UDK 2 ISSN 1450-9148

Саборност

теолошки годишњак

Angelo Scola, **Il cristianesimo in dialogo con il mondo moderno**
Игнатије Мидић, **Проблем смрти у хришћанској теологији**
Зоран Крстић, **Солидарност као теолошки појам у социјалним документима**
Предраг Драгутиновић, **Социјална правда у Новоме завету**
Владимир Вукашиновић, **Руски и малоруски утицаји на литургијски живот**
Алексий Васин, **Примеры толкований Пс. 109, 3с в святоотеческой литературе**
Свилен Тутеков, **Към „екзистенциалния" прочит на отците**
В. Цветковска Оцокољић, Т. Цветковски, **Иконографска анализа: *Цвети***
Ненад Идризовић, **Сличности и разлике између *Фисиолога* и *Шестоднева***
Дарко Ивановић, **Српски свештеници у време Првог српског устанка**
Игнатије Марковић, **Животопис епископа др Иринеја Ћирића**
Радован Пилиповић, **Градња православних храмова у Чехословачкој**
Мирослав Лазић, **Саборна црква у Пожаревцу у светлости архивских извора**
Милош Јелић, **Богочовек као истински човек по преподобном Јустину Поповићу**
Сања Николић, **Црква Светог Вазнесења Господњег у Кучеву**
Ирина Радосављевић, **Дигиталне игре и хришћанска свест**
Милица Ракић, **Пневматологија Фотија Цариградског**

Родољуб Кубат, **Septuaginta adversus Textum Masoreticum [расправа]**
П. Драгутиновић, **Значај археологије за истраживања Исуса [приказ — расправа]**
Вукашин Милићевић, **Српска барокна теологија [приказ]**
Благоје Пантелић, **Јустин Поповић [приказ — расправа]**
Благоје Пантелић, **Историјска самосвест и богословска παιδεία [приказ]**

Анатолиј Алексијев, **Свето писмо и његови преводи**
Јирген Молтман, **Ко је теолог?**

ЕПАРХИЈА БРАНИЧЕВСКА
ПОЖАРЕВАЦ 2010

Саборност

теолошки годишњак

Пожаревац
2010

САБОРНОСТ — ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК
ISSN 1450-9148

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

ГЛАВНИ И ОДГОВОРНИ УРЕДНИК
Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

ЗАМЕНИК ГЛАВНОГ И ОДГОВОРНОГ УРЕДНИКА
Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

РЕДАКЦИЈСКИ ОДБОР
Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)
Проф. др Јоанис Петру (Богословски факултет, Универзитет у Солуну)
Проф. др Живадин Бугарчић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)
Проф. др 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 Цалто (Факултет уметности, Универзитет у Нишу)
Доц. др Бранислав Поповић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)
Доц. др Свилен Тутеков (Богословски факултет, Универзитет у Великом Трнову)
Др Стојан Чиликов (Богословски факултет, Универзитет у Пловдиву, Крцали)
Мр Небојша Ђокић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

САРАДНИЦИ
Мр Александар Ђаковац (Хришћански културни центар, Београд)
Мр Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)
Чланови наставничког већа **Богословије „Св. Јован Златоуст“**, Крагујевац

ТЕХНИЧКИ УРЕДНИК
Горан Илић

ЛЕКТОР
Ђорђе Јанковић

КОРЕКТОР
Славица Јовановић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА
Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графостил — Крагујевац

ТИРАЖ: 1.000

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ
Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац
Телефон: +381.12.540635
Електронска пошта: casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com

Саборност
теолошки годишњак

Садржај – Contents

Садржај

Студије и чланци

Алексий Васин
Примеры толкований Пс. 109, 3с
«Из чрева прежде денницы родих тя» в святоотеческой литературе 1–13

Предраг Драгутиновић
Социјална правда у Новоме завету 15–39

Angelo Scola
Il cristianesimo in dialogo con il mondo moderno 41–50

Игнатије Мидић
Проблем смрти у хришћанској теологији 51–65

Ненад Идризовић
Сличности и разлике између *Фисиолоїа* и *Шестоднева*
Светог Василија Великог 67–82

Зоран Крстић
Солидарност као теолошки појам
у социјалним документима Римокатоличке Цркве 83–91

Милица Ракић
Пневматологија Фотија Цариградског 93–121

Свилен Тутеков
От идеята за *неопатристичен синтез*
към „екзистенциалния" прочит на отците 123–145

Милош Јелић
Богочовек као истински човек по преподобном Јустину Поповићу ... 147–161

Владимир Вукашиновић
Руски и малоруски утицаји на литургијски живот
Карловачке митрополије у XVIII столећу..... 163–208

Виолета Цветковска Оцокољић, Татјана Цветковски
Иконографска анализа: *Улазак Господа Исуса Христа*
у Јерусалим — Цвети..... 209–223

Ирина Радосављевић
Дигиталне игре и хришћанска свест 225–230

Дарко Ивановић
Српски свештеници у време Првог српског устанка 231–236

Игнатије Марковић
Животопис епископа новосадско-бачког
др Иринеја Ћирића, исповедника православља 237–262

Радован Пилиповић
Градња православних храмова у Чехословачкој
између два светска рата 263–271

Мирослав Лазић
Саборна црква у Пожаревцу у светлости архивских извора 273–310
Сања Николић
Црква Светог Вазнесења Господњег у Кучеву 311–345

Расправе и прикази

Родољуб Кубат
Septuaginta adversus Textum Masoreticum
Критика старосавезног текста на примеру Ис 9, 6 349–353
Предраг Драгутиновић
Значај археологије за истраживања историјског Исуса 355–359
Вукашин Милићевић
Српска барокна теологија 361–365
Благоје Пантелић
Јустин Поповић, неопатристика и руска философија
— поводом будућности једне српско-руске прошлости 367–372
Благоје Пантелић
Историјска самосвест и богословска παιδεία 373–375

Преводи

Анатолиј Алексијев
Свето писмо и његови преводи 379–390
Јирген Молтман
Ко је теолог? 391–401

Contents

Essays and Articles

Alexey Vasin
Examples of Interpretation of Psalm 109, 3 in the Patristic Literature..... 1–13

Predrag Dragutinović
Social Justice in the New Testament..... 15–39

Angelo Scola
Christianity in Dialogue with the Modern World..... 41–50

Ignatije Midić
The Problem of Death in Christian Theology..... 51–65

Nenad Idrizović
Similarities and Differences Between
Physiologus and *Hexaemeron* by St. Basil the Great..... 67–82

Zoran Krstić
Solidarity as Theological Concept in the Social Documents
of the Roman-Catholic Church..... 83–91

Milica Rakić
Pneumatology of Photius of Constantinople 93–121

Svilen Tutekov
From the Idea of *Neo-patristic Synthesis*
to "Existential" Reading of the Fathers..... 123–145

Miloš Jelić
God-man as a True Man by St. Justin Popović..... 147–161

Vladimir Vukašinović
Russian and Little Russian Influences on Liturgical Life
in the Metropolitanate of Karlovci in XVIII Century..... 163–208

Violeta Cvetkovska Ocokoljić, Tatjana Cvetkovski
Iconographic Analysis: *Entry into Jerusalem—Palm Sunday* 209–223

Irina Radosavljević
Digital Games and Christian Consciousness 225–230

Darko Ivanović
Serbian Priests in the First Serbian Uprising..... 231–236

Ignatije Marković
Biography of Irenaeus Ćirić,
Bishop of Novi Sad and Bačka, Confessor of Orthodoxy..... 237–262

Radovan Pilipović
Building Orthodox Churches in Czechoslovakia
Between two World Wars..... 263–271

Miroslav Lazić
Orthodox Cathedral Church in Požarevac
in the Light of Archive Sources 273–310
Sanja Nikolić
The Church of the Holy Ascension of the Lord in Kučevo 311–345

Treatises and Reviews

Rodoljub Kubat
Septuaginta adversus Textum Masoreticum
Criticism of the Old Testament Text on the Example Is 9, 6 349–353
Predrag Dragutinović
The Importance of Archaeological Research for the Historical Jesus 355–359
Vukašin Milićević
Serbian Baroque Theology 361–365
Blagoje Pantelić
Justin Popović, Neo-patristic and Russian Philosophy
— One Regard on the Future of Serbian-Russian Past 367–372
Blagoje Pantelić
Historical Consciousness and Theological παιδεία 373–375

Translations

Anatoly Alexeyev
Holy Scripture and Its Translation 379–390
Jürgen Moltmann
What Is a Theologian? 391–401

2010 © 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.

Саборност
теолошки годишњак

Студије и чланци

УДК 27-243.63-277
27-243.63-276.7

Алексий Васин

Минская Духовная Академия и Семинария, Богословский Институт
Белорусского Государственного Университета, Минск, Беларусь

Примеры толкований Пс. 109, 3с «Из чрева прежде денницы родих тя» в святоотеческой литературе[1]

Abstract: Данная статья является частью исследования по истории толкований слов Пс. 109, 3 «из чрева прежде денницы родих тя» и продолжением темы публикации прошлого номера богословского ежегодника «Соборность» за 2009 год.

Key words: Исторический контекст толкований Пс. 109, 3, Полемика с иудеями, «История франков», «Просветитьель», Традологический Аргумент.

Григорий Турский «История франков», глава 5 «Спор с иудеем» (581 г.)

Григорий Турский (537-594), родом из семьи сенатора Клермон-Феррана, был посвящён во епископы в 573 году.[2] Из его работы «Комментарии на Псалтырь» сохранились только фрагменты, которые не затрагивают наш стих, но довольно интересное толкование франкского короля Хильперика, которое Григорий письменно зафиксировал в одном из своих исторический сочинений. В пятой главе книги «Historia francorum»[3] он описывает один диалог, который принадлежит шестому веку, но в своей интерпретации повторяет некоторые элементы иудео-христианского диалога первых веков и вносит в неё некоторую свою специфику. Этот разговор полемического характера произошёл между франкским королём Хильпериком и иудеем Приском в 581 году по дороге в Париж. Григорий, будучи очевидцем беседы, довольно подробно изложил её. Центральным местом для нас в этой беседе является цитирование Пс. 109, 3с в увещевательном контексте.

• wassin.alexej@tut.by

[1] С анализом контекстуальной экзегезы цитирований Григория Турского, Иоанна Кассиана Римлянина и Иосифа Волоцкогкого.

[2] B. Altaner, A. Stuiber. *Patrologie*. Herder. 1980. 477.

[3] PL. S. Gregorii Turonensis. *Historia francorum*. V. 71. PLD 5. 1993-1996. Колона 0159.

Краткое содержание главы

Король Хильперик решил ехать в Париж и приказал отправить перед собой обоз. Когда Григорий пришел к нему, намереваясь проститься, появился один иудей по имени Приск, с которым король был знаком, потому что он покупал для короля товары. Ласково потрепав его волосы рукой, король обратился к Григорию со словами: «Приди, святитель Божий, и возложи руку на его голову». Но так как иудей воспротивился этому, король сказал: «О дух строптивый и род всегда неверный, не понимающий, что Сын Божий возвещен ему голосами пророков, не понимающий того, что таинства Церкви выражены в ее священнодействиях». С этого момента и начинается богословская беседа. Иудей вступил в полемику. После неудачных попыток склонить его на свою сторону, король испросил благословение епископа на дальнейшую дорогу в Париж.

Контекст употребления Пс. 109, 3с.

В ответ на вышеуказанные слова короля иудей сказал: «Бог и в брак не вступал, и потомства не плодит, и совладетеля царствия своего не терпит, говоря устами Моисея: «Видите, видите, что Я — Господь, и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвлю и Я оживлю, Я поражу и Я исцелю» (Втор. 32, 39).

На это король продолжал: «Господь из духовного чрева (ab spiritali utero) родил Предвечного Сына (Filium genuit sempiternum), ни возрастом не младшего, ни могуществом не меньшего (non aetate juniorem, non potestate minorem), о котором сам говорит: «Из чрева прежде денницы Я родил Тебя». Итак, Его, *до века рожденного*, он в последние веки послал в мир Исцелителем,[4] как говорит твой пророк: «Послал Слово Свое и исцелил их» (Пс. 106, 20). А что ты говоришь, что он сам никого не родил, то послушай пророка твоего, говорящего со слов Господних: «Я ли, заставляющий других рождать, Сам не могу родить?» (Ис. 66, 9); Это ведь он сказал о народе, который вновь рождается в нем через веру». В ответ на эти слова иудей сказал: «Разве Бог мог стать человеком, родиться от женщины, подвергнуться избиению и быть осужденным на смерть?» Так как при этих словах король молчал, то Григорий, вмешавшись в разговор, сказал: «Если Бог, Сын Божий, стал человеком, то это произошло не ради Него, а что бы освободить человека от плена греховного и от рабства диавола. Я приведу свидетельства не из Евангелий и Апостола, которым ты не веришь, а из твоих книг и сражу тебя твоим же оружием, как некогда, как мы читаем, Давид поразил Голиафа. Итак, что Бог мог быть Человеком, послушай своего пророка. «И Бог и человек,—говорит он,—и кто познает его?» И в другом месте: «Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним; Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми» (Вар. 3, 36-38). О том

[4] «Hunc ergo *ante saecula natum*, in novissimis saeculis mundo misit sanatorem». Там же. Колонна 0374.

же, что Он родился от Девы, послушай также, что говорит твой пророк: «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Эммануил» (Ис. 7, 14), «что значит: с нами Бог» (Ис. 7, 14; Мф. 1, 23).

О том, что Он должен был подвергнуться избиению, быть пригвожденным к кресту, быть преданным другим поруганиям и претерпеть их, другой пророк сказал: «Пронзили руки Мои и ноги Мои, разделили ризы Мои между собой» (Пс. 21, 17) и прочее. И еще: «Дали в пищу Мне желчь, и в жажде Моей напоили Меня уксусом» (Пс. 68, 22). И что самим крестным древом он возвратил во царствие Свое гибнущий и сущий во власти диавола мир, об этом также говорит Давид: «Господь царил с дерева[5]» (Пс. 95, 10). Не потому, что Он раньше не царствовал у Отца, но потому, что теперь Он получил новое царствование над народом, который Он освободил от рабства диавола». Иудей на это ответил: «Зачем же Богу было нужно терпеть такое?» Григорий ответил: «Тебе я уже сказал, что Бог сотворил человека невинным, но человек, соблазненный хитростью змия, нарушил заповедь, и поэтому он был изгнан из рая и обречен на мирские страдания. Но смертью Христа, Единородного Божия, человек вновь примирился с Богом Отцом».[6] Иудей сказал: «Разве Бог не мог послать пророков и апостолов, которые наставили бы человека на путь праведный, не будучи самому униженным восприятием плоти?» Григорий на это: «С самого начала род человеческий всегда грешил, и его никогда не страшили ни потоп, ни пламя содомское, ни казни египетские, ни чудесное разделение моря и Иордана. Человек всегда сопротивлялся Божьему Закону, не верил пророкам, и не только не верил им, но даже убивал тех, кто проповедовал покаяние. Посему если бы Он сам не сошел на землю для искупления человека, никто другой не мог бы исполнить этого. Рождением Его мы возродились, крещением Его омылись, ранами Его исцелились, воскресением Его восстали, вознесением Его прославились. А что Он [Христос] должен был прийти, чтобы уврачевать болезни наши, пророк твой говорит: «Ранами Его мы исцелились» (Ис. 53, 5). И в другом месте: «И грехи наши на Себе понесет и будет ходатаем за преступников» (Ис. 53, 12), и еще: «Как овца веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. Во смирении суд Свой претерпел. Род Его кто изъяснит? (Ис. 53, 7- 8). Господь воинств — имя Его» (Ис. 54, 5). Об этом говорит также и Иаков, от которого, как ты хвалишься, ведешь свой род, когда он, благословляя своего сына Иуду, сказал, обращаясь как бы к самому Христу, Сыну Божию: «Поклонятся тебе сыны отца твоего, молодой лев Иуда. Из семени, сын мой, взошел ты. Возлегши, уснул ты, как лев, как

[5] [0374D] «Has voculas a ligno a rabbinis abrasas nonnulli conquesti sunt, et quidem non habentur in Vulgata. Eas tamen LXX interpretum auctoritas, et plerique antiqui Patres retinent. Certe in Gallicanis ecclesiis antiquitus receptas fuisse probatur non solum ex hoc Gregorii textu, et ex hymno Fortunati de sancta Cruce, sed etiam ex Psalterio in purpureis membranis, litteris argenteis aureisque exarato, quod olim usu fuit beato Germano Parisiensi episcopo, ac in nostro monasterio S. Germani a Pratis inter pretiosa antiquitatis cemelia asservatur, in quo haec eadem verba leguntur.»

[6] «Qui per mortem Unigeniti Dei Christi Deo reconciliatus est Patri». Тамже [0374D].

скимен льва. Кто пробудит его? (Быт. 49, 8-9) Прекрасны очи его паче вина, и белы зубы его паче молока. Кто, говорит, пробудит его?» (Быт. 49, 12) И хотя Он Сам сказал: «Имею власть отдать жизнь Мою и власть имею опять принять ее» (Ин. 10, 18), однако апостол Павел говорит: «Кто не поверит, что Бог воскресил Его из мертвых, тот не спасется» (Рим. 10, 9).

Анализ цитирования.

Беседа была необходима, чтобы разъяснить иудею основы христианского учения. Начав с апологетики Божества Христа и раскрытия богословской и вероучительной сущности события Боговоплощения через Пресвятую Деву Марию, чем и было вызвано цитирование Пс. 109, 3с, Хильперик и Григорий перешли к теме христианской сотериологии и Воскресения. Общее содержание исповедания короля и можно привести при помощи нижеприведённой таблицы. Обратим внимание на то, что повествование имеет структуру обычного символа веры, который, как обычно, начинается монотеистическим исповеданием и заканчивается свидетельством веры в воскресение и в будущую жизнь. Этот символ веры мы можем отнести к христологическим символам, и почти все члены этой исповеднической беседы, которые условно соответствуют библейским цитированиям, целиком повторяют смысловую структуру многих других символов веры. Необходимо отметить, что порядок указаний библейских цитирований в таблицы полностью соответствует порядку их употребления в беседе.

Цитирование	Значение
Втор. 32, 39.	Вера во единого Бога Отца Вседержителя.
Пс. 109, 3.	«И во единаго Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единороднаго, Иже от Отца рожденнаго прежде всех век».
Пс. 106, 20.	Бог Слово исцеляет мир.
Ис. 66, 9.	Единосущность Отцу. Бог Отец по Своей природе рождает Бога Сына.
Вар. 3, 36-38.	Бог Сын снизшел в мир и обитал среди людей. «Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес» см. также Пс. 106, 20.
Ис. 7, 14/ Мф. 1, 23.	«И воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася».
Пс. 21, 17.	«Распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребена».
Пс. 95, 10. Ис. 53, 5-12.	«И воскресшаго в третий день по Писанием. И возшедшаго на небеса и седяща одесную Отца».
Быт. 49, 12.	Пророчество поклонения Иисусу Христу.
Рим. 10, 9.	«Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века».

Прежде всего нас удивляет здесь строгость и систематичность изложения такой спонтанной дискуссии. Далее бросается в глаза уже ставшее

обыденным в символической литературе различных жанров цитирование Пс. 109, 3с. Систематичность изложения и многочисленные библейские цитирования свидетельствуют о том, что диалог короля с иудеем является произведением не только короля, но и авторской экзегетической и богословской работой Турского епископа. Возникает вопрос, имел ли Григорий действительно какой-нибудь древний символ веры перед собой, когда записывал воспоминания исторической беседы короля и иудея. Явным является лишь значимость и место Пс. 109, 3с, который как бы задаёт христологическо-мессианский тон всей беседе.

Иоанн Кассиан Римлянин.

Мы в главе «Денница» мы уже писали о толкованиях, которые связывают имя Люцифер с падшим ангелом, с диаволом. Это мнение в древней литературе нам удалось впервые встретить у Иоанна Кассиана Римлянина, который своей работой De coenobiorum institutis[7] очень сильно повлиял на монашескую жизнь и многие уставы монастырей. Святой Венедикт Нурсийский, например, советует монахам ежедневно читать творения Иоанна Кассиана наравне с монашескими правилами Василия Великого. На его произведения ссылаются патриарх Фотий, папа римский Лев Великий, преподобный Иоанн Лествичник. На русский язык его произведения были переведены и изданы епископом Уфимским Петром (Екатериновским).[8]

По учению преподобного Иоанна гордость – мать всех грехов. Она губит все добродетели. Именно по причине гордости Люцифер из архангела сделался диаволом. Сила жестокой тирании гордости заключается в том, что ангел, который за превосходство блеска и красоты своей назван Люцифером, низвержен с неба ни за какой другой порок, а за этот. Он был уязвлён одним из архангелов стрелою гордости и ниспал в преисподнюю. Нравственно-аскетический вывод преподобного Иоанна: «Итак, если такую силу архангела, украшенную преимуществом такого могущества, одно возношение сердца могло низвергнуть с неба на землю, то с какою осмотрительностью нам, облечённым слабою плотию, надобно остерегаться, это показывает тяжесть этого падения».[9] Этот архангел, облечённый божественною светлостию, и среди прочих высших сил более сияя дарованиями Создателя, думал, что блеск мудрости и красоту добродетелей, которой украшался по благодати Творца, он получил по могуществу своей природы, а не по благости щедрого Бога. Поэтому он превознёсся и больше не нуждался в помощи Божией, чтобы находиться в таком нечистом положении. Люцифер посчитал себя подобным Богу. От Люцифера гордость перешла к Адаму, то есть в человечество/человеческую природу и «стал попирать народы». Люцифер

[7] MPL 49. 425.

[8] Русский текст: «Писания преподобного Иоанна Кассиана Римлянина». М. Изд. 2. 1892. Репринт. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1993.

[9] Там же. 144-145.

думал, что сможет приобрести славу божества свободою произвола и своим старанием, поэтому он потерял и ту, которую получил по благодати. Двенадцатая книга разбирает дух гордости. Этот дух и есть дух падшего ангела Денницы, поэтому гордость является злом, которое имеет противником Самого Бога. Чтобы не попадать в диавольские сети, необходимо осознавать, что всё, чего мы достигаем, мы достигаем по милости и благодати Божьей. Победить гордость – главный подвиг монашествующего. Для этого необходимо видеть свою греховность и уповать на милость Божию.

Такое мнение возникло на основе Ис. 14, 12, с которым в латинском переводе был знаком преподобный Иоанн Кассиан. Примерно в это же время блаж. Иеронимом был пересмотрен Старый латинский перевод (Vetus Latina). Позже им же были сделаны собственные переводы на разные части Священного Писания с греческого текста Септуагинты или с еврейского текста. Хронологический порядок перевода книг Святой Библии блаж. Иеронимом был следующим: 383 г. – Евангелия, после 386 г. – Psalterium iuxta LXX interpretes u Hexapla, между 390 и 405 г. – книги Царств, Psalerium iuxta Hebraeos.[10]И этими трудами на латинском языке мог пользоваться преподобный Иоанн Кассиан. Согласно этому переводу и могла возникнуть путаница, причём возникает она на основе латинской литературы. Разъяснения в латинском издании Миня[11] смогут помочь в разъяснении этой проблемы и

[10] Praefatio/ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Deutsche Bibelgeselschaft. Stuttgart. C. 5.

[11] Там же. [b [0425D] Lucifer, Graece fwsfovroç, in Scripturis trifariam accipitur. Primum enim lucifer est stella aurorae, quae astrologis Venus, sic dicta cum solem antegreditur; cum vero subsequitur, hesperus. Job. XXXVIII: Numquid producis luciferum in tempore suo? Et psal. CIX: Ex utero ante luciferum genui te, id est, ante mundi ortum, sive ante omnem creaturam. Secundo Lucifer etiam dicitur Christus Dominus, vel ejus doctrina et cognitio. II Petri I: Donec dies elucescat, et Lucifer oriatur in cordibus vestris. Hinc et Apocal. XXII vocatur stella matutina et splendida; et in benedictione cerei paschalis canit Ecclesia: Hujus flammas Lucifer matutinus inveniat; ille, inquam, Lucifer, [0426B] qui nescit occasum, etc. Denique Lucifer appellatus est primus angelus, ob singularem, tum naturae, tum gratiae, in qua conditus fuerat, splendorem, et prae caeteris angelis excellentiam; qui tamen ob superbiam in tenebras sempiternas praecipitatus est, et alios complures coelestes spiritus in eamdem traxit ruinam, et coelestis patriae exsortes fecit. Unde Isaiae XIV dicitur: Quomodo cecidisti de coelo, Lucifer, qui mane oriebaris, etc.; detrusa est ad inferos superbia tua. (Vide D. Ber. tract. de Grad. humil., per multa capita; S. Thom. 1-2, q. 63, a. 7.) Hunc enim Luciferum angelorum omnium, id est, coelestium spirituum primum fuisse et excellentissimum, supremique ordinis seu hierarchiae eminentissimum, docet ex professo D. Gregorius lib. XXXII Moral. cap. 24 et 25, idque multis ex Scripturis colligit et confirmat. Primum enim Job XL cap. dicitur Behemoth (quo nomine primus angelus lapsus exprimitur) principium viarum Dei: Quia, inquit Gregorius, cum cuncta creans Deus ageret, hunc primum condidit, [0426C] quem cunctis angelis eminentiorem fecit. Deinde Ezechielis XXXI dicitur: Omne lignum paradisi non est assimilatum illi, nec pulchritudini ejus; quoniam speciosum fecit illum in multis condensisque frondibus. Ubi per ligna paradisi angelicorum spirituum agmina designantur, quae quamvis excelsa sint condita, huic tamen nec praelata sunt, nec aequata. Rursus Ezechielis XXVIII de eodem dicitur: Tu signaculum similitudinis Dei, plenus sapientia, et perfectus decore. Signaculum, inquit, similitudinis Dei angelus lapsus dicitur, ut quo subtilior est in natura, eo in eo similitudo Dei plenius credatur expressa. Et iterum eodem Ezechielis loco: Omnis lapis pretiosus operimentum tuum; sardius, topazius, jaspis, chrysolithus, onyx, et beryllus, sapphirus, carbunculus, et smaragdus; ubi novem dixit genera lapidum, quia novem sunt ordines angelorum; quibus iste Lucifer coopertus fuisse describitur,

расставить все точки над **i**. Неудивительно, что такая пометка была сделана в тексте преп. Иоанна Кассиана. Она указывает на существование трёх значений латинского слова Люцифер в Священном Писание. Первое значение – звезда-планета, которые астрологи/астрономы называют Венерой, второе: Люцифер – Господь наш Иисус Христос, а так же Его учение и познание. Третье значение: Люцифер – это первый ангел, который и упоминается в главе 14 книги пророка Исаии.

Конечно, такое толкование является приемлемым, но только если мы будем учитывать сказанное в пометке к имени существительному Люцифер. На примере такого использования можно сделать конкретный вывод, что на Пс. 109, 3с это значение и толкование распространяться не может.

Русскоязычная богословская литература. Преподобный Иосиф Волоцкий. «Просветитель»[12]

Слово первое « Против жидовствующих».

Предыстория. Цель Слова.

В 1470 году в Новгород из Киева пришёл жидовин Схария (Захария), основатель ереси жидовствующих. Он смог обольстить и совратить в ересь нескольких новгородцев, среди них и двух священников, Дионисия и Алексия. Эти двое, вместе с четырьмя прибывшими им на помощь иудеями распространили заразу ложного учения; сам Софийский протопоп Гавриил был в числе зараженных. В 1480 году Великий князь Иоанн III взял в Москву двух начальников ереси, священника Алексия — протопопом в кремлевский Успенский собор, а священника Дионисия — в Архангельский собор Кремля. Вместе с ними в Кремль пришла ересь. 17 октября 1490 года по настоянию святителя Геннадия Новгородского и прп. Иосифа Волоцкого в Москве открылся церковный Собор, который допросил и осудил еретиков. Жидовствующий митрополит Зосима был принужден оставить кафедру. Но лжеучение втайне продолжало распространяться с диким нечестием и страшными мерзостями разврата. Ревнители Православия, святитель Геннадий и прп. Иосиф добились нового Собора, который был созван в 1503 году. По соборному дознанию 1503 года жидовствующие: 1) отвергали воплощение Сына Божия; 2) не верили воскресению Иисуса Христа и воскресению мертвых; 3) не чтили Богоматери, угодников Божиих, икон и мощей; 4) не

quia eos quasi vestem ad ornamentum suum habuit; quorum dum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione [0426D] clarior fuit. Demum subdit Gregorius: Hujus principatus celsitudinem adhuc idem propheta intuens adjungit (Ephes. VIII): Tu cherub extentus, et protegens in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum perfectus ambulasti. Cherub quippe plenitudo scientiae interpretatur: et idcirco iste cherub dicitur, quia transcendisse cunctos scientia non dubitatur. Qui in medio lapidum ignitorum perfectus ambulavit, quia inter angelorum corda charitatis igne succensa clarus gloria Conditoris exstitit. Haec et alia D. Gregorius in eamdem sententiam.]

[12] Преп. Иосиф Волоцкий. «Просветитель». Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М. 1993.

признавали Св. Евхаристии и прочих Таинств; 5) держались Ветхого Завета, праздновали Пасху по-иудейски; 6) не соблюдали постов, отвергали монашество и предавались явному разврату.

После такой краткой исторической справки напомним себе, что цель нашего исследования не несёт ни церковно-исторический характер, ни историко-догматический метод, а является не чем иным как отслеживанием чёткой линии истории толкований Пс. 109, 3. Преподобный Иосиф Волоцкий в первом слове два раза цитирует наш стих. Кроме этого один раз он ссылается на этот стих в пятом слове.

Рассмотрим подробнее эти цитирования. Основной целью слова явилось опровержение учения жидовствующих с оправданием учения о Святой Троице. Триадологические мысли проходят через всё содержание этого апологетико-полемического произведения. Центральное место в корпусе Слова занимает весь 109-й псалом, который и задаёт триадологическую тональность мессианскими словами «Рече Господь Господеви моему…»

Богословско-вероучительное одержание Слова и богословский анализ цитирования Пс. 109, 3с.[13]

Небольшое вступление в триадологическую часть Слова вносит цитирование Быт. 11, 7, где Иосиф приводит аргумент использования множественного числа в глагольной морфологии: «Писание говорит о смешении народов: «Сойдем и смешаем там язык их». К кому это сказано? Иосиф задаёт риторический вопрос: «Разве не очевидно, что Бог это сказал Своему Сыну и Святому Духу?»

Дальнейшим цитированием мессианского места книги Бытия создаётся образ Ветхозаветной Троицы: «И явился Аврааму Бог. Авраам возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Он побежал навстречу им и поклонился до земли, и сказал: «Владыка, если я обрел благодать перед очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего» (Быт. 18, 1-3). Авраам увидел в образе трех мужей Святую Троицу. Видя Троих, Авраам обращается к Одному, и этим он объявил единство Божества; ибо Троица едина и троична: едина по Естеству, троична по Ипостасям. И еще: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня…» (Пс. 109, 1) Против этого говорят: «То, что написано у Давида, сказал царь архиерею, а не Отец Сыну». Но послушай, что далее говорит Давид в том же псалме: «*Из чрева прежде денницы Я родил Тебя*» (Пс. 109, 3); и «Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс.109, 4). Если бы царь обращался к архиерею, он не сказал бы этого, ибо нигде не написано, что царь родил архиерея прежде денницы, и не бывают архиереями вовеки, поскольку смерть этому препятствует, и архиереи в Ветхом Законе были, как всем известно, не по чину Мелхиседека, но по чину Аарона. Один Господь наш Иисус Христос *«из чрева прежде денницы»* от Отца родился. Ему сказал Отец: «седи одесную Меня», и: «Ты священник

[13] Там же. 47-48.

вовек», и: «по чину Мелхиседека». Он имеет «непреходящее священство, как пребывающий вечно живым» (Евр. 7, 24). Об этом же и пророк Даниил говорит: «Вот, с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий, дошел до Ветхого днями… И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7, 13-14). Да устыдятся отвергающие Святую Троицу и утверждающие, что Божество единолично и односоставно, и будто Бог Отец Вседержитель не имеет Сына Единосущного и Сопрестольного Себе, и будто Христос, о котором проповедали пророки, является Сыном Божиим не по Существу, но по Благодати, как Давид и Соломон. Если бы было так, то Кто дошел до Ветхого Днями? Кому даны владычество, и слава, и царство? Чье владычество не прейдет и чье царство не разрушится? Давид и Соломон умерли, и владычество их закончилось, и царства их разрушились. Один Господь наш Иисус Христос, Сын Божий – Предвечный, Он назвался Сыном Человеческим и Христом. Он с облаками дошел до Ветхого днями, Ему даст Отец Его, Бог Вседержитель, владычество вечное, которое не прейдет, и царство, которое не разрушится. И еще говорит Давид: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе» (Пс. 2, 7-8). «Жидовствующие могут сказать, что в данном псалме говорится о Соломоне, но никогда Соломон не владел пределами земли, не поражал их жезлом железным, не разбивал своих врагов как сосуды горшечника, но подвергался нападениям врагов до конца жизни. Слова Давида: «Я ныне родил Тебя» – сказаны о Рождестве Господа Иисуса Христа по плоти от Пресвятой Богородицы Марии».[14] О предвечном и вневременном Его Рождестве Давид говорит так: «*Из чрева прежде денницы рождение Твое*» (Пс. 109, 3). И Соломон говорит об этом: «Прежде создания гор, прежде истечения источников, прежде всех холмов Бог рождает Меня» (Притч. 8, 24-25). Так Давид и Соломон показали, что прежде всего творения родился Сын от Отца и Бог от Бога. И еще сказано: «Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним. Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на землю и обращался между людьми» (Вар. 3, 36-38). Знаешь ли о том, что это истинное и верное пророчество никем не опровергнуто? Ибо, хотя и являлся Бог пророкам, но никогда Он не жил с людьми во плоти. Только Господь наш Иисус Христос, по Своему человеколюбию, будучи Богом, стал Человеком, родился на земле и жил с людьми. Что может быть вернее этих свидетельств о том, что Отец Вседержитель имеет Сына Собезначального и Единосущного Себе? И святые пророки об этом многократно и многообразно написали и прорекли. Даниил же своими глазами видел Его и предсказал время и год, когда Он родится: «С того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седьмины» (Дан. 9, 25).

[14] Тамже. 52.

Вывод Иосифа: «…немного и лишь отчасти мы объяснили по Священному Писанию и по пророчествам о Господе нашем Иисусе Христе, что Он – Тот, Кто по человеческой природе именуется Христом и Сыном Человеческим, а по Божеству Он – Сын Божий, Единосущный и Сопрестольный Советник Отца, Бог сильный, Владыка, Князь мира, Отец будущего века, Творец и Создатель всего видимого и невидимого с Отцом и Святым Духом».

Цитирование.	**Вероучительное и богословское значение.**
Быт. 11, 37.	Триадологический аргумент.
Быт. 18, 1-3.	Ветхозаветная Троица. Прообразы Троицы в Ветхом Завете. Второй триадологический аргумент.
Пс. 109, 1.	Третий триадологический аргумент.
Пс. 109, 3- 4.	Предвечное рождение Иисуса Христа не как архиерея, но как Сына Божьего.
	Ветхозаветное священство не по чину Мелхиседека, а по чину Аарона. Первосвященство Христа.
Евр. 7, 24.	Вечное первосвященство Христа, т. к. Христос живёт вечно.
Дан. 7, 13-14.	Ветхий Днями предвечно наделяет Сына Человеческого полнотой божественной власти. Все народы будут поклонятся ему.
Пс. 2, 7-8.	Сказано о Рождестве Господа Иисуса Христа по плоти от Пресвятой Богородицы Марии.
Пс. 109, 3.	Так говорит Давид о предвечном и вневременном Его Рождестве.
Притч. 8, 24-25.	Прежде всего творения родился Сын от Отца и Бог от Бога.
Вар. 3, 36-38.	Сын снизшел к людям и жил среди них.
Дан. 9, 25.	Пророки многократно и многообразно предвозвещали приход в мир Сына Божьего. Даниил воочию видел и предвозвестил людям это событие.

Как мы видим, и здесь основной идеей Пс. 109, 3с является мессианство предвечного рождения Бога Сына от Бога Отца и историческое воплощение Бога посредством Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии. В данном богословском сочинении чётко вырисовывается схема цитирования этого стиха. Она создаёт как бы смысловой каркас, заключая в скобки христологические аргументы. Здесь их три и они строго выделены двумя цитированиями нашего стиха. Кроме того, перед первым цитированием поставлены три триадологических аргумента, а после второго – три ветхозаветных пророчества о Мессии, т. е. мессианские аргументы. Таким образом, смысловую схему можно представить так:

X---X---X---[Пс. 109, 3с]--- Y---Y--- Y---[Пс. 109, 3с] --- Z--- Z--- Z,

где X – триадологический аргумент, Y – христологический аргумент, а Z – мессианский аргумент. Цитирования Пс. 109, 3с в данном случае являются чисто христологическими, но соединяясь с указанными аргументами, благодаря Пс. 2 (смотри контекст толкования Пс. 2, 7-8 выше) они могут интерпретироваться в данном сочинении триадологически и мариологически. Контекстуальное толкование нашего стиха, представленное «Словом против жидовствующих» является очевидным примером использования Пс. 109, 3 для соединения в монограмму догматически разнородные аргументы и использования результатов данной работы в конкретных целях, в данном случае – в христологическом споре с теми, кто принадлежит к «новой ереси новгородских еретиков, говорящих, будто у Бога Отца Вседержителя нет ни Сына, ни Святого Духа, Единосущных и Сопрестольных, и что нет Святой Троицы». Кроме того, указанные цитаты, наряду с которыми употребляется и Пс. 109, 3с, доказывают, «что у Бога Отца Вседержителя есть Сын и Святой Дух, Единосущные и Сопрестольные Ему, и что Святая, Животворящая и Всемогущая Троица ещё в древности была засвидетельствовании патриархами, пророками и всем Священным Писанием».

Слово пятое.

Цель данного слова немного отличается от первого, но затрагивает все те же триадологические проблемы. Здесь речь идёт о тех и против тех, кто утверждает, «будто не следует изображать на святых иконах Святую и Единосущную Троицу, ибо сказано в Писании, что Авраам видел Бога с двумя ангелами, а не Троицу»[15]. В этом слове Преподобный Иосиф Волоцкий, цитируя наш стих, приводит доказательства того, «что Авраам видел Святую Троицу и что должно изображать на всечестных иконах Святую и Животворящую Троицу».[16]

Рассуждая о бытии Троицы и несколько раз цитируя Пс. 109, преподобный пытается показать свойства разных лиц Божества. Этот псалом он цитирует как диалог между Богом Отцом и Богом Сыном: «Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109, 1). В контексте разъяснения библейского употребления слова «доколе», где, по его мнению, сказано «не о времени, но так, как обычно говорится в Священном Писании»[17], он проводит сопоставление с выражением «прежде денницы» и соединяет эти временные параметры с сочетанием «из чрева», которое затрагивает сущность и естество Бога. Например, Бог сказал через пророка: «Я есмь, Я есмь, и до старости вашей Я тот же буду» (Ис. 46, 4.). Понятно, что бытие Бога не прекращается вместе со старостью человека. Далее, да не подумает кто-либо, что простому человеку, а не Богу сказано: «Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих», и что не вечно пребывание одесную Бога Отца, но ограничено во времени, раз есть слово

[15] Там же. 378.

[16] Там же.

[17] Там же. 122.

«доколе». Желая показать, что эти слова обращены к Богу и что пребывание Бога Сына одесную Отца – вечное, пророк немного далее говорит: «*Из чрева прежде денницы Я родил Тебя*» (См. Пс. 109, 3). Слова «прежде денницы» означают, что Единородный Сын Божий был прежде всех лет и прежде веков; слова «из чрева» свидетельствуют о единстве Сущности и Естества Отца и Сына – так Отец говорит: не как-либо иначе, но от Моего Естества родился Сын. Будучи Единосущным и Одного Естества с Отцом, Сын сопрестолен Ему.[18]

Подводя итоги анализа, можем сказать, что эти два слова Иосифа Волоцкого являются ещё одним живым примером догматической значимости Пс. 109, 3с, который явно свидетельствует о доктринальном и символическом стиле данной письменной полемики.

[18] Там же. 123.

Алексеј Васин

Духовна академија и Богословија, Минск;
Богословски институт Белоруског државног универзитета, Минск, Белорусија

Примери тумачења Пс 109, 3 у светоотачкој књижевности

Чланак представља део истраживања тумачења стиха „из утробе пре данице родих те“ (Пс 109, 3) и наставак је објављеног прилога у часопису *Саборност — Теолошки їодишњак* за 2009. годину.

Key words: историјски контекст тумачења Пс 109, 3, полемика са Јеврејима, *Историја Франака*, *Просвѣтитель*, тријадолошки аргумент.

Датум пријема чланка: 15. 08. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 10. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 15–39

УДК 27-72-67:172

Предраг Драгутиновић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Социјална правда у Новоме завету

Један нацрт

Abstract: Исус из Назарета је у време свог земаљског деловања нарочиту пажњу поклањао маргинализованим, угроженим, болесним, социјално неупотребљивим члановима друштва. За Исуса су однос према Богу и однос према људима неодвојиви (Мт 22, 35–40), с тим што његови следбеници чак и своје непријатеље треба да сматрају ближњима (Мт 5, 43–38). У ранохтишћанским заједницама ова два односа — према Богу и према људима — пројављивали су се на два нивоа: кроз *крштење* као улазак у нови однос са Богом (Рим 6, 1сс), који имплицира ступање у заједницу по свему равноправних чланова (Гал 3, 28) и *вечеру Господњу* као место конкретне пројаве јединства (свакако и социјалног!) свих који верују у Исуса Христа (уп. нпр. 1Кор 10, 17). Апостол Павле, описујући нову реалност коју хришћани живе, говори о Цркви као „телу Христовом“ (1Кор 10, 17; 12, 12с; Рим 12, 3–8). Црква у периоду Новога завета објективно није могла да своје схватање социјалне правде примени и на шире друштвено окружење, и то не само зато што је била „ван закона“ и упућена сама на себе већ и због тога што је поимање социјалне правде било уско везано за теолошке ставове, који су били генератор свих поступка, па и социјалних. Социјална етика је последица нове вере, вере да од Бога примљени дар може бити даље предат у виду материјалне помоћи (2Кор 8, 5), вере да се у сваком потребитом човеку може срести сам Христос (Мт 25, 40!). Тако практикована социјална правда води све који у њој учествују ка слављењу и захваљивању Богу (2Кор 8, 16; 9, 12–15). Овако схваћена, она остаје у границима верске заједнице и не претендује да мења друштвено окружење, тј. да га социјално оправедни. Хришћани, оплемењени својом вером, једноставно делују социјално праведно („ако је дакле гладан непријатељ твој, нахрани га; ако је жедан, напој га“, Рим 13, 20), и то не остаје непримећено од стране окружења.

Key words: социјална правда, Нови завет, богати, сиромашни, крштење, вечера Господња, римско друштво.

> *Штитите слабог и сиротог, оправдајте јадног и сиромашног! Избавите потлаченог и убогог, истргните га из руку безбожних.*
>
> Пс 82, 2–3

> *Борио се за право сиромашног и бедног и зато му беше добро. Зар то не значи мене познати — реч је Господња.*
>
> Јер 22, 16

• pdragutinovic@gmail.com

> *Свуда на свету доминирају јаки. Наш Бог је пак изабрао слабе: он је помогао робовима да побегну из Египта и начинио их својим народом. Он је храбрио ратне заточенике депортоване у Вавилон. Приклањање овом Богу значи приклањање сиромашнима и слабима.*[1]

За разлику од Старога завета, где се идеја „социјалне правде" тематизује углавном на нивоу нације — било да се народ Израиља позива да буде праведан према другима уз подсећање да је и сам био туђинац (Понз 24, 17–18. 19), било да се апелује на социјалну праведност унутар самога народа у контексту критике култа (Ис 58, 6–7; Ам 5, 21–24; Мих 3, 2–3) — у Новоме Завету се идеја „социјалне правде" поставља на другачије основе. Тежиште се премешта, са религијске тачке гледишта, на личност Исуса Христа и његову еванђелску поруку. Исус Христос сада постаје готово равночасни ауторитет са Јахвеом Старога завета, кога хришћани називају Оцем. Са социјалне пак тачке гледишта, мења се простор на коме се пројављује Бог и на коме људи заједничаре у вери, и то са поља националног на поље мултинационалног, са поља партикуларног израилског богослужења на поље универзалне црквене заједнице. Без обзира на ове трансформације, хришћани се у многим тачкама органски надовезују на Стари завет. Једна од њих је свакако опште старозаветно виђење социјалне равноправности и правде. Тако ће апостол Павле, једна од водећих личности ранохришћанске Цркве, апелујући на своју браћу и сестре хришћане у Коринту да сакупе прилог за сиромашну заједницу у Јудеји, без устезања моћи да се позове на старозаветни псалам: „Просу, даде сиромасима, ***правда*** је његова ***правда*** вечна" (111, 9). Овде се, дакле, акт социјалне правде, давања сиромасима, јасно карактерише, тј. усваја, као „правда вечна", нешто што има метавредност, која превазилази једноставни акт давања милостиње. Поред тога, поставља се питање да ли се новозаветни текстови могу читати кроз призму „социјалне правде" онако како се она данас схвата у социолошком, политичком и економском речнику савременог света. Да ли се ранохришћанска Црква од почетка борила за један социјално праведни свет или је своју поруку о социјалној „вечној правди" покушавала да пласира на други начин? Коначно, какву парадигму за данашње хришћанске Цркве нуди теорија и пракса раних заједница у погледу међуљудских односа, па самим тим и социјалне правде?

1. Исус Христос — нада сиромашних

1.1. Централне поруке: долазеће Царство Божје и љубав

(1) Исус Христос се тридесетих година нове ере појављује у Галилеји као проповедник Царства Божјег које долази (Мк 1, 15; Мт 4, 17). Централна порука његове делатности јесте да се приближило Царство небеско. Ова димензија Христове проповеди назива се „есхатолошком."[2]

---

[1] Theissen, G., *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, Ch. Kaiser, Gütersloh, [14]1999, 191.

[2] B.: Bryan, C., *Render to Caesar: Jesus, the Early Church and the Roman Superpower*, Oxford

(2) Истовремено, Исус је проповедник љубави. Он у контексту ревитализације (Мт 5, 17–19) и радикализације (Мт 5, 43с) старозаветне етике[3] инсистира на љубави као кључном и суштинском егзистенцијалном моменту (Лк 10, 25–28): „то чини и живећеш". Апел упућен човеку да воли и пројављује ту своју љубав према *свим* људима (Мт 5, 45; сваком човеку у невољи: Лк 10, 30с) може се сматрати најадекватнијим појмом којим се може описати Бог (Јн 4, 16), критеријумом за разумевање Писма (Aug., De doctr. christ. 1. 36), стањем у коме се чека Царство које долази (Јн 17, 24, 26) и основом хришћанске етике уопште.

(3) Исус из Назарета у време свог земаљског деловања нарочиту пажњу је поклањао управо маргинализованим, угроженим, болесним, социјално неупотребљивим члановима друштва.[4] Када је Јован Крститељ послао двојицу ученика, како приповеда Матеј (10, 2–6), да питају Исуса је ли он тај који ће доћи или не, он одговара: „Идите и јавите Јовану оно што чујете и видите: сл епи прегледавају и хроми ходе, губави се чисте и глухи чују, мртви устају и *сиромашнима се проповеда Еванђеље*. И благо ономе који се не саблазни о мене." Евидентно је да је овакав Исусов однос према болеснима, немоћнима и сиромашнима могао да изазове саблазан код његових сународника. Међутим, блага вест Христова упућена је првенствено онима који „нису срећни", који не уживају у благодетима овога света. То је свакако један од разлога што је Исус на својим проповедничким путовањима избегавао градове и кретао се по селима, међу малим, социјално ниско рангираним људима.

Некакав принципијелни однос Исуса Христа према поседовању и богатству на основу еванђелских извештаја тешко је установити. Богатство се често критикује (нпр. Мк 10, 25; Лк 6, 24; 16, 19–31), али се не одбија помоћ богатих симпатизера (као нпр. Јоване, жене Хузе, службеника у Иродовој управи [Лк 8, 3]; Јосифа из Ариматеје [Мк 15, 43]; богате грешнице [Лк 7, 36сс]; цариника Закеја [Лк 19, 1сс] итд.; уп. такође Јн 12, 42). Из овог налаза — извесне вербалне критике и практичног ослањања на подршку богатих — може се говорити о амбивалентности и „непринципијелности" у овом погледу, за разлику од раним хришћанима савремених есена или зилота, који су имали програмски негативан став према поседовању.[5] Слично је и у каснијој рецепцији ове проблематике у ранохришћанским заједницама, где радикална критика богатства полако уступа место „ефективном поравнању" између слојева као кључној карактеристици социјалног етоса раног хришћанства.[6]

University Press, New York, 2005, 144.

[3] В.: Theissen, G., *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zu Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser Taschenbücher 35, Gütersloh, [7]1997, 98–99.

[4] Уп. Rose, C., „Euer Überfluss diene ihrem Mangel — Biblisch-theologische Gedanken zu Armut und Solidarität", у: Karin Sanders/H. U. Weth (пр.), *Armut und Teilhabe. Analysen und Impulse um Armut und Gerechtigkeit*, VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden, 2008, 197–199.

[5] Уп. Braun, H., *Spätjudisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24, Tübingen, 1957, 7.

[6] Уп. Hengel, M., *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen*

Еванђеље по Луки, највише од свих канонских Еванђеља, поседује изразиту социолошку црту. Лука почиње своју приповест рођењем Исуса Христа у веома тешким социјалним условима. Он се рађа у штали, бива повијен одећом и положен у јасле (Лк 2, 7). Окружен је сиромашним пастирима који живе под ведрим небом чувајући своја стада (Лк 2, 8). Они су ***први*** којима се благовести еванђеље (Лк 2, 10–11). Лука вештим литерарним захватом врши имплицитну паралелизацију између поменутог цезара Августа, тада најмоћнијег човека на земљи (Лк 2, 1) и Исуса Христа. Исус је „Спаситељ" (Σωτήρ) и „Господ" (κύριος) (Лк 2, 11): ове две титуле давале су се римским царевима, док се глагол „евангелизовати" користио за објаву заповести или добрих вести везаних за цезара. Цезаров мир (Pax Romana или Pax Augusta) релативизује се јер се говори о новом миру, који доноси Христово рођење: „Слава на висини Богу и на земљи мир […]" (Лк 2, 13). Ово изговара „небеска војска" (Лк 2, 14), док цезар одржава свој мир снажном војском, која терорише народе. Коначно, очекивани јудејски „Месија" (χριστός) (2, 11) не рађа се као великаш овог света, чије рођење би наговестило његову моћ над народима и ослобођење Израиља од политичке поробљености. Месија се рађа као сиромах међу сиромашнима, његов мир је другачији од цезаревог. Његово рођење је првенствено блага вест за сиромашне, који су у приповести оличени у пастирима. Такође, блаженства која Христос изговара односе се недвослмислено на сиромашне, гладне, несрећене и њега ради маргинализоване (Лк 6, 20–23). Црква је првенствено заједница у коју су призвани сиромашни и несрећени (Лк 14, 21). Бог уздиже понижене: „Збаци силне са престола и подиже понижене" (Лк 1, 52). С друге стране, богатима се у будућности не пише добро, пошто су они своју утеху примили већ у земаљском животу (Лк 6, 24). Илустративна је загробна судбина безосећајног богаташа који се за живота није осврнуо на сиротог Лазара (Лк 16, 25). Слични мотиви не недостају ни код Матеја. Однос према потребитом (гладном, жедном, путнику, сиромашном, болесном, затворенику [Мт 25, 35–36]) биће критеријум за вечно блаженство или вечну осуду. Признати Исуса за Господа није довољно (Мт 25, 44), јер ће се у дан суда многи позивати на своју веру и чак чудотворне праксе (Мт 7, 22), али их Христос неће препознати, јер су чинили безакоње (Мт 7, 23), тј. нису учинили добро потребитом човеку (Мт 25, 45). Критика богатства се, дакле, не задржава само на поседовању као таквом. Код Луке се „тешко вама богаташима" (Лк 6, 24) експлицира на причи о богаташу и Лазару. Оно што се осуђује није богатство као такво, већ богаташев однос према потребитом. Код Матеја се такође за критеријум припадности Христу не узима поседовање земаљских добара, већ њихова употреба у корист потребитог човека. Чињеница је да је богаташу тешко ући у Царство небеско (Мт 19, 23–24), јер се људи везују за своја добра (Мт 19, 22), али „Богу је све могуће" (Мт 19, 25). Оно што је кључно у следовању Христу није ни сиромаштво, ни богатство, већ вера која кроз љубав дела (Мт 25, 40!; уп. такође Гал 5, 6). Тако нпр. ни ученицима који су све оставили, потпуно осиромашили Христа ради није

Sozialgeschichte, Stuttgart, 1973, 65.

загарантован имунитет у судњи дан (Мт 19, 30; 20, 23), мада они потенцијално могу стоструко примити сва добра која су на земљи оставили. Следовање Христу је ступање на простор неизвесности и ризика, потпуног одрицања од себе и сопствених представа, жеља, поставки ствари.

1.2. Вера у Христово васкрсење: Учитељеве поуке у новом светлу

Оно што је суштински одредило будућност малог галилејског покрета окупљеног око Исуса из Назарета јесте вера да је Бог на крсту пострадалог Учитеља васкрсао из мртвих (Рим 4, 24; 8, 11; Гал 1, 1; 2Кор 4, 14; Дап 13, 33; 17, 31; Кол 2, 12; Јев 13, 20). Наиме, после Исусове насилне смрти, изазване низом фактора и односа који су карактерисали тадашње локално друштво (напетости између римских власти и Јудејаца, између сеоског и градског становништва, између аристократије и народних маса) његови следбеници накратко су очајавали (Лк 24, 21), међутим, сведочанства о јављању васкрслог Господа и вера да је он подигнут из мртвих у потпуности су преоријентисала заједницу Исусових ученика, која сада његове речи, поуке, чуда и упутства почиње да сагледава у новом светлу, као речи Господње, као речи васкрслог Господа које имају изузетну тежину. Послеваскрсна перспектива ранохришћанске заједнице бациће ново светло на све што је Исус чинио и поучавао за време свог замаљског живота. Најава долазећег Царства (1), заповест љубави (2) и фаворизација социјално маргинализованих и потребитих (3) доживеће јединствену синтезу у животу ране хришћанске заједнице, где се још увек недолазеће Царство трансформише у љубавно изображавање док не дође (уп. 1Кор 16, 22) — оно се, дакле, сада и овде пројављује кроз међусобну љубав и солидарност. Овакав доживљај нове вере отпочиње веома рано, у првој хришћанској заједници у Јерусалиму.

2. Прва Црква у Јерусалиму: „Све им беше заједничко“ (Дап 4, 32–34)

Дела апостолска представљају наставак Еванђеља по Луки и описују рану историју Цркве, непосредно после васкрсења и вазнесења Христовог па све до Павловог доласка у Рим. Ова књига садржи драгоцене податке о апостолском периоду, бави се првим корацима хришћанства у Римској империји и веома је важна да се увиди како рана хришћанска Црква разуме сама себе у односу на окружење.

2.1. Унутарцрквена „социјална правда“ у пракси

> А мноштво верујућих беше једно срце и једна душа; и нико не говораше за имање своје да је његово, него им све беше заједничко. И апостоли са великом силом сведочаше о васкрсењу Господа Исуса Христа, а благодат велика беше на свима њима. Јер нико међу њима не беше у оскудици, пошто сви који су имали њиве или куће продавали су и доносили новац од продатога и полагали пред ноге апостолима; и давано је свакоме према потреби коју је имао (Дап 4, 32–34).

Овим речима Лука описује стање у јерусалимској заједници, која је после Христовог вазнесења „била постојана у науци апостолској, у заједници, у ломљењу хлеба и у молитвама“ (Дап 2, 42), пружајући тако упечатљив пример и сведочанство окружењу, које је на хришћане све више гледало са симпатијама (Дап 2, 47). Начин живота јерусалимске заједнице, њено богослужење и међуљудски односи („све им беше заједничко“ [Дап 2, 44]) остављало је утисак на Јерусалимљане, који су се у све већем броју крштавали и постајали чланови Цркве (Дап 2, 41; 5, 14–16). Унутар хришћанске заједнице свакако је била запажена је социјална правда. Лука, који пише своје дело неких 50 година после догађаја које описује, својим читаоцима дочарава ово јединство ране заједнице — између осталог, и социјално — на теолошки осмишљен начин. Он, наиме, говори о заједници као μία ψυχή, користећи при томе познати грчки слоган „све им беше заједничко“ (Дап 4, 32). Овај мотив (κοινὰ τῶν φίλων = „пријатељима је све заједничко“, ἰσότης φιλότης = „пријатељство значи једнакост“, γόνυ κνήμης ἔγγιον = „колено је ближе од листа [на нози]“), познат из грчке књижевности, среће се код Аристотела (Nic etic 9, 8, 2), Платона (Rep 5, 449c; Lys 270c), Јамблиха (Vita Pyth 19, 92; 29, 162 и др.), Лаертија (Vita Pyth 8, 9), Еурипида (Andromache 376–377), Плутарха (De amore prolis 20, 490) и др.[7] Лука узима овај репрезентативни модел да би својим читаоцима помогао да схвате да су хришћани испунили грчки идеал пријатељства који се, међутим, темељи на заједничкој вери (πλῆθος τῶν πιστευσάντων = „а мноштo верујућих“, Дап 4, 32а).[8] Надаље, имајући у виду јеврејског читаоца, Лука се позива на Стари завет: формулација „нико међу њима не беше у оскудици“ рекурира на Понз 15, 4 (LXX: οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής = „сиромаха код тебе неће бити“) као благослов који Израиљ прима у обећаној земљи. И јеврејском читаоцу треба да постане јасно да је овај идеал потирања сиромаштва остварен у хришћанској заједници. Равноправна подела имовине, дакле, одговара и грчком идеалу пријатељства (Дап 4, 32) и нади која је посведочена у Староме завету (Дап 4, 34). Лукин језик у описивању древне заједнице показује његову тенденцију да у хришћанској пракси сажме грчку тежњу и јеврејску наду. Тако се у социјалној правди јерусалимске Цркве остварују очекивања оба света, и грчког и јеврејског. У сваком случају, рано хришћанство се показује као социјално веома ангажовано. Сиромаштво се посматра као проблем који се на новоу једне локалне заједнице, у овом случају јерусалимске, решава и неутралише. Имовина се „полагала пред ноге“ апостолима, који су је надаље раздељивали свакоме по потреби.[9]

---

[7] B.: Mitchell, A. C., „The Social Function of Friendship in Acts 2:44–47 and 4:32–37“, *JBL 111* (1992) 255–272.

[8] *Исто*, 272: „a new view of friendship“.

[9] Bassler, J., *God and Mammon. Asking for Money in the New Testament*, Nashville TN, 1991, 124 и даље.

3. Апостол Павле: „Само да се сећамо сиромашних“ (Гал 2, 10)

Прелазак нове вере са простора Галилилеје и Јудеје у хеленистички свет, не само географски него и ментални, довео је до релативно наглог повећања броја хришћанских црквених заједница које је требало очувати и утврдити у јединству. Нарочито је било важно очувати континуитет између новооснованих црквених заједница у хеленистичким градовима, сачињених углавном од бивших незнабожаца и матице цркве у Јудеји, сачињене углавном од јудеохришћана.

3.1. Међуцрквена „социјална правда“ у пракси: помоћ за сиромашне у Јудеји

Један догађај из историје ранохришћанске цркве недвосмислено сведочи да се практиковање „социјалне правде“ унутар раних заједница није задржало само на локалном нивоу. Хришћани своју бригу за социјално угрожене износе и ван локалних граница, следујући апелу апостола да се „сећамо сиромашних“ (Гал 2, 10).

Једна од значајних активности апостола Павла било је што је *сакупљао новчану помоћ* за сиромашну браћу у Јудеји (Гал 2, 10; 1. Кор 16, 3–4; Рим 15, 25–26) и предавао је потребитима у Јерусалиму.[10] Ова активност имала је широке црквене размере, пошто је представљала део договора до кога је дошло између апостола Павла и друге двојице великих апостола, „стубова“ (Гал 2, 9) тадашње Цркве, Петра и Јована. Они су се, наиме, договорили да Петар и Јован проповедају веру „обрезанима“, дакле Јеврејима, а Павле и Варнава „необрезанима“, односно незнабошцима (Гал 2, 9), „само да се сећамо сиромашних, што се и старах да тако учиним“ (Гал 2, 10), како наводи Павле у наставку. Историјске податке о томе да ли су и како Јован и Петар испоштовали овај део договора немамо, али је извесно да је апостол Павле предано радио на овом пољу, мотивишући хришћане из својих заједница да сакупљају новчану помоћ за браћу у Јудеји и на тај начин изразе своје заједничарење са њима, захваљујући им тако што им омогућавају да учествују у „телесном“, као што су они њима, као матична заједница, отворили пут за „духовна“ добра (Рим 15, 27).

Апостол Павле у својим посланицама не користи уједначену терминологију када говори о овом братољубивом акту цркава из незнаборштва. Тако, он помиње τῶν πτωχῶν μνημονεύειν (Гал 2, 10), ἡ λογεία ἡ εἰς τούς ἁγίους (1Кор 16, 1), ἡ χάρις ὑμῶν (1Кор 16, 3), τὸ πλοῦτος τῆς ἁπλότητος (2Кор 8, 2), κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τούς ἁγίους (2Кор 8, 4), ἡ προθυμία ὑμῶν (2Кор 9, 2), ἡ δοκιμή τῆς διακονίας ταύτης (2Кор 9, 13), πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ (Рим 15, 29) итд. Од самог почетка апостол је придавао посебну важност овом делу (уп. Гал 2, 9–10). За њега је сакупљана помоћ представљала значајно средство црквене комуникације између хришћана из многобоштва и хришћана из јудејства.

[10] О социјалном стању у Јудеји: Ling, T. J. M., *The Judean Poor and the Fourth Gospel*, SNTS Monograph Series 136, Cambridge University Press, New York, 2006, 78–96.

Лука је такође знао за ову активност (уп. Дап 24, 7), али када је он писао своја *Дела апостолска*, она није више постојала.

Нарочито су се хришћани из Македоније истицили у сакупљању новчане помоћи (2Кор 8, 3). Коринћани су се такође распитивали како да сакупљају новац, а Павле им је одговорио да сваког првог дана у недељи редовно сакупљају прилоге, тако да све буде спремно када он дође (1Кор 16, 1–4). Сарадник апостола Павла, Тит, био је задужен за координацију у овој ствари (2Кор 8, 6, 16с). Апостол је рачунао са озбиљном сумом новца за Јерусалимљане (2Кор 8, 20). Жеља му је била да, заједно са њим (Рим 15, 26), делегати из готово свих заједница које је основао донесу сакупљену помоћ сиромашној браћи у Јудеји (уп. списак делегација: Дап 20, 4). Радило се, дакле, о једном акту црквене солидарности који је демонстрирао суштинску повезаност хришћана широм тадашњег света. За Павла је ова акција била од великог значаја. Она је свакако јединствен догађај, пошто се предаја сакупљене помоћи одиграла само једном. После Павловог заточеништва, нема података да је дошло до обнављања ове међуцрквене активности. У сваком случају, догађај је имао велику улогу у конкретној појави јединства цркве у апостолском периоду.[11] Новчана помоћ сиромашнима у Јудеји од браће хришћана из незнаботва манифестовала је њихову „заједницу са Христом" и њихову заједницу међу собом, као доказ љубави (2Кор 8, 8), као и континуитет вере у Христа од простора Јудеје па све до остатка Римског царства.

4. Два нова односа: вера у Бога и заједничарење с људима

За јеврејску старозаветну мисао однос према људима је последица Израиљевог односа са Богом. Ова два односа — хоризонтални и вертикални — суштински су повезани и не могу се одвијати независно један од другог. Десет Божјих заповести (Изл 20, 2–17; Понз 5, 6–21) појављују се у два дела, две таблице: први део је концентрисан на однос према Богу, а други — према људима. За такав концепт незамисливо је да једна особа буде „праведна" само на једном од ова два поља. Праведност је живот по обе таблице Божјих заповести.[12] Инсистирање на овом интегралном животу који обухвата обе димензије, хоризонталну и вертикалну, среће се и у Исусовој проповеди. За Исуса су ове две димензије недовојиве (Мт 22, 35–40), с тим што његови следбеници и своје непријатеље треба да сматрају ближњима (Мт 5, 43–38). У ранохришћанским заједницама ова два односа — вертикални: према Богу и хоризонтални: према људима — пројављивали су се на два нивоа: кроз *крштење* као улазак у нови однос са Богом (Рим 6, 1сс) који имплицира ступање у заједницу по свему равноправних чланова (Гал 3, 28) и „вечеру Господњу" као место конкретне пројаве јединства (свакако и социјалног!) свих који верују у Исуса Христа (уп. нпр. 1Кор 10, 17)

[11] Georgi, D., *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, ²1994, 62–64; уп. такође Rose, *н. д*, 202.

[12] Уп. Dunn, J. D. G. – Suggate A. M., *The Justice of God. A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, The Paternoster Press, Carlisle UK, 1993, 37–38.

4.1. Крштење: „Сви сте једно“ (Гал 3, 28)

Крштење је од самог почетка схватано као акт приступања заједници оних који верују у Христово васкрсење и установљавање једног новог односа са Богом.[13] Павле је на крштење гледао као на улазак у тело Христово. Сви који се крштавају, без разлике, испуњавају се једним и истим Духом и постају удови једног те истог тела (1Кор 12, 13). Сви се обла̏че у једнога и истога Христа и сви су „један“ (Гал 3, 28), сви постају једно тело Христово (Рим 12, 5). Сходно том Павловом схватању (Гал 3, 27–28), крштење представља брисање свих природних разлика („нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког и женског, јер сте сви једно у Исусу Христу“ [Гал 3, 28]). Међу крштенима те разлике постају ирелевантне, пошто свако ко је крштен поседује подједнаку блискост са Богом. У том погледу сви крштени су равноправни. Међутим, изван заједнице, у свакодневном животу ове разлике и даље постоје. Тако, хришћани реално живе у два контекста: 1) једном *свето̏вном*, у коме је њихова социјална улога одређена друштвом у коме живе и 2) једном *црквеном*, где су све личности равноправне међу собом и пред Богом.[14] Како се, међутим, у црквеном контексту пројављивала конкретизација јединства свих?

4.2. „Вечера Господња“: конкретизација „сви сте једно“

„Вечера Господња“ или евхаристијско сабрање било је место конкретне пројаве нове реалности која се живи после крштења. Светотајински обед на који се окупља хришћанска заједница назива се „вечера Господња“, која је установљена пре његове смрти и на којој се он прославља као васкрсли из мртвих. Они који се окупљају на њој су његови гости на „тр̏пези Господњој“ (1Кор 10, 21) и примају из његове руке оно што им он сам даје: његов хлеб, „хлеб Господњи“, и његову чашу, „чашу Господњу“ (1Кор 10, 27). У 1Кор 10, 16 апостол Павле говори о „заједници“ тела Христовог у вечери Господњој или, тачније, о мистичком учешћу у Исусовој крви и телу, тј. његовој смрти. На овом учешћу заснива се заједница Цркве: „Јер је један хлеб, једно смо тело многи, пошто сви у једноме хлебу учествујемо“ (1Кор 10, 17). Вертикално учешће у Христовој смрти заснива, дакле, хоризонталну заједницу међу хришћанима. Вечера Господња је догађај који окупља *све* чланове заједнице, све крштене без разлике, осим оних чији је начин живота у основи супротан припадности Христу (уп. 1Кор 5, 2). Крштењско је јединство, дакле, конкретно живело на сабрању вечере Господње. Том приликом су нестајале све социјалне разлике, пошто је васкрсли Христос у Духу био први на сабрању, домаћин свима који заједничаре са њим (уп. 1Кор 10, 21; 10, 3). Очигледно је да је проблем у коринтској заједници на вечери Господњој настајао управо зато што су поједини чланови у свој црквени животни контекст уносили

[13] Meeks, W. A., *The Origins of Christian Morality. The first two Centuries*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, 92–96.

[14] Уп. Lampe, P., *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2006, 115–118.

световни, свакодневни контекст, што се пројављивало у томе што су неки јели своју вечеру пре других, неки су гладовали, а неки се опијали (1Кор 11, 21). Дешавало се такође да су неки хришћани, вероватно из нижих социјалних слојева, због свакодневних обавеза, каснили на сабрање и самим тим на вечеру (1Кор 11, 33–34), а да их други нису чекали.[15] Све то апостол осуђује и позива коринтске хришћане на јединствено учешће у сабрању.

4.3. „Сви сте једно": фикција или стварност?

Ако имамо у виду ове проблеме, поставља се питање да ли је апостолово „сви сте једно" заиста било нешто реално или пука фикција и жеља. Свакако да су проблеми били бројни и да није било лако на хришћанском сабрању потпуно заборавити свој световни контекст, нпр. да један богаташ посматра сиромаха као себи равног, или да се жена не гледа као жена, већ као равноправна личност, или пак да господари имају осећај солидарности са робовима и сл. Нарочито је то било отежано уколико су особе из исте заједнице у световном контексту имале извесне односе, пословне, службене, брачне и сл. У таквим случајевима се постављало питање како помирити два контекста живота. Међутим, индикативна је чињеница да су хришћанска сабрања укључивала све социјалне слојеве: богате, сиромашне, образоване, необразоване, жене, децу, робове, без обзира на националност и порекло, што представља значајну разлику у односу на окружење где је таква врста светковина (вечера и симпозион) вршена унутар затвореног круга мање више социјално равноправних пријатеља.[16] У сваком случају, егзистенција после крштења и њена конкретизација на евхаристијским сабрањима била је прожета новим етосом који су хришћани са мање или више успеха покушавали да спроводе. Време је показало да су хришћанске заједнице биле веома постојане, да се унутар њих налазио један спектар социјалних слојева, од богатих до веома сиромашних, одакле се види *социјално инклузивни карактер* локалних цркава. Све је то била последица нове вере и труда хришћана да адекватно одговоре на свој призив, што је црквене заједнице чинило веома атрактивним у окружењу. Тако, у 2. веку Плиније Млађи (ер. X 96, 9) извештава да међу хришћанима има људи из свих социјалних слојева (omnis ordinis).

---

[15] В.: Lampe, P., „Das Korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinische Theologia Crucis (1Kor 11, 17–34)", *ZNW* 82 (1991), 192; Theissen, G., *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Cor. XI 17–34*, NT 16, 1974, 182–185; Klauck, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum Ersten Korintherbrief*, NTA N.F 15, 1982, 293.

[16] Уп. Lampe, „Herrenmal", 198; Judge, E. A., „Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft: Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert", у: исти, *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, изд. J. R. Harrison, WUNT 229, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 51.

5. Да ли је окружење видело хришћане као „социјално праведене“?

Апостол Павле, описујући нову реалност коју хришћани живе, говори о Цркви као „телу Христовом“ (σῶμα Χριστοῦ, 1Кор 10, 17; 12, 12с; Рим 12, 3–8) утемељујући тако своју еклисиологију.[17] Ова метафора подсећа на политички језик Рима. Њоме се изражавало да је Империја у потпуности упућена на цезара као своју главу, тако да је глава била схватана као уједињујући, божански прицип (у стоичком смислу: светски дух) и стварна сврха тела, чији чланови могу живети само за и кроз цезара (Tacitus, Ann I 12, 1– 3; Seneca, Clem I 1, 1–4; 3, 5с; 5, 1; Epict. Diss. II, 10, 4–5). Код Павла, међутим, и у 1Кор и Рим у метафори недостаје глава, у центру су чланови заједнице уједињени у Христу (мотив „главе“ у метафори долази тек касније, у девтеропавловском корпусу Кол 1, 18 и Еф 5, 23). Како терминолошки, тако и у реалном постојању, црквене заједнице представљају антипод Римској империји. Тело као живи организам такође је била омиљена и распрострањена метафора у античкој књижевности. Позната је била парабола о побуни тела против црева, коју је Римљанин Менније Агрипа наводно испричао плебејцима који су отишли из Рима да би их охрабрио да се врате (Livius, Ab urbe condita II, 32с). Поента приче је да су сви делови тела зависни од црева, која их хране, тј. да је цело тело један организам у коме сваки део има одређену функцију. Платон је такође (Rep 462) јединство државе поредио са јединством тела и тиме био претеча ове метафоре за државу или уопште за јединство једне заједнице људи. Јосиф Флавије ју је користио за јудејски народ: сви чланови јудејске заједнице страдају када страда њен најважнији део, Јерусалим (Bell 1, 507; 2, 264; 4, 406). Ова снажна метафора креће се у два правца: наглашава важност појединца за заједницу и истовремено наглашава важност органског јединства заједнице за појединца.[18] За Павла је од нарочите важности било да нагласи да сваки појединац црпе свој идентитет из односа са заједницом. На тај начин је желео да се супротстави елитистичким и ентузијастичким тенденцијама појединих чланова заједнице, који су сматрали да су изнад осталих или чак могу без њих. Апостол је метафору тела, познату из философског и политичког речника окружења, ставио у службу своје еклисиологије да би указао на важност, апсолутност и незамењивост сваког појединца, ма ког порекла, социјалног стања, духовних и телесних способности он био.[19] Дилема која се често јавља у новозаветној науци и теологији, да ли је метафора „тела Христовог“ указивала више на социјалну димензију (нека врста античког друштва — collegia) или пак на мистичну заједницу онтолошки сједињених верника у Христу — непотребна је. Апостол Павле је под „телом Христовим“ свакако

[17] Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Edinburgh, 1998, 56–60.

[18] Meeks, *н. д.*, 213; Lee, V. Michaelle, *Paul, The Stoics and the Body of Christ*, SNTS Monograph Series 137, Cambridge University Press, New York, 2006, 27 и даље; Mitchell, M. Margaret, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster John Knox, Louisville, 1993. 16: „the body […] was the most common topos in ancient literature for unity.“

[19] Lee, *н. д.*, 167 и даље.

подразумевао обе димензије: хришћани светотајински сједињени у Христу истовремено су социјално солидарни једни према другима, представљају један „социјални организам који припада Христу."[20]

Како је, дакле, римско окружење могло видети једну овакву заједницу? Да ли су се хришћани у римском социјалном систему могли сагледавати као социјално праведни и да ли је то била нека одлика која је посебно упадала у очи?

Римско социјално уређење било је пирамидалног карактера.[21] То значи да је постојала пирамида моћи на чијем врху се налазио цезар као „први" (princeps, pater patriae / ἄρχων), који своју моћ делегира наниже својим великашима (imperium/ἐξουσία), који додељену моћ спроводе наниже, до дна пирамиде (κατ-ἐξουσιάζουσιν). На нивоу друштва, у основи пирамиде налазио се „дом", породица са pater familias или mater familias на челу. Они су се најчешће налазили у штићеничком, клијентском (cliens) односу према богатијим породицама (patronus), које су се финансијски бринуле о њима, истовремено обезбеђујући себи њихову политичку подршку.[22] Успон у друштву, тј. каријера, одвијао се и на хоризонтали, у мноштву компликованих односа клијент – патрон, и на вертикали, успону ка што већој политичкој моћи. Социјални, економски и политички напредак били су, као и увек, уско повезани. То је, укратко, био социјални свет раних хришћана. Они су, међутим, као резултат своје вере унутар себе развили један алтернативни социјални систем, алтернативну, обрнуту пирамиду[23], чији је мото препознатљив у Христовим речима (Мк 10, 42–45):

> Знате да они који се сматрају владарима народа угњетавају их, и великаши њихови злостављају их. Али међу вама да не буде тако; него који хоће да буде међу вама велики, нека вам служи; и који хоће први међу вама да буде, нека буде свима слуга. Јер Син човечји није дошао да му служе, него да служи, и да даде живот свој у откуп за многе.

Онај ко је ове речи Господње узимао озбиљно није могао другачије него да следује примеру Господа, у кога је поверовао и у кога је положио сву своју наду. Хришћанска алтернативна пирамида заснована је на принципу одустајања од сваке врсте статуса! Уместо власти која се простире одозго наниже, хришћани проповедају служење одоздо навише, и то за све оне који желе бити „велики" у Божјим очима. Христови ученици су, додуше, добили моћ (Мк 6, 7), али да изгоне демоне који људима наносе зло. Апостол Павле је моћан само у својој немоћи (2Кор 12, 9). Он проповеда Христа који је распет (1Кор 1, 23). Са друге стране, римско друштво је, као и свако друштво,

[20] Lampe, „Herrenmal", 295.

[21] За ову тезу која је наишла на широку рецепцију види: Alföldy, G., *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden ³1984.

[22] Judge, *н. д.*, 486; Уп. такође: Malina, B. J., *The Social World of the Jesus and Gospels*, Routledge, London – New York, 1996, 144.

[23] Lampe, P., „Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive", у: Herms, E. (пр.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGT 17, Ch. Kaiser, Gütersloh, 2001, 292.

неговало идеал каријере и напретка. Веспазијанов успон на трон је актуализовао идеју „напретка", сви су желели да напредују као он. Свесно је неговао политику политичког успона и каријере. Он је своје војсковође позвао у сенат (Tac Hist II 82, 2), доделивши им тако највећу моћ у одлучивању о судбини царства. Када се са овим тенденцијама у друштву упореди Христов позив да се одустане од сваке власти, да је узимање крста једино право следовање Богу, онда постаје јасно да је Црква заиста представљала једну алтернативну заједницу, која је могла бити изузетно атрактивна за свет око себе, али се могла сагледати и као политички опасна за друштвено уређење, нарочито када се оно, као у Откривењу Јовановом, отворено критиковало тако што се римска пирамида *Сатана – цезар – свештеници култа цезара* директно конфронтирала са хришћанском тријадом Бог – Христос – Дух.[24]

У сваком случају, у хришћанској социјалној пирамиди која се конкртизовала у „телу Христовом" сваки крштени појединац — без обзира на сва специфична природна својства — сматран је подједнако близак Богу. Хришћанска заједница која је живела у напетости очекивања другог доласка Господњег није обухватала све људе, али је принципијелно била отворена за све, управо зато што је Посредник све творевине својом смрћу на крсту читавој творевини понудио спасење (Кол 1, 15–20). Христова смрт и васкрсење обновили су у човеку потамњену икону Божју (Рим 1, 18 – 3, 20). Из ових верских убеђења — сваки човек је битан, створење и икона Божја — хришћани су свакако црпли свој осећај за социјалну правду и тако испуњавали реч Христову (Мт 5, 16):

> Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела, и прославе Оца вашега који је на небесима.

5.1. Богати и сиромашни у хришћанским заједницама

> *Онај ко је јак нека се стара о слабоме, а слади нека поштује јакоїа. Боїати треба да подржава сиромашної, а сиромашан треба да се захвали Боїу што му је дао некоїа ко ће му помоћи у њеїовој мањкавости.*
>
> 1.Кор Климента Римског 38, 2

Овај апел Климента Римског хришћанској заједници у Коринту с краја 1. века јасно одражава чињеницу да су хришћани прихватили римски социјални модел патрона – клијента, с том разликом што је у њега унета изразита верска димензија: и о богатоме и о сиромашноме се стара Бог. Слично говори и једна древна јудејска изрека: „Раби Јошуа је поучавао: Више него што домаћин куће […] чини за сиромашне, чини он (Бог) за домаћина куће" (Lev. Rabba 34). У сваком случају, уместо радикализације и заоштравања односа између богатих и сиромашних, црквени етос се све више залаже за „ефективно поравнање" социјалних слојева.[25] Социјални модел патрон – клијент (заштитник – штићеник) посведочен је у низу новоза-

[24] *Исто.*

[25] Hengel, *н. д.*, 65.

ветних текстова.[26] Најпознатији пример је Фива, коју апостол Павле помиње у Рим 16, 1, називајући је „заштитница" или „патрониса" (προστάτις) домаће Цркве у Кенхереји.[27] Ране хришћанске заједнице окупљале су се на вечере Господње у кућама имућнијих хришћана, који су вероватно играли социјалну улогу патрона у односу на остатак заједнице (1. Кор 1, 14. 16; 16, 9. 15–18; Рим 16, 3–5. 23; Дап 18, 8. Апостол Павле, додуше, не користи социолошку терминологију патрон – клијент, али се из његових текстова, када се упореде са њима оновременим римским изворима[28], може закључити да говори управо о овој врсти односа. Имућнији хришћани, надаље, који су имали улогу патрона нису били неки почасни чланови заједнице, већ су, у складу са саморазумевањем Цркве као тела Христовог, били удови који врше своју функцију и не могу постојати независно од других удова (1Кор 12, 12–27; уп. такође 1Кор 8, 11). Њихова вредност унутар тела једнака вредности неугледних, мање часних — дакле, највероватније сиромашних и духовно и телесно потребитих. Павле наглашава да управо њима унутар тела, тј. унутар Цркве, припада већа част, јер је они немају ван њега, тј. у световном контексту (1Кор 12, 22–24):

> Него, штавише, који се удови тела чине да су слабији, неопходни су; и који нам се чине мање часни на телу, њима придајемо већу част; и неугледни наши удови имају већи углед, док оним угледним то не треба. Али Бог тако сложи тело, давши слабом уду већу част.

Мањи број чланова раних црквених заједница свакако је омогућавао присније суживот и боље старање једних за друге. Прецизније податке о броју чланова локалних Цркава не поседујемо. У овом погледу се могу изнети само претпоставке, и то углавном на основу величине простора на којем су се хришћани сакупљали. Једно сабрање у просечној кући тешко да је могло бројати више од 30 чланова.[29] Када апостол Павле говори да се у Коринту цела заједница сакупља на једно место (1Кор 11, 20; 14, 23), онда се вероватно радило о ванредно великој кући у коју је могло да стане 100–200 особа.[30] То је вероватно била кућа Гаја, који је — по Рим 16, 23 — примао „целу заједницу". Колики је био проценат имућних а колики сиромашнијих, тешко је одредити, пошто недостају подаци који би омогућили прецизну статистику.[31] Апостол Павле помиње да је у Коринту већина чланова скромног социјалног

[26] В.: Elliott, J. H., „Patronage and Clientism in Early Christian Society: A Short Reading Guide", *Forum 3*, бр. 4 (1987), 39–48.

[27] За подељена мишљења по том питању види: Schmeller, T., *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, SBS 162, Stuttgart, 1995, 58–59.

[28] Види нарочито тзв. акта друштава [collegia] из римског периода, Schmeller, *н. д.*, 96–115.

[29] Извори у: Fotopoulos, J., „Τροφή, οίνος, και σεξουαλικές σχεσεις. Η ελληνορωμαϊκή παράθεση δείπνου όπως διαφαίνεται μέσα από τις οδηγίες του Παύλου σχετικά με ειδωλόθυτα (1 Κορ 8, 1–11, 1)", *ΔΒΜ* 23 (2005), 56.

[30] Schmeller, *н. д.*, 80.

[31] Judge, *н. д*, 501.

статуса (1Кор 26–29: „ни много мудрих по телу, ни много моћних, ни много племенита рода […] што је слабо пред светом […] неплеменито […] ништавно“), међутим, извесно је да су готово сви тамошњи хришћани које помиње по имену из имућнијег социјалног слоја (1Кор 1, 14. 16 итд.). С друге стране, Павлове заједнице су биле у могућности да сакупљају новчану помоћ за сиромашне у Јудеји (Гал 2, 10; Рим 15, 15; 1Кор 16, 1; 2Кор 8–9), што говори о релативно добром општем економском стању. У сваком случају, бар известан број чланова црквених заједница био је из виших друштвених слојева.[32] Однос богатих и сиромашних у хришћанским заједницама 2. века описује Јермин Пастир (Sim II 5c):

> Када се богат ослони на сиромашног и даје му неопходно за живот, тада верује да ће добити награду од Бога, када се залаже за сиромашне. Сиромашни је пак богат у својим мољењима и благодарењима и његова молитва има код Бога велику снагу. Тако богати подржава сиромашног у свему без оклевања, а од богатога подржавани сиромах се моли Богу, када благодари, и за оног који га је даривао.

5.2. Филимон: роб или брат?

Због конкретног повода и краткоће Посланица Филимону не садржи за Павла карактеристичне теолошке рефлексије. У овој посланици он се обраћа Филимону и његовој домаћој црквеној заједници у граду Колосе са молбом да прими назад роба Онисима, који је из неког разлога био напустио господареву кућу.[33] Мада је повод могао бити добродошао за осврт на тему ропства, тј. однос хришћанства према ропству, ова тема се се обрађује, а још мање проблематизује. То може да изненади, с обзиром на то да апостол Павле на другим местима говори о превазилажењу социјалних, националних и полних категорија у Цркви (нпр. Гал 3, 28). Зашто онда апостол својим ауторитетом не настоји да Филимон ослободи Онисима, када се такви односи ионако превазилазе у Христу? Кључ се налази у 1Кор 7, 20сс. Апостол Павле није за радикално кидање постојећих социјалних веза, као пројаве бунтовничке слободе која би тобоже била у Христу. Свакако да жена остаје жена, мушкарац — мушкарац, Јеврејин — Јеврејин, роб — роб, али суштинско у схватању апостола Павла јесте да те категорије не дају коначни идентитет личностима. Оне постоје као датости које се опет схватају као *призвање* (уп. 1Кор 7, 24) и самим тим носе изразито позитиван садржај. Што је Филимон прихватио Онисима као брата у Христу, даје Оносиму нови идентитет, он није више просто роб, већ брат, „слободњак Христов“, као што и сам Филимон није у односу на њега просто господар, већ „роб Христов“ (1Кор 7, 22). Однос Филимона и Онисима задобија једну нову, есхатолошку димензију: „Јер можда се зато и растаде с тобом закратко да га добијеш *за вечност*, не више као

[32] Theissen, *Soziologie*, 108; Уп. такође: Мандзаридис, Г. И., *Социологија хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004, 42–43.

[33] Динамична дискусија о разлозима Онисимовог напуштања господареве куће у: Nicklas, T., „The Letter to Philemon: A Discussion with J. Albert Harill“, у: S. E. Porter (пр.), *Paul's World*, Brill, Leiden/Boston, 2008, 201–220.

роба, него више од роба, *браћа љубљеноїа…*“ (16). Суживот у Цркви чини све односе новим. Свакако да прихватање братског односа повлачи за собом одређено понашање према љубљеном брату. Не престајући у категоријама овога света да буду господар и роб, Филимон и Онисим, свесни призива који имају у Христу, могу да постану браћа који се с пажњом и љубављу односе један према другом, свесни такође да социјални идентитети попут „роб“, „господар“ пролазе заједно са обличијем овога света (1Кор 7, 31). Томе их је бар учио велики апостол Еванђеља.

Све ово треба имати у виду када се говори о томе да је хришћанска црква „допринела“ слабљењу и нестајању робовласничких односа са историјске сцене човечанства. Црква то није учинила чинећи јаком неку идеју једнакости, позивајући на револуционарни раскид са социјалним датостима (уп. у том смислу Кол 3, 18 – 4, 1 као извесну коректуру Флмн или бар извесних тумачења последње), већ је Црква томе допринела једноставно проповедајући Еванђеље које позива на целокупну промену става према свету, било да се ради о националним, полним, социјалним или ма којим другим датостима биолошког постојања. У том погледу Посланицу Филимону не треба схватати као „рецепт“ за ранохришћански приступ ропству као институцији, нити као формулацију општих хришћанских ставова по питању ропства, већ као приступ једном посебном и конкретном случају: Филимон да прихвати Онисима као брата, без прекида постојећег социјалног односа, а не општи (политички) апел да се укине ропство, што би у тадашњим економско-политичким околностима античког света била утопија без преседана.

5.3. Посланица Јаковљева: критика богатства

> *Чујте, драїа браћо моја, не изабра ли Боī сиромахе овоїа света да буду боїаши вером и наследници Царсшва које обећа онима који њеїа љубе?*
>
> Јак 2, 5

Посланица Јаковљева је новозаветни спис који, поред Еванђеља по Матеју изричито инсистира да делотворној, ефикасној вери: „Будите пак творци речи, а не само слушаоци, варајући сами себе“ (Јак 1, 22). Хришћани који су поверовали треба да се чувају од заборава, тј. да пазе да не заборављају речи, већ да их творе (1, 25; уп. 1, 27: побожност (θρησκεία) се састоји у посећивању удовица и сирочади!). Вера је неодвојива од дела (вера је без дела мртва: Јак 2, 26). У погледу социјалне правде илустративан је најпре текст Јак 2, 2–7, који упозорава хришћане да на сабрањима не праве разлику између богатих и сиромашних, што се свакако догађало („а ви понизисте сиромаха“, Јак 2, 6, упућено вероватно домаћинима [такође имућнијим!] код којих су се окупљали хришћани). Аутор их подсећа да су управо богати ти који их, имајући одговарајућу моћ која проистиче из богатства, „угњетавају […] и вуку на судове“ и „хуле на добро име којим сте названи“ (Јак 2, 7). Ово је чудан преокрет у тексту, пошто се наводи да се и богати и сиромашни сакупљају у хришћанској заједници, те остаје питање како су ти богати (макар били само посетиоци, „гости посматрачи“, а не крштени чланови заједнице, што би

могао да сугерише ст. 2: „јер ако дође на сабрање *ваше*…“) са сабрања истовремено и они који угњетавају и хуле на хришћанско име. Биће да аутор узима за повод овај конкретни проблем — протекцију богатих на сабрањима — да би генерално осудио богатство као потенцијални извор невоља за хришћане. На овом месту долази до дужег прекида у тематизацији богатства и сиромаштва да би читава тематика ескалирала у једном готово политичком манифесту социјалне правде у целокупном Новом завету (Јак 5, 1сс):

> Ходите сад, богаташи,
> плачите и ридајте због невоља својих
> које долазе.
> Богатство ваше иструну и одело ваше
> појеле мољци.
> Злато ваше и сребро зарђа, и рђа њихова
> биће сведочанство против вас, и
> изешће тела ваша као огањ.
> Нагомиласте благо у последње дане.
> Гле, вапије плата радника који су
> пожњели њиве ваше, коју сте им закинули;
> и вапаји жетелаца дођоше до ушију
> Господа Саваота.
> Наслађивасте се на земљи и
> живесте раскалашно; ухранисте срца ваша,
> као на дан заклања.
> Осудисте, убисте праведника
> и он вам се не успротиви.
> Трпите, дакле, браћо моја,
> до доласка Господњега…

Ова у античкој литератури не тако честа, оштра осуда богатства базираног на социјалној неправди могла би дотаћи срце сваког револуционарног марксисте. Међутим, аутор овог хришћанског списа, упркос очигледној неправди, позива на трпљење, стрпљење, истрајавање у злопаћењу (Јак 5, 7сс) и међусобној хришћанској солидарности и заједништву (Јак 5, 8–9. 16), пошто је близу Господ који ће унети равнотежу у постојеће стање (Јак 5, 8). У сваком случају, спис сведочи о ранохришћанској представи да је Бог Бог оних којима се наноси социјална неправда, Бог радника и жетелаца чија ненаплаћена плата за уложени рад вапије ка небу. Да ли су социјално обесправљени хришћани овом визијом могли да утеше своје сапатнике који нису били хришћани? Ради се, дакле, о теми која ни најмање није изгубила на актуелности.

6. Историја учинка новозаветне теорије и праксе социјалне правде

Сагледавање и практиковање социјалне правде у новозаветним текстовима имало је богату историју учинка у теорији и пракси Цркве. Овде ћемо се само укратко осврнути на два карактеристична примера из историје Цркве: на Светог Јована Златоустог и савремену теологију ослобођења.

6.1. Свети Јован Златоусти и борба за социјалну правду

Свети Јован Златоусти је био један од највећих тумача библијских текстова у хришћанској Цркви. Он се у својим омилијама освртао на многе аспекте библијских сведочанства, међу којима је свакако и њихова социјална димензија.[34] Потакнут изразитим социјалним неједнакостима у Антиохији (PG 60, 97), где је деловао као епископ, Јован се бавио темом богатства, тачније богаташâ, које је поучавао како да буду добри хришћани. За светог оца богатство је ствар бежиотна и небитна. По себи није ни добра ни лоша. Човек је тај који својим односом према богатству чини добро или лоше, врлинско или грешно. Богати треба да делују као „економи" Цркве, да по потреби дају сиромашнима (PG 62, 562–563; PG 58, 692; PG 62, 563). Свети Јован је величао идеал заједничке имовине, наводећи пример јерусалимске заједнице (Дап 4, 32–35) и монаштва. У својим омилијама нуди занимљиве статистичке податке о социјалној структури Антиохије и Цариграда његовог доба: у Антиохији (тада око 500.000 становника) једна десетина становништва је била богата, једна дестина веома сиромашна, док је остатак припадао средњем слоју. Црква Антиохије имала је приходе једног осредњег богаташа, а свакодневно је помагла и хранила више од 5.000 људи. Када би, каже Јован, само десет богаташа опонашало Цркву и хранило сиротињу, не би било ни једних гладних уста у граду. Могло би се, дакле, збринути 50.000 потребитих (PG 58, 630). У Цариграду је такође број сиромашних био око 50.000 (PG 60, 97). Исти поступак би и тамо умањио проблем сиромаштва и глади. Свети Јован је био веома реалан у сагледавању социјалних проблема. Знао је да нису лако решиви, нити да је примарни задатак Цркве да се њима бави. Стога, хришћанима саветује да чине оно што је свакако у њиховој моћи: да дају милостињу.[35] По њему је давање милостиње израз љубави према ближњем, неопходна за спасење човека и потирање егоистичке самодовољности, пут ка врлини (PG 299–300). Свети Јован је своја схватања социјалне правде и могућности њене реализације износио у виду тумачења новозаветних текстова. Надахнут библијским сведочанствима, он је веровао да је древна Црква парадигма за Цркву свих времена и да текстови Новога завета не остају оковани у свом историјском контексту, већ да носе једну свевременску поруку која се у Цркви увек изнова актуализује.[36]

---

[34] В.: Παπαδόπουλου, Σ. Γ., *Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος. Τόμος Β΄. Η σκέψη του, η προσφορά του, η μεγαλοσύνη του*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 1999, 356–374; Maxwell, Jaclyn, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2006, 69–72.

[35] Παπαδόπουλου, *н. д.*, 371.

[36] За сучељавање Цркве патристичког периода са феноменом сиромаштва види сјајне студије Holman, R. Susan, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Иста, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

6.2. Теологија ослобођења — глас сиромашних

Теологија ослобођења појавила се у на западној Цркви седамдесетих година прошлог века као реакција великог броја сиромашних и потлачених хришћана, углавном из трећег света, који су утеху за своје стање тражили управо у оним библијским текстовима који носе ослобађајућу поруку сиромашнима, прогоњенима, потребитима и потлаченима.[37] Основна карактеристика овог теолошког концепта је захтев да теологија треба да се догађа „одоздо", из базе народа Божјег, а не да проповеда „одозго", не узимајући у обзир социјалну реалност („Prinzip Wirklichkeit/Realität") у којој живи велики број чланова хришћанских цркава широм света.[38] Ради се, дакле, о једном специфичном, контекстуалном разумевању библијске поруке из срца самог живота. Значај теологије ослобођења препознат је и у православној теологији.[39] Њена актуелност је данас, у глобализованом свету са великим бројем сиромашних и обесправљених, отворени акт хришћанске одговорности за цео свет. Нарочита заслуга теолога ослобођења је реактуализација и контекстуализација бројних библијских сведочанстава која изражавају тежњу ка социјалној правди и проблематизују сиромаштво и немаштину, као и ревитализација теолошке мисли у постмодерни.[40] Заједно са теологијом ослобођења, последњих деценија прошлог века развијало се и научно проучавање социјалног света Новога завета, које нам је у великој мери приближило социјалну структуру античких хришћанских заједница и њиховог окружења. Један од најзначајнијих увида до кога се дошло је, на пример, то што еванђелски текстови представљају јединствен пример у античкој књижевности где се чује глас сиромашних, потлачених и обесправљених слојева становништва Римске империје. Растуће интересовање за социјалне датости на глобалном плану, како историјске, тако и савремене, довело је до поновног читања новозаветних текстова у светлу њиховог односа према социјалној тематици.[41]

7. Еклисијална социјална правда

Утицај раног хришћанства на социјални живот јелинизма није било могуће остварити у периоду који истражујемо. Црква је у овом периоду живела „ван закона" у грчко-римском свету. Своје етичке и социјалне пароле („нема више Грка ни Јеврејина", „нема више мушког и женског" итд.) није упућивала

---

[37] Sobrino, J., „Brief an den Generaloberen des Jesuitenordens", у: K. Wenzel (пр.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Grünewald, Ostfildern, 2008, 34–35.

[38] О томе више у: Tamez, Elsa, *Bible of the Oppressed*, Wipf & Stock Publishers, 2006; Rieger, J., *Remember the Poor. The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*, Pr. Trinity Press International, Harrisburg, 1998.

[39] Уп. Πασσάκος, Δ. Κ., *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές Προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997, 265.

[40] Уп. Gutiérrez, G., *Teologija oslobodjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989, 306–327.

[41] В.: Schottrof, Luise, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, ²2007, 120 и даље.

> грчко-римском друштву, већ их је чувала за хришћанску заједницу. На исти начин је третирала и тему ропства. Није се борила да грчко-римско друштво промени став по овом питању. У погледу својих социјалних односа хришћанин је могао да остане роб, иако би било пожељно да буде слободан. Унутар Цркве, међутим, ропство је као проблем превазиђено путем љубави. Исто важи и за сваки облик етике. Ма колико да се доводе у питање разни обичаји грчко-римског друштва, етички захтеви упућују се само члановима Цркве. Етика је последица „нове вере" која се остварује у Цркви и не један аутономни појам који би могао бити опште примењиван. Ако неко не доживи искуство Цркве и не живи у њој, није могуће да у своме животу и животу заједнице примени ове „етичке" заповести.[42]

Ако имамо у виду све до сада наведено, поставља се питање да ли може бити речи о „социјалној правди" у раној Цркви. Уколико се ово питање сагледа из перспективе Цркве, онда је одговор јасан: да, и то како на локалном, тако и на ширем, универзалном нивоу. Ако се пак питање постави са становишта неке црквене политичке „друштвене теорије" о социјалној правди, онда одговор мора бити негативан. Црква у периоду Новога завета није била у објективној могућности да своје схватање социјалне правде примени и на шире друштвено окружење, и то не само зато што је била „ван закона" и упућена сама на себе, већ и због тога што је поимање социјалне правде било уско везано за теолошке ставове који су били генератор свих поступка, па и социјалних. Социјална етика је последица нове вере, вере да од Бога примљени дар може бити даље предат у виду материјалне помоћи (2Кор 8, 5), вере да се у сваком потребитом човеку може срести сам Христос (Мт 25, 40). Тако практикована социјална правда све који у њој учествују води ка слављењу Бога (2Кор 8, 16; 9, 12–15). Овако схваћена, она остаје у границима верске заједнице и не претендује да мења друштвено окружење, тј. да га социјално оправедни. Хришћани, оплемењени својом вером, једноставно делују социјално праведно у свим правцима („ако је, дакле, гладан непријатељ твој, нахрани га; ако је жедан, напој га…", Рим 13, 20), и то не остаје непримећено од стране окружења.

У 1. веку после Христа — дакле, у периоду појаве и експанзије хришћанства — постоје извештаји о многим природним катастрофама које су пустошиле делове царства и остављале иза себе велики број сиромашних и егзистенцијално угрожених. Тако Јосиф Флавије помиње једну сушу (65), један оркан (64), земљотрес (31) итд. Такође је 46/47, у време цезара Клаудија, забележена велика глад (Ant 20, 51сс; Дап 11, 28). Касније је јудејски рат, 70, однео свој данак. Хришћани у овом кризном периоду нуде свету сопствену визију стварности и међуљудских односа коју сами покушавају да живе; то је порука коју ће на ширем друштвеном плану делимично реализовати генерације хришћана које долазе, било у временима страдања и прогона, било у време-

[42] Зизијулас, Ј., *Јелинизам и хришћанство. Сусрет два света*, Хришћански културни центар, Београд, 2007, 99.

нима хармоничног сапостојања са државним властима (каритативна делатност Цркве од најранијих времена до данас).[43]

Новозаветни текстови који на неки начин тематизују социјалну правду не могу, дакле, послужити као хришћански манифест за остварење социјалне правде на пољу политике, света ван Цркве. Социјална правда у хришћанском кључу остаје еклисијална правда, правда која у крајњој линији не долази од човека, нити он може бити њен гарант, већ од Бога, који је извор сваке „праведности" (уп. Рим 3, 4). Тако, политичка тежња за социјалном правдом битно се разликју од еклисијалне правде, пошто се ради о различитим погледима на човека као човека. Вера у световну социјалну правду јесте вера да је човек сопственим моћима у стању да упостави социјално правдено друштво. Човек 21. века може само да се осврне уназад и констатује потпуни неуспех и велико зло које су самозване социјално праведне и бескласне државе донеле човечанству. Рана Црква не запада у опасност да социјална правда постане њена идеологија, нити себе сматра проповедником социјалне правде, равноправности и једнакости. Она своје разумевање међуљудских односа, па самим тим и социјалне правде, темељи на два антрополошка убеђења:

Љубав према својима по вери

1) Христос је својим крстом и васкрсењем омогућио човеку да буде наново створен, да постане „нова твар" (2Кор 5, 14–17; Гал 6, 13–15). То значи да човек крштењем и уласком у црквену заједницу постаје „нови човек" који на живот и животне датости гледа из једне нове перспективе, перспективе љубави према целокупној творевини и вере у њено назначење за вечност (Рим 8, 18– 22; Еф 4, 24). У том смислу хришћани јесу оптимисти. Они се саморазумевају као заједница „нових" створења Божјих и сходно томе се односе једни према другима. Апостол Павле апелује на хришћане у Галатији: „Зато, дакле, док имамо времена, чинимо добро ***свима***, а особито својима по вери" (Гал 6, 10). Ако је постало јасно да су хришћани у древној Цркви неговали изузетну међусобну солидарност и на моменте остваривали идеал социјалне правде, поставља се питање како су они гледали на људе ван црквене заједнице. Да ли и њима треба чинити добро и зашто? Имају ли они право на социјалну правду?

Љубав према *сваком човеку* у невољи

2) Мотив љубави према непријатељима један је од најпознатијих етичких захтева хришћанства (Мт 5, 44), заснован на опонашању Бога, који подједнако одржава у животу („сунцем обасјава", „пушта дажд") зле и добре, на праведне и неправедене (Мт 5, 45–46). У суштини, хришћани се позивају да не гледајући ко је ко (које је националности, статуса и сл.) и ко је какав (добар, лош и сл.), негују љубавни однос према сваком човеку, нарочито према потребитом и према човеку у невољи. Овде је илустративна прича о милостивим

[43] Stark, R., *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού. Πώς το άσημο και περιθωριακό κίνημα του Χριστού εξελίχθηκε σε κυρίαρχη θρησκευτική δύναμη στο Δυτικό Κόσμο μέσα σε λίγους αιώνες*, Άρτος ζωής, Αθήνα, 2005, 15 и даље.

Самарјанину (Лк 10, 30–37): помоћ се пружа човеку ради човека („виде га и сажали се", Лк 10, 33), а не ради неке идеје, па била она теолошки узвишена, мотивисана вером у Бога, не као циљни мисионарски акт, већ као акт чисте, ничим трећим мотивисане љубави према човеку. Такође и Мт 25, 31–46 (суд свима, „и сабраће се пред њим сви народи"), представља пример убеђења да се само конкретним делима према потребитима верификује вера у Христа. Они који верују у Христа као Господа бивају осуђени зато што га нису препознали у сваком потребитом човеку који је прошао кроз њихов живот (Мт 25, 40). Овде се недвосмислено сведочи да се сам Христос јавља у обличју потребитог, страдалника.

Сажимајући до сада изложене увиде може се констатовати да у текстовима Новога завета посведочена Црква свој идентитет нити је темељила, нити исцрпљивала у социјалној правди као таквој. Њена атрактивност за окружење и њено муњевито ширење по свим деловима тада познатог света били су, међутим, у великој мери последица њеног конкретног постојања као човекољубиве заједнице, с вером у назначење човека за бесмртност, остварено у смрти и васкрсењу Исуса Христа.

Литература

- Alföldy, G., *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden, ³1984.
- Bassler, J., *God and Mammon. Asking for Money in the New Testament*, Nashville TN, 1991.
- Braun, H., *Spätjudisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24, Tübingen, 1957.
- Bryan, C., *Render to Caesar: Jesus, the Early Church and the Roman Superpower*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Dunn, J. D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Edinburgh, 1998.
- Dunn, J. D. G., Suggate A. M., *The Justice of God. A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, The Paternoster Press, Carlisle UK, 1993.
- Elliott, J. H., „Patronage and Clientism in Early Christian Society: A Short Reading Guide", *Forum 3*, бр. 4 (1987), 39–48.
- Fotopoulos, J., Τροφή, οίνος, και σεξουαλικές σχεσεις. Η ελληνορωμαϊκή παράθεση δείπνου όπως διαφαίνεται μέσα από τις οδηγίες του Παύλου σχετικά με ειδωλόθυτα (1 Κορ 8, 1–11, 1), *ΔΒΜ* 23 (2005), 53–75.
- Georgi, D., *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, ²1994.
- Gutiérrez, G., *Teologija oslobodjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989.
- Hengel, M., *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart, 1973.

- Holman, R. Susan, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Holman, R. Susan, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Judge, E. A., „Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft: Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert", у: исти, *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, изд. J. R. Harrison, WUNT 229, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 464–525.
- Klauck, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum Ersten Korintherbrief*, NTA N.F 15, 1982.
- Lampe, P., „Das Korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinische Theologia Crucis (1Kor 11, 17–34)", *ZNW* 82 (1991), 183–213.
- Lampe, P., *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2006.
- Lampe, P., „Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive", у: Herms, E. (изд.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGT 17, Ch. Kaiser, Gütersloh, 2001, 288–304.
- Lee, V. Michaelle, *Paul, The Stoics and the Body of Christ*, SNTS Monograph Series 137, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Ling, T. J. M., *The Judean Poor and the Fourth Gospel*, SNTS Monograph Series 136, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Malina, B. J., *The Social World of the Jesus and Gospels*, Routledge, London – New York, 1996.
- Мандзаридис, Г. И., *Социолоīија хришћансīва*, Хришћански културни центар, Београд, 2004.
- Maxwell, Jaclyn, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Meeks, W. A., *The Origins of Christian Morality. The first two Centuries*, Yale University Press, New Haven and London, 1993.
- Mitchell, A. C., „The Social Function of Friendship in Acts 2:44–47 and 4:32–37", *JBL 111* (1992) 255–272.
- Mitchell, M. Margaret, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster John Knox, Louisville, 1993.
- Nicklas, T., „The Letter to Philemon: A Discussion with J. Albert Harill", у: S. E. Porter (пр.), *Paul's World*, Brill, Leiden/Boston, 2008, 201–220.
- Παπαδόπουλου, Σ. Γ., *Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος. Τόμος Β΄. Η σκέψη του, η προσφορά του, η μεγαλοσύνη του*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 1999.

- Πασσάκος, Δ. Κ., *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές Προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997.
- Rieger, J., *Remember the Poor. The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*, Pr. Trinity Press International, Harrisburg, 1998.
- Rose, C., „Euer Überfluss diene ihrem Mangel — Biblisch-theologische Gedanken zu Armut und Solidarität", у: Karin Sanders/H. U. Weth (пр.), *Armut und Teilhabe. Analysen und Impulse um Armut und Gerechtigkeit*, VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden, 2008, 183–206.
- Schmeller, T., *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, SBS 162, Stuttgart, 1995.
- Schottrof, Luise, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, [2]2007.
- Sobrino, J., „Brief an den Generaloberen des Jesuitenordens", у: K. Wenzel (пр.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Grünewald, Ostfildern, 2008, 26–35.
- Stark, R., *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού. Πώς το άσημο και περιθωριακό κίνημα του Χριστού εξελίχθηκε σε κυρίαρχη θρησκευτική δύναμη στο Δυτικό Κόσμο μέσα σε λίγους αιώνες*, Άρτος ζωής, Αθήνα, 2005.
- Tamez, Elsa, *Bible of the Oppressed*, Wipf & Stock Publishers, 2006.
- Theissen, G., *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zu Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser Taschenbücher 35, Gütersloh, [7]1997.
- Theissen, G., *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Cor. XI 17–34*, NT 16, 1974.
- Theissen, G., *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, Ch. Kaiser, Gütersloh, [14]1999.
- Зизијулас, Ј., *Јелинизам и хришћанство. Сусрет два света*, Хришћански културни центар, Београд, 2007.

Predrag Dragutinović
Universität Belgrad, Orthodoxe Theologische Fakultät, Belgrad

Die soziale Gerechtigkeit im Neuen Testament

Eine Skizze

Es gehört zu den theologischen Grundlinien der Bibel, dass sie Gottes Option für die Armen in den Mittelpunkt stellt. In beiden Teilen wird deutlich, dass Barmherzigkeit und Solidarität auf Recht und Gerechtigkeit zielen. Im Neuen Testament bricht sich das Reich Gottes in der Sendung Jesu die Bahn. Als Messias des Wortes verkündet Jesus den Armen das Evangelium (Lk 4, 18f) und warnt die Reichen vor dem Sammeln von Schätzen, die Motten und Rost zerfressen (Mt 6, 19f; Lk 6, 24–26). Er lobt das „Scherflein der Witwe" (Mk 12, 41–44) und mahnt zum rechten Gebrauch von Besitztümern (Lk 16). Als Messias der Tat sucht Jesus die Gemeinschaft mit Sündern (Mk 2, 13–17; Lk 19, 1–10) und Ausgestoßenen (Mk 3, 1–6). Er geht Verlorenen nach (Lk 15) und richtet Gekrümmte auf (Lk 13, 10–17). Die christliche Kirche weiß sich der biblischen Botschaft verpflichtet. In ihren urchristlichen Anfängen hat sie solidarische Lebensmodelle entwickelt, die darauf abzielen, dass sich die Starken um die Schwachen kümmern (Röm 12 — 14). Das Bild von der Kirche als „Leib Christi" (1. Kor 12) lebt vom Grundsatz der Solidarität: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit" (1. Kor 12, 26). Obschon die neutestamentlichen Texte keine politischen Lösungen für die sozialen Ungerechtigkeiten anbieten wollen und können, die Art und Weise wie mit diesem Problem umgangen wird, geben eine unverkennbare Richtschnur für die christliche Kirche aller Zeiten.

Key words: Schlüsselworte. Sozaile Gerechtigkeit, Neues Testament, Reichtum, Armut, Taufe, Abendmahl, römische Geselshchaft.

Датум пријема чланка: 05. 04. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 05. 2010.

Саборност 4 (2010) 41–50

УДК 27-675

Angelo Scola

Pontificio Consiglio per la Cultura, Vaticano

Il cristianesimo in dialogo con il mondo moderno*

Abstract: Viviamo in una società sempre più plurale. La presenza di una varietà sempre maggiore di espressioni religiose e di visioni del mondo sembra escludere la possibilità di individuare una *Weltanschauung* condivisa sui cui impostare la vita comune. Ma i cristiani possiedono sicuramente tutti gli strumenti necessari per affrontare quell'inevitabile tensione tra identità e differenza, tra unità e pluralità, che è in realtà propria di ogni epoca storica e che in tante circostanze voi avete sperimentato, spesso in maniera dolorosa, sulla vostra pelle. È infatti nel mistero della Trinità che si trova per eccellenza il principio della differenza nell'unità. E, in forza dell'incarnazione di Gesù Cristo, tale principio diventa criterio di comprensione e valorizzazione di ogni differenza, da quelle costitutive di anima-corpo, di uomo-donna, di persona-comunità e di individuo società, a tutte le diversità etniche, culturali e religiose.

Key words: dialogo, modernità euroatlantica, Eclissi di Dio, secolarizzazione, La grammatica divina, ecumenismo, testimonianza.

1. Eclissi e ritorno di Dio

«*L'umanità ha momentaneamente perduto il suo Dio*»[1]. Nell'esprimere sinteticamente il travagliato rapporto della modernità euroatlantica con Dio, l'affermazione di Theilhard de Chardin ci introduce al cuore della questione del dialogo tra Cristianesimo e mondo moderno. Essa riecheggia la celebre metafora dell'eclissi, usata da Martin Buber a partire dagli anni '50 per descrivere il transitorio oscuramento di Dio operato da quelle correnti del pensiero moderno che, sia in campo filosofico che teologico, hanno preteso di ridurre Dio ad un contenuto oggettivabile di una teoria.

L'eclissi di Dio è d'altra parte in rapporto storico con il processo che, iniziato nel XVIII secolo e acceleratosi in maniera imponente nel corso del XX secolo, ha a tal punto segnato la modernità europea da venir identificato, forse troppo precipitosamente, con la modernità stessa: la secolarizzazione[2]. Senza poterci qui

* www.angeloscola.it

* Православни богословски факултет Универзитета у Београду, понедељак, 18. 10. 2010.

[1] T. De Chardin *Réflexions sur la probabilité scientifique et les conséquences religieuses d'un ultrahumain* (1951), in Oeuvres, Ed. du Seuil, Paris, 1963, t. 7, 289.

[2] Tra le molte opere sull'argomento: F. Botturi, *Le tappe della secolarizzazione*, in AA. VV., *La*

soffermare sulle possibili varianti terminologiche legate al significato proprio dei termini *secolarizzazione* (laicizzazione), *secolarismo* e *secolarità*[3], potremmo definire la secolarizzazione nei suoi esiti ultimi attraverso l'illuminante analisi di Charles Taylor[4].

Per Taylor il nucleo della secolarizzazione delle odierne società euroatlantiche, quella che lui stesso definisce come il terzo significato della secolarizzazione, consiste nel considerare la fede in Dio come un'opzione tra le altre. Siamo cioè passati da una società in cui era «*virtualmente impossibile non credere in Dio, ad una in cui anche per il credente più devoto questa è solo una possibilità umana tra le altre*»[5]. La nascita di un "*umanesimo esclusivo*", in cui è diventata concepibile l'eclissi di tutti i fini che trascendono la prosperità terrena dell'umanità, elimina ogni possibilità di una considerazione "ingenua" della fede religiosa e apre il campo a una pluralità di opzioni, che cambia radicalmente il peso e il posto della religione nella nostra società.

Tuttavia, quelle stesse società in cui si pensava di aver liquidato la questione di Dio relegandola alla sfera dell'irrazionale ed espellendola in maniera più o meno violenta dallo spazio pubblico, documentano oggi un dato fino a poco tempo fa del tutto inatteso: in esse non solo è presente la posizione critica nei confronti della coscienza religiosa, ma anche la riaffermazione del *religioso* nella vita personale e sociale[6]. È ormai noto agli studiosi che le previsioni fatte negli anni Sessanta dai sociologi e, sulla loro scorta, da non pochi teologi circa la secolarizzazione e la morte di Dio, si sono rivelate sbagliate. Per limitarci all'ambito teologico basti pensare a come ci appare oggi superata la pretesa di un cristianesimo che, ridotto al "mondo mondano", parli di Dio in maniera secolare[7]. È la realtà stessa ad aver smentito questa ipotesi, spingendo molti osservatori ad esprimersi ormai in

chiesa del concilio, Milano 1985, 153-164; R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Bari 2003; G. Lorizio, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999: sulla nostalgia degli Dei, 52-56.

[3] H. Waldenfels, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Queriniana, Brescia 1995, 13-20.

[4] C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

[5] *Ibid.*, 14.

[6] Cfr. G. Mucci, *Dio* non *è ancora morto. Discussioni recenti*, in *La Civiltà Cattolica* 2002 I 576-585; G. Mucci G., *La modernità come esperienza di frantumazione*, in *La Civiltà Cattolica* 2003 II 125-133; Interessante è a questo proposito R. Spaemann, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008: in modo spesso ironico, in continuo confronto con l'affermazione nietzscheana della morte di Dio il testo pone la questione di Dio come una diceria che appunto non si riesce a far tacere nel nostro tempo.

[7] H. Cox, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968, 241, dove è riportato l'interrogativo posto da Dietrich Bonhöffer in una lettera del 1944: «*Stiamo andando verso un tempo assolutamente senza religione… come potremmo parlare di Dio in maniera secolare*?» È noto il cambiamento radicale di rotta dell'autore del celebre best-seller: *Fire From Heaven, The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading Massachusset 1994. Per il grande peso di Bonhöffer sulla secolarizzazione come avvento di un "mondo mondano" si veda A. Gallas, *Ánthropos téleios. L'itinerario di Bonhöffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995.

termini di *società post-secolare*[8], con un termine ambiguo che comunque, come ha scritto il filosofo tedesco Robert Spaemann, torna a riferirsi al religioso[9]. Più precisamente, rileggere oggi la questione della secolarizzazione ci permette di far emergere i suoi diversi, possibili significati e le sue diverse attuazioni. Per esempio, come suggerisce J. Casanova, oggi è più chiaro che il fattore caratterizzante il processo di secolarizzazione non consiste tanto in un inevitabile "declino religioso" o nell'irreversibile "privatizzazione" della religione, quanto nella "differenziazione" tra sfera religiosa e sfera secolare. Anzi, osserva ancora Casanova, «*le religioni di tutto il mondo*», quelle tradizionali piuttosto che i «*nuovi movimenti religiosi*», «*stanno facendo il loro ingresso nella sfera pubblica*» e partecipano alle lotte per la ridefinizione dei confini moderni tra sfera pubblica e privata, tra sistema e mondo vitale, tra legalità e moralità, ecc[10].

Tuttavia non dobbiamo illuderci: il ritorno del sacro, delle religioni, di Dio, possiede un carattere problematico e non privo di vistosi equivoci, che hanno dato luogo a molte valutazioni contrastanti.

Se la sociologia evidenzia l'irriducibilità del sacro, mettendolo in relazione con l'insoddisfazione lasciata dalla modernità e con l'inconsistenza della postmodernità, tuttavia vi appare probabilmente sovrastimata l'importanza attribuita al fallimento degli ideali "moderni" nel loro rapporto con il futuro della religione e in particolare del cristianesimo. Soprattutto, nulla garantisce che questi spazi oggi divenuti liberi vengano di fatto occupati da una religiosità in qualche misura davvero teologica, e non piuttosto lasciati vuoti da un disincanto universale circa la possibilità in sé di un assoluto. In questo senso è molto significativo lo slogan con cui il filosofo italiano Gianni Vattimo sintetizza la fase terminale della modernità, *"addio alla verità"*: addio a quel senso della verità forte per cui anche la fede cristiana sarebbe destinata, come tutti gli altri assoluti, a sfaldarsi[11].

In particolare il cosiddetto ritorno di Dio sembra segnato in modo preoccupante da due estremismi opposti e connessi. Da un lato assistiamo ad un estrema soggettivizzazione dell'esperienza religiosa, progressivamente privata di ogni contenuto reale[12], attraverso la quale, partendo dalla negazione della Chiesa, e passando per quella di Cristo e di Dio, si giunge a negare la religione stessa, fino a raggiungere una "spiritualità" svuotata di ogni contenuto effettivo e ispirata ad

---

8 Cfr. L. Berzano, *Religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca post-secolare*, Franco Angeli, Milano 1994. Sugli effetti della "desecolarizzazione" della società e il nuovo spazio per l'esperienza religiosa: cf. P.L. Berger (ed.), *The desecularisation of the World: resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Pubblishing Co, Grand Rapids 1999.

9 R. Spaemann, *Società post-secolare*, in Belardinelli-Allodi-Gattamorta, *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 94.

10 Sono le tesi dell'opera di J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1994; tr. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

11 G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

12 Cfr. F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, Beck, Munchen 2004.

un approccio fortemente individualistico al sacro[13]. Dall'altro talune correnti religiose, soprattutto quelle legate all'Islam e alla sua presenza massiccia in Europa mostrano spiccati accenti fondamentalisti, mentre il Cristianesimo rischia in alcuni contesti di essere ridotto a una dimensione di religione civile, di cemento etico su cui far poggiare società e sistemi politici in affanno. Tali distorsioni rendono più urgente la necessità di ripensare il rapporto tra religioni, società e cultura. Soprattutto, per quanto riguarda la proposta dell'esperienza cristiana, ritorna l'alternativa tra un annuncio effettuato *diminuendo* il peso della sua oggettività, esponendosi così all'ovvia perplessità su quale sia la sorte di «Dio» una volta che il "soprannaturale" in quanto tale sia sempre più ridotto a gioco linguistico, e l'ipotesi che sia proprio tale riduzione una delle ragioni (o comunque un grave segnale) dell'attuale perdita di rilevanza, anche soggettiva, della fede cristiana.

Per affrontare queste urgenti questioni occorre raccogliere l'invocazione che il ritorno di Dio in atto racchiude, cioè la domanda radicale circa l'identità più autentica di quel Dio a cui anche l'uomo contemporaneo non sembra in grado di rinunciare davvero. Come continua ad affermare Benedetto XVI, la domanda di Dio raggiunge la sua formulazione più adeguata nell'orizzonte del Logos-Amore, in cui la ragione, riconosciuta nella sua ampiezza, la fede e la vera religione trovano il loro nesso profondo e fecondo[14]. È solo nel Dio che è Logos-Amore che riceve senso il tema decisivo della kenosi divina come modalità con cui Dio-Verità-Bene si offre agli uomini[15]. Il Dio kenotico non è un Dio debole, ma un Dio che ama e come tale si offre alla libertà dell'uomo[16]. La questione del binomio eclissi/ritorno di Dio assume così un'altra più adeguata enunciazione. Come nominare questo Dio oggi[17], come narrare di Lui comunicando questo Dio vivo all'uomo di oggi?

---

[13] Cfr. G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994: il testo si sofferma a descrivere una delle caratteristiche di certo ritorno della relazione con Dio che tuttavia sembrerebbe penalizzare le istituzioni classiche della religione: credere e non appartenere. Sulla nuova idea di spiritualità sganciata dalla religione cf. G. Giordan, *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2006; P. Heelas-L. Woodhead, *The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality?*, Oxford 2005.

[14] Cfr. Benedetto XVI, *Discorso al Convegno della Chiesa Italiana*, 19 ottobre 2006.

[15] Cfr. H.U. Von Balthasar, *Teodrammatica 4*, Jaca Book, Milano 1996; Id., *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990 e S. Bulgakov, *L'agnello di Dio. Il mistero del verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, da cui attinge anche von Balthasar, pur distanziandosi dagli eccessi della sua sofiologia.

[16] Qui occorre denunciare un uso improprio, non teologico e non rispettoso del dato scritturistico, della kenosi di Dio all'interno del cosiddetto "pensiero debole". Si perde in tal modo l'unità dei misteri cristiani e si giustifica, mediante la kenosi (separata dalla risurrezione), la rinuncia alla considerazione della verità e della trascendenza di Dio e al suo essere personale.

[17] P. Sequeri, *Una svolta affettiva per la metafisica*, in P. Sequeri - S. Ubbiali (ed), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 85-116; B. Schellenberger, *Von Unsagbaren reden: wie lässt sich heute Gott zu Sprache bringen?*, *Geist und Leben* 79 (2006) 81-88; A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen,* Herder Freiburg - Basel Wien, 2006.

Nell'ottica cristiana Dio è *Colui che viene nel mondo* e perciò si distingue da esso senza che questo escluda la possibilità di coglierlo come familiare. Per parlare di Dio «*si deve azzardare l'ipotesi che sia Dio stesso ad abilitare l'uomo a divenirgli familiare. La fede cristiana vive anche dell'esperienza di Dio che si è fatto conoscere e si è reso familiare*»[18]. È necessario stabilire prima la familiarità con Dio perché Dio sia conosciuto. Allora «*Dio è una scoperta, che insegna a vedere tutto con occhi nuovi*»[19].

2. La grammatica divina

La fede cristiana sa che l'unica possibilità di narrare Iddio risiede nell'ascolto di quanto Egli ha voluto liberamente comunicarci. E la comunicazione diretta dell'Invisibile non avviene tramite concetti o formulazioni teoriche, ma ha un nome proprio, è una persona vivente: Gesù Cristo, l'Interprete di Dio. Il Vangelo di Giovanni lo dice chiaramente fin dall'inizio: «*Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato*» (*Gv* 1, 18). A questo versetto evangelico si può aggiungere il commento di Ireneo, discepolo di Policarpo che, secondo la tradizione, conobbe personalmente lo stesso Giovanni: «*Dunque non è possibile conoscere Dio secondo la sua grandezza perché è impossibile misurare il Padre; ma secondo il suo amore - perché è questo amore che ci conduce al Padre mediante il Verbo - … coloro che gli obbediscono, imparano, in ogni tempo, che esiste un Dio così grande e che è stato Lui stesso da Se stesso a fondare, creare e ordinare tutte le cose*»[20].

In Gesù, morto e risorto, Dio ci viene incontro in quanto Dio. Hans Urs von Balthasar ricorda che «*il Dio che si immanentizza con Gesù Cristo nel mondo non si può, a partire da quest'ultimo, né costruire (Hegel), né postulare (Baio). Viene esperito come pura "grazia" (Gv 1, 14.16.17)*»[21]. L'umanità singolare del Figlio di Dio ha reso escatologicamente presente Dio stesso nella storia attraverso la testimonianza dello Spirito Santo che apre ad ogni uomo, in modo personale, l'accesso al rapporto fra il Figlio e il Padre. È così che, alla luce della vita, passione, morte e risurrezione del Figlio incarnato si possono individuare, anche oggi, i "*tratti inconfondibili*" della presenza di Dio operante nella storia[22].

L'espressione di Balthasar è audace: «*Dio… viene esperito…*». Come è possibile che Dio venga esperito? È forse Dio un "oggetto" in qualche modo a disposizione dell'uomo? Il teologo svizzero prosegue in questi termini: «*Il Verbo incarnato "è venuto nella sua proprietà" (1, 11), dunque non va semplicemente in terra stra-*

[18] E. Jüngel, *Verità metaforica*, in P. Ricoeur-E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 169.

[19] *Ibid*.

[20] *Adversus haereses* IV, 20, 1.

[21] H. U. von Balthasar, *Teologica* 2, Jaca Book, Milano 2002², 71.

[22] Il riferimento è al tema della evidenza oggettiva della forma della rivelazione e alla sua singolarità, che permane nella storia attraverso la Chiesa: cfr. H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. I: La percezione della forma*, Milano 1971 (terza parte).

niera (come dice Karl Barth), bensì in un paese di cui conosce la lingua: non soltanto l'aramaico galileo, che il bambino impara a Nazareth, ma più a fondo la lingua della creatura in quanto tale. La logica della creatura non è straniera alla logica di Dio… Gesù non è una verità immaginata, ma è la pura verità, perché egli presenta nella forma mondana la spiegazione adeguata di Dio, il Padre». E qui Balthasar aggiunge una notazione importante: «*Gesù non ha avuto bisogno* (per questa spiegazione) *delle* imagines Trinitatis» - escogitate successivamente nella storia del pensiero da Agostino ad Hegel - «*l'essere mondano come tale, la sua realtà quotidiana gliene offriva più che abbastanza*»[23].

Dio parla di sé all'uomo «*abbreviandosi nel Verbo incarnato*» (*Verbum Abbreviatum*)[24]. «*Dio ha reso breve la sua Parola, l'ha abbreviata*» (*Is* 10,23; *Rom* 9,28). Il Figlio stesso è la Parola, «il *Logos, la Parola eterna si è fatta piccola… Si è fatta bambino, affinché la Parola diventi per noi afferrabile*»[25].

Se, come afferma Balthasar, il «*Verbo incarnato […] non va semplicemente in terra straniera*», ieri come oggi non esiste situazione, contesto, ambiente, o clima culturale in cui non sia possibile narrare Dio. Piuttosto, per dire Dio occorre approfondire la grammatica di questa lingua della creatura assunta dal Verbo incarnato, attraverso la quale ci è narrato il Divino.

Qual è la principale caratteristica di questa lingua della creatura? Da dove può ripartire l'uomo di oggi, ancora smarrito dopo il crollo delle ideologie del Novecento, frastornato dai repentini cambiamenti in atto, frammentato nella miriade di informazioni, conoscenze e saperi?

Anche tenendo conto di tutte le obiezioni possibili, insite nella complessità di vita propria dell'uomo post-moderno, si può affermare con Karol Wojtyła: «*Eppure esiste qualcosa che può essere chiamato esperienza comune dell'uomo*»[26], di ciascun uomo. Essa ne attesta anzitutto l'integralità e l'elementarità, cioè la sua indistruttibile semplicità. Infatti, «*questa esperienza nella sua sostanziale semplicità supera qualunque incommensurabilità e qualunque complessità*»[27].

È quanto insegna la dottrina cristiana sull'uomo: l'umana natura, pur ferita dal peccato originale, non si è mai corrotta fino a perdere i suoi tratti essenziali, né mai si potrà corrompere completamente. Dopo il peccato originale Dio non ha abbandonato né il mondo, né gli uomini, come insegna la Bibbia ravvisando nell'arcobaleno il segno di un'alleanza imperitura di Dio nei confronti degli uomini e di tutti i viventi dopo il diluvio, ai tempi di Noè (cfr. *Gn* 9, 9-17).

---

[23] H. U. von Balthasar, *Teologica* 2, Jaca Book, Milano 2002², 71.

[24] «*Ho Logos pachynetai (o brachynetai)*». Cfr Origene d'Alessandria, *Peri Arcon*, I, 2, 8; San Francesco d'Assisi, *Regola non bollata*, IX; Bonaventura da Bagnoregio, *Breviloquium*; Nicolò di Cusa, *Excitationibus lib.* III (Parigi 1514), fol 41 et al.

[25] Benedetto XVI, *Omelia Natale 2006.*

[26] K. Wojtyla, *Persona e atto*, a cura di G. Reale-T. Styczeń, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, 35.

[27] K. Wojtyla, *Persona e atto…*, 45. Cfr. A. Scola, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003.

Perciò uno sguardo leale sarà sempre in grado di riconoscere ed indagare i tratti tipici dell'esperienza umana che nella sua originaria semplicità costituisce la prima comunicazione di Dio ed apre la possibilità di narrare Dio al "fratello uomo", proprio perché tale esperienza universale identifica la nostra condizione creaturale così come Dio l'ha voluta e conservata pur nel suo indebolimento per il peccato. La permanenza di questa condizione creaturale è, di per se stessa, "testimonianza" che Dio rende a Sé stesso e, quindi, via sicura per riconoscere che Egli è nel mondo reale. Si tratta di un'esperienza talmente irriducibile da non poter essere intaccata neanche dalle attuali strabilianti applicazioni della tecno-scienza. In un'età in cui la replica della vita in laboratorio e le pratiche come la fecondazione artificiale stanno diventando una prassi quotidiana, in cui la clonazione umana sembra un orizzonte a portata di mano, resta un dato incontrovertibile il fatto che nessuno è in grado di autogenerarsi.

È l'esperienza più immediata in cui si imbatte la ragione con la sua capacità di ospitare il reale. L'uomo, con la sua ragione, è capace di cogliere il vero, che non è mai disgiunto dal bene e dal bello. Mediante questa struttura comune a tutti uomini il mondo reale si offre come fonte di stupore e di meraviglia e rinvia oltre le "cose" che appaiono (differenza ontologica) aprendo la strada al riconoscimento che Dio ci parla. Si capisce così quanto sia letteralmente vero che Dio è ultimamente implicato in ogni esperienza umana.

Questa esperienza comune ad ogni uomo - questo primo e fondamentale luogo della comunicazione e della narrazione di Dio – rivela due aspetti di decisiva importanza.

In primo luogo la coscienza che Dio non è "altrove" rispetto alla realtà, ma è "dentro" la realtà. E questo nel senso preciso che la costituisce qui ed ora, la crea facendola partecipare del Suo stesso essere: «*Il mondo è stato fatto per mezzo di Lui*» (*Gv* 1,10). Un Dio fuori dalla realtà sarebbe un puro prodotto della nostra immaginazione, un nome vuoto, come spesso affermano gli uomini di oggi quando, interrogati, non negano l'esistenza di Dio, quanto il suo coinvolgimento con le vicende umane.

In secondo luogo, se Dio è "dentro" la realtà, se Egli costituisce l'orizzonte ultimo di ogni esperienza umana, allora nessun uomo è lontano da Dio, né, lo voglia o meno, può minimamente allontanarsi da Lui. Ovviamente non perché la bestemmia non resti sempre una tragica opzione, bensì perché la negazione di Dio significherà inevitabilmente il rifiuto della propria esperienza umana integrale ed elementare.

3. La natura dialogica del Cristianesimo

A partire da queste notazioni si capisce come il dialogo con la cultura contemporanea non sia una possibilità tra le altre, una tattica messa in campo dai cristiani per venire a patti con una realtà che spesso risulta loro ostile. La propensione dialogica del cristianesimo è un'implicazione necessaria del fatto che Dio si è compromesso con la storia umana tramite l'incarnazione, a partire dalla

quale non c'è situazione umana che non meriti di rientrare nel raggio di interesse dei cristiani. Certo, resta il problema, in un mondo estremamente frammentato e confuso, di come proporre il messaggio cristiano con il suo insopprimibile carattere universale e di come motivare il diritto dei cristiani di parlare, a pari titolo con gli altri, nello spazio pubblico.

Per rispondere a questi interrogativi è necessario ricordare che la cultura cristianamente riferita, se correttamente intesa, è sempre l'espressione di un soggetto ecclesiale ben radicato nel qui-ed-ora delle circostanze storiche che gli sono offerte. Infatti, in forza della logica sacramentale della rivelazione, le circostanze ed i rapporti non rappresentano un limite, o addirittura un ostacolo, alla vita cristiana, quasi che la purezza della Rivelazione rischi di corrompersi nel contatto con contingenze particolari. Al contrario essi sono il luogo provvidenziale – quasi-sacramento si potrebbe dire – in cui si realizza quell'inculturazione implicata nella natura incarnatoria della fede cristiana. D'altra parte avete, abbiamo, una testimonianza d'eccezione di ciò nella vita e nella missione dei Santi Cirillo e Metodio, i quali, come scrisse Giovanni Paolo II nell'enclica *Slavorum Apostoli*, «*incarnando il Vangelo nella peculiare cultura dei popoli che evangelizzavano [...] ebbero particolari meriti per la formazione e lo sviluppo di quella stessa cultura o, meglio, di molte culture*»[28]. Una cultura autentica, e in particolare la teologia, dovrà allora saper raggiungere gli uomini di oggi nella concretezza e nel travaglio della loro esistenza a partire dalle loro domande più urgenti. Queste vanno, come ben vediamo, dal mondo degli affetti e della vita rivoluzionati dalle biotecnologie e dalle neuroscienze, ai problemi della guerra e della pace, fino al destino delle nostre società segnate da un inedito processo di incontro-scontro tra popoli e culture.

Viviamo in una società sempre più plurale. La presenza di una varietà sempre maggiore di espressioni religiose e di visioni del mondo sembra escludere la possibilità di individuare una *Weltanschauung* condivisa sui cui impostare la vita comune. Ma i cristiani possiedono sicuramente tutti gli strumenti necessari per affrontare quell'inevitabile tensione tra identità e differenza, tra unità e pluralità, che è in realtà propria di ogni epoca storica e che in tante circostanze voi avete sperimentato, spesso in maniera dolorosa, sulla vostra pelle. È infatti nel mistero della Trinità che si trova per eccellenza il principio della differenza nell'unità. E, in forza dell'incarnazione di Gesù Cristo, tale principio diventa criterio di comprensione e valorizzazione di ogni differenza, da quelle costitutive di anima-corpo, di uomo-donna, di persona-comunità e di individuo società, a tutte le diversità etniche, culturali e religiose.

I cristiani sono chiamati a riscoprire tale ricchezza a partire dall'affermazione della dimensione intrinsecamente ecumenica della loro quotidiana proposta di vita. L'ecumenismo infatti non si limita ai momenti, pur molto importanti, del dialogo dottrinale, né al comune impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato, ma assume il suo significato più pieno solo se ha come protagonisti

[28] Giovanni Paolo II, *Slavorum Apostoli*, 21.

soggetti religiosi, personali e comunitari che evidenzino la natura pastorale, cioè quotidiana e normale, dell'ecumenismo. In questa prospettiva sarà possibile riconoscere che ecumenico è ogni atto della comunità cristiana (la celebrazione eucaristica, la catechesi, l'azione caritativa) quando è posto secondo la sua integralità[29]. Ce lo documenta ancora una volta la straordinaria missione dei santi Cirillo e Metodio. Dice Giovanni Paolo II: «*Si può dire che l'invocazione di Gesù nella preghiera sacerdotale* – ut unum sint – *rappresenti la loro divisa missionaria secondo le parole del salmista: "Lodate il Signore, tutte le genti, e lodatelo, popoli tutti". Per noi uomini di oggi il loro apostolato possiede anche l'eloquenza di un appello ecumenico: è un invito a riedificare, nella pace della riconciliazione, l'unità che è stata gravemente incrinata dopo i tempi dei santi Cirillo e Metodio e, in primissimo luogo, l'unità tra oriente ed occidente*»[30].

Tale vocazione ecumenica della Chiesa sarà inoltre il presupposto più adeguato per quel dialogo interreligioso reso sempre più urgente dall'odierno contesto di tumultuosa e spesso conflittuale mescolanza di popoli. Ed è inevitabilmente chiamata a prolungarsi nella missione, anch'essa nello stesso tempo storica ed attuale, che nella odierna società i cristiani hanno nei confronti di quanti si dichiarano atei o non-religiosi.

Per essere all'altezza di questo compito i cristiani dispongono di un solo metodo, valido a qualsiasi livello e in qualsiasi circostanza della vita, dal lavoro svolto in università e nella ricerca teologica, alla presenza in parrocchia o sul posto di lavoro, alla vita in famiglia. Si chiama testimonianza e consiste nel seguire Gesù col coraggio di riconoscerLo di fronte al mondo, come fece Lui stesso quando, chiamato a giudizio da Pilato, affermò: «*Per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce*» (*Gv* 18, 37).

Quale sia il «*requisito previo per una credibile e convincente testimonianza del vangelo nel nostro tempo*» lo ha recentemente ricordato Benedetto XVI in occasione del suo viaggio in Gran Bretagna[31]: che i cristiani siano una cosa sola affinché «*il mondo creda*» (*Gv* 17, 21).

[29] A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 106-107.

[30] Giovanni Paolo II, *Slavorum Apostoli*, 13.

[31] Benedetto XVI, *Celebrazione ecumenica nella Westminster Abbey di Londra*, 17 settembre 2010.

Анђело Скола
Папско веће за културу, Ватикан

Дијалог хришћанства и модерног света

Живимо у друштву које је све више плуралистичко. То што има све више различитих религиозних израза и виђења света као да искључује могућност да се дефинише својеврсни *Weltanschauung*, који би био заједничка свима и на коме би се темељио заједнички живот. Хришћани, ипак, имају све неопходне елементе да би се суочили са неизбежном тензијом између идентитета и различитости, јединства и мноштва, који су, у суштини, својствени свим историјским епохама и које сте у многим околностима и сами често болно окусили на сопственој кожи. А управо се у тајни Свете Тројице налази принцип различитости у јединству *par excellence*. Силом оваплоћења Исуса Христа тај принцип постаје критеријум разумевања и процењивања сваке различитости, од оне конститутивне (душа–тело, човек–жена, личност–заједница, индивидуа–друштво), све до оних етничких, културолошких и религиозних различитости.

Key words: дијалог, секуларизација, екуменизам, сведочење.

Датум пријема чланка: 18. 10. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 19. 10. 2010.

Саборност 4 (2010) 51–65

УДК 271.2-1

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Проблем смрти у хришћанској теологији

(Онтолошка и етичка перспектива)

Abstract: Смрт је последњи непријатељ човека и целокупне творевине. Стога, проблематика везана за смрт мора имати средишње место у теологији Цркве. Проблем се састоји у чињеници да умирање подразумева нестанак конкретне личности, а не суштине, нити једног дела суштине. Велика мана савремене хришћанске теологије је маргинализација теме смрти. Често смо у прилици да будемо сведоци да савремени хришћански теолози недовољно опрезно нуде онтолошки концепт који ублажава присуство смрти у твари, приписујући бесмртни карактер самој суштини бића. Данас је, такође, хришћанска теологија у искушењу да свој изразито онтолошки карактер замени моралистичким. Тема односа онтологије и етике је од велике важности за савремену теологију јер етичка перспектива потпомаже маргинализацију теме смрти и васкрсења, кључних за хришћанску теологију.

Key words: васкрсење, Литургија, Евхаристија, смрт, онтологија, етика, грех, личност, суштина.

1. Увод

Проблем човекове смрти, и смрти осталих створених бића, доминатан је у хришћанској теологији, као и у литургијској и подвижничкој пројави живота у Цркви. Све што Црква говори, и начин на који јесте, претпоставља проблематику смрти, али и превазилажење овог проблема као „последњег и најгорег непријатеља" творевине.

Пред теологију данашњице искрсавају питања која се тичу хришћанског идентитета: шта би требало да хришћанин као теолог о хришћанству када се обраћа савременом човеку, односно: шта би требало показати као суштинско у хришћанству, да би истовремено било значајно за мисао савременог човека и верно светоотачком предању? Приметићемо да трагању за одговором на ово питање можемо приступити са различитих тачки гледишта, као што су: онтологија, етика, социологија, психологија, религија итд. И поред многобројних и различитих приступа хришћанству, уверени смо да саму његову суштину чини питање вечног постојања човека и природе и

• spcbran@ptt.rs

проблем смрти, тј. *онтолошко питање*. Хришћанска теологија, тј. учење о Богу, учење о постојању света и човека, као и хришћански начин живота, полазе од онтолошког проблема, нудећи решење. За хришћане је смрт „последњи" (1Кор 15, 26) и најгори непријатељ, како човека, тако и целе творевине. Први хришћани су у Христу видели управо решење овог проблема. Ово потврђују и чињенице да је Христово васкрсење из мртвих средишњи догађај, а хришћанска проповед — порука о васкрсењу мртвих.

Уколико на овај начин приступимо постављеној проблематици, хришћанска теологија и хришћански начин живота остају увек актуелни и у средишту човековог интересовања, ма ко он био, и ма у којем времену живео. Ово често може изгледати неубедљиво кроз посматрање човека и његове преокупираности свакодневним активностима, али централни проблем човека јесте смрт, односно тежња да вечно живи. Чак и када човек добровољно иде у смрт, јасно се показује да је управо смрт његов главни проблем и суштинска преокупација. Човек жели да смрт нестане, да би могао да вечно живи. На који начин човек може то учинити? Шта о овоме говори хришћанска теологија и хришћански начин живота? Да бисмо могли да одговоримо на ово питање, треба најпре да видимо шта је то смрт.

У зависности од тога шта сматрамо истинитим постојањем бића, смрт се може дефинисати на следеће начине: промена начина постојања, раздвајање душе од тела и опасност од апсолутног поништења постојања једног бића. Ако под истином постојања подразумевамо општу суштину у којој учествују сва бића, смрт није ништа друго до промена начина постојања природе. Из ове перспективе, смрт није онтолошки проблем, јер она не угрожава биће. Природа се не губи приликом смрти неког бића, односно не престаје да постоји, већ само мења начин постојања. Ако пак под истином човека подразумевамо његову по природи бесмртну душу, која оживљава тело неког конкретног човека, а приликом смрти напушта тело и враћа се у духовни свет, смрт као раздвајање душе од тела такође није онтолошки догађај. Растављши се од тела, душа не престаје да постоји. Престаје да постоји — људско тело. Дакле, ако тело не чини истину човека, смрт за човека није онтолошки проблем.

С друге стране, ако човека посматрамо као конкретно биће које је и тело, тј. ако га посматрамо као личност, смрт једне конкретне личности апсолутно угрожава његово постојање. Смрћу тела једне личности нема више саме те личности, иако људска природа и даље постоји. Смрћу једне личности не престаје да постоји људска природа. Оно што престаје да постоји, што умире, јесте личност, коју природа никад више не може да произведе.

2. Онтологија и етика

Проблематика односа онтологије и етике нужно је полазиште за правилно разумевање проблема смрти у савременој теолошкој мисли. Човек је, као конкретна личност која треба да постоји вечно, угрожен смрћу — непостојањем

и ништавилом. Философска дисциплина која обрађа пажњу на овај проблем се назива онтологија, тј. реч о бићу, још тачније: о истинитом и вечном постојању једног бића, што значи да се ова студија односи управо на онтолошку проблематику. У оквиру онтологије осврнућемо се и на *етику* и на однос онтологије и етике. Зашто баш етике? Зато што етика постаје доминантна преокупација савременог човека, посебно хришћанина, претећи да потисне онтологију у други план и да је замени.

Начелно, свака етика се бави праксом човека у односу на етичке законе, а не вечним постојањем човека. Етика се бави питањем шта човек *чини* у контексту већ утврђених закона који одређују шта је *добро, а шта зло*. Етички закони су утврђени или од највишег ауторитета, тј. од Бога или природе, или као друштвене одредбе и договори, у наслеђеним обичајима. Етику не занима проблем вечног постојања, а самим тим ни проблем смрти бића. Циљ је искорењивање зла из света и осигурање принципâ и законâ који требали да обезбеде праведан и срећан живот за човека као индивидуу, или за друштво у границама природе, тј. између рађања и смрти. Држање етичких закона обезбеђује поредак у једном друштву и доноси „срећу и сигурност" члановима, тј. друштву као целини. Такође, оно може бити схваћено у смислу да обезбеђује вечни космички поредак, какав је био случај са философском етиком старих Јелина, без постављања питања о умирању, о пролазности сваког бића понаособ и њиховом вечном постојању. Умирање људи не представља проблем за етику, јер се етика труди да осигура постојање и поштовање закона, користећи конкретно биће, али не узимајући у обзир да је истинитост бића присутна једино ако је реч о вечном бићу. Од посебног значаја за разумевање смисла етике јесте захтев да човек, али и Бог, мора да дела у складу са идејама добра и праведности. Бог је, у контексту етичког посматрања живота, биће које указује на вечно постојање етике и који гарантује ауторитет етичких принципа на вечном плану.[1] Етика нема проблем вечног постојања бића по себи, већ вечно постојање етичких принципа. Ово нам помаже да закључимо да се вредност човека, посматрано из етичке перспективе, не мери вечним постојањем, већ кроз испуњаве етичких принципа и норми.

Онтологија се пак бави оним што човек *јесте*, пре било ког његовог дела, тј. улаже напор да одговори на питање истине човека као конкретне личности, као и сваког другог бића, у апсолутном значењу ове речи. Истина бића подразумева превазилажење смрти сваког конкретног бића, односно, вечно постојање конкретних бића. Будући да бића пролазе, умиру и нестају, констатација да бића „јесу" није истинита идентификација. Онтолошко одређење сваког бића, самим тим и човека, креће се у односу бића и небића, а не у односу на оно шта то биће чини у контексту добра и зла. Једно је бити или не бити, док је сасвим друго бити добар или лош у етичком смислу.

[1] Ово је јасно видљиво у Кантовом доказу о постојању Бога.

Хришћанска етика, која је производ западног реализма и схоластичке теологије, за разлику од друштвене, односно световне етике, претендује да превазиђе проблем смрти у природи тако што ће човек испуњавати природне или божанске законе. Већина савремених хришћана, под утицајем схоластичке теологије, држе да је побожно мислити како човек може постати савршен, свет, тј. бесмртан уколико гаји врлине и испуњава етичке законе. Овакво гледиште је апсолутно страно православном Предању. Смрт се не може победити на овај начин, јер је, као што ћемо у овој студији и показати, саставни део створене природе, а твар не може достићи бесмртност испуњењем етичких или „божанских закона". Кроз врлински живот се може победити брига за проблемом смрти и страх од смрти, ако је и то уопште могуће, а не смрт као реалност.

Управо су оци Запада проблем човека видели као етички, а не као онтолошки. Отуда је Црква на Западу видела себе као етичку институцију, као заједницу моралних људи, а своју улогу у свету је видела у томе да решава проблем зла и греха, као и социјалне проблеме људи, а не проблем смрти. Читава теологија западне Цркве има за главни проблем грех као етичку категорију, а отуда и етику, морал и морално, тј. јуридичко понашање људи. Грех и проблем греха, виђен из перспективе западног хришћанства, није смрт, већ преступ одређених закона. Отуда, у новијој историји, људи који не виде ништа грешно у томе што живе другачије него што су живели у прошлости, у контексту моралних вредности које се данас битно мењају у односу на оне из прошлости, апсолутно су незаинтересовани за Цркву. Мисле да ће се човек ослободити Цркве, односно да му Црква уопште више неће бити потребна кад се ослободи етичких стега, јер му их управо Црква и намеће. Савремени човек не види више грех у томе што крши етичке и друге законе, јер и сам увиђа да се ти закони мењају од епохе до епохе, посебно не прихватајући моралне категорије добра и зла — зато што се човеков живот руководи, данас, логиком и уживањем.

Савремени свет на Цркву гледа као на етичку институцију чија је улога у историји да, пре свега, пази и поштује етичке законе и норме. Свако кршење етичких закона, посебно ако то чине хришћани, представља велики скандал у друштву и изазива најгоре осуде. Црква постоји у свету да би пазила и чувала етичке законе као вечне и непромењиве, да би тако омогућила стварање савршеног поретка у свету, а следствено томе, да би допринела срећнијем животу појединца, односно друштва у коме се налази. За апсолутну већину хришћана, као и за оне који то ни формално нису, Црква јесте, или би требало да буде, морална институција, друштво високо моралних људи. Савремени хришћани, посебно они на Западу, у потпуности су окренути етици. Највећи проблем савременог хришћанина, као и Цркве у целини, јесте кршење етичких норми и закона.

Етика не полази, као ни етички начин живота, од проблема смрти у контексту спасења. Етика има за проблем грех и зло, будући да је то оно што не дозвољава људском друштву да се организује у савршену заједницу, доневши

опипљиве резултате на свим животним пољима. Речју, етика има за циљ да створи рај на земљи, у форми савршено организованог друштва у коме неће бити зла, неправде итд. Ради остварења циља не преза чак ни од тога да на силу учини људе добрим, да их на силу учини да верују и воле Бога. Савремени хришћански богослови и хришћани, под хришћанским животом уопште подразумевају систем закона на основу којих се регулише како свакодневни живот појединца, тако и његов однос са другим људима. Ови закони извиру из природе, или се схватају као Божје заповести. Под Божјим заповестима обично разумемо Декалог, као систем на основу кога се уређује свакодневно понашање човека, у односу на себе самог, као и у односу на друге, укључујући и самог Бога. Етички посматрано, однос човека према другом човеку, као и према Богу, постаје законски, тј. јуридички. Утемељен је на вечним типовима, који су добили апсолутно значење сами по себи, који не зависе нити од различитих историјских епоха нити пак уважавају људе и Бога као слободне, живе и различите личности. Хришћански живот је постао систем правила и идеја који нема никакве везе са истинском теологијом, посебно са Евхаристијом. Под утицајем западног хришћанства, етички начин живота је схваћен као средство за остварење савршеног друштва, за остварење раја на земљи, не узимајући при том у обзир проблем смрти, који се једино може превазићи у Христу, дакле, једино у Литургији и литургијским начином живота, који је израз слободе човека као љубави према Богу и ближњима, где се остварује заједница у различитости и превазилази смрт.

3. Последице примата етике у савременом хришћанству

Када етика заузме место које јој није намењено, манифестује се низ проблема, којих смо сведоци у савременом свету. Намера нам је да у наставку овог текста обратимо пажњу на неке од ових феномена.

Данас је посебно уочљива потпуна маргинализација човекове угрожености смрћу, независно од степена моралности. На хришћанство се више не гледа као на Цркву, тј. евхаристијску заједницу која ослобађа човека од смрти, већ се сматра религијом која одговара на човекове психолошке захтеве и проблеме, односно хришћанство је пред светом и хришћанима етичка институција. Смрт конкретних људи за савремене хришћане скоро уопште не представља проблем. Циљ човековог живота јесте очување вечних етичких принципа. Људи који на хришћанство гледају из етичке перспективе под истинским хришћанином подразумевају онога који поштује и држи моралне законе. Ако се обраћа и најмања пажња на смрт као проблем, то се чини с убеђењем да се смрт може победити испуњавањем етичких, природних или божанских закона, тј. етичким савршенством човека. Етички посматрано, Црква је скуп људи као индивидуâ који се у свом животу руководе етичким законима.

Хришћани који живе у Предању Источне Цркве, под утицајем етичког приступа хришћанству, показују конфузност у свом животу и нејасност приликом одређења човека као личности. Ово најјасније потврђује појава да

нема љубави, штавише, да смо спремни да будемо носиоци смртне осуде над човеком који прекрши законске и етичке норме, који постане етички лош, тј. неморалан. Код људи који свој живот темеље на етици живот и делање су ограничени етичким законима. Хришћанима који усвајају овакве принципе етички закони не допуштају љубав и праштање према грешнику, јер је етичка чистота услов без кога се не може бити истински хришћанин. Етички посматрано, љубав према човеку није љубав према конкретном човеку онаквом какав он јесте, јер љубав није извор постојања и бесмртности вољеном, већ је љубав према добру у човеку. Управо зато таква љубав не констатује никакав онтолошки проблем кад једно биће умре. Истовремено, за хришћанина, који садржај побожности види у светлу морала, живот Бога и његова делатност у свету етички су опредељени. Бог се у односу на свет и човека јавља као њихов судија на основу етичких закона, а не као избавитељ човека и творевине од смрти. Етички закони се налазе изнад Бога и постоје чак независно и од самог Бога. Њих Бог не сме да прекрши ако не жели да доведе у питање сопствено постојање.[2] За такве људе човек је личност према степену узвишености његових моралних квалитета, а Бог престаје да буде конкретна и жива личност, „Онај који јесте", који је у односу са нама и целокупним светом, који љубављу слободно даје живот свему што постоји. Бог за таквог човека није Отац, није једна конкретна личност која га избавља од смрти и дарује му вечни живот улазећи у однос са њим, већ закон, непромењиви и неумољиви вечни поредак. Бог за такве људе потврђује своје присуство у свету на основу своје делатности, која мора да буде у складу са етичким нормама. Уколико није тако, онда ови сумњају не само у Божју делатност у свету већ и у његово постојање. Бог је за етички опредељеног човека постао идеја правде и добра, преставши да буде жива личност. Однос са Богом у том случају је јуридички, однос који се темељи на закону и вечним моралним нормама. Темељ оваквог односа је у страху од казне која следује због кршења етичких закона. Овакав приступ пре указује на Бога старих философа него на Бога који се као Личност открио у Исусу Христу, на шта нас упућује библијско искуство.

Етичко посматрање хришћанства ствара многе проблеме у Православној Цркви, и то не само на теолошком плану, где се никако не може помирити Божја слобода и љубав према човеку грешнику са вечним етичким принципима, већ и на плану постојања Цркве. За етику је врло проблематичан јеванђелски став о љубави Бога према грешнику, односно о љубави према човеку који је погазио све етичке законе. Христос, према јеванђељу, однос са грешним човеком успоставља праштањем грехова. Прихватање јеванђелског односа Бога према човеку показује да су етика и њени закони релативни у очима Божјим. Волети грешника и опраштати грехе јесте негирање сваке етике. Уколико однос човека према Богу и другом човеку заснујемо на етици, он ће постати врло дискутабилан и проблематичан за хришћанство. Када

[2] У овом сегменту се очитује апсолутни утицај платонизма на хришћанско схватање Бога. Према Платоновом учењу, добро је вечна идеја која регулише живот и самог Бога, тј. Бог не може ништа да чини што није у складу са идејама добра, лепоте, правде, итд.

етика стоји на месту које одређује однос човека према Богу, човек хришћанин бива сагледаван као индивидуа која свој однос према Богу заснива на закону. У овој ситуацији човек нема лични однос према Богу као према другој личности, већ је то однос према закону, који обезличује како Бога, тако и човека. У контексту пак односа човека према човеку, када тај одређује етика са својим законима, човек не само да престаје бити непоновљива личност, него се поставља и питање: шта радити са хришћанским заповестима о праштању другоме, кључним за спасење, и о љубави и према грешнику, чак и да је непријатељ? Насупрот томе, савремена Црква, уместо да се поистовећује са Евхаристијом, постаје колектив, скуп индивидуа које се у свом животу руководе идејама и идеологијом, а у односу према другом човеку и Богу етичким законима и божанским заповестима.

Етички уоквирен хришћански живот постаје крајње релативан и променљив, што доводи у питање истинитост Цркве, која се темељи на непроменљивости. Етика, наиме, не може поуздано препознати и разликовати добро и зло, јер то у крајњој дистанци одређује људска логика, као једини тумач свих закона који одређују добро и зло, укључујући и Божје законе. Будући променљива, људска логика зависи од тога шта сваки човек сматра за логично, па се и сама етика мења. Етичко понашање људи је релативно и променљиво, пошто се такав начин живота, у крајњој линији, поистовећује са логичким одређењем живота. Уобичајено је мишљење да се хришћанска етика разликује од философске због чињенице да је хришћанска заснована на Божјим законима, па да је, сходно томе, непромењива и апсолутна. Међутим, релативност и промењивост хришћанске етике је такође јасно уочљива историјска чињеница, што не узрокује Бог као законодавац, већ људска логика која се поставља као тумач ових закона. Руковођен својом логиком, човек је целокупни живот, па и етику, учинио апсолутно зависним од своје логике, а тиме их је учинио релативним. У савременој цивилизацији брзо се мењају етичке норме, постајући другачије у односу на прошла времена, управо зато што је људска променљива логика постала доминантна у одређењу човековог начина живота, и поимању добра и зла. Савремени начин живота је апсолутно утемељен на људској логици, која за крајњи циљ има уживање и срећу појединца. Ако је све што је логично истовремено и корисно, тј. ако доноси уживање[3], онда је добро све што доноси уживање, а морално све што води овом циљу. Данас се брзо мењају етичке норме које су некад важиле, управо зато што се божански и остали закони тумаче људском логиком, која се оријентише према остварењу корисности, тј. према човековом индивидуалном уживању. Савремени човек се бави проблемом добра и зла у контексту сопствене среће и задовољства, а не у односу на срећу и задовољство као вечне божанске вредности. Отуда је за савременог човека свака пракса која не води остварењу среће и задовољства означена као неморална, па одбацује устаљене етичке норме, не желећи да се понаша у складу с њима.[4]

[3] Такав је случај са савременим европским друштвом.

[4] На то указују: разводи бракова, ванбрачни односи, хомосексуализам, промена полова,

Да би избегли релативност етике, многи људи данас поистовећују морал са природним начином живота или са Божјим заповестима. Етичко је све оно што је природно. Међутим, дискутабилан је сам појам ***природно***, јер је природа променљива по себи, штавише, природа се не понаша ни по каквим законима. Природа је непредвидива, па не може служити као извор морала. Извор етике је постала због свог начина постојања, који је почео да се мери људском логиком. Уобичајено је да се поистовећују природно и логичко, али се, при том, неспретно ова релација преноси и на природу у суштини, тј. логично се препознаје као истоветно са природом, не са природом по себи. За нешто кажемо да је природно, самим тим и добро, јер одмеравамо нашом створеном логиком, која за крајњи циљ има уживање, хармонију и срећу појединца. Уколико је нешто у складу са логиком, тј. уколико се уклапа у оно што људска логика одреди као добро, онда је то природно. Супротно овоме је неприродно, и самим тим зло, будући нелогично. Отуда, природна дешавања именујемо као природна и нормална, уколико су у складу са људском логиком, односно као неприродна и ненормална, уколико нису у складу са нашом логиком.[5] Међутим, суштински није тако, јер природа постоји независно од људске логике. Све оно што се дешава у природи јесте природно, а не добро или лоше, односно нормално или ненормално. Поистовећење етике пак са божанским заповестима, тј. врховним ауторитетом, с образложењем да се и Бог придржава етичких принципа, врло је релативно. Ако изузмемо схватање многих да су етичке норме вечне и да оне саме стоје изнад Бога, будући да их се и Бог мора придржавати[6], само тумачење божанских закона од стране човека чини Божје заповести врло релативним. Божанска етика, тако, постаје релативна и променљива, јер је људски ум коначни тумач божанске воље.

4. Питања која искрсавају пред етичку перспективу

Свака институција која жели да заустави ерозију етике силом закона (укидајући људску слободу), која форсира етичка ограничења у животу под изговором да је то за добро самог човека или поистовећује етичке норме са Божјим заповестима и „застрашивањем" човека, плашећи га вечном Божјом казном (као што то покушавају извесни хришћански теолози, желећи да тако етика постане вечна и непроменљива) — унапред је данас осуђена на неуспех. Савремени човек не жели више да се понаша и живи у складу са етичким законима, већ жели да буде слободно биће, и да живи на основу своје логике и својих убеђења, да буде оно што јесте, апсолутно слободна личност, макар га та слобода коштала и самог постојања. То показују најновији филозофски правци, као и друге научне доктрине.

самоубиства, еутаназија итд.

[5] Тако је са природним непогодама.

[6] Ово апсолутно искривљује слику о хришћанском библијском Богу.

Ово је реалност савременог живота коју већина теолога и Православне Цркве не успева видети. Како може Православна Црква да одговори на етичке изазове савременог живота? На основу чега ће Црква заузимати одређени став према проблематичним појавама у животу савременог човека, које се битно разликују од начина живота људи у прошлости? Како Православна Црква може да одговори на кризу у коју је запао савремени човек у односу према Богу? Поистоветивши Цркву са етичком институцијом, савремени човек је дошао у сукоб са еклисијалном институционалношћу, а следствено томе и његов однос према Богу је дошао у кризу. Питање које на крају искрсава јесте: постоји ли неко друго мерило хришћанског живота, које није етичко?

5. Онтолошка перспектива хришћанства

Одговор на питања која смо поставили у претходном поглављу подразумева потребу да хришћанска теологија заузме онтолошку, а не етичку перспективу. На овај начин теологија даје свој допринос решавању многобројних проблема у које је запао савремени човек. Међутим, овде се поставља кључно питање: на коју онтологију мислимо кад о њој говоримо?

Чини се да је већина хришћана прихватила Платонову онтологију, која се заснива на духовној природи (τὸ ὑπερκείμενον ὄν), тј. на бесмртности душе. Када говоримо о онтологији, обично под тим подразумевамо Платонову онтологију духовне суштине. Истина бића је поистовећена са његовом духовном суштином, која је вечна по себи. Слично, биће човека се поистовећује са бесмртном душом. Човек превазилази проблем смрти тиме што му је душа бесмртна. Смрт, из такве перспективе, не постоји. Смрт је смрт тела, што омогућава да се бесмртна душа ослободи, враћајући се у духовни свет, одакле и потиче. У оквиру ове онтологије доминантна је етика, односно испуњење божанских и природних закона. На основу ових закона Бог ће човека наградити или казнити, на последњем, страшном суду.

Овакву онтологију Православна Црква никада није прихватила од стране, јер она под човеком подразумева и душу и тело, увек наглашавајући да је човек бесмртан по Божјој благодати, а не по природи. У сусрету смо, данас, са огромним проблемима што искрсавају пред савременог човека, који треба да прихвати овакво хришћанство и хришћанску поруку. За савременог човека, који живи на рачун реалности материјалног света, јер је и сам материјалан, подела на духовни и материјални свет, тј. одбацивање материјалног као лажног, као и прихватање једино истинитог духовног света, постала је неприхватљива. Савремени човек, који није више вољан ни способан да размишља о животу у Платоновим категоријама, прихватио је реалност овога света као једину истиниту, одбацујући на тај начин Цркву у потпуности.

Свети оци Истока су видели да човек, као и сва створења, има онтолошки, а не етички проблем. Уочили су да је проблем створених бића смрт, а

не лепо понашање, односно преступање етичких или других закона. Смрт као проблем у православном Предању није решавана на основу бесмртности душе и њене природе, већ на основу васкрсења Христовог и свеопштег васкрсења. Отуда, средишњи догађај јеванђелске историје јесте догађај Христовог васкрсења из мртвих и обећање општег васкрсења за сва бића. Свети апостол Павле то потврђује речима: „Ако Христос није устао […] и ако мртви не устају, онда је узалудна проповед наша и узалудна је вера ваша" (1Кор 15, 14).

Човек се управо понаша и живи на овај или онај начин зато што има страх од смрти. Све док тај страх постоји, а постојаће све док постоји смрт, човек ће на разне начине желети да се осигура, тј. да избегне смрт, укључујући и кршење закона и етичких норми. Сви који су желели да реше етичке и социјалне проблеме у свету, у коме још увек постоји смрт, показали су се као лажне месије које су продавале људима „шарену лажу", бацајући прашину у очи, како народу, тако и себи, доневши више зла и проблема него што их је раније било.[7] Све док постоји смрт у свету, постојаће и грех, као и неправда и неморал. Само решењем проблема смрти решавају се и сви остали проблеми.

Дакле, Црква је у свету да реши, пре свега, проблем смрти. Требало би да савремена хришћанска теологија буде онтолошка, тј. да буде реч о бићу, односно да се бави питањем човекове могућности да превазиђе смрт.[8] Проблем смрти конкретних бића, пре свега људских личности, заједничка је основа, на којој могу хришћанска теологија и савремени човек да остваре конструктивни и суштински дијалог. Обраћање хришћанске теологије савременом човеку, дакле, треба да буде одговор на питање које поставља сваки човек, па и савремени, независно од тога каквог је друштвеног или социјалног положаја, али и моралног стања.

У овом контексту се поставља питање: да ли постоји могућност да човек као конкретно биће, као конкретна личност превазиђе смрт и да живи вечно, и како? Какву улогу игра слобода човека у решавању проблема смрти? Шта о томе каже хришћанска теологија?[9]

Онтологија види истину човека као конкретне личности у његовом вечном постојању. То постојање се може остварити, по учењу Цркве, једино у заједници с Христом, тј. у литургијској заједници. На основу учења Светих отаца о Богу, личност је биће заједнице у љубави и слободи с другом личношћу. Заједница, као литургијски догађај, чини биће апсолутним и непоновљивим. Уколико се створена бића поистовете са личношћу Сина Божјег, постају Тело Христово, јер постоје онако како постоји Син Божји, мада су по себи смртна. Створена бића се тако обожују, не престајући да буду створена.

---

[7] О томе најречитије сведоче фашизам, комунизам, капитализам и друге идеологије наше цивилизације.

[8] Наш захтев, практично, извире из жеље да теологији буде враћен предањски карактер, а не из жеље да се теологија прилагоди савременом контексту.

[9] Ово је истовремено и сама суштина светоотачког предања када говоримо о хришћанству.

У Цркви се ништа не мери на основу етике. Једино истинито мерило нашег живота је онтологија. Добро је оно што се поистовећује са вечним животом, тј. бесмртним постојањем. Зло је смрт. Зато је у православном Предању хришћански начин живота извирао из човековог захтева да превазиђе смрт и да вечно постоји као конкретна личност. Не, дакле, из потребе да се очувају етичке вредности, ма какве оне биле, већ из потребе да се превазиђе смрт, односно да човек постоји као вечна и слободна личност.

Господ, као и Црква, гледа на човека из перспективе онтологије. Црква жели да човек вечно живи, а Господ воли човека. Љубав Божја према човеку не зависи ни од каквог закона, јер ако би зависила од закона, не би била љубав према човеку као личности, него према закону. Спаситељ нас је заволео и дошао је да страда за нас из превелике љубави према нама, а не због наше исправности у односу на закон.

Шта друго Јеванђеље потенцира него љубав Спаситељеву и према грешницима? Све јеванђелске приче[10] говоре о љубави Господа према људима, независно од њихових моралних квалитета. Ово, наравно, треба да чини и његова Црква, која има свој идентитет у Спаситељу. И поред тога што Црква нема ништа против поштовања етичких норми и заповести Божјих, она у својој икономији не посматра човека из ове перспективе. Човек је за Цркву истинито биће уколико остварује заједницу с Богом и другим човеком у Христу. Тиме Црква показује шта је то суштинско за спасење, а шта је другостепено. Суштинска је љубав према човеку као личности, што укључује и љубав према грешнику, а не само према добром човеку, односно не љубав према закону, према идејама добра; не, дакле, љубав коју одређују закони, него љубав према човеку као личности, која се темељи на слободи. Како Господ, тј. Црква, пројављује ову љубав према човеку? Тако што Црква прима човека у своју заједницу, без обзира на то колико је грешан. Наравно, уколико то и сам човек жели. Ово указује на то да наше спасење не зависи од испуњења закона, него од Исуса Христа, једне живе личности која нас воли, упркос томе што смо грешници, и који остварује с нама заједницу, ако и ми то слободно желимо. Љубав Божја према нама и наша према њему пројављује се у Цркви и као Црква, као слободна заједница личности.

Господ прима оне грешнике који се кају. Покајање, међутим, не значи да променимо живот и да не чинимо више оно што смо чинили, тј. да не грешимо тиме што ћемо испуњавати етички и божански закон. Покајање у Цркви се не исцрпљује у испуњавању заповести и етичких норми, већ представља, пре свега, остварење заједнице човека с Богом у Христу. Отуда је покајање пре свега поистовећено са крштењем. А шта крштење значи ако не сједињење са Христом, које нам дарује Дух Свети, тј. улазак у евхаристијску заједницу — у Цркву? Црква је апсолутно свесна да ће људи увек бити грешни, шта год чинили, па и дела у складу са законом, јер нема човека да и један дан поживи на земљи а да не греши. Нећемо се спасти испуњењем закона, него

[10] Узмимо као пример јеванђелске приче: о блудном сину, о жени блудници, о дужницима, о митару и фарисеју и многе друге.

је Господ тај који нас својом љубављу спасава, кроз нашу заједницу са њим, љубав према њему.

Нажалост, онтолошки проблем смрти и вечног живота мали број хришћана данас види као главни проблем човека и свих створених бића. За савременог хришћанина теолога, централни проблем је морални, а не умирање људи и целе природе. Зато не могу да схвате да су се Свети оци Цркве бавили онтолошким проблемом. Данас је мало теолога који Цркву и теологију повезују са онтологијом.

6. Закључак

Тема односа етике и онтологије, којом се бавимо у овом тексту, може се учинити као нешто ново. Многи теолози сматрају да ова тема уопште није битна за хришћане, јер не само да није постојала у прошлости, већ не постоји ни данас. Може се учинити да проблем онтологије, тј. проблем смрти, не постоји као проблем у Цркви ни у теологији светих отаца, из простог разлога што је људска душа бесмртна. Наравно, има и екстремних мишљења и закључака међу савременим хришћанима и богословима, да указивање на онтолошку димензију као суштинску, наглашавање разлике која постоји између онтологије и етике и стављање у први план онтологије науштрб етике, има за последицу морални либерализам и подривање саме суштине Цркве, односно небригу за оно што човек чини и како живи.

Проблем онтолошког или етичког приступа хришћанству одувек је постојао у Цркви. Сукоб између онтологије и етике у контексту спасења човека је постојао и у првој Цркви. О томе нам сведоче бројне јеванђелске приче: о радницима у винограду, о царинику и фарисеју итд., где се директно крше или стављају у други план етичке норме и њихово испуњење — зарад онтологије. Посебно је индикативна Спаситељева Беседа на гори, у којој се у први план ставља онтолошки проблем, а не етички ни социјални проблеми. Људи, поред онтолошког, имају, наравно, и друге проблеме које желе да реше. Један од њих је и проблем зла. Сви они, међутим, а пре свега проблем зла у свету, извиру из проблема смрти. Када не би било смрти, ни страха од смрти, не би било ни многих грехова које данас познајемо, а ни самог зла. Зато је потребно да се најпре овај проблем реши, јер би се онда решили и други. Христос је дошао да творевини дâ живот у изобиљу. Спаситељ наглашава да ће долазак Царства Божјег и укидање смрти решити и све друге људске проблеме: социјалне, друштвене, етичке итд. Тачније, из овога се види да је онтологија, која се бави питањем вечног постојања човека, важнија од етике, од онога шта човек чини у односу на етичке законе, као и од социјалног и друштвеног стања човека.

Онтолошко вредновање човека у Јеванђељу не пренебрегава људско понашање ни начин на који човек живи. Бројни су примери у Јеванђељу и код светих отаца који указују да се Црква веома брине о томе како човек треба

да постоји. Овде је реч о несхватању хришћанске онтологије, или, тачније, о погрешном схватању православне онтологије.

Истовремено, бавећи се онтолошким проблемом човека, Црква не заборавља ни његове социјалне и друштвене проблеме. Међутим, постоји разлика у приступу овим проблемима. Приоритетна улога Цркве јесте да решава онтолошки проблем човека, а не етичке и социјалне препреке, а решењем проблема смрти решиће се и други проблеми. Црква треба да се бави пре свега онтолошким проблемом, пошто њега не може решити нико осим Цркве, док друге проблеме могу решавати и друге институције, као што их и решавају боље него Црква.

Хришћански живот, изграђен на законима и моралним забранама, донео је ефекте супротне од жељених: неморал и лицемерство живота. Наиме, ако је хришћански живот постављен на законима и забранама, обавезно се доживљава као атак на људску слободу, по правилу изазивајући супротне ефекте, зато што човек, бранећи слободу, брани једино божанско у себи, тј. брани своје људско достојанство, које извире из тога да је икона Божја у природи. Савремени човек, под утицајем нових научних доктрина које му откривају другачије посматрање живота, све више одбацује старе прототипе понашања, све више се ослобађа моралних стега које му је наметнула Црква кроз минуле векове. Тако долази у сукоб са Црквом и Богом. Јаз између савременог друштва и Цркве све више се продубљује тзв. секуларизацијом друштва, изазивајући кризу односа човека и Бога. Како ће Црква променити начин постојања савременог човека од етичког у онтолошки?

Наведени захтев може бити испуњен само ако човеку приступимо са онтолошке стране, као смртном бићу коме треба спасење од смрти, односно, ако понашање човека видимо као оно које циља на остварење бесмртности, макар и машило тај циљ. У ту сврху Црква може понудити човеку Литургију као лек против смрти. Литургијска заједница је својим постојањем одувек била сведочење о новом свету, који се не остварује на силу, претешким стегама и бременима које на човека трпа етика, већ својом освећујућом силом. Литургија није дело људи, него Бога. Нико не може ослободити човека и природу од ропства распадљивости осим Сина Божјег — Христа, односно синова Божјих, што упућује на литургијску заједницу. Кроз Литургију, човек је позван на слободу постојања, на слободу деце Божје, која се пројављује као љубав према Богу и према другом човеку у Христу. На тај начин човек учествује у обновљењу света.

Овакво схватање истинског постојања човека и природе, које подразумева победу над смрћу, има за последицу схватање Цркве као литургијске заједнице, као Духом оствареног јединства људи и природе са Христом. Тако људи постају конкретне и непоновљиве личности, јер превазилазе смрт.[11]

Закључујући, не желимо рећи да ће литургијско виђење човековог живота створити рај на земљи и да ће решити проблем зла, неправде и морала

[11] У овом контексту биће се поистовећује са заједницом, са другим, природом и Богом.

у свету. Напротив! Чак ни у Византији, коју многи с носталгијом везују за идеални хришћански живот, ово никад није била реалност. О овоме јасно сведочи историја Византије и историја Цркве. Овакав људски сан о „рају на земљи" створила је западна цивилизација, која није темељила постојање човека на Литургији, него на етици. Земаљски рај морално савршеног друштва производ је западног рационализма, а не литургијског искуства. Евхаристија, која је сачувана у Православној Цркви, представља *есхатолошко виђење света, у коме неће бити смрти,*[12] *али и прототип за начин живота сад и овде у историји.* Есхатон, тј. вечни живот као коначно ослобођење од смрти није продукт људских сила и историјског развоја, како о томе говори етика, већ дар Божји који одозго силази Духом Светим. Дух Свети је тај који својим силаском доноси у историју есхатон, односно рај, или Царство Божје. Свет у Литургији није онај какав се сад појављује, већ постоји како ће бити на крају, кад Христос поново дође и дефинитивно укине смрт кроз васкрсење мртвих.[13] Есхатон је кроз Литургију, и као Литургија, присутан у историји, али се не поистовећује са историјом, не претвара се у историју. На то указује смрт, али и несавршеност људског друштва. Смрт још увек постоји у историји и она опомиње да коначни циљ још увек није достигнут. Смрт је изгубила ону оштрину и трагичност коју је имала пре васкрсења Христовог, али још увек није престала да постоји.[14] И поред тога што хришћанска онтологија још увек није остварена у историји, на шта указује сама историја Цркве, Литургија остаје као живо присуство есхатона и сведочанство да ће битка против смрти бити коначно добијена.

Дакле, православни Исток не види у моралу суштину хришћанског живота, већ њу види у Евхаристији. Без обзира шта чинили, грешни смо, зато што смо смртни, а смрти се можемо ослободити једино кроз други долазак Христов и васкрсењем мртвих. Васкрсење из мртвих јесте дар Божји, а не производ људског подвига. Једино Господ ослобађа од смрти, и то у последњем догађају историје, приликом другог доласка Христовог, када ће мртви васкрснути, што је врхунски израз љубави Божје према творевини.

[12] Уп.: Св. Дионисије Ареопагит, *О небеској јерархији*, као и тумачење ове књиге Св. Максима Исповедника (PG 4). Такође в.: Св. Максим Исповедник, *Мистагогија*, PG 91, 690 и даље (српски превод у часопису *Св. Кнез Лазар* 3 (7); 4 (8); 1 (9); 2 и 3 (10 и 11).

[13] О овоме в. опширније у мојој књизи: *Биће као есхатолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2008.

[14] В. о овоме опширније у: Florovsky, Georges, „The Resurrection of Life", *Bulletin of the Harvard University Divinity School*, XLIX, No. 8 (April, 1952), 5–26.

Ignatije Midić
University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Problem of Death in Christian Theology

(Ontological and ethical perspective)

The death is the last enemy to man and to whole creation. Because of that, a problem referring to death has to be the central one in theology of the Church. Dying is abolishment of the concrete person, not of essence, nor of one part of essence. There is neglecting the problem of death in Christian theology, today. We are witnesses of the fact that modern Christian scientists offer us ontological conception which lessens presence of death inside of creation, by imputing immortal character to essence of created beings. Christian theology is, also, in danger to replace ontological character with some kind of moralism. Relation of ontology and ethics has great importance for modern theology, because of fact that ethical perspective neglects death and resurrection, as key theme for Christian theology.

Key words: Resurrection, Liturgy, Eucharist, death, ontology, ethics, sin, person, essence.

Датум пријема чланка: 10. 06. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 67–82

УДК 27-23-277

Ненад Идризовић

Народна библиотека Србије, Београд

Сличности и разлике између *Фисиолоīа* и *Шестоднева* Светог Василија Великог

Abstract: Сличност између *Фисиолоīа* и *Шестоднева* постоји у описима животиња, биљака и камења, а разлика је што су у *Фисиолоīу* заступљени симболичко-алегоријском описи, док је у *Шестодневу* употреба алегоријског начина тумачења ограничена. Разлог томе је што је *Шестоднев*, за разлику од *Фисиолоīа*, намењен хеленском образованом становништву и садржи велики број филозофских и природнонаучних појединости преузетих из античких извора. Василије је имао за циљ да задовољи научну радозналост и поучи, па му није била потребна компликована алегорија, као у *Фисиолоīу*, да би хришћанском учењу дао научну оправданост.

Key words: *Фисиолоī*, *Шестоднев*, Свети Василије Велики, античка псеудонаука, алегорија, старохришћанска књижевност.

Опште карактеристике *Фисиолоīа*

У времену када се хришћанство појавило, у природним наукама владао је псеудонаучни метод, а у филозофији — алегорија и мистицизам. Црква је имала толерантан став према делима оријенталне књижевности, која су јој је била ближа него хеленска. Апокрифи, пророштва, апокалипсе и псеудонаучна дела магијске књижевности, која су приписивана Соломону, Останесу, Зороастру, Дамигерону и другима, својим мистичким карактером била су врло блиска хришћанској мистици.[1] Нарочити значај овој књижевности придавао је Климент Александријски. На Истоку код Јевреја, Египћана, Персијанаца, Етиопљана и Индуса поред апокрифних списа постоје и свештене књиге о животињама. Без обзира на то што су ове књиге биле религиозног карактера, ипак су задовољавале научну радозналост верника. У хеленској научној књижевности постоје дела сличне садржине према којима Црква показује толерантан став већ крајем II века. Црква уноси у науку алегоризам и симболизам[2], њој стране елементе. На основу те симбиозе хеленског и хришћанског

• nenad.idrizovic@nb.rs

[1] Драгојловић, Драгољуб, *Физиолоī у Срба* (докт. дисерт.), Филозофски факултет, Београд, 1968, 5–6.

[2] Реч *символ* није откриће хришћанске Цркве, већ је сродна и недељиво повезана са појмом трансцендентности, који прати, уз разлике у степену, сваку религију. Егзистенцијални из-

духа настао је један од најлепших и најстаријих споменика — *Фисиолоī* — у којем је античка псеудонаука испуњена алегоријом и симболизмом са циљем да се покаже оправданост и супериорност хришћанске вере над „незнабожачким" религијама.[3]

Време настанка *Фисиолоīа* оквирно се креће од II до IV века.[4] *Фисиолоī* као антологијски природњачки спис хришћанске књижевности својим природњачким материјалом — саставним делом сваке приче — има безбројне паралеле у античкој и оријенталној књижевности. Тешко је претпоставити да је писац *Фисиолоīа* за извор користио природњачки материјал из разноврсних списа, будући да се приче о животињама које су написане у *Фисиолоīу* налазе већином у компилацијама које припадају александријском периоду. У овом периоду поред развоја егзактних наука шири се и парадоксографија са својом љубављу за монструозно и чудно, потискујући научно објашњење природе.[5] Псеудо-Аристотелови списи који су настали на основу Аристотелових природно-научних сазнања и парадоксографски списи Александра из Минда припадају многобројним александријским компилацијама, које својим природњачким елементима чине везу са *Фисиолоīом*. Тешко је утврдити утицај ових списа на *Фисиолоī,* али је сасвим сигурно да се у Аристотеловим природњачким списима, који су проживели хеленистичку трансмисију налазе извесне приче које чине основни природњачки материјал овог књижевног дела.[6]

Алегоријска симболика животиња у *Фисиолоīу*

Аутор *Фисиолоīа* је постигао да употребом алегоријског тумачења обухвати све главне елементе хришћанског учења. Садржај *Фисиолоīа* састоји се од 48 прича о различитим животињама и њиховој религијској симболици. Неке главе имају типичан облик: прво долази цитат из Светог писма, потом излагање природњачког материјала, који почиње речима Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε, у наставку је симболичко тумачење и на крају Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε. Овај облик није свуда спроведен. Оно што је заједничко свим причама јесте то што се свака састоји од природњачког описа животињских особина и

вор символа је потреба да се на неки начин премости удаљеност између коначног и бесконачног или, по православној терминологији, створеног и нествореног. Ако желимо да избегнемо материју у овом премошћавању, морамо прибећи створеним и ограниченим средствима, као што је људска реч, коју су Хелени користили *par excellance*, а на чију је недовољност указала апофатика светоотачког богословља. Употреба симболичног говора је карактеристика мудрог човека, па је то и објашњење његовог значења — Зизијулас, Јован, „Симболизам и реализам у православном богослужењу", *Саборност* VII/1–4 (2001), 13–37.

[3] Драгојловић, *н. д.*, 6.

[4] Више о времену и месту настанка *Фисиолоīа – Исто,* 99–103.

[5] French, Roger, *Ancient Natural History: history of nature*, Routledge, New York, 1994, 245–248.

[6] Драгојловић, 79–81.

религиозно-симболичних излагања. Ми ћемо у даљем тексту навести само неколико најзанимљивих.

На првом месту имамо лава са његовом природом. Лав репом затире своје трагове, како га ловци не би могли пронаћи и на тај начин он симболише Христа, који је послан са неба и који крије своје мистичне трагове, а то значи своју природу. Спавање лава са отвореним очима симболише Христа, чије је тело спавало на крсту, а божанство се пробудило на десној страни Оца. Лавица рађа мртво младунче и три дана га чува, све док не дође лав и дуне му у лице и пробуди га. Ово симболише Христово васкрсење трећег дана.[7]

Сунчани гуштер, кад ослепи од старости, повлачи се у рупу на зиду окренут према истоку. Док посматра сунце, поново му се враћа вид. Поука ове приче је да човек, када му се помраче очи разума, затражи помоћ од Христа — излазећег сунца правде.[8]

Птица харадриос, када се доведе близу болесника, окреће поглед од њега ако треба да умре, а посматра га ако треба да оздрави. Примивши погледом болест на себе, одлеће у правцу сунца, које сагорева болест, а харадриос остаје жив. Ова птица, беле боје, симболише Христа. Окретање главе од болесника симболише Христа који је окренуо главу од Јевреја и дошао незнабошцима.[9]

Неки младунци пеликана ударају своје родитеље у лице, због чега их родитељи убијају. Трећи дан мајка из сажаљења раздире своју слабину и излива своју крв на мртве младунце, оживљавајући их. Тако је и Бог показао своју милост према људском роду и спасао га, проливши своју крв на крсту.[10]

Симболика ноћног гаврана, који више воли мрак него светлост, подсећа нас на Христа, који је више волео пагане, који су у духовном мраку, него Јевреје, који нису поверовали у њега.[11]

Орлу, када остари, отежају крила и ослаби вид. Када у таквом стању нађе извор бистре воде, одлеће у сунчане висине, где сагорева крила. Спушта се на извор и, загњуривши три пута, подмлађује се. Тако и човек, када му се очи срца помуте, треба да нађе извор речи Божје, крстећи се у име Оца и Сина и Светога Духа, загњуривањем у воду три пута.[12]

Једна од занимљивих животиња је индијска птица феникс, која сваке петстоте године долази у Либанске шуме, где напуни своја крила мирисима (тамјаном). Потом одлеће у Хелиополис, спушта се и спаљује на олтару, који је за њега припремио египатски свештеник. Сутрадан свештеник у пепелу проналази једног црва, који се другог дана развија у младу птицу, а трећег

---

[7] *Phys.* 1.

[8] *Исто,* 2.

[9] *Исто,* 3.

[10] *Исто,* 4.

[11] *Исто,* 5.

[12] *Исто,* 6.

дана је поново одрастао феникс. Ова нам указује на симболику Христовог васкрсења.[13]

Змији, када остари, ослабљује вид. Она се подмлађује тако што пости четрдесет дана и четрдесет ноћи и провлачећи се кроз пукотине стена скида стару кожу. То је поука за човека да и он може да скине своју стару, грешну одећу само ако иде уским путем, који води у живот вечни.[14]

Мрави, када иду, носе по једно зрно у устима. Они који не носе не траже од других да им дају мало, него и они покупе цело зрно за себе. Случај како се не размишља о залогу за будући живот имамо у причи о мудрим и лудим девојкама.[15] Мрав жито које оставља за зиму кида да не би проклијало, а он остао без хране. Ово је поука да у Старом завету треба да се одвоји слово од духа, да не бисмо пропали као Јевреји. Као што мрав распознаје јечам од пшенице, тако треба да и хришћани одбаце јечам — учење и храну јеретика — и држе се праве вере.[16]

Једнорог је мала животиња, али веома лукава. Ловци га не могу уловити јер је много јак и има рог насред главе. Да би га ухватили, шаљу девицу близу места где он обитава. Када види девојку, једнорог постаје питом, прилази јој и она га одводи у краљевски двор. Ово представља слику Христа, који је сишао са небеса у крило Дјеве Марије и постао човек.[17]

Морска неман са великим перајима која се зове прион, када види брод са разапетим једрима, подиже се помоћу својих крила и подражава брод. Када пређе тридесет до четрдесет стадија, постаје уморан и таласи га поново враћају у морске дубине. Брод симболише апостоле и мученике који пролазе узбуркано море и стижу до небеског пристаништа. Прион је слика оних који узалуд покушавају да подражавају светитеље, брзо се заморе и поново падају у земаљски живот.[18]

Слон је животиња која нема жељу за полним односима. Ако хоће младунче, иде са женком у близину раја, где расте дрво мандрагора. Прво женка узима плод мандрагоре, па га даје мужјаку, после чега се спарују. Када женка рађа младунче, улази у воду до груди, а мужјак је чува од непријатељских змија. Слон нема зглобове у коленима, када једном падне, не може да се дигне. На његову рику долази један слон, који не може да му помогне. Потом долази дванаест слонова, који такође не могу да га подигну. На крају долази један мали слон, постављајући свој труп испод њега, успева да га подигне. Мужјак и женка симболишу Адама и Еву. Плод мандрагоре симболише плод са дрвета познања добра и зла. Слонов пад симболише првородни грех. Први слон који покушава да спасе палога слона симболише закон. Дванаест других

---

[13] *Исто,* 7.

[14] *Исто,* 11.

[15] Мт 25, 8.

[16] *Phys.* 12.

[17] *Исто,* 22.

[18] *Исто,* 39.

слонова симболише пророке, а мали слон је праслика Христа, који је својим овлаплоћењем спасао човека од зла.[19]

Последња прича је о инсекту који живи у дуду и не може да види светлост дана док се дуд не расцепи. Тада излази и, гледајући светлост сунца, месеца и звезда, говори у себи: у тами сам био док се дуд није расцепио. Ово је симболика прободене слабине Христове, из које је потекла крв помешана са водом. Трећег дана, када је васкрсао из мртвих, људи су угледали бесмртну светлост.[20]

Приче које улазе у зоолошки материјал у *Фисиолоїу* припадају оној врсти псеудонаучних прича о природи које су у I и II веку после Христа доживеле необичан процват. Њихова карактеристика је била — поред тога што су хтеле да обухвате целу природу с обзиром на мистична или медицинска својства која леже у њој — да прикажу магијску силу у свим стварима и појавама кроз утицај симпатије и антипатије.[21] Као спис који припада апокрифној хришћанској књижевности, својом алегоријом, која заузима две трећине текста, својим обликом, садржином и циљем који је имао, врло је близак гностичкој књижевности и представља јединствену појаву у ранохришћанској књижевности. То је вероватно једини гностички спис који није био уништен, захваљујући своме карактеру.[22]

Као што смо рекли, употреба природњачког материјала о животињама у алегоријско-симболичком облику већ у новозаветним текстовима налази се у ограниченој мери. Алегоријска симболика животиња наметала се црквеним оцима због своје једноставности и свог басненог карактера, који је народу био врло близак. Главни извор разноврсних мотива из животињског света у ранохришћанској књижевности била је античка псеудонаучна књижевност. Тако је природно њихова употреба у делима црквених отаца зависила од степена симбиозе античке словесности и хришћанске духовности.[23] Због опширности нећемо изложити све видове овог зближавања. Фолклорна књижевност, у којој приче о животињама са баснено-моралистичким алегоријским тумачењем играју главну улогу, будући невезане ни за време ни за народ и неометани језичким баријерама, била је згодна у религијском изражавању. Сасвим је разумљиво што је хришћанска књижевност богата фолклорним мотивима, јер је она у почетку свога развитка била ближа народној него уметничкој књижевности.[24] Религиозно тумачење природе није било страно ранохришћанској егзегези. Налазимо је најраније код Климента Римског, где причом о птици феникс доказује могућност васкрсења.[25]

---

[19] *Исто,* 43.

[20] *Исто,* 48.

[21] Драгојловић, *н. д.*, 13.

[22] *Исто,* 15.

[23] *Исто,* 121.

[24] *Исто,* 122.

[25] Clem. *Ad Corinth.* 25.

Ова прича је изнета у истом алегоријском тумачењу у коме се касније налази у *Фисиолоīу*.[26] Приче о ласици код Псеудо-Климента[27] и Варнаве[28], које се налазе код њих у басненом облику без алегоријског тумачења, потичу вероватно из фолклорне књижевности. Сличне обраде налазе се и у псеудонаучним компилацијама хеленистичког времена.[29] Код Хиполита изгледа да се налазе први трагови *Фисиолоīа*[30], а и мотив приче удаљује се од хеленистичких компилација. Богатство животињске симболике налази се код Климента Александријског[31], у чијим причама скоро да нема никакве сличности са *Фисиолоīом,* осим на једном месту.[32]

Код Хиполита и Климента Александријског само се назире симболика *Фисиолоīа*, док код Оригена оне имају ширу и значајнију примену.[33] Под претпоставком да се Ориген служио гностичким алегоризмом, не би било нетачно тврдити да се користио и *Фисиолоīом* као најпотпунијим гностичким животињско-симболичким приручником. То доказују и многа паралелна места из Оригенових списа са *Фисиолоīом*. Ориген је сагласан са *Фисиолоīом* када говори о јелену, једнорогу, лисици, јелену и змији, подмлађивању змије и орла, птици фениксу, мравима.[34] Остаци гностичког докетизма[35] у *Фисиолоīу*, због којег је и Ориген био осуђен, упућују нас на то да је *Фисиолоī* био у употреби за живота Оригена. Он се често позива на нека дела из зоологије, али нигде не наводи ауторство тих текстова, тако да питања извора чини нерешивим.

Материјал *Фисиолоīа* са животињском симболиком налази се и код других црквених отаца: Григорија Богослова, Григорија Ниског, Јевсевија Кесаријског, Кирила Јерусалимског, Епифанија са Кипра, Јована Златоустог, Кирила Александријског, Синесија из Кирине и Теодорита Кирског.[36]

Опште карактеристике зоологије у *Шестодневу* Василија Великог

Василије Велики се није само бавио искључиво тумачењем текста Светог писма у *Шестодневу,* као што је случај са пореклом животиња. Он у

---

[26] *Phys.* 7.

[27] Clem. *Rec.* 7, 25.

[28] Barn. *Ep.* 10, 8; више о животињској симболици код Варнаве — Grant, Robert M., *Early Christians and Animals*, New York, Routledge, 1999, 45–46.

[29] Драгојловић, *н. д.*, 122.

[30] Hipp. *De antichr.* 55.

[31] Grant, *н. д.*, 46–48.

[32] Clem. *Strom.* 4, 16.

[33] Grant, *н. д.*, 48–50.

[34] Драгојловић, *н. д.*, 1968, 142 фн. 12.

[35] Ова необична гностичка јерес јавила се крајем I и почетком II века после Христа. Карактеристика њеног исповедања била је да оваплоћење Бога Логоса није било стварно, већ само по изгледу, тј. привидно.

[36] Драгојловић, *н. д.*, 144–145 фн. 24–32.

претходним беседама на неким местима прихвата или одбацује филозофска и научна схватања старих Хелена. Нарочито је био критички расположен према космологији античких мислилаца.[37] Од свих области античке филозофије и науке Василије Велики је једино природословље преузео без ограда. То се нарочито добро види у његовом безусловном поверењу које има према античкој зоологији, без обзира на то што је, поред Аристотела, користио и псеудонаучне изворе, као што је и *Фисиолоī*. Екстензивно се ослањајући на достигнућа античке науке у погледу разумевања и тумачења природе животињског света, Василије је на велика врата увео овај део античког литерарно-мислилачког наслеђа у хришћанско учење и дао му црквени легитимитет.

Као прави антички ретор Василије у овим беседама ништа није препустио случају — темељно се спремио да одабраним аргументима убеди своје слушаоце. Очигледно се служио античком зоологијом не на основу сећања са својих студија, већ се за ову прилику изнова окренуо читању радова из ове области — Аристотела, Плутарха, Опијана и Елијана. Овај велики ерудита несумњиво је имао ова дела у својој библиотеци. На основу теорија о животињама које директно или индиректно преузима од поменутих аутора осмишљава моралне приче са живописним наводима и тако пружа чудесну синтезу, која је истовремено библијска и научна.

Статистички гледано, налазимо сличност и идентичност античког природословља животињског света са Елијаном на тридесет једном месту, са Аристотелом на двадесет седам места, са Плутархом на шест места, са Опијаном на два места, са *Фисиолоīом* на четири места и са Херодотом на једном месту. Иако, као и сви позноантички аутори, на линији Елијанове моралистичке интерпретације животињског света, будући школован филозоф осећао је да не може заобићи великог мислиоца и највећег научника антике, Аристотела. Због свог уравнотежаног приступа интелектуалним и литерарним питањима постао је познат, по чему се издваја међу оцима Цркве. О Василијевом уравнотежаном коришћењу античких извора најбоље нам сведочи Н. Ристовић. Он каже:

> Он је класициста-просветитељ, а не класициста-елитиста, он популарише античку књигу, уверен да је то у интересу хришћанског верника. Василијев класицистички програм приближавања античке литерарно-мислилачке баштине хришћанима најбоље показује његово пригодно, прилагођено и привлачно коришћење бројних античких филозофских теорија и баучног сазнања њеном најширем слоју хришћанских верника окупљених у храму да слушају „чтенија" из *Постања*.[38]

---

[37] Emmanuel Amand De Mendieta, „The official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop Towards Greek Philosophy and Science", у: *The Orthodox Churches and the West, Studies in Church History* vol. 13. ed. D. Baker, Oxford, Basil Blackwell, 1976, 32 и даље.

[38] Ристовић, Ненад, *Старохришћански класицизам: īозиīивни сīавови сīарохришћанских īисаца īрема анīичкој књизи*, Чигоја штампа, Београд, 2005, 187.

Утицај *Шестоднева* на потоњу хришћанску књижевност једним делом може се разумети анализом његових анегдотских садржаја, од којих су најзначајнији они који се односе на животиње. Василије је у описивању и тумачењу животињског света посегао за популарним морализаторски усмереним зоолошким схватањима, која се срећу код античких мислилаца, као што су на првом месту Плутарх и Елијан. Василије је овим херменеутичким приступом остваривао етичко-педагошки циљ писања. То је био један од најконкретнијих захвата у области рецепције античког литерарно-мислилачког наслеђа овог осведоченог старохришћанског класицисте. Прецизније, и наведени узори и сам поступак који је од њих преузео део су Василијеве блискости са еклектичком философијом тзв. средњег платонизма и позног стоицизма.[39]

Ма колико генијалан теолог, Василије улази у историју лепе књижевности више као уман и утицајан писац „културне политике" Цркве него као оригиналан мислилац. Њега су практичне потребе поучавања широког круга верујућих „одвлачиле од новоплатонства ка стоичком платонству, од Плотинове дијалектике ка Посејдонијевом енциклопедизму"[40]. Он се према својим слушаоцима односи као одрастао човек према деци, мада — разуме се — без надмености и са приличном дозом снисходљивости. Постарао се да својој пастви дâ „очигледан лик света", који би се налазио у сагласности са популарним резултатима позноантичке науке, а да ни у ком случају не дође до противречности са Библијом. Хтео је да то његово излагање буде занимљиво и конкретно, односно хтео је да уму пружи одређено интелектуално задовољење, не захтевајући од ума одвише напора, тако да није случајно то што је користио као средство најживотније „баснене" поуке. То је његов циљ тумачења *Шестоднева*, који је постао књижевно-историјски документ првостепене важности.[41] У *Шестодневу* се инспирација из Библије слива сасвим природно у његовом лирском развоју са деликатном и спиритуалном љупкошћу старе Хеладе.[42] Он је пре свега хришћански учитељ који на сликовит и веома детаљан начин описује различите појаве у природи како би просветлио ум и срце својих слушалаца, да би они могли да разумеју и осете љубав Божју. Његово спомињање философских теорија и научних сазнања показује колико је познавање наука важно у животу хришћанина. Прерадио је шаролику грађу позноантичке популарне учености у хришћанском духу и започео многовековну традицију *Шестоднева*. Он најављује долазак нове епохе.[43]

---

[39] Аверинцев, Сергеј, Медведев, Игор, *Преглед византијске философије*, Плато, Београд, 2005, 47.

[40] *Исто,* 47.

[41] Сакос, Стергиос Н., *О Шестодневу*, у: Свети Василије Велики, *Шестоднев*, Беседа, Нови Сад, 2001, 47.

[42] Стевановић, Богдан М., *Историја хеленске књижевности од Александра до Јустинијана*, Научна књига, Београд, 1968, 225.

[43] Аверинцев, Медведев, *н. д.*, 47.

Став Василија Великог према алегоријском методу тумачења

Платон је одбацио Хомерову поезију, не као песништво већ као паидеју, која је за њега била израз истине. Без обзира на то што није прихватио Хомера за „васпитача Хеладе", Платон није одустао да се диви Хомеру као песнику. Насупрот Платону, стоици су „задржали Хомерову митологију као нормативни израз истине у циљу одржања старе поезије као основне паидеје"[44]. За стоике, Хомер има битну улогу у образовању и без њега хеленска култура не би могла да постоји као таква. Због тога су стоици реинтепретирали Хомера и образовали систем алегоријског тумачења митских прича[45], тако да се овај метод тумачења током векова дубоко урезао у мисао хеленског човека. Треба да споменемо једну од темељних карактеристика хеленске религиозности — веровање да се богови оглашавају у загонетном облику каква су пророчанства. Овај метод тумачења био је раширен међу учитељима и критичарима свих философских усмерења. У старохришћанску књижевност ушао је, као што смо већ поменули, преко Филона из Александрије. Највећи љубитељ алегорије међу хришћанским писцима био је Ориген. Често је имао обичај да „проналази дубокоумне библијске праслике у приповестима о женама и конкубинама странкиња старозаветних патријарха."[46] Можемо да изложимо један пример када је говорио о последњој Аврамовој жени, Хетури:

> Ако се, поред тога што нас учи Закон Божији, дотакнемо наука овога света које су му стране књижевност, граматика, артиметика, дијалектика ако учинимо да ови спољашњи елементи служе нашим циљевима, ако их искористимо за потврду нашег Закона, онда показујемо да смо странкиње узели за жене или чак наложнице. И ако преко тих заједница, кроз расправе, излагања, спорове, можемо да обратимо неке особе Закону, да их са оним што је преовлађујуће на њиховом терену убедимо да прихвате истинску, Христову философију и истинску, Божију веру, онда ће моћи да се каже да смо добили синове од дијалектике или од реторике, као од неке странкиње или наложнице.[47]

Александријска школа, у којој је Ориген стекао образовање, имала је супарника и опонента — антохијску школу. Насупрот александријском алегоризму, Антиохијци су неговали занимање за буквално-историјски смисао Библије, насупрот платоновској александријској онтологији и космологији. У крајњем свом изразу обе школе су дале две „христолошке" јереси — несторијанство и монофизитство.

Василије Велики је као љубитељ хомерске поезије заокружио процес хришћанске алегоријске интерпретације Хомера. У свом спису *Младићима — како да се користе делима паганских писаца*, где хришћанским младићима препоручује читање хеленске поезије као извора етичких примера, он им

---

44 Ристовић, *н. д.*, 69.

45 *Исто,* 69.

46 *Исто,* 30.

47 Orig. *In Gen.* 11, 2; превео Н. Ристовић, 30.

предочава Хомера — схваћеног управо у духу алегоријске интерпретације поезије:

> Као што сам чуо од једног изузетног човека, који је веома способан да схвати смисао дела, читава Хомерова поезија је вредна похвале због тога што говори о врлини и све код њега води ка томе, осим споредних епизода. Особито сцена у којој је нагог вођу Кефалонаца, који се спасао из бродолома, приказао тако да се прво застидео да се појави пред краљицом, не зато што би га прекорела што је наг, већ из дужног поштовања; тако га је огрнуо врлином, уместо огртачем. После тога је међу осталим Феачанима, сматран толико примерним, да су занемарили раскош у којој су заједно седели и ни један Феачанин тада ништа друго није желео више, него да постане Одисеј и да на тај начин буде спасен из бродолома. Поред тога, говорио је тумач песникових мисли, да је Хомер готово вичући упозоравао: људи, морамо се старати да стекнемо врлину која је испливала са бродоломником и на сувом, онога који је остао наг, показала као часнијег од богатих Феачана.[48]

Овде, када се Василије позива на неког изузетног човека — компетентног хомеролога (Проересија, Химерија или Либанија)[49] — он исказује свој позитиван став према алегоријском методу тумачења.

Има још места где Василије исказује позитиван став према алегоријском методу тумачења, јер има библијских делова који не би могли, када би се тумачили буквално, да се објасне:

> Рећи ћу нешто о растављеним водама и онима из Цркве који под видом духовног тумачења и узвишенијих схватања прибегавају алегорији, говорећи како воде на метафорички начин представљају духовне и бестелесне силе; те да су изнад свода остале оне које су боље, а доле, ближе земаљским и вештавственим просторима, оне лошије.[50]

> Довољно ти је да пажљиво погледаш чокот и он ће ти рећи све о својој природи. Сети се, наиме, оне приче Господње, где Он за Себе вели да је чокот, а Отац да је виноградар, а за нас каже да смо винова лоза, која је вером засађена у Цркви. И позива нас да доносимо многога плода, да не бисмо, осуђени због неплодности, били предати огњу.[51] И на многим другим местима Он људске душе пореди са лозом. […] Од нас, пак, захтева и да прихватимо оне који ће нас као виноград окопавати. Душа, наиме, бива окопавана када одбаци бриге овога света које су терет нашим срцима.[52]

У следећем цитату изложићемо Василијеву изјаву где истиче буквално тумачење Светог писма и супроставља га алегорији, али само када је посматра као целовит ерминевтички метод, па каже:

> Познајем правила алегорије, иако их нисам ја пронашао, већ сам на њих наилазио читајући оно што су други писали. Они који не прихватају општа и

[48] Bas. Magn. *Ad adolesc.* 4; прев. А. Павловић.

[49] Ристовић, *н. д.*, 81.

[50] Bas. Magn. *Hex* 3, 43.

[51] Јов 15, 1–6.

[52] Bas. Magn. *Hex.* 5, 33–36.

> уобичајена значења штива, веле да вода није вода, већ неко друго суштаство, па растиње и рибе тумаче по сопственом нахођењу, а постанак гмазова и звериња објашњавају окрећући се властитом домишљању, као што тумачи снова, оно што је неко у сну видео, објашњавају према властитом науму. Када чујем реч трава, имам на уму траву; или када чујем растиње или риба или звер или стока, све то како је речено, тако примам. Јер се не стидим *Јеванђеља*.[53]

„Правила алегорије" овде имају двојако значење. Могу се схватити као правила или метод алегоријског тумачења, док на другој страни могу да подсећају на најважнији спис највећег алегористе, односно на дело Филона из Александрије, *Алеīорију свешīених ūравила,* у коме се Петокњижје објашњава алегоријским методом тумачења.

Василије некада само делимично прихвата алегорију:

> Али оставивши на овоме месту свако типолошко и алегоријско тумачење, покушајмо да, следујући вољу Писма, смисао таме прихватимо на прост и недвосмислен начин.[54]

Не може се порећи да је Василије био под утицајем неких Оригенових схватања и да је понешто научио из његових дела, као што је у овом случају алегоријски начин тумачења.[55] Као што смо видели, и у причама о животињама користи се алегорија: када се казује о манама животиња, говори се у ствари о манама код људи.[56]

Опште карактеристике по којима се разликује *Фисиолоī* од *Шесūоднева* Василија Великог

Фисиолоī је са својим описима животиња, биљака и камења на симболичко-алегоријски начин у хришћанском духу, сличан *Шесūодневима (Хексаемеронима*). Ипак, између њих постоји битна разлика. У *Шесūодневима*, који су више догматске садржине, употреба алегоријског начина тумачења је ограничена, за разлику од *Фисиолоīа*, који даје већи опис животињских особина, износећи елементе хришћанског учења и указивањем на њихову мистичну страну у свету природе. Општу популарност *Фисиолоīа* делимично потискује појава *Шесūоднева,* јер њихов садржај, који је намењен христијанизованом хеленски образованом становништву, даје један коментар о стварању света са великим бројем философских и природнонаучних појединости, црпених из разноврсних античких извора.[57]

За разлику од *Фисиолоīа*, Василијев *Шесūоднев* је својом посредничком улогом у преношењу античког културног наслеђа представљао кроз

---

[53] Bas. Magn. *Hex.* 9, 2–4.

[54] Bas. Magn. *Hex.* 2, 24.

[55] Robbins, Frank Egleston, *The Hexaemeral Literature,* University of Chicago Press, Chicago, 1912, 44.

[56] French, *н. д.*, 234–236.

[57] Драгојловић, *н. д.*, 123.

цео средњи век главни извор свих философских и научних знања античког света. У природњачком материјалу налазе се многе паралеле и са *Фисиолоīом*, без обзира на то што постоје извесне разлике и одступања. Василије је природњачки материјал црпао из разних псеудонаучних компилација хеленистичког времена. Као што смо већ рекли, *Фисиолоī* није имао пресудан утицај на састављење *Шестоднева*, али није био ни безначајан. Тумачења Василија Великог су, за разлику од *Фисиолоīа,* била диктирана одређеном наменом. Превасходно је хтео да задовољи научну радозналост и поучи, тако да Василију није требала компликована алегорија, као у *Фисиолоīу*, да би доказао оправданост хришћанског учења, већ је имао за циљ да хришћанској религији дâ научну оправданост.

Рецепција природословља животињског света *Фисиолоīа* у *Шестодневу* Василија Великог

Као што смо рекли, у *Шестодневу* на четири места налазимо сличност и идентичност природословља животињског света *Фисиолоīа*. Први пример се налази када Василије Велики описује грлицу као поучни пример за жене које су остале удовице, јер за њега је часност удовиштва достојнија од неприличја другог брака[58]:

> Веле да грлица, ако се икада деси да свога друга изгуби па остане сам и удова, неће да ступи у заједницу са другим већ због успомене на некадашњег брачног друга, остаје усамљена.[59]

У *Фисиолоīу* се исто тако налази податак о грлици и о врани; за врану пише да је моногамна и да, кад умре мужјак, не узима другог[60], а за грлицу исто да је моногамна и да воли пустињски живот.[61]

Сличност имамо када Василије Велики користи Плутархов извор за опис змије која једе мирођију како би исцелила своје очи.[62] У *Фисиолоīу* пише да змији, када остари, ослабљује вид и да се подмлађује тако што пости четрдесет дана и четрдесет ноћи.[63]

Прича која најсликовитије описује да и бесловесне животиње имају некакву свест о будућим стварима јесте Василијево приповедање о мраву. Он ову поуку пише како би указао да сва људска брига треба да буде усмерена ка будућем веку, а не да се расипа у овом животу:

> Човече, зар се нећеш постарати за себе? Нећеш ли, угледајући се на мрава, спокој будућег века сматрати важнијим од овога живота? Јер, мрав у току лета сабира себи храну за зиму, и не одгађа то због своје лењости, пошто, тобоже,

---

58 Bas. Magn. *Hex.* 8, 28.

59 *Исто,* 8, 28.

60 *Phys.* 27.

61 *Исто,* 28.

62 Bas. Magn. *Hex.* 9, 12.

63 *Phys.* 11.

> још нису наишле зимске тегобе; већ непрестаном бригом нагони себе на рад, све док у своје ризнице не смести довољно хране. И не чини то безвољно, већ се уз некакво мудро домишљање стара о томе да му храна може трајати што дуже. И тако он својим кљештима сваку семенку цепа на двоје, како не би проклијала и постала му некорисна за храну. Но, кад осети да су семенке постале влажне, он их суши на ваздуху; и не разастире их по свакаквом времену, већ само онда када предосети да ће потрајати ведро време. И неће се, наравно, десити да видиш кишу како лије из облака, за све време док је мрављa жетва изложена ваздуху.[64]

У псеудонаучном извору какав је *Фисиолоī* пише како мрави, када иду, носе по једно зрно у устима, а они који не носе не траже од других да им дају мало, него и они покупе цело зрно за себе. На истом месту стоји још да мрав жито које ставља за зиму кида, како не би проклијало и постало неупотребљиво за храну.[65]

Ово је добар пример који показује да се Василије Велики, поред традиције позноантичке белетристике, ослања и на хиљадугодишње искуство блискоисточне дидактике изложене у Старом завету. Можемо да узмемо за пример део из Премудрости Соломонових:

> Иди к мраву, лењивче, гледај путеве његове и омудруј. Нема вође ни управитеља ни господара. И опет приправља лети себи храну, збира уз жетву храну своју.[66]

Последњи пример се налази када Василије Велики износи нетачну теорију о томе да се мале ехидне рађају тако што прождеру материцу, узвраћајући тако мајци платом коју она заслужује.[67] Да би нам смисао ове освете био јаснији, морамо да узмемо у обзир целокупну причу у вези са тим која се налази код Елијана. Он приповеда да ехидна, када се спари са мужјаком, сместа га уједе и усмрти. Због тога се деца свете за неправедну смрт свога оца тако што поједу њену унутрашњост.[68] У *Фисиолоīу* пише да женка ехидне нема вагину, тако да мужјак избацује семе у њена уста и ако она прогута семе, уједно одгризе и његове тестисе и он умире. Када треба да младунчад дођу на свет, они поједу њен (мајчин) стомак.[69]

Закључак

Основну стилистичку димензију *Фисиолоīа* карактерише алегоријска егзегеза и он као антологијски природњачки спис хришћанске књижевности, својим природњачким материјалом, као саставним делом сваке приче, има безбројне паралеле у античкој и оријенталној књижевности. Употребом

64 Bas. Magn. *Hex.* 9, 13.

65 *Phys.* 12.

66 *Прем. Сол.* 6, 6–8.

67 Bas. Magn. *Hex.* 9, 22.

68 Ael. *De nat. an.* 1, 24.

69 *Phys.* 10.

алегоријског тумачења аутор ***Фисиолоīа*** покушао је да обухвати све главне елементе хришћанског учења. ***Фисиолоī*** се састоји се од 48 прича о различитим животињама и њиховој религијској симболици. Ту постоје и безбројне паралеле природњачког материјала из делâ Плутарха, Елијана, Опијана, Дионисија, Филона из Александрије, Плинија, Солина и неких схолијаста.[70] ***Фисиолоī*** са својом алегоријом, која заузима две трећине текста, убраја се у ранохришћанску апокрифну књижевност. Да ***Фисиолоī*** са својом животињском симболиком није усмањен, сведочи нам и појава животињске симболике у списима црквених отаца: Григорија Богослова, Григорија Ниског, Василија Великог, Јевсевија Кесаријског, Кирила Јерусалимског, Епифанија Кипарског, Јована Златоустог, Кирила Александријског, Синесија из Кирине и Теодорита Кирског.

Василије Велики је приликом описа животиња поред Аристотела користио и псеудонаучне изворе, као што је и ***Фисиолоī***. Како смо видели, Василије није био присталица алегоријског тумачења као што је то примењено у ***Фисиолоīу***, иако је у неким случајевима примењивао алегоријски метод тумачења, због тога што има библијских делова који не би могли да се објасне буквално.

Природословље животињског света из ***Фисиолоīа*** слично је са оним из Василијевог ***Шестоднева*** на четири места: приликом описа грлице, као поучни пример за жене које су остале удовице; о подмлађивању змије; о мравима и о малим ехиднама, које прождиру утробу своје мајке.

У ***Шестодневу*** Василије Велики излаже хришћанско космолошко учење, неопходно за потпуније разумевање византијске природно-научне мисли, док је ***Фисиолоī*** имао ужи круг интересовања, јер се бавио психолошким описом својстава реалних и фантастичних животиња, биљака и камења.[71]

---

[70] Драгојловић, *н. д.*, 109–110 фн. 34–41.

[71] Лазић, Милорад, Котарчић, Љубомир, „Фисиолог у византијској и средњовековној српској књижевности", у: ***Фисиолоī; Средњовековни медицински сīиси***, Српска књижевна задруга, Београд, 1989, 19–20.

Скраћенице

- PG — Patrologiae cursus completus, Series Graeca, acuur. J.-P. Migne, Paris
- TLG — The Thesaurus Linguae Graecae (A Digital Library of Greek Literature, 1999)

Извори

- Barn. *Ep.* — Barnabae *Epistulae* (TLG)
- Bas. Magn. *Ad adolesc.* — Basilii Magni *Ad adoloscentes quomodo possint ex gentilium libris frustum capare* (N. G. Wilson, London, 1975)
- Bas. Magn. *Hex.* — Basilii Magni Homiliae in Hexaëmeron (TLG)
- Clem. *Ad Corinth.* — Clementis Romani *Epistula ad Corinthios* (TLG)
- Clem. *Rec.* — Clementis Romani *Recognitiones* (TLG)
- Clem. *Strom.* — Clementis Alexandrini *Stromateis* (TLG)
- Greg. Theol. *Or.* — Theologi (Nazianzeni) *Orationes* (PG 35–36)
- Hipp. *De antichr.* — Hippolyti *De antichristo* (TLG)
- Orig. *In Gen.* — Origenis *In Genesim homiliae* (PG 12)
- Phys. — *Physiologus* (TLG)
- Свети Василије Велики, *Шестоднев*, Беседа, Нови Сад, 2001.
- Saint Basil, „Exegetic Homilies", Roy Joseph Deferrari (ур.), *The Father of the Church: New translation*, vol. 46, The Catholic University of America Press, Washigton, 1963.
- Basil, „Letters & Select Works", Philip Schaeff, Henry Wace (ур.), *Nicene & Post-Nicene Fathers Second Series*, vol. 8, Hendrickson, Peabody, 1995.

Nenad Idrizović
National Library of Serbia, Belgrade

Similarities and Differences Between *Physiologus* and *Hexaemeron* by St. Basil the Great

Concerning the similarities and differences between *Physiologus* and *Hexaemeron*, the similarity can be seen in the descriptions of animals, plants and rocks. The difference exists in the allegorical interpretation style, which is limited in *Hexaemeron*, while in *Physiologus* it is present in the form of symbolic allegorical descriptions. The reason for this difference is that *Hexaemeron*, as oppose to *Physiologus*, is intended for the educated Greek population, and it contains a large amount of philosophical and natural-scientific details inherited from the ancient sources. The goal of St. Basil the Great was to satisfy the scientific curiosity and to edify. Therefore, he did not require the complicated allegory, as in *Physiologus*, in order to provide the Christian dogmas (teachings) with the scientific justification.

Key words: *Physiologus*, *Hexaemeron*, St. Basil the Great, ancient pseudoscience, allegory, early Christian literature.

Датум пријема чланка: 23. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 83–91

УДК 272-67:316.72
272-67:304.2

Зоран Крстић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Солидарност као теолошки појам у социјалним документима Римокатоличке Цркве

Abstract: У овом прегледном чланку аутор разматра могућности христијанизације секуларног појма солидарности, њен евентуални теолошки садржај и домет, онако како се то изражава у досадашњим социјалним папским енцикликама, Социјалном учењу Римокатоличке Цркве, као и у појединим чланцима угледних савремених хрватских теолога на ову тему.

Key words: солидарност, Социјално учење, принципи Социјалног учења, социјалне папске енциклике, јеванђелске врлине.

Друга половина 19. века била је буран период у историји Западне Европе. Социјални немири и захтеви појединих покрета, посебно радничких, убрзано су мењали западна друштва, указујући на нарасле друштвене неправде, залажући се на различите начине и различитим, па и револуционарним средствима за већу праведност у друштву и решавање тада горућег *радничког питања*. У свим тим догађајима Римокатоличка Црква се није могла наћи по страни. Напротив, она је имала врло активну улогу и јасан став у вези с настанком идеје социјализма у том периоду. По мишљењу Ж. Мардешића, то је био трећи изазов и треће сучељавање Римокатоличке Цркве са модернитетом. Ова, за нашу тему корисна анализа на оригиналан начин тумачи крупне историјске догађаје у Западној Европи и учешће и реакцију Римокатоличке Цркве на њих.[1]

Први се сусрет, по мишљењу овог аутора, десио са протестанстком реформацијом, која свакако јесте била први и несумњиви носилац модернитета. Својим захтевима за опште свештенство верника и повратком на јеванђелске изворе она је оспорила световну моћ Цркве и константиновску традицију у разумевању њеног положаја у друштву. Противреформацијски одговор је био жесток. Никаквог дијалога није могло бити. Традиционално схватање је морало да буде одбрањено и у ту сврху је настала, по речима И. Конгара, барокна теологија и уметност, грандиозна, сва у злату, у којој свемоћни Бог

• zorank62@gmail.com

1 Mardešić, Željko, *Rascjep u svetome*, KS, Zagreb, 2007, 117 и даље.

— судија побеђује и уништава непријатеље цркве. Међутим, у тој и таквој представи Бога врло је мало места могло бити за Христово човештво. Он је све мање *солидаран* са људима, све мање *Емануил*, а све више страшни и неумољиви, моћни судија и осветник. У тој борби за очување предмодерног положаја и моћи у друштву, и поред тога што реформација у многим стварима није била у праву, ипак, Римокатоличка Црква није чула оправдан хришћански вапај малог човека за повратак на јеванђелске вредности. Тако је прва шанса пропуштена и разговор на ову тему одложен за неколико векова.

Следеће искушење су биле грађанске револуције и либерализам, који су тражили одвојеност цркве од државе и слободу исповедања вере. Опет због привржености једном друштвеном моделу који се сматрао идеалним, једино пожељним и за цркву прихватљивим, у одбрани ancien régime-а сукоб са либерализмом је на дужи период одложио сваки разговор о вредностима слободе људске личности у хришћанству.

Најзад, треће искушење је био социјализам 19. и 20. века, који је, за разлику од претходних, отворено показивао непријатељство према цркви. Реформација је за Римокатоличку Цркву била верски раскол, либерализам — погрешно учење, а социјализам — застрашујући атеизам који надолази. Ма колико биле извитоперене у пракси, главне идеје ових покрета су се, у основи, ипак могле схватити на јеванђелски начин (реформација са својим повратком на изворне вредности и улогом лаика у цркви, либерализам са слободом вероисповести и достојанством човека и социјализам са захтевом за друштвеном правдом). Одређујући се апсолутно негативно према свима њима, Римокатоличка Црква је дијалог одложила све до Другог ватиканског концила, када се десио *коперникански обрт* у односу на целокупну проблематику модерности.

У другој половини 19. века, у јеку најжешћих сукоба са социјализмом, Лав XIII је у својој енциклици *Rerum novarum* 1891. године отпочео формулисање друштвеног учења Римокатоличке Цркве, што ће се до данас наставити и развијати. Ова прва социјална папска енциклика била је резултат озбиљно уздрманих друштвених позиција, али то, свакако, не значи да се она, као и све потоње социјалне енциклике, не залаже искрено и богословски утемељено за решавање појединих друштвених проблема. *Rerum novarum* није била само прва, већ и основна енциклика, те ће се све касније на њу позивати, сматрајући да су оне само надградња те прве. Даље социјалне енциклике су биле следеће:

- *Quadragesimo anno* Пија XI, објављена 1931, 40 година после енциклике *Rerum novarum* и у годинама непосредно после велике економске кризе, у којој се разматра управо питање либерализма као неконтролисане конкуренције економских снага.
- *Mater et Magistra* Јована XXIII, 1961. године, у којој су кључни појмови заједница и социјализација. Црква је позвана да у истини, правди и љубави сарађује са свим људима у изградњи истинског заједништва.

- *Pacem in terris* такође Јована XXIII, 1963. године, у јеку ширења атомског наоружања у први план истиче тему мира.
- Пастирска енциклика Другог ватиканског сабора *Gaudium et spes* обрађује теме културе, друштвено-економског живота, брака и породице, политичке заједнице. Међутим, за социјалну доктрину Римокатоличке Цркве од великог је значаја декларација Другог концила *Dignitatis humanae*, у којој се проглашава право на слободу вероисповести после толико векова безуспешне борбе против једног од основних начела модерног друштва.
- *Populorum progresio* Павла VI, 1967. године, која се надовезује на *Gaudium et spes*.
- Поводом осамдесете годишњице од *Rerum novarum*-а, 1971. године, Павле VI осавремењује социјално учење у светлу постиндустријског друштва са свом његовом сложеном проблематиком.
- Деведесет година после *Rerum novarum*-а, 1981. године, Јован Павле II енциклику *Laborem exercens* посвећује раду.
- Енциклика *Sollicitudo rei socialis*, 1988. године, Јована Павла II уводи разлику између напретка и развоја, тврдећи да се истински развој не може свести само на умножавање добара, тј. на поседовање, већ да он мора бити допринос суштинском човековом бићу.
- На стоту годишњицу *Rerum novarum*-а, 1991. године, Јован Павле II издаје своју трећу социјалну енциклику *Centesimus annus*, која представља рекапитулацију стогодишњих настојања Римокатоличке Цркве у решавању социјалних проблема.[2]
- Најзад, 2004. године Римокатоличка Црква објављује *Основе* свога социјалног учења проистеклог из поменутих енциклика као њихов сиже и сржи.

У *Основама социјалног учења Католичке Цркве*[3] солидарност је, као већ потпуно стабилизован теолошки појам, један од четири основна принципа социјалног учења, поред принципа општег добра, универзалне намене добара и супсидијарности.[4]

Порекло појма[5]

Несумњиво је и од свих аутора потврђено да је солидарност млад појам са старим коренима. За време Француске револуције по први пут се појављује придев *solidaire*, односно именица *solidarité*, изведена из латинског *solidus*, што значи 'сав, цео', а затим *in solido* 'у потпуности', а одатле је прешла у

[2] Све енциклике на www.vatican.va, такође в.: Vukoja, N., „Neki elementi duhovne dimenzije solidarnosti u socijalnim dokumentima crkve", BS 75/4 (2005), 1112 и даље.

[3] Фондација Конрад Аденауер – Београдска надбискупија, Београд, 2006.

[4] *Исто*, 84 и даље.

[5] В.: Marasović, S., „Poreklo i sadržaj pojma solidarnost", BS 74/2 (2004), 353–376.

већину европских језика[6]. Овај правнички израз значи и данас да јемац, у случају да сви остали дужници закажу, има обавезу враћања дуга не у одређеном проценту, већ *in solido*, у целокупном износу. Једноставно речено, типична формула солидарности је *сви за једног, један за све.* Место појаве овог појма је, као што смо видели, Француска, али је место настанка његовог теолошког садржаја Немачка. У потрази за средњим решењем устројства друштва, између либералног индивидуализма и социјалистичког колективизма, група немачких теолога је посегнула за појмом солидарности као начелом друштвеног устројства које би највише било у складу са хришћанском антропологијом и хришћанским моралом. Садржај појма солидарност није схваћен као квантитативна средина или компромис, већ као нов и оригиналан израз односа између човека и друштва. То су били следећи теолози: Heinrich Pesch, Gustav Gundlach и Oswald von Nell-Breuning. Они су сматрали да солидаризам може да буде синоним за хришћанско социјално учење. Овакво схватање, ипак, није званично прихваћено. Његови аутори су заиста желели да пронађу и формулишу *трећи пут* између либерализма и комунизма, док званична Римокатоличка Црква није сматрала да њено социјално учење треба да буде *трећи пут* ни алтернативно решење, оно је засебна категорија[7].

Централно питање на које социјално учење треба да одговори јесте шта се овим појмом изражава, постоји ли, и ако постоји, каква је његова теолошка садржина и како га разликовати од предањског и библијског појма делатне љубави?

Поједини аутори[8] сматрају да је идеја солидарности сувишна и наметљива, јер је све што се њоме жели рећи већ раније исказано. Она, као појам, све до скора није постојала ни у једном теолошком лексикону нити се пак поистовећивала са појмовима *братство, пријатељство*[9]*, делатна љубав*. Хришћанско откривење не познаје појам солидарности и о њој се нема шта рећи из теолошке перспективе. Треба, по мишљењу ових аутора, поставити питање о границама и могућностима христијанизације секуларне природе идеје солидарности.

Већина других аутора, као и само официјелно Друштвено учење, сматра другачије. Идеја и појам солидарности је *знак нашег времена* и има теолошки садржај који је делимично различит од осталих поменутих појмова. Солидарност се, у својој хришћанској интерпретацији, заиста не може одвојити од љубави, али ова два појма, ипак, нису синоними[10]. Љубав је врлина и као таква спада у област личног избора и опредељења, односно слободе. Солидарност се, међутим, не темељи само на слободној вољи већ и на друштвеној онтологији, на разумевању људског бића као бића заједнице које

---

[6] *Исто*, 354 и даље.

[7] *Sollicitudo rei socialis*, 41

[8] В.: Matulić, T., „Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti", BS 74/2 (2004), 433–455.

[9] *Katekizam katoličke crkve,* HBK, Glas Koncila, Zagreb, 1994, 487.

[10] Matulić, T., *н. д.*, 358 и даље.

је релацијски отворено како за љубав, тако и за егоизам. Тумачење солидарности зависи од тога шта се узима за темељ овог појма — индивидуализам или персонализам. Оваква одређења подсећају на Е. Диркема, који разликује *механичку* солидарност од *орīанске*. Механичка солидарност проистиче из колективне свести предмодерних друштава и она не гарантује, а често и не подразумева, индивидуалност појединца. То је солидарност човека који је ради остварења сопствених интереса принуђен да се солидарно повезује са другим људима, тако да можемо говорити о извесном друштвеном детерминизму. За разлику од ове, органска солидарност се темељи на поштовању достојанства људске личности и људске индивидуалности, и за њу је потребан дуготрајни образовни процес. Са овом диференцијацијом кореспондира и разликовање два типа друштва (F. Tönniese) — *заједница и друштво*. И једно и друго утемељење солидарности полази од друштвене онтологије, тако да први аутори своја промишљања базирају на интересу, а други на љубави. Сама друштвена онтологија, тј. друштвеност, произлази из метафизичке природе људске личности[11]. Друштвеност представља природну способност човека да, у складу са Божијим планом стварања, уђе у дијалог и заједништво са другим људима, творећи мрежу друштвених односа и институција. Разумевање солидарности као последице комунитарног човековог карактера у Друштвеном учењу Римокатоличке Цркве је, свакако, базирано на горе описаном персонализму.

Солидарност као принцип Друштвеног учења

У документу *За будућност у солидарности и равноправности* Римокатоличке и Евангеличке Цркве Немачке из 1997. године читамо следеће: „Солидарност најпре означава чињеницу људске повезаности и међусобног судбинског заједништва. Ако људи на темељу онога што им је заједничко, слично или пак на темељу међусобне зависности открију да они, упркос многоструких разлика творе ипак једно 'ми' из ове чињенице може настати импулс солидарног делања"[12].

Солидарност, дакле, најпре подразумева осећај међусобног заједништва људи у најширем могућем смислу, из кога, затим, произлазе и одређене обавезе. Ово је нарочито битно за разумевање да из солидарности проистичу обавезе, тј. друштвена одговорност и заузимање за опште добро. Друштвено учење Римокатоличке Цркве сматра да је ово за хришћане морално начело и да не подлеже слободној интерпретацији појединаца. У енциклици *Sollicitudo rei socialis* Јован Павле II дао је следећу дефиницију солидарности: она је „[…] чврста и постојана одлучност заузети се за опште добро, то јест за добро свих и свакога, јер сви смо ми уистину за све одговорни"[13]. Она није неодређени осећај сажаљења или површне ганутости због патње

[11] В.: Matulić, T., *н. д.*, 446.

[12] Цитирано према: Marasović, S., *н. д.*, 363.

[13] *Исто*, 366.

толиких људи, блиских или далеких, већ ***заузимање,*** делање за добро свих и свакога, а посебно против похлепе за добити и жеђи за влашћу. Теолошки, хришћански схваћена солидарност имплицира активно и свесно ангажовање на угроженој егзистенцији ближњега, а то подразумева ризик, који је синоним за библијски појам *губљења самога себе,* и подразумева делање, а не само вербално изјашњавање, којим се ништа не ризикује, па и не губи.

Конкретно, Друштвено учење Римокатоличке Цркве, као сума њеног једновековног друштвеног ангажовања, анализира солидарност на следећи начин[14]:

1. Солидарност је заснована на друштвености, својственој људској личности и на једнаком достојанству и праву свих људи. Свест о међузависности људи и народа никада није била на вишем нивоу и присутна у свим сегментима живота. Али, с друге стране, приближавање људи и народа открива и огромну неједнакост која постоји међу њима. Та се разлика још и повећава различитим видовима израбљивања, притисака и корупције. Процес приближавања мора, дакле, да прати и појачано ангажовање на друштвеноетичком плану. Глобализација у неправди не може бити ничији циљ.

2. Солидарност се јавља у два комплементарна вида: као друштвени принцип и као морална врлина. Она служи као друштвени принцип уређења институција на основу кога *структуре греха* које преовладавају у односима међу људима и народима треба трансформисати у институције солидарности путем одговарајуће легислативе. Као морална врлина, она значи залагање за опште добро и тиме поприма карактер социјалне врлине.

3. Најзад, принцип солидарности подразумева да човек гаји већу свест о дугу који има према друштву у коме је нашао своје место. Тај дуг се остварује и поштује активним учествовањем и различитим облицима друштвеног делања. Хришћани имају да поново, у новим, савременим околностима, открију друштвени живот, који и поред свих својих противуречности јесте место „за живот и наду и знак Благодати која се стално свима нуди и која позива на највише и најобухватније облике заједништва“[15].

Солидарност као јеванђелска врлина

Утемељујући солидарност као знак времена и обогаћујући је теолошким садржајем, Друштвено учење омогућује теолозима да у њеном кључу тумаче неке од основних чињеница историје спасења (попут стварања), али пре свега да виде солидарност као основну вредност како Јеванђеља, тако и ране Цркве.[16]

---

[14] *Основе социјалног учења Католичке цркве*, Фондација Конрад Аденауер – Београдска надбискупија, Београд, 2006, 101 и даље.

[15] *Исто*, 104.

[16] В.: Dugandžić, I., „Oblici solidarnosti u ranom Hrišćanstvu“, BS 74/2 (2004), 377–398, као и Tamarut, A., „Solidarnost kao evanđeoska vrednost“, BS 69/1–2 (1998), 257–276.

Јеванђелист Лука нас извештава (4, 14–21) како се Исус у синагоги у Назарету поистоветио са Јахвеовим помазаником пророка Исаије (61, 1–3), који исказује солидарност са сиромашнима и потлаченима. Исус је заиста Месија сиромашних. Њима упућује своје прво блаженство (Лк 6, 20), похваљује сиромашну удовицу која својим малим даром надмашује богаташе (Мк 12, 43), својим следбеницима саветује да све имање продају и поделе сиромашнима (Мк 10, 21). Најзад, Христова солидарност са сиромашнима иде до поистовећења на суду по другом доласку: „Заиста вам кажем: кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте“ (Мт 25, 40).

Посебан израз солидарности поједини аутори[17] виде у Христовој заповести љубави према ближњему и у смирености, тј. одрицању статуса. Старозаветну заповест љубави према ближњему, коју су Јевреји углавном схватали као љубав према припадницима свог народа, Христос проширује на све људе, на непријатеље (Мт 5, 44) и грешнике (Лк 7, 36–50), које су Јевреју били дужни избегавати. Посебно је занимљива врлина смирења (у друштвеном смислу одрицање од статуса), која је била потпуна новост за паганski свет. Христос не жели да угуши природну жељу за истицањем, већ жели да је преобрази. У Царству Божјем, па самим тим и у Цркви, онај који жели да се истакне то може да учини једино служењем. „Ко се понизи као дете ово, онај је највећи у Царству небеском“ (Мт 18, 4). А пример за то је он сам. Ταπινός ’смирен’ у грчко-римском свету означавало је низак социјални положај или ниско мишљење малих људи о себи, тако да смиреност није могла да се сматра врлином. Напротив, бег из те социјалне нискости, из смирености, сматран је врлином. Апостол Павле ће својим богословљем још даље разрадити ову Христову, за тадашњи свет, нову врлину (Рим 12, 16).

У животу ране Цркве можемо препознати основне облике солидарности. Најпре, *добротворни менталитет,* који је новост за тадашњи свет, не у смислу да добротвора није било — било је, и то су били цареви, аристократе и чиновници, који су доброчинствима осигуравали одређени и привремени социјални мир и подршку народа. То доброчинство је увек ишло од богатих ка сиромашнима. Хришћански добротворни менталитет као облик солидарности не подудара се са овим схватањем доброчинства. Сви су дужни да све помажу. Смисао није само дати од свог сувишка, већ је потребна солидарна расподела материјалних добара, тако да се заједништво добара (у јерусалимској општини, а затим у манастирским заједницама) појављује, такође, као облик солидарности. Колико је хришћанска солидарност од самих почетака била захтев, али и увек на проби, сведоче нам речи апостола Јакова из његове саборне посланице: „Ако ли брат или сестра голи буду, и оскудевају у насушној храни, и рече им који од вас: Идите с миром, грејте се и наситите се, а не дате им што је потребно за тело, каква је корист?“ (2, 15–16).

Уколико би требало, на крају, дати одређени закључак, он би могао само да се креће у правцу одговора на питање да ли православна теологија може

[17] Нпр., Theissen, G., *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000, према: I. Dugandžić, *н. д.*, 381.

да прихвати теолошке димензије појма солидарности како су оне претходно анализиране? Моје је скромно мишљење да овај појам није неопходно протезати на читаву историју Цркве кад га већ тамо не срећемо. То свакако не значи да не можемо за Бога рећи да је био и јесте солидаран са људима или да људи међу собом нису били солидарни, већ да у источном, па и у западном, предању постоје други појмови који су и до сада обухватали предањске облике солидарности. Што се тиче савремене реалности, мишљења сам да је ту ситуација нешто другачија. Њено истицање *као знака времена* и те како би било корисно, посебно у смислу диференцијације од љубави као врлине. Могла би се и од стране православних истицати *обавеза* хришћана да у друштвеном животу буду солидарни са свима који на било који начин пате, ма ко они били, и да тако доприносе борби против друштвене неправде.

Библиографија

1. Mardešić, Željko, *Rascjep u svetome,* KS, Zagreb, 2007.
2. Папске енциклике на www.vatican.va.
3. Vukoja, N., „Neki elementi duhovne dimenzije solidarnosti u socijalnim dokumentima crkve“, BS 75/4 (2005).
4. *Основе социјалног учења Католичке цркве,* Фондација Конрад Аденауер – Београдска надбискупија, Београд, 2006.
5. Marasović, S., „Poreklo i sadržaj pojma solidarnost“, BS 74/2 (2004).
6. Matulić, T., „Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti“, BS 74 (2004).
7. *Katekizam katoličke crkve,* HBK, Glas Koncila, Zagreb, 1994.
8. Dugandžić, I., „Oblici solidarnosti u ranom Hrišćanstvu“, BS 74/2 (2004).
9. Tamarut, A., „Solidarnost kao evanđeoska vrednost“, BS 69/1–2 (1998).

Zoran Krstić
University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Solidarity as Theological Concept in the Social Documents of the Roman-Catholic Church

In this expressive article the author considers possibilities of Christianizing a secular idea of solidarity, its potentially theological content and reach, in the way it has been demonstrated in the up-till-now social papal encyclicals, Social teaching of the Roman-Catholic Church, as well as in some articles by contemporary Croatian theologians on this topic.

Key words: solidarity, social teaching, principality of social teaching, social papal encyclicals, evangelical virtues.

Датум пријема чланка: 31. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Сабορност 4 (2010) 93–122

УДК 271.2-1 Фотије, цариградски патријарх
271.2-144.896

Милица Ракић

Медицинска школа — Звездара, Београд

Пневматологија Фотија Цариградског

Abstract: Тема овога рада је приказ Фотијевог богословља о Духу Светоме, будући да је његова пневматологија веома мало обрађивана на српском језику. Ауторка интерпретира два Фотијева дела: *Окружну посланицу* и *Мистагогију о Духу Светом* и представља их у богословско-историјском контексту. Пре свега, будући да је Фотије током векова стекао епитет контроверзне личности, треба га адекватно лоцирати конкретан историјски оквир, да бисмо били у стању да разумемо његове ставове. Тек потом донекле можемо и да продремо у његову пневматолошу аргументацију. Тако ауторка издваја главне богословске каратеристике овог светог оца.

Key words: Дух Свети, пневматологија, тријадологија, икономија, филиокве, узрок, извор, начело, исхођење.

1. Увод

> *Дух* ***је једносуштан*** *са Оцем* ***јер исходи*** *од Оца, а са друīе сtране, Дух* ***не исходи*** *од Оца* ***зато шtо је једносуштан*** *са Оцем.*[1]

Писати о светом патријарху цариградском Фотију и његовом богословљу о Духу Светом тешко је из више разлога, пре свега, због недостатака извора који би на објективно приказали Фотија.[2] Затим, проблем представља и то што је о Фотију веома мало писано на српском језику. Радова који се баве историјским расветљавањем околности времена у коме је Фотије живео има, али дела која се баве Фотијем као богословом ретка су.[3] Трећа тешкоћа с којом

• r.milica2@gmail.com

1 Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ“, *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, одељак 91.

2 Према Лемерлу (Lemerle, Paul, „Фотије и класицизам“, *Беседа* 1–4, 1994, Нови Сад, 113), карактер дела која су посвећена Фотију врло често су надахнута римском или антиримском, латинском или антилатинском страшћу, што нам није од помоћи.

3 Једина два дела која се баве пмневматологијом Фотија Цариградског, и то неким аспектима, на српском језику су: Јакшић, Д., „Свети Фотије, патријарх Цариградски и његово учење о личном својству Духа Светога“, *Богословље* 3, 1926, као и Поповић, Ј., *Догматика*

се сусрећемо јесте комплексност историјско-политичких околности времена у коме је патријарх Фотије живео. И напослетку, као проблем се јавља и крајње дивергентно мишљење које источни и западни богослови, и још више историчари, и дан-данас, имају по питању личности Фотија Цариградског. Веома је тешко разлучити у обиљу дела која се баве личношћу Фотијевом шта је пристрасно мишљење а шта реално и објективно мишљење научника, како по питању времена у коме је живео Фотије, тако и по питању личности које су га окруживале и са којима је ступао у однос. Фотије је углавном интерпретиран као контроверзна личност. На Истоку је препознат као један од Светих отаца Цркве. На Западу његово име се везује за чувену синтагму „Фотијева шизма"[4], коју су на њега накачиле фанатичне присталице филиоквизма тек неки век после његовог живота[5]. Веома је мали број западних научника који су Фотија видели на другачији начин[6]. У том смислу свакако треба да остану забележена имена П. Лемерла (Lemerle), В. Гримела (Grumel), Џ. Фарела (Farell), Р. Хоа (Haugh) и, још више, Ф. Дворника (Dvornik)[7], који су у 20. веку дали објективно и научно утемељено мишљење у вези са Фотијевим делањем. Тиме су, ето, после једанаест векова бацили значајне зраке светлости на овога верног прегаоца истине.

Иако је тема овога рада уско повезана са богословским проблемом у вези са учењем о Духу Светоме, ипак, да би разматрање овог проблема било колико-толико успешно, неопходно је да се осврнемо и на историјски оквир у коме је Фотије делао. Тако ће овај рад на један богословско-историјски начин покушати да расветли и сажето прикаже богословље Фотија Цариградског о Духу Светоме. Извори на којима ће се темељити овај рад јесу Фотијева *Окружна īосланица*[8], упућена источним патријарсима 866. године и *Мисīаīоīија о*

īравославне Цркве, I, Задужбина „Свети Јован Златоусти" – Манастир Ћелије, Београд – Ваљево, 2003, 214–223.

[4] Према Ј. Поповићу (Поповић, Јустин, *Доīматика īравославне Цркве*, I, Задужбина „Свети Јован Златоусти" – Манастир Ћелије, Београд – Ваљево, 2003, 222–223, разлог због кога је на Западу настао овај израз јесте следећи: да би оправдали своје учење о исхођењу Св. Духа и од Сина, римокатолички се богослови позивају на учење неких источних отаца и тврде да је између Источне и Западне Цркве, до патријарха Фотија, постојала само формална разлика у учењу о исхођењу Светога Духа, јер је Источна Црква, тобоже, изражавала то учење формулом: *од Оца кроз Сина*, а западна — формулом: од Оца и Сина (*Filioque*); у тим формулама није било стварне супротности, кажу римокатолици; управо је патријарх Фотије створио нову јерес: фотијанску, која руши јединство у Тројици.

[5] Јевтић, Атанасије, „Опасности тријадолошких јереси у савременој теологији", *Боīословље* 1–2, 1982, 42.

[6] Lemerle, Paul, „Фотије и класицизам", *Беседа* 1–4, Нови Сад, 1994, 113, пише да је западна историографија, или тачније католичка, чак доскора посматрала Фотија као омраженог схизматика, односно критичара филиоквеа, парадоксално мешајући незнање и пристрасност.

[7] Пре свега имамо у виду Дворников чланак: „The Patriarch Photius in the Light of Recent Research", München, 1958, као и рад „The Photian Schism: History and Legend".

[8] Пун наслов гласи: „Окружна посланица Архијерејским престолима Истока, велим Александрије, и осталих, у којој расправља о неким поглављима и како не треба говорити да

Духу Свето̄м[9]. Ово дело је и до данашњих дана остало најтемељније дело које се бави пневматологијом посматрано са аспекта додатка *Filioque*. Поред ова два дела постоје и још нека Фотијева писма, и догматско-полемички списи[10] у којима се Фотије спорадично бави питањем латинског додатка *Filioque*. Та дела неће бити разматрана у овоме раду, пошто нису преведена на српски језик, са једне стране, и зато што је *Мисто̄аго̄ија* — коју је Фотије писао у свом зрелом добу, када се повукао са патријарашког трона[11], у миру и тишини, далеко од црквено-политичких трвења — најпотпуније његово дело о Духу Светом.

Циљ нашег рада је да концизно изложимо Фотијево богословље о Духу Светоме, стављајући га у адекватан историјски оквир, потом да уочимо главне одлике Фотијеве пневматологије, као и да прикажемо њен значај.

2. Фотијева Пневматологија у раној фази

Разлози због којих је Фотије уопште био подстакнут на писање дела у вези са учењем о Духу Светом били су пре свега пастирски[12]. Наиме, *Окружна по̄сланица упӯћена исто̄чним па̄тријарсима*, у којој он систематично и

Дух происходи од Оца и Сина, него само од Оца". Постоји више превода ове Посланице на српски језик. Један је урадио В. Панајотис у: *Теолошки по̄гледи* 1–4, Београд, 1992, 211–231. Други је превод В. Панајотиса у редакцији Р. Поповића у: *Извори за црквену исто̄ рију*, Београд, 2001, 135–147. Трећи превод, који смо користили у раду, јесте превод еп. Атанасија Јевтића у: *Свешто̄ени канони*, Православни богословски факултет, Београд, 2005, 585–594.

[9] Превод овог Фотијевог дела не постоји на српском језику. Ми смо се у раду користили преводом на руски: Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ", *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005. Занимљиво је да на Западу ово Фотијево дело није превођено на латински језик све до 19. века. Тада га је превео J. P. Migne и бенедиктински монаси. У 20. веку нам је познат превод Џ. П. Фарела: Farell, Joseph P., *Saint Photios—The Mystagogy of the Holy Spirit*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1987.

[10] Овде пре свега мислимо на Фотијево *Писмо епископу аквилејском*. Према Серафиму Роузу (Роуз, Серафим, *Блажени Авгӯстин*, Београд – Шибеник, 2008, 51) овај епископ аквилејски био је један од највећих апологета филиоквеа на Западу.

[11] Мейендорф, Иоан, *Введение в святоотеческое богословие (конспекти лекций)*, New York, 1985, 323.

[12] Када говоримо о разлозима због којих је Фотије био подстакнут да разјасни богословље о Духу Светоме, морамо да обратимо пажњу и на западне научнике и на њихово виђење Фотијевих разлога за развијање своје пневматологије у вези са филиоквеом. Једно од типичних западних виђења Фотија даје Катенбуш (Kattenbusch). Наиме, он, пошто не налази да Фотије у *Амфилохији* обрађује проблем филиоквеа како га обрађује у *Мисто̄аго̄ији*, закључује да је то стога што Фотије у тренутку када пише *Амфилохију* нема посебан *инте̄рес* да пише о филиоквеу. Дакле, једини разлог, закључује Катенбуш, због кога Фотије пише против филиоквеа јесте да би нападао Запад. Ово се идеално уклапа у западно етикетирање Фотија као личности која је била главни кривац за „шизму" (отуда назив „Фотијева шизма"). Наравно, постоје и часни изузеци.

укратко разматра питање филиоквеа[13], била је подстакнута проблемом који се догодио у Бугарској. „Млади и новообраћени народ бугарски"[14], чији је кум био Фотије, дошао је у опасност да прими искривљене и изновачене обичаја који су се усталили на Западу, а које су у Бугарској почели да проповедају франачки мисионари са Запада. Да бисмо схватили о каквом се брижном[15] архипастиру ради, навешћемо речи самог патријарха цариградског: „Али ми их оплакујемо, и нећемо дати сна очима својим док их не подигнемо из пада, нити дремежа већама својим док их не уведемо, колико је могуће, у насеља Господња"[16]. А још сликовитије нам говоре следеће Фотијеве речи: „Бисмо рањени усред срца и утробе дубоком раном, као кад би пред очима неко видео чедо своје утробе раскидана и растрзана од ајкула и звери"[17]. Разлог што Фотије разрађује богословља о Духу Светом, поред пастирског, свакако је и његов темељан приступ проблемима. Овом човеку „чудесне ерудиције"[18] свакако је било важно да разјасни сваки проблем који би се појавио, а посебно када је у питању богословље, и то богословље у оном изворном значењу те речи, дакле, као богословствовање о Светој Тројици. „А зна и најмање порицање предања да доведе до презира свеукупног догмата вере"[19] — ово су Фотијеве речи из којих можемо видети о каквом истанчаном богослову се ради.

---

[13] Поред овог проблема, Фотије разматра и проблем у вези са употребом бесквасних хлебова, поимањем валидности свете тајне миропомазања извршене од свештеника, поста у суботу, целибатног свештенства која су се појавила у пракси на Западу, а што су франачки мисионари кренули да као *„зло семе"*, како каже Фотије, сеју међу млад у вери, тј. новокрштени народ бугарски. Овом *Окружном посланицом Источним патријарсима,* Фотије жели да сазове Васељенски Сабор. Тај сабор је и сазван у лето 867. године на коме је, према Острогорском, *под царевим председништвом бачена анатема на папу Николу I, римска наука о происхођењу Светога Духа осуђена као јеретичка, а мешање Рима у питања византиске цркве проглашено незаконитим.* Острогорски, Георгије, *Историја Византије*, Београд, 1947, 229. Али према Mango, Ciril, *Introduction*, у: *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Massachusetts, 1958, 22, Сабор из 867. године у Цариграду није имао намеру да се првенствено или само бави изнованченом доктрином латинских мисионара. Сабор је сазван да би биле осуђене, генерално, све јереси, а посебно иконоборство које је била најактуелнија јерес која је потресала Цркву тада. Такође је Сабор признао и потврдио Седми Васељенски Сабор из 787. године, а који се бавио иконоборачком јереси. Сабор из 867. је разматрао и оптужбе италијанских епископа против папе Николе.

[14] Фотије Цариградски, Окружна посланица, у: *Свештени канони Цркве*, Богословски факултет, Београд, 2005, 590.

[15] А не како Фотија приказују извесни западни теолози и историчари, који у њему виде лукавог дипломату, амбициозног патријарха и изнад свега великог мрзитеља Запада.

[16] *Исто.*

[17] *Исто.*

[18] Татакис, Василије, *Византијска философија*, Београд–Никшић, 2002, 136.

[19] Фотије Цариградски, „Окружна посланица", у: *Свештени канони Цркве*, Богословски факултет, Београд, 2005, 587.

Са проблемом око филиоквеа Фотије је био упознат одранније, преко превода латинских списа на грчки[20], као и из разговора са истакнутим палестинским монасима који су били укључени у спор око филиоквеа почетком 9. века,[21] када су дошли у сукоб са бенедиктинским монасима који су на Литургији користили додатак у Символу вере[22].

Од самог почетка, Фотије је овај проблем разматрао као тријадолошки[23]. А и како би другачије постављао овај проблем, када је за ухо једног настављача јелинског богословља ово „и од Сина Дух Свети исходи", било повезано са схватањем самог бића Божјег, тј. онога што Он јесте пре векова, пре домостроја спасења рода људског[24]. Овде се Фотије показао као дословни следбеник тријадологије кападокијских отаца[25]. За западни менталитет филиокве је био, а — чини нам се — у извесној мери и остао[26], нужан наставак богословља о Светој Тројици; нужан стога што, према западним богословима, на бољи начин појашњава тријадологију, те стога и оправдан додатак у Символу вере. Судар ова два менталитета, са једне стране источног, оличеног у јелинској мисли, и западног, са друге стране[27], догађао се још од првих векова историје Цркве[28]. Међутим, када су богословски проблеми били уплетени и у канон-

[20] Пеликан, Јарослав, „Богословски узроци раскола између Истока и Запада", у *Видослов* 13 (преображењски број) Манастир Тврдош, Требиње, 2006, 52.

[21] О овом спору детаљније у: Поповић, Јустин, *Догматика православне Цркве*, I, Београд, Задужбина „Свети Јован Златоусти", Ваљево, Манастир Ћелије, 2003, 216; и Pelikan, Jaroslav, „The Filioque", у: *The Christian tradition: A History of the development of Doctrine, vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700. year)*, The University of Chicago, 1974, 183–184.

[22] Mango, Ciril, „Introduction", у: *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Massachusetts, 1958, 22.

[23] Упореди са: Зизиулас, Јован, „Један јединствени извор", *Видослов* 23, 2001, Манастир Тврдош, Требиње: „ Изгледа да је у јелинској патристици појам 'узрока' био аргумент од посебне важности и значаја у вези са Filioque."

[24] Јован Зизиулас (*Од маске до личности*, Октоих, Подгорица, 1999, 23, фн. 27, каже: „Са овом темом је непосредно повезан проблем *Filioque*. Западу, као што потврђује проучавање Августина и Томе Аквинског, њиховог тројичног богословља, није било тешко да заговара *Filioque*, тј. учење да Дух Свети исходи 'и од Сина', управо стога што је поистовећивао биће — τὸ εἶναι — онтолошко начело Бога, са Његовом суштином — τὴν οὐσίαν прије него са личношћу — πρόσωπον — Оца."

[25] Јевтић, Атанасије, *Фотије патријарх цариградски — живот и дела* (аудио-запис предавања из Патрологије на Богословском факултету СПЦ).

[26] В. како В. Каспер гледа на проблем додатка: Kasper, Valter, *Ne postoje dva Hrista: besede i predavanja*, Beogradska nadbiskupija, Beograd, 2004, 21–26.

[27] О овоме в. Јевтић, Атанасије, „Православно богословље о Светом Духу", у: *Духовност православља*, Храст, Београд, 2001, 192: „У позадини сукоба око Filioque откривале су се корените разлике у богословским схватањима и о самом Богу, што је највероватније плод различитог духовног опита и искуства у веровању и доживљавању тајне Тројичног Бога (= тријадологије) и Богопознања и Богоопштења, затим у схватању и доживљају благодати, спасења и обожења човека."

[28] Тачније, када на историјску сцену ступа Августин са својим схватањем богословља на Западу, понајвише онако како је оно изражено у његовом делу *De Trinitate*, а на Истоку појавом кападокијских отаца и њиховог поимања богословља.

ску структуру Цркве[29], овај проблем је попримио карактер који ће одвести Исток и Запад у колизију.

Већ од самог почетка Фотије без околишања филиокве сматра изумом „зле змије" (Ис 27, 1).[30] Пошто то поставља као тријадолошки проблем, Фотије у њему види две опасности. Прво — да се са филиоквеом *уводе два узрока* (δύο αἰτία): „Сина и Духа — Отац, а Духа опет — Син"[31], а увођењем два узрока не може се избећи ни „сложеност (τὸ σύνθετον) у Богу"[32]. Друга опасност јесте изведена из прве чињенице, а то је „да се монархија (Једноначалство Божанства) разлива (διῳείαν) у двоботво, и да се не мање од јелинске митологије, хришћанска теологија (= богословљење о Светој Тројици — тријадологија) разбија"[33].

Фотије се са жељом за одговором, који треба да дође од Запада, што се није догодило за Фотијева живота, пита због чега је уопште потребно у богословљу и пракси, да Дух Свети исходи и од Сина. „Јер ако је исхођење од Оца савршено, а савршено је, јер је (Дух) Бог савршен од Бога савршеног, какво је и чему је исхођење од Сина? Јер то је сувишно и непотребно. И још: Ако Дух исходи од Сина, као од Оца, зашто се и Син не рађа од Духа, као од Оца, да би безбожницима све било безбожно."[34]

Исхођење, рађање, нерођеност Фотије сматра за лична (= ипостасна) својства Лица Свете Тројице, која су *неīрелазна*, тј. она су личносна особеност сваке ипостаси (Оца да је нерођен, да рађа Сина и исходи Духа Светог; Сина да је рођен од Оца; и Духа да исходи од Оца) и као таква нам омогућавају да на неки начин, колико је људској природи могуће, сагледају Бога као љубав. Фотије то овако формулише: „Све што није заједничко Сведржитељној и Једносуштној и Натприродној Тројици, то је (онда) својствено само једном од Тројице."[35] Као и: „све што се сагледава и говори у Свесветој и Једноприродној и Надсуштаственој Тројици, свакако је или заједничко (свој Тројици), или

[29] Једно је када локална Црква има своју праксу и њоме живи, а сасвим је друго када ту праксу тежи да несаборски наметне другој локалној Цркви. То се управо догодило са филиоквеом. Докле год је Западна Црква имала свој став о томе и ту реалност сама живела, Источна Црква — иако је наравно, реаговала на филиокве од самог почетка — није реаговала као што ће то Фотије учинити. Наиме, када је Западна Црква кренула у мисионарење у Бугарску 866, са изнованченим учењем филиокве и изнованченом праксом (што није потврђено саборно и што није било познато и примењивано у Источној Цркви), тек тада је Фотије *Окружном ūосланицом* позвао источне патријархе да просуде, тачније осуде, то учење и праксу. О овоме у: Mango, Ciril, „Introduction", у: *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Massachusetts, 1958, 21–22.

[30] Фотије Цариградски, „Окружна посланица", у: *Свешūени канони Цркве*, Правсолавни богословски факултет, Београд, 2005, 588.

[31] *Исūо.*

[32] *Н. д.*, 589.

[33] *Н. д.*, 588.

[34] *Исūо.*

[35] *Н. д.*, 590.

је само једнога од Тројице."[36] Тако, из ове преспективе за Фотија филиокве уноси једу забуну, јер „ако се у исхођењу Духа од Оца препознаје Његово (лично = ипостасно) својство… онда ће се Дух (када као богословску чињеницу устврдимо филиокве) разликовати са више својстава од Оца неголи Син. Ако се са више разлика издваја Дух неголи Син, онда ће Син бити ближи Очевој суштини неголи Дух. И тако се опет пројављује против Духа Македонијева (= духоборачка) дрскост".[37] Такође, ако узмемо да је ипостасно својство Духа Светога, поред исхођења од Оца, и исхођење од Сина, онда се с правом Фотије пита: „Је ли то исто исхођење, или је супротно (оном) Очевом? Јер, ако је једно исто, како се не мешају (лична) својства, којима једино Тројица је — Тројица, и јесте и карактерише се да се поштује као Тројица? Ако је, пак, супротно оном, како нам онда Манес и Маркион не долазе опет натраг тим речима, истичући поново богоборни језик против Оца и Сина?"[38] „И још: ако је Син рођен од Оца, а Дух од Оца и Сина исходи, каква је то новотарија Духа, и зашто и нешто друго не исходи од Њега? Како се закључује из њихове богоборне мисли, нису три него четири Ипостаси. Боље рећи, безбројне су, јер четврта од њих увек производи неку другу, и она опет неку другу, докле тако не упаднемо у јелинско многобоштво."[39] Неопходно је на овом месту појаснити зашто је за Фотија филиокве јелинско многобоштво, поновно враћање Македонија, Манеса, Маркиона, једном речју, јерес, будући да су у питању речи које носе одређену тежину.

> Источна тријадологија почива на томе да је Света Тројица Отац, Син и Дух Свети. Однос који постоји међу Ипостасима је такав да осигурава Њихово јединство. Тако, имамо дефиницију да је Отац — и само Отац — извор (πηγή) и начело (ἀρχή) и узрок (αἰτία) Свете Тројице. Јединство Тројице је сачувано само уколико је узрок (αἰτία) како Сина тако и Духа, Отац. Свака другачија теорија јесте саблазан и поновно враћање на многобожачки политеизам.[40]

Фотије ће касније у *Мистагогији* писати: „Отац је најближи узрок Духа, једнако као и Сина, јер је од Оца непосредно како рађање тако и исхођење".[41] И Пеликан пише да је најбоља слика која се може представити када богословствујемо о Светој Тројици управо та да је „Отац центар о који се две руке (Син и Дух Свети) заједно држе"[42]. Стога је у истом духу упућено

---

[36] *Исто.*

[37] *H. g.*, 588.

[38] *H. g.*, 589.

[39] *Исто.*

[40] О овоме погледати код Пеликана (Pelikan, Jaroslav, „The Filioque", у: *The Christian tradition: A History of the development of Doctrine, vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700. year)*, The University of Chicago, 1974, 197.

[41] Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ", *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, 62. одељак.

[42] Pelikan, Jaroslav, „The Filioque", у: *The Christian tradition: A History of the development of Doctrine, vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700. year)*, The University of Chicago, 1974, 197.

и Фотијево питање: „Ако исходење Духа од Оца доприноси бићу (ὕπαρξιν = постојању), шта ће Духу допринети Његово исходење од Сина, кад му је довољно исходење од Оца за биће (постојање)?“[43]

На опаску Запада да је филиокве оправдан јер сам Христос у Јеванђељу каже да и Његово што је Очево, Фотије вели: „ако је све што је заједничко Оцу и Сину, то онда мора бити заједничко и Духу Светоме јер је и Он Бог.“[44] А када ствари поставимо тако онда излази да „ће Дух исходити и сам од Себе, и биће почетак сам Себи, и истовремено биће и узрок, и узроковани.“[45] „И још: Ако су Латини изновачили да: оно у чему је Оца и Сина заједница (κοινωνία), да тиме Духа одвајају, онда, пошто је Отац са Сином сједињен по суштини, а не да се по неком од својстава спаја у заједницу, они дакле искључују Духа из сродности по суштини (са Оцем и Сином).“[46]

Фотије сматра да филиокве „одузима исходење Духа Светога од Оца“[47]. Јер ако се исходење Духа Светога односи на Сина, онда се, према Фотију, мора уствр дити — да би се очувало јединство Свете Тројице и да се не би упало у двобоштво и многобоштво — да исходење Духа Светога припада Једном од Свете Тројице. Ако, дакле, оно припада Сину, онда не припада и Оцу. Дакле, за Фотија је логички, у сфери тријадологије, немогуће рећи да и од Оца и од Сина исходи Дух Свети. Шта би се догодило када би Дух исходио од Сина? — „Ако је Дух од Сина, зашто се онда они нису од почетка дрзнули да разоткрију то богоборство, пошто не само да Сина укључују у исходење Духа, него то исходење одузимају и од Оца? А томе је доследно: да са исходењем уједно преместе и рођење: да ни Син није од Оца, него да бунцају да се Отац рађа од Сина, да не буду само предводници безбожника, него и помахниталих.“[48]

Фотије свој став по питању филиоквеа проверава и темељи на Предању Цркве, пре свега на Јеванђељу, па се пита који је то јеванђелиста икада рекао тако нешто[49]. И у овом контексту као у науци познат *locus classicus* наводи: „А када дође Утешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца, Дух Истине, који од Оца исходи, он ће свједочити за мене“ (Јн 15, 26). Фотије се такође позива и на ауторитет Сабора̂, на којима никада није био саборно потврђен филиокве. Касније, после Фотија, појавиће се мноштво западних богослова који ће, можда потакнути управо овом замерком Фотијевом, покушавати да докажу како филиокве није њихов изум, већ је оно исповедање вере које се темељи на учењу Светих отаца[50]. Тако ће се, на пример, позивати на Атанасија Ве-

[43] Фотије Цариградски, „Окружна посланица“, у: *Свештени канони Цркве*, Православни богословски факултет, Београд, 2005, 589.

[44] *Исто.*

[45] *Исто.*

[46] *Исто.*

[47] *Н. д.*, 590.

[48] *Исто.*

[49] *Н. д.*, 589.

[50] О овоме в.: Pelikan, Jaroslav, „The Filioque“, у: *The Christian tradition: A History of the devel-*

ликог, Василија Великог, Григорија Богослова, Григорија Ниског, Кирила Александријског и, напослетку, највише на Максима Исповедника[51].

3. Фотијева пневматологија у зрелој фази

3.1. Историјски осврт

Од времена када је Фотије упутио *Окружну посланицу* источним патријарсима па до око 890. године, када је написао *Мистагогију о Духу Светом*[52], прошло је двадесетак година. Тај не тако кратак период Фотијевог живота испуњен је разноврсним проблемима, који су долазили како са Запада, тако и из његове Византијске империје. Пре свега, доласком цара Василија Македонца (877–886)[53] на византијски престо, а он је — да би успоставио пријатељске односе са Римом, који су му у то време били потребни — жртвовао Фотија[54] (тј. сменио га с катедре цариградског патријарха и довео Игњатија, који се по други пут нашао на трону цариградског патријарха). Међутим, број Фотијевих присталица је био велики[55], те се сукоб његових и Игњатијевих присталица и даље наставио. Фотијеви су били наклоњени образовању, а Игњатијеви су припадале кругу зилота и на науку су гледали подозриво. Фотије је био „оптуживан да је своје време посвећивао изучавању забрањених наука, тј. астрологије и магије. Једно легендарно предање, ехо таквих расположења према Фотију, тврди да је Фотије у младости продао своју душу једном јеврејском магу!“[56] Поред своје оданости наукама, „Фотије је и својом либералном употребом икономије учинио да буде непопуларан у монашким круговима, за живота, а и после смрти“[57].

Већ 875. цар Василије Македонац враћа Фотија у Цариград и, штавише, поверава му школовање своја два сина. То није учинио само због сукоба Фотијевих и Игњатијевих присталица већ је и зато што збацивањем Фотија није успео да придобије Рим, који је желео јурисдикцију над Бугар-

opment of Doctrine, vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700. year), The University of Chicago, 1974, 190.

[51] Ову проблематику разматра Ј. Поповић (Поповић, Јустин, *Догматика православне Цркве*, I, Београд, Задужбина „Свети Јован Златоусти“, Ваљево, Манастир Ћелије, 2003, 223–228).

[52] С обзиром на то да у науци није тачно утврђено када је Фотије написао *Мистагогију*.

[53] Он је од дворског коњушара дошао до царског престола хировитим одлукама цара Михаила III, кога је Василије, као и Варду (са Михаилом III), убио. — Острогорски, Георгије, *Историја Византије*, Београд, 1947, 232.

[54] *Исто.*

[55] „Свети Фотије“, у: *Истина* IX/11, 2004, 99–100 (енгл. оригинал: *The Lives of the Pillars of the Orthodoxy*, Compilation and translation by Holy Apostoles Convent, Buena Vista, Colorado, 1990): „Фотије је и за време првог прогонства 869/75. г., када је протеран након сабора у Цариграду 869. г. у манастир Пресвете Богородице на Босфору, имао подршку својих присталица.“

[56] Татакис, Василије, *Византијска филозофија*, Београд–Никшић, 2002, 137.

[57] Мајендорф, Јован, *Византијско богословље*, Плато, Београд, 2001, 91.

ском Црквом, што како Фотије, тако ни цар Василије нису никада могли да одобре[58]. Године 877. стари патријарх Игњатије умире и Фотије поново долази на патријарашки престо. Овога пута — за разлику од првог, када папа Никола I[59] није желео да потврди Фотија за легитимног, тј. канонског цариградског патријарха — Фотија је признао и Рим. Према Острогорском, „услови за које је папа Јован VIII везао ово признање остали су само на хартији. У присуству папских легата и 383 епископа, Фотије је у новембру 879. године држао сабор[60] који је за њега представљао изванредну сатисфакцију, јер су ту опозване одлуке сабора из 869/70. године"[61], када је Фотије осуђен. Такође, сабор из 879. године осудио је додатак *Filioque* у Символу вере и одбио је да призна папску јурисдикцију над Илириком и Бугарском. Међутим, стање ствари се мења доласком цара Лава VI на престо. Фотије је одмах уклоњен, а за патријарха је Лав VI[62] (886–912) довео свог млађег брата Стефана (који је имао свега шеснаест година; овим је Лав прекршио канон Светих сабора којим се одређује старосно доба кандидата за ступање у клир[63]). Због овог немилог догађаја Фотије је практично искусио да је стварност другачија од онога како ју је он замишљао и учио у погледу односа државе и Цркве: да државно-црквени организам представља идеално јединство над којим се уздижу цар и патријарх, који се, као поглавари васељене, у савршеној слози старају о благостању човечанства; световни поглавар брине се о материјалном, духовни о духовном благу поданика[64]. Фотије је после овога догађаја живео у манастиру Јерија, поново се посвећујући својим омиљеним, научно-образовним активностима. Плод тога периода[65] била је *Мисτаīоīија о Духу Свеτоме*, која заокружује Фотијеве расправе са Латинима на тему филиоквеа. Умро је највероватније 6. фебруара[66] 891. године[67].

---

58 Острогорски, Георгије, *Исτорија Византије*, Београд, 1947, 233–234.

59 *Исто*, 233. Папу Николу I Острогорски описује као смелог и енергичног политичара коме је главна тежња била да учврсти римски универзализам.

60 Овде Острогорски даје примедбу да се дуго веровало како је сабор из 879. године у Цариграду изазвао нови раскол између Рима и Цариграда и како је после њега дошло до друге „Фотијеве шизме". Неоснованост овог веровања, према Острогорском, доказали су Ф. Дворник (у делу *Друīа Фоτијева шизма*), као и В. Гримел.

61 *Н. д.*, 232.

62 Син цара Василија Македонца.

63 Dvornik, Francis, „The Patriarch Photius in the light of recent research", München, 1958, 45, фн. 49.

64 Острогорски, Георгије, *Исτорија Византије*, Београд, 1947, 237.

65 Kattenbusch, F., „Photius (Life and writings)", 2007, прегледано 26. 10. 2007. на: http://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc09/htm/ii.lxiii.htm. Аутор сматра да је *Мисτаīоīија* написана између 885. и 888. године.

66 Када се и литургијски прослављa у православној Цркви, односно 19. фебруара по новом календару.

67 Dvornik, Francis, „The Patriarch Photius in the light of recent research", München, 1958, 45.

3.2. Мистагогија[68] о Духу Светом

Фотијева *Мистаїоїија*[69] у патрологији се сврстава у догматско-полемичка дела. Она је најпознатије Фотијево полемичко дело[70], али исто тако и најпознатије полемичко дело које разматра филиокве написано на Истоку[71]. Превод који смо користили у раду јесте руски (пошто на српски језик није преведена), **Фотій Константинопольскій**, *Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ*, Журналъ *„Духовная бесѣда“* на 1866 годъ., переводъ съ греческаго *проф.* Е. И. Ловягина[72]. Занимљиво је да је ово први превод *Мистаїоїије о Духу Светоме* на руски језик и да је он настао тачно после хиљаду година откад је Фотије започео своје систематско излагање пневматологије у вези са филиоквеом. „До 1866. године Мистагогија није била преведена ни на један језик! Запад је остао без превода Мистагогије кроз читав средњи век. Ово дело је битно не само због полемичког односа који је као арсенал непобедивог оружја против паписта (Латина), већ и због свог високог теолошког и литерарног нивоа. Да није можда ово разлог због кога на Западу издавач

---

68 Наслов оригинала је „ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ, ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑΣ καὶ ΟΤΙ ΩΣΠΕΡ Ο ΥΟΘΣ ΕΚ ΜΟΝΥ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΙΕΡΟΛΟΓΕΙΤΑΙ ΓΕΝΝΑΣΘΑΙ, ΟΥΤΩΣ ΚΑΙ ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΕΚ ΜΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΑΙΤΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΕΙΤΑΙ ΕΚΟΠΡΕΥΕΣΘΑΙ. ΛΕΓΕΤΑΙ ΔΕ ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΕΙΝΑΙ ΩΣ ΟΜΟΟΥΣΙΟΝ ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΕΛΛΟΜΕΝΟΝ ΔΙ' ΑΥΤΟΥ“, у: Migne, J.-P. *Patrologiae Graecae*, tomus 102, 280–392. Ј. Брија (Брија, Јован, *Речник православне теологије*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд, 1999, 117, преводи овај наслов овако: „О вођењу Духом“.

69 Појам *мистаїоїија* тумачи вл. Атанасије Јевтић (Јевтић, Атанасије, *Свештени канони Цркве*, Православни богословски факултет, Београд, 2005, 408, фн. 18). Према њему, божанствена *мистаїоїија* јесте божанска *Евхаристија* Цркве. Због тога, закључује вл. Атанасије, није узалуд Св. Фотије и своје дело *О Духу Светом* назвао *Мистаїоїијом*, попут Св. Максима Исповедника (а и Фотије је био Исповедник за веру, за икону Христову), јер је све у Цркви *Мистаїоїија*, тајанствено = светотајинско *вођење* и *хођење* и *усхођење* у Царство Божје.

О томе шта је и шта обрађује Фотијева *Мистаїоїија* има и у: Ловягинъ, Е. И. „Святѣйшаго патріарха Фотія, архіепископа Константинопольскаго 'Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ'“, *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 26. 11. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.l_02_0005. Тај аутор каже: „Фотијева *Мистаїоїија* је: 1. реч која означава привођење самој дубини тајне догмата; 2. светотајинско учење које се односи, тиче се Духа Светога.“

70 Kattenbusch, F., *Photius (Life and writings)*, 2007, прегледано 26. 10. 2007. на: http://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc09/htm/ii.lxiii.htm.

71 Према Pears, R., „Photius“, 2006, прегледано 26. 11. 2007. на: http://www.preteristarchive.com/StudyArchive/p/photius_bibliothecha.html, један од епитома *Мистаїоїије о Духу Светоме*, који је сачињен од познијег аутора, а који се садржи у *Паноплији* Јефтимија Зигабена, постао је, како Пирс пише, омиљено оружје православних контроверзиста током многих векова после Фотија.

72 Евграф Иванович Ловјагин био је редовни професор на Духовној академији, чувен по преводима акатистâ и канонâ, као и многих дела Св. Јована Златоустог, са старогрчког језика.

Мистагогије није превео дело на латински? Да ли се можда бојао да преводом не поколеба веру у латинске догмате својих једномишљеника?"[73]

Мисīаīоīија је можда упућена епископу Веди, познатом само по имену (нема података о овој личности). Ово сазнајемо из једног римског кодекса у коме у наслову *Мисīаīоīије*, између осталог, стоји и — εὐλαωβεστάτω ἐπισκόπω Βέδα. Ако пак није писао томе епископу Веди, онда се ради о још мање познатој личности. „У сваком случају, оно што је чињеница јесте да се у првом одељку Мистагогије Фотије обраћа личности у другом лицу једнине, који га је замолио да му разјасни учење о Духу Светоме."[74] Према Мајендорфу, Фотије у *Мисīаīоīији* полемише са западним богословом Ратрамном Ротердамским, који је написао трактат у коме оправдава филиокве. „Тај трактат Фотије није читао у оригиналу, будући да као и већина Грка није знао добро латински (јер су Грци латински сматрали варварским), већ се користио преводом"[75]. Међутим, нигде другде сем код Мајендорфа нисмо нашли да је *Мисīаīоīија* упућена Ратрамну Ротердамском.

У *Окружној īосланици* Фотије је најавио да ће подробно разматрати учење о Духу Светом, и то у *Мисīаīоīији* чини[76]. На почетку наводи аргументе које је изложио и у *Окружној īосланици*. То су: а) Јн 15, 26, које важи за јеванђелски *locus classicus* када је реч о филиоквеу; б) *Filoque* разбија ἁπλότης (једноставност), а уводи σύνθετον (сложеност) у божанство; в) позива се на ауторитет Васељенских сабора (Други васељенски сабор донео је коначни Символ вере, у коме се, у 12. члану, говори да Дух Свети исходи од Оца). Остали Васељенски сабори су ово учење потврдили. У *Окружној īосланици* Фотије је устврдио да је филиокве повратак на Македонијеву јерес. Овде је ту тврдњу разрадио. „Све је у Тројице заједничко, и све се односи у истинском смислу на сваку Ипостас. А са Filoque имамо да се на једну Ипостас односи истински, а на другу не истински."[77] То је за Фотија доказ да са филиоквеом *иīосīаси Св. Тројице нису исīе īрироде*.

Поред ових аргумената, већ разрађиваних у *Окружној īосланици*, Фотије даје један веома битан аргумент, који се тиче односа Оца, Сина и Духа Светога. Наиме, да би потврдио да је Син Бог, Фотију није било потребно да тврди да Син исходи Духа Светога, како су чинили Латини када су се бранили од

---

[73] Ловягинъ, Е. И. „Святѣйшаго патріарха Фотія, архіепископа Константинопольскаго „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ" *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 26. 11.2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.l_02_0005.

[74] *Исīо.*

[75] Мейендорф, Иоан, *Введение в святоотеческое богословие (конспекти лекций)*, New York, 1985, 323.

[76] Фотије Цариградски, „Окружна посланица", у: *Свеīшīени канони Цркве*, Православни богословски факултет Београд, 2005, 590.

[77] Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ", *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, 17. одељак. А исти смисао је и 34. одељка: Латини одстрањују Духа Светога из сродства са Оцем по суштини!

аријанизма у Шпанији. Оно што указује да је Син Бог као и Отац што је јесте чињеница да се Син рађа од Оца. И то је тачка полазница, богословска карактеристика кападокијских отаца. Из те тачке и Фотије говори о филиоквеу: одатле се интерполација у Символ вере показује као беспотребна, штавише, да су аргументи у корист филиоквеа логички погрешни и да могу да доведу у опасност од погрешног тумачења које би нас одвело у многобоштво. Оно што можемо рећи о Светој Тројици, тј. оно што наш ограничени ум може да прими како му Бог то открива, јесте — према Фотију — то „да Дух Свети исходи од Оца, а Син ту тајну исхођења Духа од Оца открива“[78].

Фотијево упорно инсистирање на томе да Дух Свети исходи од Оца и само од Оца дало је повода неким савременим западним богословима, какав је нпр. В. Каспер, да га оптуже за својеврсни патримонизам. В. Каспер пише: „Pitanje je postalo problem tek u vreme patrijarha Fotija. Fotije je latinskom bogoslovlju zamerio da brani dvostruko poreklo Duha Svetoga, iz Oca i iz Sina, i da tako, razdvaja Svetu Trojicu, dok istočna tradicija, time što tvrdi da postoji samo jedno jedino poreklo i jedan jedini izvor (ἀρχή καὶ πηγή) Svetoga Duha, čuva jedinstvo Trojice. Fotije je to formulisao ovako: Duh sam ishodi od Oca (ἐκ τοῦ Πατρός μόνον). Ovaj patrimonizam pretstavlja novinu i za Istok, pošto ova formula nije postojala u dotadašnjoj istočnoj tradiciji“[79]. Овакав Касперов закључак је неоснован. Како Јакшић каже: „израз Фотијев ἐκ μόνου τοῦ Πατρός то јест да Дух Свети исходи 'од јединог Оца' таквог израза (буквално) ми не нађосмо код других св. Отаца Источне Цркве, али сличан томе термину употребљавају св. Атанасије Велики и Јован Дамаскин. Св. Атанасије Велики у своме спису Sermo contra Latinos — чију припадност св. Атанасију Мињ без реалних доказа пориче — између осталог пише: 'Први и једини (μονός) узрок Сина и Духа јесте Отац' (цитирано из Migne, s. g. t. 28 col. 829.). Свети Јован Дамаскин у своме знаменитом делу De fide orthodoxa, говорећи о исхођењу Духа Светога од Оца кроз Сина, пише: 'јер Отац је једини (μονός) узрок'“[80]. Стога, када Фотије пише да је Отац једини узрок Духа Светога, он тиме само наставља отачко предање у Цркви[81].

---

[78] *Н. д.*, 1. одељак.

[79] Kasper, Valter, *Ne postoje dva Hrista: besede i predavanja*, Beogradska nadbiskupija, Beograd, 2004, 23.

[80] Јакшић, Душан, „Св. Фотије патријарх цариградски и његово учење о личном својству Светога Духа“, *Богословље* 3, 1926, 223.

[81] О овоме погледати и у Радовић, А., „Сједињења и разликовања у Светој Тројици“, у: *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, манастир Острог, 2006, 156, фн. 30. Израз *једино из Оца* на Истоку је одувек сматран за исправну формулацију учења Цркве о исхођењу Светога Духа. Крајем прошлог века, руски теолог и историчар Болотов, у разговору са старокатолицима, развио је теорију по којој су изрази *једино из Оца* и филиокве „теологумена“, једно у Западној, а друго у Источној Цркви, те, према томе, није impedimentum dirimens сједињење Цркава. Његов став, исти са оним који је формулисао Варлам пред папом Бенедиктом XII, изазвао је жустар отпор од многих других теолога, који се наставља до данас.

Сливање и раздељивање

Фотије детаљно разматра што у филиоквеу постоји опасност од сливања и раздељивања[82] у Светој Тројици. С једне стране, „ако Отац рађа Сина, Син исходи Духа, онда се и Дух на неки начин даље производи и тако то иде у бесконачност." У овоме Фотије види опасност *раздељивања*[83]. Дакле, опасност раздељивања се односи на суштину. „Једино заједница (κοινωνία) по суштини не дозвољава никакво раздељивање."[84] А са друге стране, „ако Дух исходи од Оца и исходи од Сина, онда је неизбежно да се ипостасна својства мешају и Три Ипостаси не можемо услед тога да разликујемо"[85]. У овоме Фотије види опасност *сливања* ипостасȋ Свете Тројице, што представља повратак на савелијанство и полусавелијанство. Оно пак што не дозвољава сливање јесте управо разликовање ипостасних својстава, према Фотију[86].

Филиокве као тријадолошка јерес која атакује на ипостасна својства[87]

Даље, Фотије богословствује о ипостасним својствима лицâ Свете Тројице, и то надовезује на оно што је већ изнео у *Окружној посланици*. Чак даје и један силогизам: 1. премиса: „Све што у Светој Тројици није опште — припада само једном из Тројице", 2. премиса: „Исхођење Духа није опште" — закључак: „Исхођење је само Једног из Тројице"[88].

Са филиоквеом имамо ситуацију да „једно ипостасно својство Отац дели са Сином, а то је исхођење, а друго, рађање Сина, остаје Његово неприкосновено. Оваквим учењем се расеца и разједињује нераздељиво"[89]. Даље Фотије каже: „Отац је αἴτιον Сина и Духа не по природи, већ по својој Ипостаси, а својство Очеве Ипостаси нико још до сада није придавао својству Ипостаси Сина; тако чак ни Савелије, који је учио о иопаторству није чинио"[90]. И ово је, према Фотију, нужан закључак који намеће филиокве: „Ако би заједно са беспочетним и Отачким начелом (ἀρχὴν) и узроком (αἰτίαν) Јединосуштног постојало још једно начело и узрок — Син, онда бисмо у Тројици имали различита начела — једно беспочетно и утемељено на самоме себи, а друго под-

---

[82] Сливање и раздељивање упореди са халкидонским христолошким оросом: две природе несливено и нераздељиво сједињене…

[83] Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ", *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, 8. одељак.

[84] *Н. д.*, 46. одељак.

[85] *Н. д.*, 9. одељак.

[86] *Н. д.*, 46. одељак.

[87] У *н. д.*, 19. одељак: Фотије и каже да је филиокве у ствари јерес против ипостасних својстава.

[88] *Н. д.*, 36. одељак.

[89] *Н. д.*, 10. одељак.

[90] *Н. д.*, 15. одељак.

начелно, које служи начелу (почетку)“[91]. Дакле, филиокве „растрже“ не само ипостас Духа Светога већ и Сина. Такође, оно „растрже и саму Ипостас Оца, будући да прихвата лице Сина као део који је у саставу Очеве Ипостаси; јер, ако је Отац узрок оних који исходе из Њега не по природи већ по Ипостаси, а Син је узрочник Духа, као што говори богоборно учење, онда испада да, или са једне стране Син улази у састав Очеве Ипостаси, од Кога је и примио способност да може бити узрок, или са друге стране, Син допуњава лице Оца, које заједно са тим смело се признаје недовољним (мисли се на Ипостас Оца) пре ове допуне[92]. На овај начин Син добија део Очеве Ипостаси, и страшна (φρικτὸν) тајна Тројице раздељује се на двојицу.“[93]

Места из Светоī Писма која Фотије наводи, а која нам појашњавају Пневматолоīију

Као што је за Фотија Јн 15, 26 („А кад дође Утјешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца, Дух истине, који од Оца исходи, он ће свједочити за мене“) било место које најбоље сведочи да у Светом писму не може бити основа за филиокве, тако су и за западне богослове оног времена постојала места из Светог писма која су доприносила тврдњи да филиокве представља учење Цркве посведочено у Писму. Како нам Фотије преноси, ради се о: Јн 16, 14 и Гал 4, 6. Да ли ово онда значи да се, пошто се две стране позивају на исти извор, ради о неразрешивом проблему? Фотије даје своје тумачење ових места на која се Латини позивају. Јн 16, 14: „ Он (Дух Свети) ће мене (Христа) прославити, јер од мојега ће узети, и јавиће вам.“ Према Фотију, овај одељак из Јованової јеванђеља није у супротности са Јн 15, 26, јер термин *примиīи*, тј. *узеīи* (λήμψεται) из Јн 16, 14 није једнак са термином *исходи* (ἐκπορεύεται) из Јн 15, 26.[94] Такође, Христос није рекао: „ἐξ εμοῦ“ (из мене) већ „ἐκ τοῦ εμοῦ“ (од мојега), што указује на битну разлику: прво би значило да Дух исходи из Сина, док ово друго свакако упућује на другога, од Оца. Дакле, „Латини дрско мењају ове претходно наведене Господње речи ’од мојег’ у ’од мене’.“[95] А ево како Фотије тумачи наведени одељак из Јеванђеља, и како у ствари окреће латинско тумачење у потпуно другачијем правцу. За Фотија однос Оца, Сина и Духа Светога јесте однос „прослављања“. Дух прославља Оца тако што „испитује“[96] дубине Божје и открива их и отвара онолико колико је доступно човековој природи. Дух прославља и Сина, и Њима је заједничко

---

91 *Н. д.*, 14. одељак.

92 Односно онда имамо други потчињени узрок, као што каже Фотије у *н. д.*, 43. одељак: „Ако Дух исходи од Оца и од Сина зар се онда Дух не дели на двоје? Један део исходи од Оца као истинског и првог узрока, а други део исходи од Сина као другог узрока који произилази од првог узрока.“

93 *Н. д.*, 16. одељак.

94 *Н. д.*, 21. и 22. одељак.

95 *Н. д.*, 23. одељак.

96 Овај термин аргумент је за божанство Духа Светога. Према Фотију: слично се сличним познаје и уједно и испитује.

како царство, сила и власт, тако и слава. Та заједничка слава је Фотију аргумент за божанство Духа Светога, а упориште су Христове речи „Он ће ме прославити" (Јн 16, 14), а на ово се надовезује: „јер од мојега ће узети" (Јн 16, 14), и даље: *„оно шīто чух од Оца* рекох вам" (Јн 16, 13)[97]. Дакле, аргумент је утемељен на Јн 16, 13–15, управо на оном месту које су Латини узели да потврди филиоквеа. „Речима 'јер од мојега ће узети' Христос упућује слушаоце на Оца. Отац је узрок и од Оца као узрока Дух прима дејство (енергију) дарова, оних дарова којим Он укрепљује ученике"[98]. Ово је за Фотија главни аргумент против латинског изума.

Што се пак тиче Гал 4, 6: „А пошто сте синови, посла Бог Духа Сина својега у срца ваша, који виче: Ава Оче!" Фотије се у 48. и 51. одељку *Мистаīоīије*, у вези са овим, пита: да ли ап. Павле, упркос Христовим речима, учи да Дух исходи од Сина, као што би то јеретици желели да буде, што би онда значило да се ап. Павле и Христос не поклапају? Апостол Павле, према Фотију, нигде не учи да Дух исходи од Сина. Он је рекао: „Духа Сина својега", указујући овим речима на „једносушност са Сином, на једну природу, јединство по суштини. На крају и код свих Св. отаца имамо 'Отац Сина' па то не наводи на закључак да се Отац рађа од Сина!". Шта у ствари синтагме „Дух Оца" и „Дух Сина" откривају и изражавају? Откривају истину да је Дух једносуштан с Оцем и Сином. „Са Оцем је Дух једносуштан зато што од Оца исходи, а са Сином је једносуштан јер и Син и Дух од векова и једнако происходе од једног и нераздељивог Узрока (ἐξ ἑνὸς καὶ ἀμερίστου αἰτίου)"[99].

Фотије пореди и речи Јована Крститеља из Мт 3, 16 и Јн 1, 32: „Видео сам Духа где силази као голуб са неба и остаде на Њему." Дакле, Дух исходи од Оца и пребива над Сином (ἐπὶ τὸν Υἱόν) или на њему (ἐν τῷ Υἱῷ). Ови различити падежи не уводе разлику, већ означавају једну исту стварност[100].

У 93. одељку *Мистаīоīије* Фотије нам расветљава истину о томе на који начин се Дух Свети назива Духом Христа. У ту сврху користи се местом из књиге пророка Исаије 61, 1: „Дух је Господа Бога на мени јер ме Господ помаза", па вели:

> Дух се назива Духом Господа као једносуштан са Њим (Господом), а Духом Сина се назива због тога што Дух помазује Христа. Дух помазује Христа — како ти, о човече, разумеш то? Да ли Га Дух помазује зато што Он (Син Божји) прима тело и постаје Човек — или зато што је Он од вечности Бог? Мислим да се ово друго нећеш осмелити да кажеш, јер Син се не помазује као Бог, Христос се помазује Духом као човек, и онолико колико Дух помазује Христа утолико се Он и назива Духом Христовим.[101] А ти кажеш да ако се Дух

97 *Н. д.*, 27. и 28. одељак.

98 *Н. д.*, 30. одељак.

99 *Н. д.*, 53. одељак.

100 *Н. д.*, 85. одељак.

101 Упореди са: Зизијулас, Јован, „Христос, Свети Дух и Црква", *Теолошки īоīледи*, I/4, Београд, 1991, 89: „Дух Свети чини и даје Христу његов идентитет, како при Христовом рођењу, тако и при самом Христовом биловшком зачећу."

назива Духом Христовим, то он, наравно, и исходи од Њега. Оваквом тврдњом Дух Христа исходио би од Њега не као Бога, већ као човека, и не од почетка и пре векова и не би заједно са Оцем примио заједницу, тј. суштину (οὐσιώθη), већ би Дух примио суштину, или заједницу, када се Син оваплотио"[102]. „[…] А ако тврдиш да Дух исходи од Сина као Бога, то би значило да се онда човечанска природа (Сина) мора разумевати као једносуштна Божанству ако је Дух једносуштан Сину и Оцу. Јер ти тврдиш да Дух исходи и пре и после Оваплоћења.[103] А овим твојим догматом чиниш да је тело једносушно са Оцем! Шта од овог може бити безбожније […].[104]

Такође, да би појаснио пневматологију, Фотије користи место из Јеванђеља где Христос каже: „Отац мој већи је од мене" (Јн 14, 28), тумачећи то овако: Христос каже да је Отац већи од Њега, али не по суштини, јер је Тројица једносушна, већ је већи по ипостаси, а то да је Син већи од Духа по ипостаси, Христос није рекао[105]. Уосталом, Дух Свети се не назива само Духом Сина или Духом Оца. Постоји доста места у Светом писму где се Дух назива различитим именима.[106] Фотије као јак аргумент наводи то да се Дух не назива само Духом Сина већ и *Духом дарова*, које раздаје он.[107]

Фотијево мишљење о томе како римски епископи и западни богослови поимају филиокве

Фотије тврди да је и божанствени Григорије Двојеслов, епископ римски (око 540 –604) „римским језиком и словима"[108] „учио да Дух Свети исходи једино од Оца"[109]. Дакле, као аргумент против филиоквеа Фотије наводи

[102] Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ", *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, 93. одељак.

[103] Дакле, са филиоквеом се боркају и нераспознају теологија и икономија.

[104] *Н. д.,* 94. одељак.

[105] *Н. д.,* 41 одељак.

[106] Фотије наводи та места у Светом писму којима се потврђује божанство Духа Светога: Ис 11, 2 (дух Господњи, дух мудрости и разума, дух савјета и силе, дух знања и страха Господњег); 2Тим 1, 7 (Дух силе и љубави и целомудрености); Рим 8, 15 (Дух усиновљења којим вичемо: Ава Оче!); Еф 1, 13 (Духом Светим) и 17 (Дух мудрости и откривења); Гал 6, 1 (духом кротости); Ис 31, 2–3; Дан 3, 39; Ис 4, 4 (духом који суди и сажиже); Јерем 4, 11–12. Такође и: Мт 12 28: „Ако ја Духом Божјим изгоним демоне, онда је дошло к вама Царство Божје"; Мт. 10, 20: „Јер нећете ви говорити, него ће Дух Оца вашега говорити из вас"; Ис 11, 2: „[…] и починуће на Њему Дух Божји"; 1Кор 2, 12: „А ми не примисмо духа овога света, него Духа који је од Бога"; Рим 8, 9, 14; Ис 61, 1: „Дух је Господа Бога на мени, јер ме Господ помаза да јављам добре гласове кроткима"; Гал 4, 6; Рим 8, 11; Рим 8, 9.

[107] А *власт* је божански атрибут.

[108] *Н. д.,* 11. одељак.

[109] Д. Јакшић (Јакшић, Душан, „Св. Фотије патријарх цариградски и његово учење о личном својству Светога Духа", *Богословље* 3, 1926, 222) каже да је професор Ланген (Langen) доказивао како се Григорије Двојеслов придржавао обичне западне формуле „и од Сина", али је чак и Крумбахер (Krumbacher), који није пуно ценио Фотија као богослова, ипак

примере римских папа. Папа римски Лав је један од таквих, чије мишљење о никејско-цариградском Символу вере износи Фотије. За Лава I је Символ вере савршен и довољан. „Савршен је зато што у савршености говори о Оцу, Сину и Духу Светом. Син се рађа од Оца, а Дух исходи од Оца [...] а они који уче супротно дрско подривају господство, сливају и разарају саму суштину Духа“[110]. Затим Фотије помиње папу Вигилија, који је узео учешћа на V васељенском сабору, који је „потврдио да Свесвети и једносушни Дух исходи од Оца“[111]. Помиње и „папу Агатона, који је на VI васељенски сабор послао делегацију што је потврдила и признала никејско-цариградски Символ вере“[112]. За папу Григорија и папу Захарија каже да су „такође признали да Дух исходи од Оца. Григорије мало после VI васељенског сабора, а Захарије после 165 година. Папа Захарије је на грчком језику написао: ’Утешитељ Дух од Оца исходи и у Сину пребива’“[113]. Даље наводи да је „папа Јован VIII послао епископе Павла, Евгенија и Петра на сабор у Цариграду 879/880, који су признали Символ вере. Папа Адријан, који је наследио папу Јована VIII, богословствује да Дух исходи од Оца“[114]. И то није све. Фотије у 88. одељку *Мистагогије* наводи поименце све папе од првих времена Цркве који су имали таблице на којима је био исписан Символ вере на грчком језику. Како ово прецизно и опширно набрајање свих епископа римских који су признавали Символ вере без додатка *Filioque* представља за Фотија аргумент против додатка у Символ вере? — Ако су римски епископи прихватали никејско-цариградски Символ вере у облику без филиоквеа, то значи да је то изворно наслеђе које је епископ римски и његови наследници кроз векове чувао и исповедао. То што би неки римски епископи другачије исповедао веру за Фотија би представљало „издају наслеђа које римска катедра чува“[115].

Фотије наводи у 66. одељку да се Латин — поред Јн 16, 14 и Гал 4, 6, одакле мисле да црпу учење о филиоквеу — ослањају и на своје западне богослове Амвросија, Августина и Јеронима Стридонског, као да су и они учили филиокве. Према Јакшићу, Фотије не одриче да су поједини оци Цркве, као ови поменути, говорили у својим делима о исхођењу Светога Духа и од Сина, али Фотије уједно изражава и сумњу да су то заиста оригинална места у њиховим делима, и допушта да су та места услед људске злобе искварена (дакле, неко је преправљао, вршио интерполације). По Фотијевом мишљењу, те интерполације су унели духоборци. Али ако допустимо да и није било интерполација, онда може бити да су Оци тако писали и говорили због

признао да су, што се тиче учење папе Григорија, Грци били у праву.

[110] Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ“, *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, 80. одељак.

[111] *Н. д.*, 82. одељак.

[112] *Н. д.*, 83. одељак.

[113] *Н. д.*, 84. одељак.

[114] *Н. д.*, 89. одељак.

[115] *Н. д.*, 86. одељак.

црквене икономије[116], као што је некада поступао и Василије Велики да би доказао божанство Светог Духа. А може бити да су се ти Оци као људи (који греше) удаљили од тачности у појединим питањима, што се догађало са многим међу великима, нпр. Дионисије Александријски, Методије Патаренски итд., наводи Фотије у *Мистаїоїији*.[117]

Филиокве — проблем језика?

Када Фотије каже да је папа Григорије Двојеслов „римским језиком и словима" учио да Дух исходи једино од Сина, тада даје повода за тумачење да он (Фотије) није желео[118] да филиокве посматра као језички неспоразум Грка и Латина[119]. Да бисмо приближили ову страну проблема, послужићемо се тумачењем Максима Исповедника, који је као ретко ко осетио језичку

[116] У: Роуз, Серафим, *Блажени Авїустин*, Београд – Шибеник, 2008, 52–53 — налази се навод из дела Фотијевог *Писма епископу аквилејском*, где Фотије каже: „Није ли било много сложених ситуација које су навеле многе оце да се, макар делимично, нетачно изразе, да се под утицајем противника прилагоде околностима, или пак да понекад то учине из својственог им људског незнања? […] Ако неки нетачно говораху, или из неког нама непознатог разлога чак и скренуше с истинитог пута а да их при томе нико није исправио, нити их опомену да се врате истини — такве убрајамо међу остале оце, као да ништа и не рекоше. То чинимо због њиховог исправног живота, истакнуте врлине и ватрене вере, непогрешиве у другим аспектима. Ми, међутим, не следујемо њиховом учењу које је скренуло са пута истине. […] Познато нам је да су неки од наших Светих отаца и учитеља скренули са пута вере и догматске истине, те њихове заблуде не проглашавамо званичним учењима, већ њих саме примамо као нашу браћу" (преузето из: *Photius and the Carolingians*, 136–137; неки одломци су узети из руског превода архиеп. Филарета черниговског, *н. д.*, књ. 3, 254–255.)

[117] Јакшић, Душан, „Св. Фотије патријарх цариградски и његово учење о личном својству Светога Духа", *Богословље* 3, 1926, 221.

[118] Према Dvornik, Francis, „The Patriarch Photius in the light of recent researche", München, 1958, 46, фн. 150, Фотије не да није желео већ није био потпуно свестан лингвистичког проблема латинског учења о исхођењу.

[119] Ц. Бертолд (Бертолд, Џорџ, „Максим Исповедник и западна теологија", *Луча XXI–XXII*, Никшић, 2006, 561) даје учење Максима Исповедника који је, по њему, осетио ту финесу када је реч о филиоквеу. Ево како тај проблем Максим Исповедник види у својим *Теолошким и полемичким списима* 10, посланици упућеној Марину Кипарском: „Постоје двије формулације које Јелини сматрају проблематичним. Прва је да Дух Свети исходи *и од Сина* (Εκπορεύεσθαι κὰκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), а друга се тиче учења о првобитном гријеху. Даље о филиоквеу Максим пише: 'Њихови текстови јасно показују да они не говоре о Сину као о начелу или узроку (αἰτία) Светог Духа. Патристичка сведочења која Латини наводе потврђују да је Отац једина αἰτία Сина и Светога Духа, првог по рођењу, а другог по исхођењу'. Намјера њихових (латинских) формула, наставља Максим, јесте да покажу како Свети Дух долази (произилази) кроз (преко) Сина, те да тиме потврде јединство и нераздјељивост божанске суштине. Проблем, дакле, како га Максим види, заправо се и не односи на научење, већ је то спор око ријечи", закључује Бертолд. Па ипак, „Максим обећава Марину да ће послушати његов савјет тиме што ће подстицати Римљане да боље објасне њихове формуле како би избјегли замке које им постављају лукави противници. Ово, међутим, Максим сматра очито безизгледним послом пошто је навика Латина да на такав начин говоре о Светој Тројици већ устаљена и широко распрострањена, што доказује и увреженост израза филиокве на Западу (и у Риму самом) много прије *Libri Carolini*."

страну проблема око филиоквеа. Наиме, за термин *αἰτία* Латини су имали две речи: *casua* и *principium*. На другој страни, међутим, употребљавали су једино термин *procedere* за реч *исходити*. „Говорити о Светом Духу као о оном qui procedit ab utroque у смислу да ἐκπορεύεσθαι κὰκ τοῦ Υἱοῦ звучало би јелинском уху као постављање другог начела исхођења Светог Духа и отуда као нешто што доводи у питање божанску монархију (јединоначалије), те је услед овога израз имао призвук јереси. Да би отклонио ову потешкоћу, која је управо предмет који разрађује, Максим Исповедник користи термин *προΐναι* прије него *ἐκπορεύεσθα*".[120] Међутим, на другом месту Максим Исповедник пише да су неке особености у учењу Римљана последица „њихове неспособности да изразе своју мисао на неком другом језику и тако да се разликује од њиховог (јелинског)[121]".

За наше проучавање Фотијеве пневматологије занимљиво је да се Фотије, иако су, као што из напред изложеног видимо, његови претходници разрађивали лингвистичку страну проблема филиоквеа, не обазире на то. Потпуно је немогуће тврдити да богослов Фотијевог калибра[122] није био упознат са овом страном филиоквеа. Претходно наведену проблематику око термина *αἰτία, principium, casua,* с једне стране, и *ἐκπορεύεσθαι, προΐναι* и *procedere,* с друге, Фотије уопште не разматра. Да ли можда узрок његовог необазирања на ову различитост између грчког и латинског језика треба тражити у томе што је управо ову страну проблема два века раније изложио Максим Исповедник, који свакако није био поборник филиоквеа, а латински филиоквисти нити су у време Максима Исповедника, нити су у Фотијево доба користили и били свесни ове језичке потешкоће? Фотије у *Мистаīоīији* полемише искључиво са латинским аргументима у корист филиоквеа (који су били веома оскудни). Због чега би онда Фотије морао да разматра аргумент што га је дао Максим Исповедник, који свакако није био филиоквиста? И на крају, сама различитост језика није аргумент да је филиокве и заиста *a priori* исправно и неопходно учење.

Фотије инсистира на потпуној доследности у изражавању када је у питању додатак „и од Сина", будући да се он односи на литургијско исповедање вере Цркве. Ово је и главни разлог због којег је Фотије толико доследан у томе да филиокве не треба да стоји у Симболу вере. Он је неумољив када треба сагледати и језичку страну проблема. За њега је то једноставно и веома решиво. Ако је латински језик слаб и нема ту префињеност коју има грчи језик, онда нека користи грчку терминологију. Слабост латинског језика по питању

[120] О овом проблему погледати *н. д.*, 561–562 и Зизијулас, Јован, „Један јединствени извор", *Видослов* 23, Манастир Тврдош, Требиње, 2001, 63–67.

[121] Према: Пеликан, Јарослав, „Богословски узроци раскола између Истока и Запада", *Видослов* 13, Манастир Тврдош, Требиње, 2006, 52; овај одељак је узет из PG 91, 136.

[122] Јер како каже Татакис, Василије, *Византијска философија*, Београд – Никшић, 2002, 137. „Фотије је био ерудита par excellence. Фотијеви судови увек су плод продубљеног проучавања и износе суштину у мало речи." Као и: Мајендорф, Јован, *Византијско боīословље*, Београд, 2001, 90. „Из Фотијевих Одговора Амфилохију видимо да он показује широко световно знање и обимно познавање патристичког богословља."

исхођења носи, према Фотију ту опасност да многи постану иноверни.[123] Због тога је папа Лав издао наредбу да се Символ вере произноси на грчком језику (у Риму и свим епархијама под римском јурисдикцијом)[124]. Дакле, један римски папа увидео је слабост латинског језика, с једне стране, а са друге — да је Максим Исповедник, источни богослов 7. века дао језичку финесу око термина *исходити*, а такав приступ нисмо пронашли код западних богослова како Максимовог, тако и Фотијевог доба.

Верујемо да је сагледавање проблема око филиоквеа на језичкој равни додатно било отежано и решавање било успорено јер грчки богослови нису знали латински језик, али и зато што латински нису знали грчки[125]. „Узајамно непознавање Истока и Запада није се односило само на језике, већ и на њихову богословску литературу. Била је доминантна тенденција, и код Грка и код Латина, да се наводе само Оци сопствене традиције, и то великим делом зато што је само један мали број писаца, са обе стране био преведен. Дешавало се да понеки од Отаца буде навођен на другој страни, али то је представљало изузетак. Ти проблеми су били присутни вековима пре него што су две заједнице ушле у отворени сукоб; јер у мери у којој је уопште могуће одредити или открити, линија поделе се налази на крају 4. века; са једне стране је Августин, чији су списи основа за Латинско предање; са друге Грци који су следили кападокијску школу“[126].

4. Фотијев однос према филиоквеу

4.1. Историјски осврт

Из Фотијевог опуса, који се састоји од његових писама, посланица, богословских дела, онако како су сакупљена у: J.-P. Migne, *Patrologiae Graeca*, књ. 101–104, примећујемо да не постоји никаква преписка, са неким конкретним западним богословом поборником филиоквеа. Фотије први пут пише о филиоквеу онда када су западни мисионари кренули да бугарском народу проповедају веру са интерполацијом у Символу вере. Овде није на одмет поменути и то како се папа Лав III (почетком 9. века) односио према филиоквеу као западном учењу, и према филиоквеу у Символу вере. Наиме, папа Лав је филиокве прихватао као доктрину, и у Исповедању вере које је он саставио стоји „Свети Дух који једнако исходи од Оца и Сина […]. У Оцу је вечност, у Сину једнакост, у Духу Светом је спој вечности и једнакости“. Али и поред тога што је дозвољавао да се о филиоквеу овако размишља, папа Лав није био вољан да се у Вјерују било шта додаје. „Ми, каже папа,

[123] Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ“, *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, 87. одељак.

[124] *Исто.*

[125] О овоме у: Пеликан, Јарослав, „Богословски узроци раскола између Истока и Запада“, *Видослов* 13, Манастир Тврдош, Требиње, 2006, 53.

[126] *Н. д.*, 53–54.

не певамо (на Литургији) али о томе говоримо и тако учимо. Тако, када је Карло Велики сазвао сабор, 809. године, да би потврдио филиокве, и када је тражио од папе Лава да дода у Символ 'и од Сина', папа је то одбио."[127] Сматрамо да овакав став папе Лава Фотију не би био проблематичан, и то из два разлога. Пре свега, што Фотије не сматра нужним да свако учење неког од отаца Цркве цела Црква треба да прихвати као догму. Постоје Оци, каже Фотије, који су имали извесна учења што би могла бити сумњива, али ни они сами нису та учења сматрали за веру целокупне Цркве.[128] Као примере наводи Амвросија, Августина и Јеронима.[129] Други разлог се надовезује на први и употпуњује га. Он се тиче става какав треба да буде однос две локалне Цркве када је у питању наслеђе сваке од њих. Фотије је сасвим јасан по овом питању, и то видимо из званичних докумената сабора одржаног у Цариграду 879/880. Један од закључака тог сабора јесте и то „да свака од Цркава [мисли се на Римску, као представницу западне Цркве, и цариградску, као представницу источне Цркве] свакако има старе обичаје које наслеђује, и о томе не треба расправљати. Нека Римска Црква држи своје обичаје, то је легитимно. Али и Цариградска Црква треба да држи обичаје које је наследила још од старих времена."[130] Ово Фотије потврђује и на практичном нивоу. Наиме, целибатно свештенство, валидност миропомазања само од епископа, пост у суботу и скраћени Велики пост, употреба бесквасног хлеба и филиокве — постојали су на Западу и пре доласка западних мисионара у Бугарску, а Фотије није разматрао уопште ова питања пре *Окружне īосланице* источним патријарсима. Наравно, он је био упознат са интерполацијом у Символ вере још пре 866. године. На основу тога закључујемо да за њега ово нису били проблеми од првог степена важности докле год су се тицали једне локалне Цркве. Међутим, за Фотија се појавио проблем од тренутка када је бугарском народу, који је крстио Фотије и коме је пренето наслеђе цариградске Цркве, било наметано наслеђе западне Цркве. Дакле, за Фотија почетак проблема почиње самовољним наметање локалног предања једне Цркве другој. Разлоге због којих ће Фотије тако оштро писати против филиоквеа треба тражити управо у овоме.

У расправи са филиоквистима Фотије ставља главне акценте на то да је: 1) Отац узрок и начело и извор Свете Тројице и 2) да је ипостасно својство Оца да рађа Сина и исходи Духа Светога, те да уколико неко од тих својстава приписујемо и Сину, долазимо у опасност од два узрока у Светој Тројици, тј. двобоштва. Фотије акцентује ове две чињенице као главне управо стога што

[127] Pelikan, Jaroslav, „The Filioque", у: *The Christian tradition: A History of the development of Doctrine vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700. year)*, The University of Chicago, 1974, 187.

[128] У данашњем богословском речнику оваква учења се сматрају за теологумене.

[129] Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ", *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005, 71. одељак.

[130] Dvornik, Francis, „Which Councils are Ecumenical?", 2007, прегледано 26. 11. 2007. на: http://www.orthodoxchristianity.net/articles/Dvornik_whichcouncils.html.

су оне основна карактеристика богословског наслеђа Цркве којој припада. То је једна страна проблема која се тиче Фотијевог односа према филиоквеу.

Друга страна се тиче Фотијевог односа према филиоквистима свог времена. Када, касније, пише *Мистаїоїују*, богословско-полемичко дело, он не полемише са неким конкретним западним богословом који се истакао у давању аргумената у корист филиоквеа. За њега су филиоквисти „неки од Латина", „неки са Запада". Његова *Мистаїоїија* обрађује проблем око исхођења Духа Светога у односу на западну интерпретацију Августинове тријадологије. Дакле, намеће се као закључак да Фотије није имао плодног западног опонента свог времена, већ су се западни аргументи базирали на механичком понављању Августиновог богословља, док сам Августин своје учење о Духу Светоме никада није сматрао за догму у Цркви, већ за своје приватно мишљење. Оно што је занимљиво јесте да су филиоквисти друге половине 8. и целог 9. века запањивали својим инсистирањем на томе да је филиокве историјски утемељена и потврђена догма у Цркви, посебно када се узму у обзир докази на којима су се темељила њихова уверења.

Почетак представља догађај када је папа Адријан послао акта VII васељенског сабора Карлу Великом, а овај је одмах одговорио са писмом пуним замерки. Прва замерка се, наравно, тицала филиоквеа. Према Карлу Великом, патријарх цариградски Тарасије није следовао(!) никејском исповедању вере, јер је говорио да Дух Свети исходи од Оца кроз Сина, а не како је то исправно(!) од Оца и Сина. Наравно, папа Адријан је због овог извртања чињеница прекорео Карла Великог. Као одговор на папину замерку настало је добро познато дело *Libri Carolini*.[131] То је био први писани полемички документ, који је вековима био у употреби.[132] Из ове чињенице се може закључити да је аргументација филиоквиста била готово ваљана по питању богословља, али историјски се темељила на фалсификованим документима. Касније, када је Фотије упутио *Окружну ūосланицу* источним патријарсима, у којој је изложио аргументе против филиоквеа, а 867. године и одржао сабор у Цариграду, на коме је, између осталог, осуђен филиокве као јеретичко учење, појавило се неколико различитих франачких одговора и реакција на ову осуду. Сви ти одговори темељили су се на Августиновом поимању тријадологије, што

131 Ево како *Libri Carolini* излажу филиокве: „On the issue of the *Filioque*, there were five objections to the teaching of the pope and the Seventh Ecumenical Synod: 1) through the Son is too imprecise, 2) it has been customarily believed that the Holy Spirit proceeds from the Father and the Son and to teach that the Holy Spirit proceeds through the Son made the Holy Spirit a creature since *All things were made through Him [the Son]* (John 1:3), 3) through the Son was not in the original Creed because the Holy Spirit does not need the help of another to proceed from another, 4) Augustine taught the double procession, and 5) the inner life of the Holy Trinity is too mysterious for mere man to comprehend so the Creed should be left without change. The *Libri Carolini* were approved by the Council of Frankfurt." Према: „An Orthodox Guide to the *Filioque*", 2008, прегледано 1. 9. 2008. на: http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/workinprog_filioque.html.

132 Мајендорф, Јован, *Византијско наслеђе у ūравославној Цркви*, Краљево, 2006, 27.

је била и једина богословска основа филиоквиста.[133] Такође су веровали — и своја веровања потхрањивали лажним документима, као што је нпр. *Константинов дар*[134] — да је папа старог Рима задужен за целу Цркву када је у питању учење. Међутим, Фотије је у Мистагогији показао, поδројавши све папе кроз историју који су правилно исповедали веру да Дух Свети исходи од Оца, да учење папа иде у корист источних поборника, а не поборника филиоквеа. Дакле, када је ауторитет папе око учења у Цркви у питању, за Фотија ствари су поприлично јасне. Према њему, докле год папе следују правој вери, дотле су и заиста ауторитет у поучавању у Цркви. И ту нема ништа спорно. Међутим, онога тренутка када папа не следује правој вери, већ крене мимо, и то још несаборски, како се код филиоквеа збило, дакле, тог тренутка папа престаје бити ауторитетом у Цркви када је реч о поучавању. Претходно наведени франачки аргументи показали су своју богословску незрелост, као и очигледно каскање за источним богословљем, посебно када се узме у обзир да ови аргументи нису били кадри да направе разлику између теологије и икономије у разјашњавању проблема исхођења Духа Светога. Оно што највише чуди јесте то да су Франци, иако је већ постојао прекор папе Лава III, мислили да је филиокве део оригиналног исповедања вере који је Исток уклонио![135]

4.2. Богословски осврт

Занимљива је чињеница да је Фотије био једини богослов на Истоку у 9. веку који је тако обимно и разложно писао о проблему интерполације у Симболу вере и који је тако јасно схватио последице до којих филиокве може да доведе. Његова настојања да одврати Латине од тог учења остала су бесплодна. Разлоге за то можда можемо пронаћи у следећим чињеницама. Пре свега, обе су стране, и источна и западна, имале различита полазишта око филиоквеа. Та полазишта су била персоналистичко богословље кападокијских отаца на Истоку и Августиново богословље, које се темељи на томе да је божанска суштина оно што осигурава јединство Бога. У зависности од тога које полазиште узмемо, филиокве ће бити или јеретичко учење страно отачком предању, или логичан наставак и развој тријадологије. Када се сукоб око филиоквеа у време Фотија догодио, обе стране су заузеле свој став са познатих полазишта. На Истоку је Фотије са становишта кападокијских отаца критиковао филиокве. С друге стране, проблем филиоквиста је био то што они нису довољно јасно схватали позицију са које Фотије критикује њихово учење, и да ако следују Августиновом богословљу, онда морају да

[133] Оно што је за православно богословље неприхватљиво јесте „психолошко" полазиште Августинове тријадологије. Памћење, знање, љубав тријада којом Августин дефинише Оца, Сина и Духа Светога не односе се на ипостасна својства већ на природу Божју.

[134] Чији је ауторитет оспорен истраживањима римокатолика у средњем веку, када су доказали да се ради о фалсификованом документу, који не датира из првих векова.

[135] „An Orthodox Guide to the *Filioque*", 2008, прегледано 1.9.2008. на: http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/workinprog_filioque.html

схвате какве последице оно носи. Последице у смислу шта добијамо тиме када устврдимо да је суштина Божја, а не ипостас, оно што одређује јединство у Богу. Из овога можемо приметити, свакако, теолошко заостајање Запада за Истоком[136]. Када овоме додамо и тврдоглаво инсистирање Запада на томе да римски епископ поседује право у одређивању тога шта је норма православности, тј. правоверности, као и тврдоглаво инсистирање Истока на томе да је древност оно што одређује критеријум предања[137], постаје нам јасно због чега су дебате око филиоквеа стално и изнова остајале јалове. Но, сигурно је за обе стране било од првостепене важности да се потврди да Дух Свети исходи само од Оца, одн. од Оца и од Сина, када је у питању Запад.

За Фотија би августиновско наслеђе представљало проблем када би сам Августин своје учење сматрао за учење Цркве. Према Фотију, Августин то није чинио, бар не у вези с исхођењем Духа Светога. Сваки покушај да филиокве као учење припишемо овом великом западном богослову представљало би анахронизам. Августин, наиме, никада није преправљао никејско-цариградски Символ вере, као што су то учинили Латини у Фотијево време. Дакле, Фотије не критикује Августина, већ каролиншко тумачење Августинове теологије, које јој није било до краја доследно. Јер, када је реч о логици коју Агустин следи, ту су се Каролинзи показали као веома верни. „Међутим, они су потпуно занемарили Августинову личну нелагодност везану за модализам, који је нужно имплицирала његова теологија“[138], а чега је Августин, видимо, био свестан. Корене овакве Августинове теологије можемо препознати у неоплатонизму, а управо су сле́дēћи такву логику филиоквисти дошли до тога да исхођење Духа Светог приписују и Сину.

Одлике неоплатонистичке философије дајемо, због карактера рада, само у крупним потезима, стављајући акценат на оне делове који дају своје импликације у тријадологији, а тиме и у пневматологији. Те одлике су следеће. 1) У исту логичку раван ставља се нестворено и створено. 2) Стварање представља чин логичке нужности, јер мора бити да је Једно увек стварало, да ствара и да ће наставити да ствара; а то стварање се дешава еманацијом (преливањем) Једног у створено. 3) Суштина и воља поистовећују се у Једном. Кад се пренесе на план стварања, догоди се да је жеља Једног да ствара једнака његовој суштини (есенцији). Овде се ради о класичном неразликовању теологије и икономије када посматрамо проблем из хришћанске перспективе. 4) Тријада Једно (неузроковани узрок) – нус (узроковани узрок) – светска душа, где Једно без активности, природно, производи нус, а нус заузврат, у сарадњи са Једним, производи светску душу. Дакле, овде имамо субординацију, са једне стране, и двоструко исхођење светске душе, са друге стране.

---

[136] Pelikan, Jaroslav, „The Filioque“, у: *The Christian tradition: A History of the development of Doctrine vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700. year)*, The University of Chicago„ 1974, 184.

[137] *Исто.*

[138] Farell, Joseph P., *Introduction to book Saint Photios — The Mystagogy of the Holy Spirit*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1987, 41.

Ово учење је послужило као основа Августинове тријадологије, који је желео да направи плодну синтезу богословља и неоплатонизма.[139] Када овакву логичку поставку применимо на Свету Тројицу, нужно долазимо до тога да Дух Свети мора исходити и од Оца и од Сина. Фотије све ово аргументовано побија у *Окружној посланици* и *Мистагогији*. Кренимо од последње неоплатонске поставке. Ако Отац рађа Сина и исходи Духа Светога, а њих двојица заједно исходе Духа Светога, зашто се онда прекида то стварање надаље, пита се Фотије? Ако Отац рађа Сина, а и Син исходи Духа Светога, због чега се не би Дух даље умножавао? Зашто је и ко је одлучио да се тај процес произвођења заустави? Зашто и Дух Свети не исходи још некога четвртог, а тај четврти опет неког петог, и тако у бесконачност? За Фотија је ово враћање на политеизам.

Фотије такође говори и о томе да филиокве имплицира и субординацију у Светој Тројици. Позивајући се на светописамска места, пре свега из Јеванђеља, и тумачећи их, Фотије ставља до знања да постоји јасна разлика у ономе што се зове вечно постојање Свете Тројице, и између онога што представља домострој спасења човека кроз оваплоћеног Сина Очевог, Исуса Христа. Дакле, овде је јасно да Фотије прави разлику између теологије и икономије, и на тај начин даје још један аспект пневматологије.

5. Закључак

Када говоримо о Богу у контексту тријадологије, морамо имати на уму да све оно што у том контексту тврдимо јесте богооткривена истина. То је чињеница благе воље Бога, који жели да се открије човеку. Он му се открио и открива као заједница три Личности: Оца, Сина и Духа Светога — тројица, а један Бог. Три Личности су заједница љубави, заједница у којој Отац, нерођен, из љубави рађа Сина и из љубави исходи Духа Светога. Нерођеност, рађање, исходење — јесу ипостасна својства, о њима знамо јер је Бог тако хтео. Фотије чврсто стоји на томе. Када сумирамо његову пневматологију, уочићемо да је читава његова аргументација због чега је филиокве богословски могућ у ствари утемељена на логичким поставкама које је до детаља разрађивао. Фотије разматра сваку могућност, све што филиокве може да имплицира. Овај логички поступак није у супротности са откривењем Божјим. За Фотија, наиме, ништа што није богооткривена истина и чињеница није темељ на коме гради своје богословље. Он се у одбрани праве вере (а филиокве свакако није права вера за њега) позива на саборе, на отачко предање. Али то не чини зато што је за њега критеријум истине искључиво и само древност. Он то чини јер све оно што је у Цркви саборно проверено и потврђено јесте у ствари богодоличан и богоподобан акт. Да Дух Свети исходи од Оца, донели су I и II васељенски сабор, а остали сабори су то потврдили. С друге стране, филиокве никада саборно није потврђен. Свакако, на Западу су са-

[139] *Н. д.*, 20–23

зивани сабори који су исповедали веру да Дух Свети исходи и од Сина, али ово учење никада није и заиста саборно признато.

О Духу Светом Фотије говори у двема равнима: пре векова и у домостројy спасења, тј. у историјској перспективи.[140] То двоје не треба да се меша, и увек треба да се разграничава и има на уму. Неразликовање овог двога, теологије и икономије, доводи до тога да се поједина новозаветна места која говоре о Духу Светом погрешно схватају. То се догодило и с филиоквеом, и Фотије та новозаветна места наводи и тумачи. За њега је веома битно да се чврсто стоји на томе да је Отац узрок, начело и извор Свете Тројице. Уколико устврдимо да поред Оца постоји и други узрок, начело и извор, у опасности смо од политеизма.

Фотије наставља отачко учење о Духу Светом. То настављање није пуко понављање. Сама чињеница да је пред Цркву стављен нови изазов у облику филиоквеа и да се Фотије и те како осврнуо и реаговао на тај изазов, полемишући са њиме, ставља нам до знања да се богословље о Духу Светом с Фотијевим доприносом још јасније искристалисало. Он је дао још једну пневматолошку финесу из перспективе тријадологије и икономије, из перспективе разликовања ипостасних својстава, а у односу на филиоквистичко учење.

Литература

- „An Orthodox Guide to the *Filioque*“, 2008, прегледано 1. 9. 2008. на: http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/workinprog_filioque.html.
- Бертолд, Џорџ, „Максим Исповедник и западна теологија“, *Луча XXI–XXII*, 2006, Никшић, 560–564.
- Брија, Јован, *Речник православне теологије*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд, 1999.
- Dvornik, Francis, „The Patriarch Photius in the light of recent research“, München, 1958.
- Dvornik, Francis, „Which Councils are Ecumenical?“, 2007, прегледано 26. 11. 2007. на: http://www.orthodoxchristianity.net/articles/Dvornik_whichcouncils.html., постављено 2006.
- Зизијулас, Јован, „Један јединствени извор“, *Видослов* 23, 2001, Манастир Тврдош, Требиње, 63–67.
- Зизијулас, Јован, *Од маске до личности*, Октоих, Подгорица, 1999.
- Зизијулас, Јован, „Христос, Свети Дух и Црква“, *Теолошки погледи* I/4, 1991, Београд, 85–101.

[140] Јевтић, Атанасије, „Православно богословље о Светом Духу“, у: *Духовност православља*, Храст, Београд, 2001, 8. каже: „То је мисијска или икономијска страна или улога Духа Светога, која показује Његово место и делатност у општем промисаоном плану или Домостројy Божјем, почев од самог стварања света па све до доласка реалности будућег века.“

- Јакшић, Душан, „Св. Фотије патријарх цариградски и његово учење о личном својству Светога Духа", *Боīословље* 3, 1926, Београд, 219–224.
- Јевтић, Атанасије, „Православни икуменизам", у: *Православље и екуменизам*, Хришћански културни центар, Београд, 2005, 181–195.
- Јевтић, Атанасије, „Православно богословље о Светом Духу", у: *Духовносτ īравославља*, Храст, Београд, 2001, 5–24.
- Јевтић, Атанасије, „Опасности тријадолошких јереси у савременој теологији", *Боīословље* 1–2, 1982, Београд, 41–46.
- Јевтић, Атанасије (ур.), *Свешτени канони Цркве*, Православни богословски факултет, Београд, 2005.
- Јевтић, Атанасије, *Фоτије īаτријарх цариīрадски — живоτ и дела*, аудио-запис предавања из Патрологије на Богословском факултету СПЦ.
- Kattenbusch, F., „Photius (Life and writings)", 2007, прегледано 26. 10. 2007. на: http://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc09/htm/ii.lxiii.htm.
- Kasper, Valter, *Ne postoje dva Hrista: besede i predavanja*, Beogradska nadbiskupija, Beograd, 2004.
- Лемерл, Пол, „Фотије и класицизам", *Беседа* 1–4, 1994, Нови Сад, 113–132.
- Ловягинъ, Е. И. „Святѣйшаго патріарха Фотія, архіепископа Константинопольскаго 'Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ'", *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 26. 11. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.l_02_0005.
- Мајендорф, Јован, *Византијско боīословље*, Плато, Београд, 2001.
- Мајендорф, Јован, *Византијско наслеђе у īравославној Цркви*, Епархијски управни одбор епархије жичке, Краљево, 2006.
- Mango, Ciril, „Introduction", у: *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958.
- Мейендорф, Иоан, *Введение в святоотеческое богословие (конспекти лекций)*, New York, 1985.
- Острогорски, Георгије, *Историја Византије*, Београд, 1947.
- Pears, R., „Photius", 2006, прегледано 26. 11. 2007. на: http://www.preteristarchive.com/StudyArchive/p/photius_bibliothecha.html.
- Пеликан, Јарослав, „Богословски узроци раскола између Истока и Запада", *Видослов* 13, 2006, Манастир Тврдош, Требиње, 43–56.
- Pelikan, Jaroslav, „The Filioque", у: *The Christian tradition: A History of the development of Doctrine, vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700. year)*, The University of Chicago, 1974.
- Поповић, Јустин, *Доīмаτика īравославне Цркве*, I, Задужбина „Свети Јован Златоусти" Аве Јустина Ћелијског, – Манастир Ћелије, Београд – Ваљево, 2003.

- Радовић, А., „Сједињења и разликовања у Светој Тројици“, у: *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, манастир Острог, 2006, 103–181.
- Роуз, Серафим, *Блажени Августин*, Београд – Шибеник, 2008.
- „Свети Фотије“, у: *Истина* IX/11, 2004, 86–105 (енгл. оригинал: *The Lives of the Pillars of the Orthodoxy*, Compilation and translation by Holy Apostoles Convent, Buena Vista, Colorado, 1990).
- *Свето Писмо Новог Завјета*, превод комисије светог архијерејског синода СПЦ, Београд, 1998.
- Татакис, Василије, *Византијска философија*, Београд – Никшић, 2002.
- Farell, Joseph P., „Introduction“, у: *Saint Photios—The Mystagogy of the Holy Spirit*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1987, 17–57.
- Фотије Цариградски, „Окружна посланица“, у: *Свештени канони Цркве*, Београд, 2005, 585–594.
- Свт. Фотій, патр. Константинопольскій, „Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ“, *Духовная бесѣда*, 1866, прегледано 27. 10. 2007. на: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005.
- ΦΩΤΙΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ, ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑΣ καὶ ΟΤΙ ΩΣΠΕΡ Ο ΥΟΘΣ ΕΚ ΜΟΝΥ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΙΕΡΟΛΟΓΕΙΤΑΙ ΓΕΝΝΑΣΘΑΙ, ΟΥΤΩΣ ΚΑΙ ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΕΚ ΜΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΑΙΤΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΕΙΤΑΙ ΕΚΟΠΡΕΥΕΣΘΑΙ. ΛΕΓΕΤΑΙ ΔΕ ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΕΙΝΑΙ ΩΣ ΟΜΟΟΥΣΙΟΝ ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΕΛΛΟΜΕΝΟΝ ΔΙ’ ΑΥΤΟΥ, у: Migne, J.-P., *Patrologiae Graecae*, tomus 102.

Milica M. Rakić
Medical School — Zvezdara, Belgrade

Pneumatology of Photius of Constantinople

The author analyses theological and dogmatical considerations on the Holy Spirit by the Patriarch of Constantinople Saint Photius, who was considered in his own time to be a great erudite. This exquisite theologian and scholar is remembered for his convincing response to those who wished to make additions to the Symbol of Faith.

Analyzing Photius' two capital works, *Ecumenical Epistle* to Eastern Patriarchs and *Mystagogy on the Holy Spirit*, the author concludes that we have before us a theologian who, in very difficult political and theological circumstances of cooling relations between East and West, tries to make dialogue with filioquists using logical arguments. Pneumatology of Photius is augmented and enriched on multiple aspects. Speaking of the Holy Spirit, that is—of the Holy Trinity, Photius makes a distinction between theology and economy. Theologically, the Holy Spirit proceeds from the Father, while economically the Spirit is sent by the incarnate Son of God, Christ. Furthermore, Photius produces a long list of scriptural passages which confirm the unitarian procession and sending of the Holy Spirit. Photius then lists all the Roman bishops known to him who have confessed their faith without the *filioque*, and gives catholicity, that is—universal affirmation, as one of the basic conditions for affirmation of a certain theological proposition. However, the author has noticed that the *filioque*, as a lingual problem of Latins and Greeks, has remained unsolved by Photius, which confirms the assumption that the confrontation of eastern and western theologians was caused both by the ignorance of the language and by the ignorance of the theologians who were read and studied as authority in West by the Greek theologians, and vice versa.

In the end of this study the author concludes that person of Photius was being unfairly marked by a large number of western theologians as one of the main causes of schism between Eastern and Western Churches. Photius' determined and at first glance strict argumentation on *filioque* does not turn him into a snide and furious man whose purpose was to cause division. On the contrary, this faithful beacon of Truth and good shepherd tried until the end of his life to explain his theological stance with consensus of the Fathers.

Key words: Holy Spirit, pneumatology, triadology, economy, *filoque*, cause, origin, principle, proceeding.

Датум пријема чланка: 16. 02. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 12. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Съборност 4 (2010) 123–145

УДК 271.2-1

Свилен Тутеков

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

От идеята за *неопатристичен синтез* към „екзистенциалния" прочит на отците[1]

Abstract: Предмет на изследването е идеята на прот. Георгий Флоровски за *неопатристичен синтез* като херменевтичен хоризонт, който опосредства всеобхватната рецепция на светоотеческата мисъл в контекста на съвременното православно богословие. Неговият призив за *връщане към отците* и „програма" за *неопатристичен синтез* са плод от цялостното му творческо усилие за *десхоластизиране* на попадналото в *западен вавилонски плен* православно богословие и за вкореняването му в светоотеческото богословско предание. Идеята на прот. Г. Флоровски за *неопатристичен синтез* е подчинена на принципа за динамичното, отговорно и всеобхватно връщане към живота и мисленето на *елинските отци*, което има за цел имплицитното преобразяване на богословската мисъл в съответствие с *догматологичните* критерии и *съборното* съзнание на Църквата.

„Програмата" на Флоровски за *неопатристичен синтез* предполага динамичното и отговорно *връщане* или *следване* на отците като жизнен и всеобхватен принцип на богословската *методология* и едновременно с това - като *корелатив* на изкушението от схоластизация на богословската мисъл и *залог* за усвояване на светоотеческата критериология за автентично богословстване. Според него богословската мисъл трябва да следва динамично и творчески *ума* на отците и постоянно да преоткрива вечно *новото* жизнено и екзистенциално съдържание в техния опит, живот и учение. Това е пътят към осмислянето на екзистенциалните богословски истини в контекста на една „отворена" парадигма на неопатристичен синтез, която предполага *подвиг*, *свидетелство* и *творчество.* Всеобхватното *следване на отците* открива на съвременното богословие автентичния *евхаристиен* хоризонт на мислене за човека и света и именно тази *евхаристийна* перспектива на богословието открива най-дълбокото му *екзистенциално* съдържание, което го прави винаги *ново* и *обновяващо.* Неопатристичното богословие отваря хоризонта за автентично богословско творчество в д*нешната* екзистенциална ситуация и преоткрива *новостта* на светоотеческото богословие като богословски (и философски) *корелатив* на всички екзистенциални въпроси, които измъчват съзнанието на съвременния човек.

Key words: неопатристичен синтез, корективна десхоластизация на богословието, връщане и следване на отците, богословска методология, богословско творчество.

• toutekov@abv.bg

[1] Този текст е преработена и разширена версия на доклад, изнесен на научна конференция, проведена на 23 ноември 2009 г. в Богословския факултет в гр. София, в чест на 30-годишнината от блажената кончина на прот. Г. Флоровски.

Увод

Историята на богословската мисъл през XX в. едва ли може да бъде разбрана без задълбоченото и всеобхватно осмисляне на делото на прот. Георгий Флоровски и на идеята му за *неопатристичен синтез*. Неговият призив за *връщане към отците* става лайт мотив на съвременното *неопатристично* богословие и води до един наистина „коперников обрат" в богословското мислене, който отваря *нови* хоризонти и перспективи за богословско *свидетелство* и *творчество* в отговор на *екзистенциалните* въпроси на съвременния човек. Богословското творчество на прот. Г. Флоровски обаче не се ограничава до усилието за *дехоластизация* на попадналата в *западен вавилонски плен* православна богословска мисъл, а има за цел всеобхватното преосмисляне на автентичната *методология* и *идентичност* на православното богословие в перспективата на един *нов* патристичен синтез, който има за свои *„ороси"* догматологичните критерии на *светоотеческото* предание и *съборното* самосъзнание на Църквата. За съжаление много често идеята за неопатристичен синтез остава недоразбрана и се мисли в категориите на идеологизирания *догматически консерватизъм* и *романтичен историцизъм*, а не като призив за *динамично* и *отговорно* следване на отците, което в същността си е призив за вдъхновено богословско *свидетелство* и *творчество*. Затова и главната *задача* на този текст е да предложи един опит за по-задълбоченото осмисляне на идеята за неопатристичен синтез в три основни посоки: 1) осмислянето на идеята за неопатристичния синтез едновременно като усилие за *дехоластизация* и *деинтелектуализация* на православната богословска (и философска) мисъл и като херменевтичен хоризонт, който опосредства рецепцията на светоотеческото богословско предание; 2) осмисляне на призива на прот. Г. Флоровски за *връщане* или *следване* на отците като основен методологически принцип, който превръща *догматологичните* критерии и *съборното* свидетелство на светоотеческото предание в корелатив на всяко автентично богословстване и 3) осмислянето на неопатристичния синтез като „отворена" парадигма, която предполага живия „екзистенциален" прочит на отците в контекста на екзистенциалната ситуация на съвременния човек и културата на съвременния свят. Следването на тази изследователска *„стратегия"* може да помогне за по-дълбокото осмисляне и по-правилната оценка на идеята на прот. Г. Флоровски за *неопатристичен синтез* и да покаже жизненото значение на призива за *следване на отците* като вечно *„нов"* хоризонт на богословското свидетелство и творчество.

1. По пътя към *неопатристичния синтез*

Призивът на прот. Георгий Флоровски за *връщане към отците* и „програмата" за *неопатристичен синтез* са плод от цялостното му творческо усилие за *дехоластизиране* на попадналото в *западен вавилонски плен* православно богословие и за вкореняването му в светоотеческото

богословско предание. В периода след падането на Константинопол (1453 г.) православното богословие постепенно започва да губи своята жизненост и творческа сила и в условията на *консервативното* (си) отношение към миналото превръща светоотеческата мисъл в *„древен"* литературен източник, който има единствено археологична и историческа ценност. Появата на *конфесионализма*[2] свежда светоотеческото богословско наследство до един от писмените доктринарни *извори*, от който православните богослови черпят идеологизирани аргументи pro et kontra в контекста на полемиката си с римокатолическото и протестантското богословие - обстоятелство, което е довело до *грешка* както по отношение на *методологията* (чрез възприемане метода на *конфесионалното* богословие), така и по отношение на *позициите* (чрез използването на аргументи, чужди на Преданието и на живия опит на Църквата)[3]. В следствие на това от XVII век и насетне[4] в условията на *консерватизъм* и *конфесионализъм* богословието започва да се мисли като *„академична"* дисциплина, която използва рационални методи на изследване (присъщи на посттридентската *схоластика*) и може да се раздели

[2] *Конфесионализмът* се появява през XVII век в протестантизма и свежда вярата до нейното *изповедание* в подчертано *идеологически* смисъл. Той става предизвикателство пред православното богословие и поставя пред него изискването да определи *„свои"* изповедни книги, дефиниции и формулировки, въз основа на които да определи *идентичността* на Църквата. Според митр. Йоан Зизиулас конфесионализмът има следните характеристики: 1) вярата е *интелектуален* процес, който просветлява нашия разум, за да формулира истината на Откровението във формата на *пропозиции* (съждения, становища), чието приемане означава приемане на самата вяра; 2) Преданието се тълкува като предаване на първоначалната вяра на апостолите от поколение на поколение във формата на общовалидни символи и богословски становища; 3) богословието черпи съдържанието си от тези становища и става техен пропагандатор чрез усилието за систематизация; 4) Църквата получава идентичност въз основа на дадените формулировки, които се формулират чрез богословието. Вж. **Зизиулас**, **Ј**. Екуменске димензије православног богословског образовања // Православна теологија. Београд, 1995, 65-66.

[3] Такъв е случаят с изповеданието на вярата на Петър Могила, който възприел римокатолически възгледи и с това на Кирил Лукарис, който застъпвал протестантски, калвинистки позиции. Има голяма доза истина в ироничните и злонамерени думи на униатския епископ Ипатий Поцей, който написал на патриарх Мелетий Пигас, че „Калвин е заменил Атанасий в Александрия, че Лутер се е възцарил в Константинопол, а Цвингли - в Йерусалим". -**Флоровский**, **Г**. Западные влияния в русском богословии. http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html, 10. 02. 2010 г.

[4] Тук имаме предвид традицията на руското богословско образование, което през XVII век е организирано по „йезуитски образец и учебниците били приети също започвайки с Алвар и завършвайки с Аристотел и Тома Аквински… По такъв начин се усвоявали и приемали не само отделни схоластически мнения или възгледи, но и самата психология и душевен строй. Разбира се това не било средновековна схоластика, а възродената схоластика на контрареформаторската епоха… тридентската схоластика, богословски барок". - **Флоровский**, **Г**. Пути русского богословия. Париж, 1983, (III изд.), 51-52. За *латинизирането* и *схоластизирането* на богословското образование в Русия след XVII век по-подробно вж. пак там, 355 и сл. Подобна оценка за *схоластизацията* на богословското образование в Гърция прави повлияния от Флоровски гръцки богослов Христос Янарас. По-подробно вж. **Γιανναρας**, **Χ**.Ἡ θεολογία στήν Ἑλλάδα σήμερα // **Γιανναρας**, **Χ**. Ορθοδοξία καί Δύση. Ἀθήνα, 1972, σ. 52 и сл.

на отделни „дисциплини"[5] в съответствие със схоластическата методология и критериология за изучаване и преподаване на богословието. Така в периода на *„западния вавилонски плен"* за схоластизираното академично богословие в Русия става обичайно да заимства модели и образци от римокатолически и протестантски източници и прот. Г. Флоровски посочва като доказателство за това факта, че в наръчниците по богословие на практика отсъстват жизнени теми от светоотеческото богословско наследство, каквито са паламитското учение за нетварните *енергии*, светоотеческото учение за обожението, учението за Църквата като мистично Тяло Христово, за Евхаристията като тайна на живота в Христос и т. н[6]. Тази *псевдоморфоза*[7] на православното богословие е довела до отделянето и отчуждаването му от светоотеческото богословско предание[8] и въобще от опита и живота на Църквата (която се разбира като място за обреди и проповед) и то „е придобило значението на *наука* или *специализация*, която се култивира извън Църквата и без органична връзка с нея"[9]. Така богословието престава да се разбира като църковна харизма и служение и на практика се отчуждава от живия литургичен и подвижнически опит на Църквата, поради което

---

[5] Православното богословие заимства това разделение или *дисциплиниране* от протестантската богословско-образователна традиция.

[6] По този повод през 1936 г. прот. Г. Флоровски пише: „Паламитското учение за божествените енергии едва се споменава в повечето наши учебници… Общото светоотеческо учение за обожението също е до голяма степен изоставено в популярните учебници или според Анселм Кентърбърийски или според някой по-късен триденски авторитет… Идеята за Църквата като мистично Тяло Христово също е забравена, а съвременният опит да се напомни за нея в една богословска теза, беше остро цензуриран от страна на руския синод преди четиридесет години. Изключителните дискусии на св. Николай Кавасила или на св. Симеон Солунски почти не са предмет на проучване от страна на нашите професори по богословие като авторитети в православното учение за Светата Евхаристия". - **Флоровски**, **Г.**, Патристика и савремена теологија // *Беседа*, кн. 3, Нови Сад, 1993, св. 1-4, 12.

[7] Прот. Г. Флоровски определя тази *псевдомофроза* на православното богословие така: „Същността на тази *псевдоморфоза* е в това, че в Русия *схоластиката е помрачила и заменила патристиката*". Според него тук става дума за „насилствена *псевдометаморфоза* на православната мисъл. Православието е било принудено да мисли в чужди по същество категории и да изрази своята мисъл по чуждестранен маниер". – **Флоровский**, **Г.**, Западные влияния… По-подробно за тази „среща" със Запада вж. Пути русского богословия, 49-56.

[8] През 1936 г. прот. Г. Флоровски пише: „Светоотеческите писания все още се почитат, но повече като исторически документи, отколкото като книги от авторитети… Много патристични референции и дори цитати и след това са обичайни в нашите богословски дискусии и учебници. Но тези древни текстове или цитати много често са само включени в една заимствана схема. Всъщност общоприетите образци на богословски учебници са дошли от Запад, отчасти от римски и отчасти от реформатски източници… Патристичните текстове се пазят и повтарят. Светоотеческият дух твърде често е изцяло изгубен или забравен". - **Флоровски**, **Г**. Патристика и савремена теологија, 12.

[9] **Зизјулас**, Ј. Православље. Београд, 2003, 35. Прот. Г. Флоровски описва как през този период настъпва разделение между богословието и благочестието, между богословската ученост и духовността, между богословските училища и църковния живот. Вж. **Флоровский**, **Г.**, Западные влияния…; Пути русского богословия, 51 и сл.

изгубва жизнената си способност да отговори на екзистенциалните проблеми на човека и света чрез автентично богословско свидетелство и творчество. Според прот. Георгий Флоровски единственият *път* за преодоляването на тази *псевдоморфоза* на православното богословие, т. е. на поляризациите, конфесионализма и схоластизацията на богословската мисъл, е динамичното и отговорно *връщане към отците*, което се превръща в основен *методологически* принцип на една цяла богословска „програма" за творческото следване на *ума на отците*. По такъв начин той развива идеята си за *неопатристичния синтез* като херменевтичен *хоризонт*, който опосредства всеобхватната *рецепция* на светоотеческото богословие и като *парадигма* за богословстване според методологията и критериологията на светоотеческото предание.

Още през XX век в руската православна мисъл се откроява едно цяло течение, което търси изход от кризата и предлага различни пътища за преодоляване на поляризациите и схоластизацията на богословската мисъл и за *връщане* към светоотеческите извори (за което вече съществуват някои важни фактори)[10]. Идеята на прот. Г. Флоровски за *неопатристичен синтез* се ражда в контекста на диалога му с представителите на това течение относно принципите и предпоставките на руската религиозно-философска мисъл от кр. на XIX и нач. на XX век и първоначално той разбира *връщането към отците* като коригиращо преосмисляне и промяна на отделни тенденции в съвременното православно богословие и най-вече на опитите на ключови религиозни мислители (между които могат да се открият о. Павел Флоренски, прот. Сергий Булгаков и Николай Бердяев) за „развитие" на богословската мисъл с помощта на идеи от европейската философия и най-вече на немския идеализъм[11]. Така в кръговете на руските религиозни философи и богослови се оформят две основни направления - едното представено от прот. С. Булгаков, а другото от прот. Г. Флоровски, които изграждат своите

[10] Митр. Йоан Зизиулас откроява три основни фактора за съживяване на богословското творчество: 1) делото на *западните* богослови, което е допринесло за връщането към древните светоотечески извори (което важи не само за патрологичните изследвания, но и когато става дума за обновяването на библеистичните и литургичните изследвания). Усилието за връщането към светоотеческите корени на Преданието е донякъде в основата на пионерските изследвания на патрологичните извори, които по-рано са започнали учените богослови на Запада, напр. еклисиологичните и патрологичните изследвания на Е. Мерше, Ж. Даниело, Ив Конгар, Х. Де Любак или литургичните и църковно-историческите изследвания на Г. Дикс, О. Казел и В. Елерт; 2) огромното интелектуално и духовно влияние на емигриралите руски интелектуалци на Запад след Революцията. Делото на личности като о. С. Булгаков, Н. Бердяев и прот. Г. Флоровски на Запад е дало силен импулс на православната богословска мисъл и 3) икуменическото движение, който е създал различни връзки между православни, англикани и протестанти и е поставило православното богословие пред изцяло нови проблеми особено в областта на *еклисиологията*. Вж. **Зизјулас**, Ј., Православље, 36.

[11] Прот. Г. Флоровски прави подробен анализ на руската религиозно-философска мисъл и на влиянието на немския идеализъм върху основни нейни представители в книгата си *Пътища на руското богословие*. Вж. особено **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 234-331.

богословски и религиозно-философски позиции в съответствие с особеното си *отношение* към светоотеческото богословско предание[12]. Представителите и на двете направления са единодушни в оценката си за *схоластизацията* и *вавилонския плен* на православната мисъл и полагат огромни усилия за *връщането* на богословието и на религиозната философия към изворите на Преданието и за вкореняването й в живия литургичен и духовен опит на Църквата, в съчиненията и писанията на светите отци. Важно е обаче да се подчертае, че в рамките на тези две направления се формира *различно* отношение към отците и тази *разлика* може да се види най-вече в прилагането на различен тип *методология* в изследването на светоотеческото богословско наследство и в различното отношение към *философията*. Представителите на интелектуалния кръг около прот. С. Булгаков[13] предлагат една *критика* на богословското предание, която безусловно предполага позоваването на светоотеческото наследство, но не се ограничава до научно-историческия метод на изследване на патристиката[14], а по-скоро търси начини за *развитието* на светоотеческата мисъл. Основната цел на тази критика е *съживяването* на интереса към мисълта на отците и *запазването* на светоотеческите основи на православното богословие и философия, но тя имплицитно съдържа едно *условие* с решаващо методологическо значение: ако православната мисъл иска да отговори на *новите* предизвикателства, пред които я изправя съвременната култура и философия, тя трябва да върви „напред" и да отиде „след" църковните отци. Този опит за *реконструкция* (а не *синтез*) има по-скоро *философски* предпоставки[15], което вече ограничава богословското мислене до определени философски предпоставки и го поставя във философската перспектива на *модерността* в следване на „новия" жизнен принцип: *отиването „по-напред" от отците.*

За разлика от този предимно философски ориентиран „проект" за връщане на богословската мисъл към светоотеческите извори, прот. Г. Флоровски развива идеята си за *неопатристичен синтез* като резултат от едно автентично богословско и творческо усилие за динамично и отговорно връщане към живота и мисленето на *елинските отци*[16], което има за цел

---

[12] Вж. **Лубардић**, **Б**. Јустин Ћелијски и Русија (путеви рецепције руске философије и теологије). Нови Сад, 2009, 140-141.

[13] Пример за това е братството „Св. София", предвождано от о. С. Булгаков, водещият между софиолозите. Вж. **Струве**, **Н**. Братство Святой Софии: материалы и документы 1923-1939, YMCA-Press Париж // *Русский путь*, М., 2000, 5-12.

[14] По това време интересът на западните учени към изследване на патристичната мисъл следва главно една *исторически* ориентирана методология, която има за цел *реконструирането* на учението на определен автор в конкретния исторически контекст.

[15] Според прот. Ал. Шмеман „в този нов синтез или реконструкция западната философска традиция, преди всичко елинската, трябва да предостави на богословието неговата понятийна рамка". – **Schmemann**, **A**. „Russian Theology 1920-1972: An Introductory Survey" // http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html; 10.02.2010 г.

[16] В книгата си *Пътища на руското богословие* прот. Георгий Флоровски определя идеята за неопатристичния синтез по следния начин: „Неизчерпаемата сила на отеческото

имплицитното преобразяване на богословската мисъл в съответствие с *догматологичните* критерии и *съборното* съзнание на Църквата[17]. Той развива идеята си за *неопатристичен синтез* като настоява, че всеобхватното и творческо *връщане към отците* предполага радикалното отхвърляне на западните и специфичните новоруски философски идеи от XIX и XX век и затова неговата *неопатристична* работа започва с критиката на *утопизма* и *идеализма* като основни предпоставки на руската религиозно-философска мисъл от тази епоха[18]. В своите *неопатристични* трудове и в контекста на полемиката си срещу *софиологията* (главно в лицето на прот. С. Булгаков)[19] той постепенно достига до една много по-определена и богословски профилирана „концепция" за цялостен *неопатристичен синтез*, който предполага *деинтелектуализацията* и *десхоластизацията* на богословската мисъл, но има за основна цел интегрирането на *догматологичните* критерии на светоотеческото предание във всички „елементи" на богословското мислене. Като цяло в творчеството на прот. Г. Флоровски несъмнено може да се види усилието за светоотечески профилирана „деинтелектуализация" на православната мисъл, но в един по-широк контекст неговата критика на руската религиозна философия от позициите на православната догматология[20] не е самоцелна, а предполага „коригиращото" преосмисляне на нейни *избрани* елементи в един вътрешно кохерентен и строго богословски неопатристичен синтез[21]. Очевидно неговата радикална позиция относно

предание в богословието все повече се определя с това, че за светите отци богословието е било дело на живота, духовен подвиг, изповядване на вярата, творческо разрешение на жизнените задачи… И само чрез връщането към отците може да се възстанови в нашето църковно общество тази здрава богословска чувствителност, без която няма да настъпи желаното православно възраждане". - **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, Предисловие, XVI. Може да се каже, че диалектиката на основните течения в руската богословско-философска мисъл през XX век се определя от спора около обсега и значението именно на думата „единствено", за която прот. Г. Флоровски говори.

17 Вж. **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13-14.

18 За генеологичната връзка на идеята за *неопатристичния синтез* и руската религиозно-философска мисъл по-подробно вж. **Хоружий**, **С**., Неопатристический синтез и русская философия // http://www.bfrz.ru/news/rus_filos/choryg_2.htm#_ftn1; 10. 02. 2010.

19 Първата крачка в тази посока е студията на Г. Флоровски *Твар и тварност* (1923 г.), насочена против софианистките тенденции в богословието на о. Сергий Булгаков и на някои кръгове около института „Св. Сергий" (и най-вече ръководеното от о. С. Булгаков братство „Св. София"). Освен това в своя еклисиологичен труд *Очев дом* (1925 г.) той критикува позицията на о. Павел Флоренски (и особено книгата му *Столп и утверждение истины*) и смята, че позицията му носи следите на непреодолян субективизъм, психоезотеризъм, романтизъм и дори сантименталност. За отношението на прот. Г. Флоровски към о. Павел Флоренски по-подробно вж. Пути русского богословия, 493-498.

20 Пример за такъв анализ е книгата на Г. Флоровски „Пътища на руското богословие", която е своеобразен magnum opus за преосмисляне на руската философия. В нея той анализира философските предпоставки, които могат да доведат до формирането на един или друг мироглед, но анализът му винаги има за изходна точка догматологичните критерии и съборното съзнание на светоотеческото богословие. По-подробно вж. **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 234-330.

21 Според Б. Лубардич „това не пречи на Г. Флоровски да отхвърли почти изцяло всички

софиологичните спорове[22] и въобще противопоставянето му на „стратегията" за синтез между богословието на Изтока от една страна и науката и философията на Запада – от друга, не е резултат от някакъв идеологизиран *догматически консерватизъм* (характерен за схоластическото мислене), а е свидетелство за имплицитното неприемане на философско-спекулативното мислене въз основа на догматологичните *критерии* и съборното самосъзнание на светоотеческото богословско предание[23]. Той обаче не ограничава своята ревизираща и преоценяваща позиция спрямо руската религиозна философия до „голия" *критицизъм* и безплоден „деконструктивизъм", а предлага пътя на всеобхватното творческо *връщане към отците*, при което *неопатристичният синтез* не се свежда до обикновената „реконструкция" на светоотеческото наследство, а изисква следването на живота и ума на отците[24], т. е. имплицитното „усвояване" на тяхната критериология, аксиология и праксеология. Този анализ ни помага да оценим правилно *начина* и *„степента"* на принадлежност на съвременните православни богослови към парадигматичния призив на прот. Г. Флоровски за *неопатристичен синтез*, който има за жизнен нерв всеобхватното *връщане* или *следване* на апостолското и на елинско-византийското светоотеческо мислене и на учението на църковните отци[25].

2. *Връщането* или *следването* на отците

От „формална" гледна точка прот. Георгий Флоровски декларира „програмата" си за *връщане към отците* на Първия конгрес на православните

философски идеи, показващи регресивните форми на индивидуалистичен и либерален мистицизъм на „новото религиозно съзнание", както и всички философски идеи, които отхвърлят или потискат принципите на православния съборен *персонализъм* и *синергизъм*, чрез които се запазва Бога в човека и човека в Бога без какъвто и да било вид редукционизъм". - **Лубардић**, **Б.**, Јустин Ћелијски и Русија, 142. Вж. също **Хоружий**, **С**. После перерыва. Пути русской философии. СПб, 1994, 263-275.

[22] По този повод о. Йоан Майендорф отбелязва, че „на практика цялото дело на Г. Флоровски е във връзка с елинското светоотеческо мислене, публикувано в предвоенния период, е било насочено против софиологичните постулати на о. С. Булгаков". – **Meyendorff**, **J**. „Creation in the History of Orthodox Theology" // http://www.creationism.org/csshs/v13n2p08.htm; 10.02.2010 г.

[23] Вж. **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 14.

[24] Както пояснява прот. Ал. Шмеман, според това второ направление „трагедията на православното богословско развитие се разглежда като последица от отделянето на богословския ум именно от духа и метода на отците и затова никакъв синтез или реконструкция не е възможен извън творческото оздравяване на този дух". - **Schmemann**, **A**., „Russian Theology 1920-1972: An Introductory Survey" // http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html; 10.02.2010 г.

[25] Първоначално прот. Г. Флоровски говорил за патристическия синтез на никейския и следникейския период, противопоставяйки го на „неопределеността на III столетие". И съответно неговият неопатристичен синтез предполагал ново осмисляне преди всичко на светоотеческото наследство от IV-VIII век.

богословски школи през 1936 г. в Атина[26] в лекцията си *Патристиката и съвременното богословие*, където определя *неопатристичния синтез* като основна задача на православното богословие[27]. Според него обаче *връщането към отците* не е призив към идеологизиран догматически консерватизъм, а има смисъл на всеобхватно *връщане* към *начина* на живот и мислене, т. е. към *ума* на отците, въз основа на принципа *синовете се връщат при отците*, като изходна точка на развитие на самата светоотеческа богословска мисъл. Призивът за *връщане към отците* не се ограничава до корективното десхоластизиране и деинтелекутализиране на православното богословие (макар винаги да го предполага), а има за крайна цел творческото *преоткриване* на *начина* и *метода* на богословстване на отците, което означава богословстване с *ума* на отците и в *съборния* опит на Църквата[28]. В тази перспектива неопатристичната борба за динамичното и отговорно *връщане* или *следване* на отците трябва да се разбира като жизнен и всеобхватен принцип на богословската *методология* и едновременно с това - като *корелатив* на изкушението от схоластизация на богословската мисъл и *залог* за усвояване на светоотеческата критериология за автентично богословстване[29]. Жизненото творческо *връщане към отците* е обусловено от *всеобхватното* – но никога *половинчато* и *избирателно* - усвояване на богословската методология, критериология, аксиология и праксеология на светоотеческото предание[30], т. е. на *съборния* ум на Църквата, без което това *„връщане"* (о)става мъчителна и безплодна (колкото и да е искрена) „идеологическа програма"[31]. По такъв начин борбата на прот. Г. Флоровски

---

[26] На този конгрес са присъствали следните известни руски богослови: прот. Г. Флоровски, о. С. Булгаков, В. Зенковски, А. Карташов. Призивът на прот. Г. Флоровски за *връщане към отците* не е бил изолиран и пример за това е фактът, че още през 1925 г. – едновременно с първите *неопатристични* работи на Флоровски - о. Юстин Попович ясно изрича следната позиция: „Когато християнският живот спомене и призовава: назад към апостолите, назад към светите отци, назад чрез тях към Господа Иисуса, за православния християнин това означава: напред към незаменимия Господ Иисус!". - **Поповић**, **Ј**. „Богочовечански конзерватизам и неки наши црквени модернисти" // *Хришћански живот*, бр. 2, Сремски Карловци, 1925, 82-83.

[27] Прот. Г. Флоровски издига неопатристичния синтез като *творчески постулат* и следователно основна задача на богословската мисъл. Вж. **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 520.

[28] Вж. **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13-14. Богословието в Църквата не е само *наследство* на светите отци, а богословстване по *начина* и с *ума* на отците, защото Църквата е в истински и пълен смисъл Църква на светите отци. Срв. **Florovsky**, **G**. The Ethos of the Orthodox Church // *The Ecumenical Review*, voi. XII, № 2, 1960, p. 187.

[29] Прот. Г. Флоровски изтъква особеното значение, което светоотеческото учение има за *съборността* и нейната особена методологическа ценност за богословието. Вж. **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13.

[30] Като следва прот. Г. Флоровски, еп. Атанасий Йевтич е категоричен, че в Църквата „богословието и Преданието са две страни на една и съща реалност". - **Јевтић**, **Ат**. Богословље и Предање // **Јевтић**, **Ат**. Живо Предање у Цркви. Требиње, 1998, 203.

[31] По този повод съвременникът на Флоровски, о. Юстин Попович пише: „Повикът на някои в протестантския свят: „Zurück zu Jesus!", „Back to Jesus!" са само безсилни викове

за неопатристично „коригиране" и десхоластизиране на православната богословска мисъл в духа на *Преданието*[32] е фокусирана в проблема за богословската *методология*, която в перспективата на *неопатристичния синтез* има за основна *ос* живото, динамично и отговорно *следване* на светоотеческия ум като автентично свидетелство за *съборния* опит и самосъзнание на Църквата.

Цялата идея на прот. Г. Флоровски за *неопатристичен синтез* е в същността си творческо усилие за всеобхватна преориентация и промяна на богословската *методология* чрез динамичното и отговорно връщане към отците, чрез екзистенциалното усилие и благодатен подвиг за споделяне на техния начин на мислене и богословстване, т. е. на техния богословски *етос*. Залог за тази *методологическа* промяна на богословското мислене е *континуитетът* на живота и духа на отците[33], благодарение на което *следването на отците* може да се определи като основен принцип на богословската методология (поне както той е формулиран в богомисления опит и Предание на Църквата), като сигурен *метод* и *път* на богомислие и богословстване с *ума* на отците, като *вярност* към светоотеческата богословска критериология и аксиология. Според еп. Атанасий Йевтич този основен принцип на православната богословска методология е всъщност „придържане" към *златното правило* на Вселенските събори: *като следваме светите отци* (Ἑπόμενοι τοῖς Ἁγίοις πατρᾶσι), с което започва единодушното изповядване на вярата като израз на съборния глас и съвест на Църквата[34]. Настояването на съвременното православно богословие за всеобхватното динамично и отговорно *връщане към отците* всъщност има за цел възстановяването на *континуитета* на опита от богомислието и богословстването на отците и едновременно с това корективното *десхоластизиране* на богословската методология, което е възможно само чрез благодатния подвиг за екзистенциалното „усвояване" на начина на мислене и богословстване на отците. За-

в тъмната нощ на хуманистичното християнство, което е изоставило богочовешките ценности и мерки и сега се задушава". - **Поповић**, **Ј**. Философске урвине. Београд, 1987, 69. За мястото на о. Юстин Попович като един от автентичните *носители* на идеята за неопатристичен синтез (в най-широкия смисъл на думата) по-подробно вж. **Лубардић**, Б., Јустин Ћелијски и Русија, 19-42; 141 и сл.

[32] Прот. Г. Флоровски развива идея за *взаимната критика* на богословието и Преданието: от една страна богословието винаги трябва да има за свой последен критерий *съборния* опит и Предание на Църквата (което предполага и *критиката* и *проверката* на богословието от позициите на Преданието), а от друга страна автентичното богословстване с *ума* на отците трябва да подлага на *проверка* и *критика* Преданието и да бъде *противоотрова* срещу всички *„древни заблуди"*, които са проникнали в него. По-подробно вж. **Јевтић**, **Ат**. Богословље и Предање, 204-207.

[33] Прот. Г. Флоровски подчертава, че *връщането към отците* всъщност е запазване на континуитета на живота и духа на отците, което означава, че „човекът трябва да израства, да отиде по-напред, но в същата посока, или по-добре да се каже, в същия тип и дух". - **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13.

[34] Вж. **Јевтић**, **Ат**. Методологија богословља // **Јевтић**, **Ат**. Трагање за Христом. Београд, 1987, 22.

това и призивът на прот. Г. Флоровски за *връщане към отците* не трябва да се разбира като формално *обръщане към миналото* (с цел някакъв идеологизиран доктринарен консерватизъм) или пък като *отиване напред пред отците (*какъвто е философизиращият „проект" на о. С. Булгаков)[35], а като всеобхватно *връщане* към живота и мисленето на отците, като вярно *следване* на живи *свидетели* и вечно присъстващи *свети* личности в съборния литургичен опит на църковното Тяло Христово[36]. Очевидно тук не става дума за идеологизирано формално връщане към богословското наследство от миналото (разбирано в духа на *„романтизма"*!), а за динамичното и отговорно връщане към светоотеческия богословски етос, при което за прот. Г. Флоровски думата „връщане" от една страна има смисъл на коригиращо десхоластизиране на попадналото във вавилонски плен православно богословие, а от друга страна отваря „нов" хоризонт за позитивно богословско *творчество* чрез вярното следване на отците[37]. В тази перспектива *връщането* или *следването* на отците трябва да се разбира като *вярност* към догматологичните критерии на светоотеческото богословие и съборно църковно съзнание[38], но заедно с това то е и екзистенциален призив за всеобхватна промяна на *живота и мисленето*, тъй като в опита на Църквата богословието е благодатен подвиг на *запазване* на вярата в светотайнствения живот и съборния опит на Църквата[39]. Неопатристичната борба за *вярност* към догматологичните критерии на светоотеческото богословие обаче няма за цел идеологизираното *доктринарно* повтаряне на светоотеческите формулировки и изрази[40],

---

[35] Прот. Г. Флоровски е категоричен относно онези, които „нямат доверие в каквото и да било богословско мислене" и към онези, които „искат нов или съвременен богословски синтез". Според него „и едните, и другите наистина изоставят традиционния синтез, патристичното учение". Вж. **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 12.

[36] За такова разбиране настояват Г. Мандзаридис и еп. Атанасий Йевтич. Вж. **Mantzarides**, **G**. Orthodox Spiritual Life. Brookline, Massachusetts, 1994, p. 9; **Јевтић**, **Ат**., Методологија богословља, 23. „От друга страна - допълва еп. Атанасий - о. Юстин Попович подчертава, че това светоотеческото съборно и православно правило да следваме светите отци е тъждествено на онова правило на светите апостоли, изречено на Апостолския събор в Йерусалим: *Угодно бе на Сетия Дух и нам* (Εδοξε τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καί ἡμῖν) (Деян. 15:28), където и с което е засвидетелствано, че Светият Дух в Църквата е единственият и последен критерий за истината и за истинското спасително богословие, тъй като той е същият и последният критерий за светостта на светителите". – Пак там.

[37] Прот. Г. Флоровски изрично подчертава нуждата от богословско творчество в следването на отците: „Ние – пише той – трябва отново да разгорим *творческия* огън на отците, да обновим в нас светоотеческия дух". - **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13.

[38] Прот. Г. Флоровски подчертава значението на *догматическия континуитет* и дълбоката органична връзка между догматите и учението на отците, като заключава, че „светоотеческото учение е най-добрия и най-естествен ключ за догмата". – **Флоровски**, **Г**., Пак там.

[39] Еп. Атанасий Йевтич настоява, че истинското богословстване предполага подвига на вярата в светите тайнства на Църквата и в евангелските добродетели по примера на светите отци. Вж. **Јевтић**, **Ат**. Богословље и Предање, 203-204.

[40] Според прот. Г. Флоровски главната цел на доктрината е „да направи непроменливата истина на догматите напълно достъпна и разбираема за определена и конкретна истори-

а е екзистенциално усилие за *следването* на същия опит и подвиг на вярата, за *следване* на живота на обновения човек в Христос във възкресеното общение на Неговото богочовешко тяло - Църквата[41]. Само такава богословска методология – основана върху принципа на *следването* на отците и догматологичните критерии на съборното църковно самосъзнание – може да „освободи" творческото усилие за неопатристичен синтез от всички регресивни форми на богословски интелектуализъм или *гностицизъм*[42] и той да бъде автентично *свидетелство* за богословстване с *ума* на отците.

От всичко казано дотук става ясно, че прот. Г. Флоровски не ограничава „програмата" си за *връщане към отците* до формалното обръщане към миналото или до *повтарянето* на фрагментарни светоотечески „идеи" (които лесно могат да бъдат идеологизирани) в рамките на някоя също толкова схоластизирана „система" на богословско образование[43], а разбира *неопатристичния синтез* като всеобхватен *хоризонт* на богословското мислене, което има за *алфа* и *омега* светоотеческата богословска методология и критериология. Динамичното, отговорно и творческо *връщане* или *следване* на отците предполага една по-широка и „отворена" парадигма на неопатристичния синтез[44], която има два ключови аспекта: от една страна неопатристичната „работа" има за цел преоткриването на огромния богословски (а и философски) потенциал на светоотеческата мисъл и духовност, а от друга – „актуализирането" на жизненото екзистенциално значение на тази светоотеческа духовност за развитието на православното богословие (и философия)[45]. Това означава, че призивът за *връщане към отците* и идея-

---

ческа „епоха"; да изрази и обясни откритата истина в някакви особени обстоятелства, за определено време и определено поколение", но заключава, че поради условната си ценност доктрината „трябва от време на време отново да се утвърждава или реконструира". Но „вярата не може да зависи от никакви философски предпоставки". - **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 12.

[41] Срв. **Јевтић**, **Ат**., Методологија богословља, 24.

[42] Според прот. Г. Флоровски гностицизъм е повтарящо в историята на Църквата философиране на богословската мисъл. Вж. **Уилямс**, **Дж**. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // **Уилямс**, **Дж**. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Москва, 1995, 309.

[43] Според прот. Г. Флоровски призивът за *връщане към отците* „лесно може да се изтълкува погрешно. Той не означава да се върнем към словото на старите светоотечески документи. Да се следват стъпките на отците не означава jurare in verba magistri. Това, което наистина се има предвид, не е сляпото или сервилно подражаване или повтаряне, а преди всичко по-нататъшното развитие на светоотеческото учение, но хомогенно и сродно". - **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13. Вж. също Пути русского богословия, 519-520.

[44] Прот. Г. Флоровски е категоричен, че потвърдените на съборите или с единодушното съгласие на Църквата догматически определения „трябва да се разширят или развият в кохерентна система от идеи". - **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 11.

[45] Срв. **Лубардић**, **Б**., Јустин Ћелијски и Русија, 55. Относно възможностите за създаване на *християнска философия* в духа на светоотеческото богословско предание по-подробно вж. **Јевтић**, **Ат**. Философија и теолошко мишлење // **Јевтић**, **Ат**. Философија и теологија. Врњци, 2004, 217 и сл.

та за *неопатристичен синтез* не са „елементи" на някакъв идеологизиран „проект", мотивиран от догматически неосхоластичен консерватизъм и романтически *историцизъм*, а жизнено и творческо богословско усилие за всеобхватното приемане на светоотеческата методология и критериология като жизнен принцип на всяко автентично православно богомислие и богословстване (и философстване). По такъв начин прот. Г. Флоровски превръща неопатристичния синтез в основен херменевтичен хоризонт, който опосредства рецепцията на светоотеческото богословско предание и на литургично-подвижническия църковен опит в рамките на съвременното православно богословско творчество[46]. Затова и връщането към отците трябва да се разбира като жизнен екзистенциален призив за вътрешно *опитно* усвояване на ума и мисленето на отците, а неопатристичния синтез да се осмисли не просто като интегрална „система" на богословско мислене[47], а като творчески богословски *синтез* роден в опита от благодатния подвиг на *следването* на отците. Според прот. Г. Флоровски пример за такъв творчески богословски синтез е делото на *елинските* отци, които са успели да решат поставените от елинската философия *екзистенциални* въпроси за Бога, света и човека от позициите на *вярата*, като едновременно с това тяхното богословско мислене е останало „свободно" от всички онези „елементи", чужди на евангелското послание и на съборното догматическо съзнание на Църквата. Това означава, че по своя най-дълбок замисъл *неопатристичният синтез* не се свежда до защитата на тезата за *„християнизирания елинизъм"*[48] или до формалното реконструиране на определени идеи или учения на *елинските* отци, а до жизненото, екзистенциално и опитно усвояване на техния *ум* и *начин на мислене* и затова прот. Г. Флоровски е убеден, че всеки истински богослов трябва да премине през опита на *духовната елинизация* или *нова елинизация*[49]. Така неопатристичният синтез остава „отворен проект", който е херменевтичният хоризонт за всеобхватното приемане и екзистенциалното усвояване на светоотеческата богословска методология, критериология и аксиология, което прави възможно интегрирането на всички аспекти на богословското мислене в един *холистичен* подход[50] към най-дълбоката тайна на вярата, опита и живота на Църквата.

---

46 По-подробно вж. **Зизјулас**, Ј., Православље, 33-47.

47 Вж. **Евдокимов**, **П**. Христос у руској мисли. Хиландар, 1996, 174.

48 Според прот. Г. Флоровски става дума за един нов *християнски* или *вцърковен елинизъм* като обща атмосфера на Църквата, която в известен смисъл е елинска; тя е „елинско творение или с други думи елинизмът е устойчива категория на християнското съществуване". – **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 14. За доразвитието на идеята за *християнизирането на елинизма* по-подробно вж. **Зизијулас**, **Ј**. Јелинизам и хришћанство. Београд, 2008.

49 Вж. **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 14. Според него вцърковяването на елинизма е най-дълбокият смисъл на патристиката. Вж. **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 519. „Много недостатъци – допълва той – в съвременното развитие на православните Църкви са до голяма степен обусловени от загубата на този елински дух". -**Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 14.

50 Вж. **Зизиулас**, **Ј**., Екуменске димензије православног богословског образовања, 68-69.

В усилието си за динамичното и отговорно *връщане към отците* прот. Г. Флоровски постоянно настоява, че това *връщане* е *единственият път*, по който съвременното богословие може да преоткрие съборния *ум* на Църквата и догматологичното съдържание на Преданието в живия литургичен и подвижнически опит като алфа и омега на автентичното богословско свидетелство. Важна методологическа последица от това динамично и отговорно *връщане към отците* е превръщането на литургичния и подвижническия опит (който схоластизираното академично богословие маргинализира) в основен източник на богословското мислене[51] и в *екзистенциално пространство* за *опитното*[52] осмисляне на догматологичните истини и на техните *екзистенциални* последици за човешкото съществуване[53]. По такъв начин литургичният опит на Църквата (който обикновено се смята за *специалност* на „практическото богословие") получава ключово значение на „теоретичен" богословски аргумент, подобно на триадологията, христологията, еклисиологията и т. н., и дори става херменевтичен хоризонт за екзистенциалното осмисляне на догматологичните истини - и въобще на всяко *богословие*[54] - и на тяхното най-дълбоко опитно-евхаристиологично съдържание[55]. В този смисъл усилието на *евхаристийното богословие* да постави Евхаристията като основен източник на православната догматология и да види в евхаристийния опит „екзистенциалното пространство" за осмислянето и тълкуването на догматическите истини на Църквата в *„литургични"* категории трябва да се разбира като най-жизнения и плодотворен импулс на неопатристичното богословско творчество и като „най-добрия плод" на неопатристичния синтез. Едновременно с това динамичното и отговорно връщане към отците позволява на съвременното богословие да „реинтегрира" светоотеческото *подвижническо* богословие в догматологията и да го осмисли в рамките на органичния му синтез с *евхаристиологията* и еклисиологията, което е възможно само като творческо усилие за *екзистенциалния* прочит на светоотеческите *източници*[56] в рамките на литургичния

---

[51] По-подробно вж. **Фелми**, **К**. Въведение в съвременното православно богословие. С., 2007, 36 и сл.

[52] За този *опитен* характер на богословието настоява повлияния от прот. Г. Флоровски богослов Христос Янарас. По-подробно вж. **Γιανναρας**, **Χ**.,Ἡ θεολογία στήν Ἑλλάδα σήμερα, σ. 83 и сл.

[53] Пример за това е богословието на Пергамския митрополит Йоан Зизиулас. Вж. **Зизиулас**, **Й**. Догматске теме. Нови Сад, 2001, 171-178; 283-293.

[54] Когато изследва органичната връзка на богословието и Преданието еп. Атанасий Йевтич подчертава, че светоотеческото предание разбира богословието като същностен елемент на литургичния опит на Църквата. Вж. **Јевтић**, **Ат**., Богословље и Предање, 203-204.

[55] Прот. Г. Флоровски подчертава, че „има много неща, за които Църквата свидетелства не по догматически, а по *литургически* начин. Литургичното свидетелство е също толкова правомерно, колкото и догматическото свидетелство". - **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 175.

[56] Прави впечатление, че до началото на миналия век съчиненията на Дионисий Ареопагит, св. Йоан Лествичник, св. Максим Изповедник, св. Симеон Нови Богослов, св. Григорий Палама на практика не са цитирани в православните догматически наръчници от „ака-

опит на Църквата. Тази методологическа преориентация в богословското мислене позволява „въвеждането" на светоотеческата критериология и аксиология относно изследователската и екзистенциалната *„значимост"* на литургичния и подвижническия опит за автентичното *богословстване*, което от своя страна променя тематичните приоритети и отваря „нови" хоризонти на богословско творчество. Постепенно през XX век в „отворената" перспектива на неопатристичния синтез се откроява ключовото значение на *асиметричната* христология[57] (в нейния органичен синтез с пневматологията), светотайнственото богословие, богословската гносеология (насочена главно към аскетическата и мистичната традиция на светоотеческото богословие) и еклисиологията, която в продължение на десетилетия остава основна тема в православното богословие[58] и всеобхватен хоризонт за осмислянето на богословските истини[59]. Така неопатристичният синтез става херменевтичната рамка и контекст, в който съвременната православна мисъл успява да „разгърне" светоотеческите предпоставки на *евхаристийното богословие* и да постави основите на едно автентично богословие на *личността* (в органичния му синтез с еклисиологията) и в перспективата на евхаристийния възглед за живота и света. Несъмнено идеята за неопатристичния синтез на прот. Г. Флороски превръща „програмата" му за динамичното и отговорно *връщане към отците* в „императив" към всеки съвременен православен богослов, но не в „императив" за идеологизираното връщане към миналото, а в *екзистенциален призив* за живото и творческо *следване* на отците като автентично богословско *свидетелство* с *ума* на отците в *ситуацията* на съвременния свят.

3. „Новостта" на светоотеческото богословие и „екзистенциалният" прочит на отците

Неопатристичното богословие съживява и утвърждава органичната връзка със светоотеческото богословско Предание, но то няма за цел създаването на някаква идеологизирана неосхоластическа „система" на богословието, където *връщането* или *следването* на отците става метод за осигуряването на идеологизирани *„доктринарни"* аргументи от наследството на миналото. Ако връщането към отците се ограничи до формализираната *реконструкция* на определени идеи от светоотеческата мисъл или

демически" тип, докато днес най-голямата част на православното богословие се основава най-вече върху тези източници.

[57] Прот. Г. Флоровски разработва своя неопатристичен синтез по-скоро христологично, отколкото триадологично, което се потвърждава от особения му интерес към късните христологични събори.

[58] Еп. Атанасий Йевтич ясно показва, че фокусирането на неопатристичния богословски интерес към *еклисиологията* като *алфа* и *омега* на богословското мислене е в същността си доразвитие на мисълта на прот. Г. Флоровски. Вж. **Јевтић**, **Ат**. Јединство Цркве у Предању Цркве // *Богословље*, Београд, 2001, 121 и сл.

[59] Вж. особено еклисиологичните студии на митр. Йоан Зизиулас в книгата му *„Битието като общение"* (**Zizioulas**, **J**. Being as Communion. New York, SVS Press, 1997).

до фрагментарното (макар и специализирано) позоваване на патристични текстове, независимо от литургичния и подвижническия опит, в който те са възникнали, то лесно може да се превърне в „програма" на някаква постмодерна богословска нео-схоластика, където светоотеческите идеи ще имат функцията единствено на идеологизирани аргументи или на интересни философеми. Затова и прот. Г. Флоровски постоянно настоява за *подражание* и *следване* на светите отци, което означава придобиване на техния *дух* - и на Светия Дух, Който ги е *вдъхновил*[60] - и живото *участие* в същия литургично-подвижнически църковен опит, от който извира тяхното автентично богомислие и богословско свидетелство. Призивът за *връщането* или *следването* на отците не свежда богословското творчество до *повтарянето* на доктринарни *формулировки* и до формалното следване на *образци* (заимствани от светоотеческото наследство), а е живо *свидетелство* за реалния континуитет на живота и духа[61]; то е непрестанно усилие и вдъхновение за автентичното преживяване на истината на вярата, за екзистенциалното „доближаване" до начина на живот, мислене и богословстване на отците. В тази перспектива богословската мисъл следва динамично и творчески *ума* на отците и постоянно преоткрива вечно *новото* жизнено и екзистенциално съдържание в техния опит, живот и учение и може да го осмисли в една „отворена" парадигма на неопатристичния синтез, която предполага *подвиг*, *свидетелство* и *творчество*[62].

Връщането на съвременната богословска мисъл към *ума* и *етоса* на отците е съдбоносно и има дълбоко *сотириологично* значение, защото най-дълбокото *екзистенциално* съдържание на светоотеческото богословие извира от опитно преживяната истина за *новия* начин на съществуване на Христос и е живо свидетелство за опита от *възкресеното* общение и живот в богочовешкото тяло на Църквата, като *място* и *начин* на постоянното *обновяване* на охристовения човек чрез Светия Дух. Екзистенциално-сотириологичният характер на светоотеческото *богословско свидетелство* е основен критерий за неговата *автентичност* и *жизненост*[63] и в тази сотириологична перспектива неопатристичното богословие настоява за *екзистенциалното* тълкуване на истините на вярата в контекста на опита от диалогично-есхатологичната среща и общение на Бога и човека в *новия* начин на съществуване на Христос. Доколкото обаче опита от тази среща и общение е par excellence *евхаристийно* събитие, автентичното богословстване на отците е в същността си усилие за тълкуване и артикулиране на *евхаристийния*

---

[60] Вж. **Florovsky**, **G**. The Ethos of the Orthodox Church, 190-191.

[61] „Това, което е наистина важно, - подчертава Г. Флоровски – е не толкова тъждествеността на изговорените думи, колкото реалния континуитет на живота и духа, и на вдъхновението". – **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13.

[62] Вж. **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 519-520.

[63] Прот. Г. Флоровски подчертава „екзистенциалния" характер на светоотеческото богословие. Вж. **Флоровски**, **Г**. Свети Григорий Палама и светоотеческото богословие // **Флоровски**, **Г**. Библия, Църква, Предание (Православно гледище). С., 2003, 141 и сл.

възглед за света и живота и именно този *евхаристиен* характер на богословието открива най-дълбокото му *екзистенциално* съдържание, което го прави винаги *ново* и *обновяващо.* Автентичното богословстване на отците е свидетелство за *опита* от *участието* в *новия* начин на съществуване и за придобиването на *новия* живот в Христос – новост, която се предвкусва още *тук* и *сега* в Евхаристията и която се преживява като плод от *обновяващото* действие на Светия Дух, Който дава дара на богословието като църковна *харизма* и *служение.* Доколкото обаче всяка *харизма* предполага вярата и отговорността като начин за нейното *„актуализиране"*, то и богословското усилие и подвиг за *следване на отците* е автентично, само когато е *отговорно* и *творческо*[64] откриване на вечната *новост* на богословското свидетелство[65] в контекста на екзистенциалната ситуация на човека *днес* и *сега.* Затова и представката *„нео-"* в идеята на прот. Г. Флоровски за неопатристичен синтез няма за цел *„обновяването"* (т. е. *модернизацията*) на светоотеческото богословие, а е призив за *ново* и *актуално* автентично свидетелство за тази *новост* на богомислието на отците и едновременно с това за живия екзистенциален прочит на отците, който може да предложи тази „новост" като уникален отговор на екзистенциалните въпроси за света и човека на *нашето* време.

„Отворената" парадигма на неопатристичния синтез се ръководи от принципа за *следване на отците*, който изисква тяхната вяра да стане *наша* лична и жива вяра, която се осъществява в непрестанното *обновяване* на човека в *новия* начин на съществуване на Христос в живия съборно-литургичен опит на Неговото богочовешко евхаристийно тяло - Църквата. Тази вяра е събитие и опит от диалогичната есхатологична среща на Бога и човека в този *нов* богочовешки начин на съществуване в Духа и проявява непрестанното *обновяване* на мисленето и живота на човека в Църквата според догматологичните *критерии* на църковния начин на съществуване, живот и мислене. „Новостта" на тази вяра извира от събитието и реалността на *новия* начин на съществуване и живот в Христос и като такава тя има вечно ново *онтологично-екзистенциално* съдържание, което е уникален отговор на всички „нови" жизнени въпроси, които се отнасят към смисъла на човешкото съществуване, към всяка *нова* екзистенциална ситуация, към всяка „нова" култура. „Новостта" на тази вяра се открива в Христовото Евангелие и е подобна на мъдростта на евангелския книжник (γραμμεύς – учен, грамотен човек, ученик, богослов, учител на Божието учение), на истински *„научения"* и посветен в тайните на Царството Небесно, който от своята

[64] В края на книгата си *Пътища на руското богословие* прот. Г. Флоровски ясно свързва идеята за неопатристичен синтез с нуждата от *отговорност* и *творчество*, който богословският подвиг за връщане към отците предполага. Вж. **Флоровский**, **Г.**, Пути русского богословия, 519-520.

[65] Според св. Максим Изповедник истината на Евангелието се разкрива в перспективата на *новото тайнство* (= Тайната Христова) и затова евангелският дух винаги *„обновява* (νεάζει), оставайки (винаги) *действен* (ενεργούμενος)". – *Глави за богословието и домостроителството на Сина Божий в плът, I, 89* (PG 90, 1120C).

съкровищница изнася *новото и старото* (καινὰ καὶ παλαιὰ) (Мат. 13:52) на тази мъдрост като автентично богословско свидетелство[66], като *квас* на богословското творчество. В опита на църковните отци *новостта* на вярата и богословието се открива в опита от непрестанното *обновяване* на живота в Христос чрез благодатта на Светия Дух и затова богословието е винаги екзистенциално усилие и благодатен подвиг за запазването на тази *новост* в различните екзистенциални *ситуации* и културни условия на живота. Последната цел на този благодатен подвиг на вярата и богословието е *съ-живеенето* с Христос (срв. Гал. 2:20), Който чрез личното Си присъствие (преди всичко *евхаристийно*) прави *онтологичното* съдържание на тази *новост* екзистенциално съдържание на *нашето съществуване* и затова автентичното богословстване винаги предполага екзистенциалното усилие на човека да *запази* дара на агапичното общение с Христос в Светия Дух и така да свидетелства за тази онтологично-екзистенциална (= духовна) *новост*. В тази връзка са забележителни думите на св. Симеон Нови Богослов: „Ако ти, който искаш да богословстваш, почиташ Христос и Го приемаш (заселиш Го) в себе си и му дадеш място и спокойствие (ἡσυχίαν) в себе си, тогава знай добре, че ще чуеш и ще познаеш тайните от съкровищницата на Светия Дух и не само ще се облегнеш на гърдите Господни, както някога възлюбения ученик Христов Йоан, а ще носиш целия Логос Божий в сърцето си, и тогава *ще богословстваш новото и старото богословие* (θεολογίας θεολογήσεις καινὰς τε καί παλαιάς) и ще разбереш добре всичките вече написани богословия и ще станеш благозвучен орган, който ще говори и звучи над всяка музика"[67]. Светоотеческият богословски опит разкрива един път на *мистагогично* въвеждане на богослова в тайната на живото общение и причастност с Христос - преди всичко в тайнството на Евхаристията - и затова литургично-подвижническият живот на Църквата става източник, залог и автентичен *метод* на православното богословие, който го прави винаги *ново* и *актуално*, прави го винаги *новост* за живота на *този свят*. Доколкото *новостта* на вярата и богословието се открива в живия опит и Предание на Църквата, а светите отци винаги присъстват в нея като живи свидетели и учители на богословието[68], то тяхното *следване* остава *добрия залог* (τὴν καλὴν παραθήκην) (2 Тим. 1:14) постоянното преоткриване на *новостта* на живота в Христос, дарувана в Църквата чрез Светия Дух. „Отворената" парадигма на неопатристичния синтез изисква непрестанната *жертва* и *свидетелство* за ненакърнената вяра на Църквата и затова прот. Г. Флоровски подчертава, че само така богословите могат да отидат *напред* и да се изправят пред *новите* трудности като следват царския път на *съборното* разбиране[69]. По такъв начин неопатристичното богословие отваря хоризонта за автентично богословско творчество в д*нешната* екзистенциална ситуация

---

66 Вж. **Јевтић**, **Ат**., Методологија богословља, 24.

67 Св. Симеон Нови Богослов, *Нравствено слово 9* (SCh 129, 348).

68 Вж. **Јевтић**, **Ат**., Методологија богословља, 25.

69 Вж. **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 13.

и преоткрива *новостта* на светоотеческото богословие като богословски (и философски) *корелатив* на всички екзистенциални въпроси, които измъчват съзнанието на съвременния човек.

От всичко това се вижда, че неопатристичното усилие за динамично и отговорно *връщане* към отците включва имплицитно живия екзистенциален прочит на тяхното богословско свидетелство, което (о)става залог за правилното разбиране на идеята за неопатристичния синтез като *отворена* перспектива на богословско мислене и творчество в контекста на екзистенциалната ситуация на съвременния човек и свят[70]. Положителният и творчески път на *следване на отците* превръща *екзистенциалния* прочит на техните съчинения в основна задача на богословстването[71], което, ако се ръководи от *ума* на отците, трябва винаги да бъде *контекстуално*[72] и *отговорно* за конкретната културна ситуация, в която трябва да свидетелства за вярата и истината на Църквата. В случая „*екзистенциален*" прочит не означава „*приспособяване*" на светоотеческото богословие към регресивните философски предпоставки (най-често идеологически!) на постмодерното мислене и култура, а като творческо богословско усилие за разкриване на онази уникална духовна (= онтологично-екзистенциална) *новост*, която съдържа отговора на въпроса за екзистенциалната истина за човека и неговия начин на съществуване във всяка епоха и във всяка култура. Живото съзнание за неизменната *новост* и *актуалност* на светоотеческото богословие превръща *екзистенциалния прочит* на отците в своеобразен „*императив*" пред богословското творчество[73] да тълкува в *екзистенциални* категории догматологичните истини за Бога, човека и света, защото само по този начин то може да покаже експлицитно тяхното жизнено *сотириологично* значение *днес* и *сега*. Неопатристичното богословие просто следва примера на отците, които са създали една *нова философия*[74] и затова настояването

[70] Прот. Г. Флоровски ясно свързва *екзистенциалното съдържание* на светоотеческото богословие с насочеността му към съвременния свят. Вж. **Флоровски**, **Г**. Свети Григорий Палама и светоотеческото богословие, 145 и сл.

[71] Така например еп. Калистос Уеър настоява за *екзистенциалния прочит* на Лествицата – принцип, който очевидно важи и за цялото му отношение към светоотеческо богословско наследство. Вж. **Ware**, **K**. Introduction to the English translation John Climacus. The Ladder of Divine Ascent, Classics of Western Spirituality. New York, 1982, p. 10.

[72] Тук „контекстуалноста" на богословието не трябва да се разбира в смисъл на *релативизация* на истината и континуитета на Преданието, а като богословско съзнание и пастирска отговорност за конкретната екзистенциална ситуация и културни условия на живота.

[73] Сам прот. Г. Флоровски нарича призива за връщането към отците и за неопатристичен синтез *творчески постулат*. Вж. **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 520.

[74] Според прот. Г. Флоровски светите отци са създали *нова философия* (твърде различна от елинските философски учения) и според него „това прави смешен всеки опит за реинтерпретация на традиционното учение с термините и категориите на модерната философия, която и да било… Тук единствено трябва да се подчертае: нито една определена философия никога не е била канонизирана в каквито и да било доктринарни или догматически изрази". - **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 14.

за жив *екзистенциален* прочит на тяхното богословско свидетелство и опит трябва да се разбира като възможност на съвременната богословска мисъл да се изправи пред предизвикателствата на модерната философия (и дори да влезе в творчески диалог с нея) и да им отговори по наистина светоотечески *начин* – чрез една *нова философия*[75]. Отговорният и творчески диалог на православното богословие със съвременната философия е възможен и необходим, но само ако богословският ум е преминал през нова *духовна елинизация* и има за свой корелатив догматологичните критерии на съборния църковен опит или, както настоява прот. Г. Флоровски, само ако бъде преоткрит един „по-добър духовен облик, който би ни направил по-способни да разпознаем съборния опит, както нашите духовни отци", защото „само това повторно откриване на светоотеческия облик би било единствената реална крачка *напред*"[76]. В перспективата на този смел богословски призив живият екзистенциален прочит на отците се превръща в същностен елемент на неопатристичния синтез и става творчески и актуален израз на *духовната елинизация* на богословието, за която настоява прот. Г. Флоровски. Според него творческият постулат на тази нова *духовна елинизация* на богословието трябва да бъде: *да бъдем повече елини, за да бъдем истински католични, за да бъдем истински православни*[77]. Този призив остава своеобразна „програма" на неопатристичното богословие в призванието му да осмисли винаги „новите" екзистенциални истини на съборния църковен опит и да ги претворява в дръзновено богословско свидетелство в съвременния свят и в живота на съвременния човек. Светоотеческото богословско предание има *обновяваща* сила и затова прот. Г. Флоровски вижда в него оня depositum juvenescens (обновяващ резерв), от който съвременната православна богословска мисъл може и трябва да черпи вдъхновение и сила, за да преведе съвременния човек през екзистенциалния „лабиринт" на драматичното му съществуване и да го доведе до *новостта*, която Христос му е открил и дарувал в Църквата.

* * *

Неопатристичният синтез на прот. Г. Флоровски е обърнат към *съвременния* човек, към неговата конкретна *екзистенциална* ситуация и *начин* на съществуване, а това означава, че представката *„нео-"* се отнася към отговорността на съвременното православно богословие да свидетелства по автентичен начин за вечната *„новост"* и *актуалност* на светоотеческото богословие, за благодатния подвиг на богословското *творчество*, към който всеки съвременен богослов е призван в *следването* на отците.

---

[75] Когато обяснява идеята на прот. Г. Флоровски за *неопатристичен синтез*, прот. Й. Майендорф пише: „Творенията на отците са за нас източник на творческо вдъхновение, пример за християнско мъжество и мъдрост... (по пътя) към новия християнски синтез, който съвременната епоха очаква и изисква". - **Мейендорф**, **Й**., Предисловие, VII.

[76] **Флоровски**, **Г**., Патристика и савремена теологија, 14.

[77] Пак там.

Най-дълбокият смисъл на неопатристичния синтез е в автентичното богословско свидетелство пред мислещия човек от *днешната* епоха и затова този синтез предполага екзистенциалното богословско усилие за „реактуализацията" на християнския елинизъм *днес* и *сега* като противоотрова срещу всяка форма на постмодерно схоластизиране или философизиране на православната богословска мисъл в нашето съвремие. В тази перспектива неопатристичният синтез на прот. Г. Флоровски трябва да се разбира като последователен (макар и незавършен) опит за осмисляне на патристичния възглед за света, който остава *отворен* парадигматичен хоризонт за динамично и творческо осмисляне на светоотеческото богословско предание, за живия екзистенциален прочит на светоотеческото наследство във всяка настояща и следваща жизнена ситуация. В този смисъл прот. Г. Флоровски по-скоро призовава да вървим *напред* - но като *следваме* отците - и неговите последователи в традицията на православното богословие през XX век потвърждават тази динамична и отворена „линия" на неопатристично богословско творчество, която той маркира. Последните десетилетия показаха, че *евхаристийното богословие* – което остава най-жизненото и плодотворно свидетелство за неопатристично богословско творчество – наистина (о) стана „отворена" парадигма на богословско мислене, способна да реинтегрира и осмисли все нови и нови аспекти на човешкото съществуване в перспективата на *евхаристийния* възглед за света и живота и да види техния екзистенциално-сотириологичен смисъл. По такъв начин *евхаристийното богословие* не се превърна в затворена система на постмодерната богословска схоластика, а интегрира по наистина неопатристичен и творчески начин всички ключови теми на богословското познание и успя да превърне в приоритет *антропологията* и *богословието на личността*, които вече са в епицентъра на богословския интерес[78]. Нещо повече, съвременното православно богословие има ясното съзнание за някои постмодерни богословски „апории"[79], които са резултат от титаничните усилия на поколения богослови в опита им да изпълнят „завета" на прот. Г. Флоровски за десхоластизация и деинтелектуализация на попадналата в западен вавилонски плен православна богословска мисъл и да се *върнат* динамично, отговорно и творчески към светоотеческото богословско предание. Така днес могат да се видят сериозни и задълбочени опити за преоткриване на органичния синтез на христологията и пневматологията, на еклисиологията и антропологията, на евхаристийния и подвижническия етос, на историческото и есхатологичното, на институционалното и харизматичното измерение в църковния живот като залог за автентичното следване на *холистичния* подход на отците към вярата и опита, към истината и живота на Църквата[80]. Тази *зрялост* в

[78] Преди няколко години еп. Калистос Уеър беше категоричен, че ако през XX век основната тема на православното богословие е била *еклисиологията*, то богословската тема на XXI век ще бъде *антропологията*. Вж. **Вер**, **К**. Православна теологија у двадесет и првом веку // *Логос*, Београд, 2005, 154 и сл.

[79] Вж. **Λουδοβίκος**, **Νικ**. πρωτ. ΘΕΟΠΟΪΑ (Ἡ μετανεωτερικὴ θεολογικὴ ἀπορία). Ἀθήνα, 2007.

[80] Примери в това отношение е богословското творчество на съвременни автори като митр.

неопатристичното богословско творчество създава и ясната рамка и контекст за творчески диалог със съвременна философия - особено по жизненоважните теми за *личността*, *другия*, *другостта*, *общението* и т. н.[81] – в който богословската мисъл може да влезе и да участва по *светоотечески* и по *елински*, т. е. водена от *ума* и *духа* на отците. Затова и всяко усилие за продължаването на делото на прот. Г. Флоровски за богословско творчество с ума на отците трябва да следва начертаната от него посока: „Православието не е само *предание*, но и *задача* - не, не търсено, а дадено, но веднага и *зададено*, жив квас, израстващо семе, наш дълг и призвание… Защото на нас ни е оставена свободата и властта за духовно действие, за свидетелство и благовестие. Затова и се налага подвигът да се свидетелства, да се твори и да се създава… Автентичният исторически синтез е не толкова в *тълкуването на миналото*, колкото в творческото *изпълнение на бъдещето*"[82]. Този *„завет"* на о. Георги Флоровски трябва да се претвори в *„логос"* на православното богословие и през XXI век, за да може то да създаде *„нови"* отворени интерактивни модели на неопатристичен синтез, които да бъдат автентично богословско свидетелство в *екзистенциалната* ситуация на съвременния човек, на нашия свят, на нашето общество, на нашата култура.

Йоан Зизиулас, еп. Атанасий Йевтич, о. Николаос Лудовикос, Ставрос Ягазоглу и др.

[81] Вж. напр. **Zizioulas**, **J**. Communion and Otherness (Further Studies in Personhood and the Church). New York, 2006.

[82] **Флоровский**, **Г**., Пути русского богословия, 520.

Свилен Тутеков

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

Од идеје о *неопатристичкој синтези* ка „егзистенцијалном“ читању отаца

Предмет истраживања је идеја Флоровског о *неопатристичке синтезе* као херменеутички хоризонт, који свеобухватну рецепцију светоотачке мисли у контексту савремене православне теологије чини посредном. Његов призив за *враћање ка оцима* и „програм“ о неопатристичкој синтези јесте плод целокупног стваралачког напора о *десхоластизацији* православне теологије, која је била под *западним вавилонском ропством*, и да се она поново врати ка светоотачком теолошком предању. Идеја оца Флоровског о *неопатристичкој синтези* следи принцип о динамичком, одговорном и свеобухватном враћању животу и мишљењу *јелинских отаца* Цркве — враћању чији је циљ имплицитни преображај теолошке мисли у складу са *догматолошким* критеријумима и *саборном* свешћу Цркве.

„Програм“ Флоровског о *неопатристичкој синтези* захтева динамично и одговорно *враћање* или *следовање* оцима као животном и свеобухватном принципу теолошке *методологије* и истовремено — као *корелатив* искушења од схоластизације теолошке мисли и *као залог за* усвајање светоотачке критериологије о аутентичном богословствовању. По њему, теолошка мисао мора следити на један динамички и стваралачки начин *ум* отаца и стално изнова откривати онај вечно *нови*, животни и егзистенцијални садржај у њиховом искуству, животу и учењу. Ово је пут осмишљења егзистенцијалних теолошких истина у контексту једне „отворене“ парадигме неопатристичкој синтези, која захтева *подвиг*, *сведочанство* и *стваралаштво. Свеобухватно* проучавање *отаца* открива савременој теологији аутентични евхаристијски хоризонт мишљења о човеку и свету и управо оваква *евхаристијска* перспектива теологије открива њен дубински *егзистенцијални* садржај, који ову теологију чини увек *новом* и *обнављајућом*. Неопатристичка теологија отвара један хоризонт аутентичног теолошког стваралашства у *данашњој* егзистенциалној ситуацији и поново открива *новину* светоотачкој теологији као теолошки (и филозофски) *корелатив* свих егзистенцијалних питања која муче свест савременог човека.

Key words: неопатристичка синтеза, повратак и следовање оцима, богословска методологија, богословско стваралаштво.

Датум пријема чланка: 27. 08. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 10. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 147–161

УДК 271.2-1 Јустин Поповић, свети

Милош Јелић

Смедеревска Паланка

Богочовек као истински човек по преподобном Јустину Поповићу

Abstract: Текст представља скраћену верзију ауторовог дипломског рада са Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Идеја је да у кратким цртама буде приказано животно опредељење једног од највећих богослова XX века за Богочовека као једину праву меру света и човека. На путу ка истинском човештву незаобилазна одредница је Богочовек Христос, који својим оваплоћењем свакоме даје прилику за слободни искорак ка савршенству. Да је могуће постати бог по благодати сведоче многобројни светитељи Божји, који ће се у последњем догађају историје — свеопштем васкрсењу мртвих показати као истинити и савршени људи.

Key words: човек, Богочовек, Црква, светитељи, обожење, бесмртност.

> *Ради тоīа је Боīочовек и дошао међу нас људе: да нам у себи īокаже савршеноī човека, и да нам у исто време да сва света средства и све божанске силе, īомоћу којих сваки од нас може изīрадити себе у човека савршена...*[1]

Увод

Говорећи о кризи модерног друштва и духовном ћорсокаку у који је човек данашњице запао, француски теоретичар Жан Бодријар (Jean Baudrillard, 1929–2007) између осталог наводи и да смо све пробали, остварили и као појединци и као човечанство све жеље и сва могућа ослобођења и еманципације, срушили све табуе и етичке вредности, све десакрализовали и — попут уловљених ловаца — наивно и глупо упали у сопствену замку. Карта на коју смо играли показала се погрешна, али ми то не желимо да признамо. Тобоже, још увек знамо куда идемо, знамо шта и како, и као да тек треба да постигнемо неке нове, веће циљеве, којих — наравно — нема.[2] Жеља стара колико и сам људски род — да се свет и човек тумаче искључиво кроз човека

• milosjelic@gmail.com

[1] Уп. Поповић, Ј., *Доīматика Православне Цркве*, III, Београд, 1978, 30.

[2] В.: Bodrijar, Ž., *Prozirnost zla*, Novi Sad, 1994.

(„Човек је мера свих ствари“) — достиже тако свој врхунац у стремљењима која за свој крајњи резултат имају управо оно о чему Бодријар говори.

Истина је да су се кроз историју многи умови мучили желећи да одгонетну загонетку и разоткрију тајну бића званог — човек. Различити религијски, философски, најзад, цивилизацијски правци бавили су се „свепроблемом човека“ и нису успели да га реше. Велики Достојевски — „пророк и апостол православног реализма“[3] — кроз своје јунаке дотиче се свих дубина и провалија, али и висина на које човек може да се успне. Његови антихероји: Иван Карамазов, Кирилов, Раскољников, Ставрогин… проповедају човекобога као једино могуће решење после одбацивања Бога.[4] Једино „на гробљу свих претходних богова“, човек може себе да прогласи човекобогом, а „у новом пантеону човек има да буде једино божанство, једини идол, коме ће се сва твар клањати и њему јединоме служити“, како Достојевског надахнуто тумачи Отац Јустин[5].

Показало се, ипак, да човек мерећи себе — собом није разумео ни себе ни свет око себе. Отуда и речи апостола Павла: „Ништа не знам собом“ (Кор 4, 4). Човек заиста постаје један када одбаци божанско у себи, када се одрекне свога Бога и Створитеља. А када то већ и учини, у немогућности да се избори са вихором пролазности, са временом и простором који га притискају и траже своје — он посрће, а у утакмици између бесциљног и бесмисленог увек побеђује — трагичност. Но, није све изгубљено, говори отац Јустин. Наде нема само онда када свет и човека не „осећамо Христом“ и не „гледамо из Христа“. Са њим, све се мења:

> Од сусрета са Њим, кроз човека прострује нешто сасвим ново, нешто дотле неосећано, неслућено, незнано. А од љубави према Њему, осећање себе и осећање света преображава се у чудесну благовест, којој нема краја ни у времену ни у вечности. И кроз све поноре у свету и урвине у човеку нежно брује благи и чаробни глас, глас који подржава све посустале, који диже све пале, који спасава све пропале, који лечи све ране, који ублажава све туге, који

[3] Тако великог писца назива рреподобни отац Јустин Поповић, чијој антропологији и желимо да се посветимо у овоме раду. По Јустиновим речима, још од његове петнаесте године, Ф. М. Достојевски је његов „учитељ али и мучитељ“. То је зато што су, како то отац Јустин истиче, проблеми Достојевског — вечни проблеми људског духа, а као такви нису у новије време ни код кога „дошли до тако широког, дубоког и свестраног израза као код Достојевскога“ (*Достојевски о Европи и Словенству*, Београд, 1995, 7).

[4] Логика је следећа: ако нема Бога, онда је све дозвољено; нема ни греха, ни зла, ни злочина, јер је грех — грех само пред Богом. У том смислу језиво, али и истинито звуче речи Ивана Карамазова: „По мом схватању, нема шта да се руши, треба само уништити у човечанству идеју о богу, ето чиме треба почети! Тиме, тиме ваља почети — о, слепци, ништа не схватате! Чим се цело човечанство одрекне бога… онда ће сами од себе, без људождерства, пасти и сви прећашњи погледи на свет, и што је главно, сав прећашњи морал, и настаће све ново. Људи ће се удружити да узму од живота све што им он може дати, али неизоставно за срећу и радост једино на овдашњем свету. Човек ће се узвисити духом божанске, титанске гордости и појавиће се као човек-бог…“ (Ф. М., Достојевски, *Браћа Карамазови*, Београд, 2006, 671).

[5] *Достојевски о Европи и Словенству*, Београд, 1995, 86.

олакшава све терете, који заслађује све горчине, глас Јединог Човекољупца: *Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени, и ја ћу вас одморити. Узмите јарам мој на себе, и научите се од мене, јер ја сам кротак и смирен срцем, и наћи ћете мир душама својим. Јер је јарам мој благ, и бреме је моје лако.*[6]

Тајна Оваплоћеног Логоса Божјег постаје тако кључ за решење проблема света и човека. У Христу свој одговор налазе све муке и сва распињања човекова. Свестан је тога био преподобни отац Јустин, стога је и централна тема његовог бивствовања — Богочовек Христос. „Ми смо за Богочовека зато што смо за човека", говорио је ава Јустин. И заиста, пут до истинског човека води искључиво преко Богочовека, јер он је „Пут, Истина и Живот" (Јн 4, 6) који и ми треба да следимо.

Првобитна безгрешност човекова и његов пад

Човек је створен као боголико биће. Доделивши му улогу онога који треба да буде фактор јединства створеног и нестворeног, тросунчани Господ човека ставља на посебно место у универзуму. О томе сведочи и чињеница да се човеком довршава стварање свега видљивог и невидљивог. Човек, тако, представља круну стварања — свештеника словесне и цара видљиве творевине. Невелик пред Богом, али и немали пред светом — „у малом је велики", по речима Светог Григорија Богослова[7].

Све оно што чини овај свет Бог је створио само заповешћу своје речи. У случају човека, стварању претходи саветовање у тројичном Божанству, после чега сва три Божанска Лица непосредно и лично стварају човека. При стварању човека, дакле, запажамо другачије деловање Бога: „Да начинимо човека по својему обличју, као што смо ми, који ће бити господар од риба морских и од птица небеских и од стоке и од целе земље и од свих животиња што се мичу по земљи" (1Мој 1, 26). Овде, дакле, више није реч о још једном од створења која сачињавају свет, него о створењу које је воља Божја издвојила између свих осталих да оно буде „икона" (слика, образ) Божја у свету, односно непосредно показивање, јављање и представљање Бога.[8] У томе и јесте величина човекова: не, дакле, у чињеници да је сличан са створеним светом, будући да је саздан од истог „материјала" као и читава творевина, већ

---

[6] Поповић, Ј., „Између две философије", у: *Философске урвине*, Београд, 1987, 74.

[7] Уп. „Беседа 38", 11 у: *Празничне беседе*, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 54.

[8] „Свака ствар у овом свету јесте рам, у који је Бог урамио по једну мисао своју", беседи отац Јустин, а „све ствари скупа сачињавају раскошни мозаик мисли Божјих. Идући од ствари до ствари, ми идемо од једне мисли Божје до друге, од једне фреске Божје до друге. А идући од човека до човека, ми идемо од једне иконе божје до друге. Јер док је Бог у ствари урамио у ствари мисли своје, у човека је урамио лик свој, икону своју. Речено је у Светој Књизи: И створи Бог човека по лику свом, по лику Божјем створи га (Пост. 1, 27). Зато је сваки човек богоносац од утробе своје мајке." (Уп. „О неприкосновеном величанству човека", у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи Оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 108).

у чињеници да је створен по икони и подобију Тројичног Бога. И док икона представља оно што је човеку дато у самом чину стварања, подобије је оно што је задато, оно што човек тек треба да достигне. Иако се почетак у стицању подобија Божјег налази у образу Божјем у човеку, само задобијање подобија Божјег зависи од наше воље — кључ за постизање подобија Божјег, дакле, налазимо у самовласности (слободној вољи) човековој. С тим у вези, иако створен безгрешан, први човек, Адам, то није био у апсолутном смислу. Његова безгрешност била је релативна и лежала је у човековој слободној вољи, а није била неопходност његове природе. Другачије речено: „човек је могао не грешити, а не: човек није могао грешити"[9]. Дакле, први људи били су безгрешни, не у смислу да по природи не могу да греше, него да по слободној вољи могу да не греше. Грех није био саставни део њихове природе, али је могао да постане „достојање њихове слободне воље"[10].

Адамова личност пре пада саздана је по „безгрешном оригиналу". Као таква, „она сва живи, креће се и бива у Божанском Логосу" — њу личношћу чини „Логос који обитава у њој". Логос Божји, обитавајући у Адаму, „оспособљава Адама за познање и даје му свој печат и карактер". Та боголикост и јесте оно што Адама одржава чистим од греха — безгрешним и бестрасним; она је условљена Божанском Тројичношћу — где ње нема, нема ни личности, пише отац Јустин. Затим и наглашава:

> Интегритет своје личности и хармонију свих њених физичких и метафизичких састојака предгрешни Адам одржава уподобљавањем Богу бића свог помоћу целокупне богочежњиве делатности ума свог, воље своје, срца свог и тела свог. Сав свој многоструки живот он формира „по обличју Бога". Он мисли — Богом, он осећа — Богом, он дела — Богом, он живи — Богом, и тиме постаје савршенији човек. У њему човек расте Богом и усавршава се. Увек вођен Богом, он није у опасности да престане бити човеком. Напротив, у њему се огледа идеална равнотежа између Бога и човека. Све у њему бива по неком богочовечанском поретку и плану. Бог је увек на првом месту, а човек на другом; Бог ради, човек сарађује. У том богочовечанском синергизму огледа се сва смирена, божански смирена, величина Адамове личности пре пада[11].

Насупрот оваквом расположењу Адамове душе, која га је у сарадњи са умом и вољом, срцем и телом, водила ка Богу, налази се његов послепадни хаос, у којем „хармонија личности ишчезава" и „губи се богочовечански поредак човечије личности". У овом последњем се, у својој суштини и састојао човеков пад и човеково одбацивање Бога као путоводитеља: у човековом одбацивању боголиког, логосног, устројства свога бића. Створен као потенцијално богочовечанско биће, каже отац Јустин, „уместо да боголикошћу душе прожме сав свој емпиријски живот, човек је одвојио дух свој од свега Божјег у себи, и отиснуо се кроз тајанства овога света без Бога, тј.

---

[9] Уп. Поповић, Ј., *Догматика Православне Цркве I*, Београд, 2003, 290.

[10] *Исто.*

[11] „Проблем личности и познања по учењу Св. Макарија Египатског", у: *Пут богопознања — Поглавља из православне аскетике и иноседелатије*, Београд, 1987, 17.

без свог природног путовође“[12]. Суштина грехопада је, по Преподобном Оцу Јустину, увек иста: „хтети помоћу себе постати добар; хтети помоћу себе постати савршен; хтети помоћу себе постати Бог“[13]. Човек је, уставши против боголиког устројства свога бића, „ напустио Бога и Божје, и свео себе на чисто вештаство, на чистог човека“[14].

Стварајући човека по лику свом, сматра преподобни отац Јустин, Бог је по човековом бићу разлио чежњу за божанском бескрајношћу живота, сазнања, савршенства. С тим у вези, првородни грех представља скретање са пута и човеково одбацивање Богом му одређеног животног циља: уподобљавања Богу, уподобљавања Христу. Грехом су људи пренели центар свога живота из „боголике природе и реалности у ванбожју реалност, из бића у небиће, из живота у смрт, одлутали од Бога и залутали у мрачну и беспутну даљину фиктивних вредности и реалности“[15].

Зато је био неопходан долазак Спаситеља, а то није могао бити нико други до сам Син Божји.

Оваплоћени Логос Божји — Очовечени Бог

Сажимајући хришћанску сотириологију у једну реченицу, Свети Јован Дамаскин наглашава, када говори о Логосу Божјем, да „не велимо за Њега да је Он човек који се обожио, него да је Бог који се очовечио“[16]. Син Божји се и очовечио да би човеку изнова даровао оно због чега га је и створио. Разлог оваплоћења треба тражити, тако, у избављењу човека од смрти, односно у повратку човековом у заједницу са Богом, а самим тим враћања човеку достојанства које је лакомисленошћу праоца Адама — изгубио. По Светом Атанасију Великом, двоструки је вид очовечења, што он и формулише речима: „И једно и друго Спаситељ је човекољубиво остварио Својим Очовечењем: одагнао је од нас смрт и обновио нас“[17].

Долазак Христов није био неочекиван. Човеково биће вапило је за њим од тренутка када је без њега остало. Зато отац Јустин истиче:

---

[12] „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: *Философске урвине*, Београд, 1987, 54.

[13] „Човек или Богочовек“, у: *Православна Црква и екуменизам*, прегледано 27. 6. 2010. на: http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/justin.htm.

[14] Грех наших прародитеља је за оца Јустина бескрајно важан и судбоносан поступак којим је поремећен сав богомдани однос човека према Богу и према свету. Падом је нарушен и одбачен богочовечански поредак живота, а први људи су својевољним преступањем заповести Божје објавили да желе да достигну божанско савршенство, да постану „као богови“: мимо Бога, без Бога и против Бога: „Преступањем заповести Божје, то јест воље Божје, први људи су преступили закон и ступили у безакоње, јер је грех — безакоње“, наводи отац Јустин (*Догматика Православне Цркве*, I, Београд, 2003, 304).

[15] *Догматика Православне Цркве*, I, Београд, 2003, 305.

[16] Уп. *Тачно изложење Православне вере — Источник знања*, Никшић, 1997, 238.

[17] *О очовечењу Бога Логоса*, 16, прегледано 15. 3. 2010. на: http://svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/OcovecenjeBogaLogosa/OcovecenjeBogaLogosa.htm.

> Појава Богочовека Христа у свету људских реалности, ни са онтолошког, ни са психолошког, ни са историјског гледишта није изненађење за људску природу. Напротив, она је задовољила основне чежње и потребе човечијег бића: чежње и потребе за божанским савршенством и вечним животом[18].

Но, и поред тога, очовечење Бога за Оца Јустина представља „највећи потрес у свету, и у световима, јер се тиме остварило чудо над чудима“[19]. До тог тренутка, стварање света ни из чега било је највеће чудо, али нема сумње, мишљења је отац Јустин, да га је оваплоћење Бога превазишло својом чудесношћу[20]. При стварању света речи Божје су се облачиле у вештаство, а при оваплоћењу сам Бог се облачи у тело, у материју, у вештаство: „Отуда је оваплоћење Бога највећи догађај у свима световима: за сваку личност, за свако биће, за сваку твар“[21].

Христос је „највеће чудо у свим световима“, како Га назива Отац Јустин. Име Исуса Христа и натприродно рођење његово дефинитивно деле историју на два дела, и истовремено представљају нешто што је недоступно људском логичком разматрању и „здраворазумском“ поимању. Бог Који постаје човек — то је највећа саблазан за људску мисао[22]. „Логос постаде тело“ (Јн 1, 14) — „прва је и последња благовест“ за преподобног оца Јустина; истовремено је то

---

[18] „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: *Философске урвине*, Београд, 1987, 55.

[19] *Догматика Православне Цркве*, II, Београд, 2004, 12.

[20] Истоветно размишљање налазимо и код Светог Григорија Богослова:

> „О, новога ли мешања! О, чуднога ли сједињења!
> Онај који ЈЕСТЕ — постаје,
> и Нестворени ствара се,
> и Несместиви бива смештен…
> и Богати осиромашује, јер узима сиромаштво мојега тела, да бих се ја обогатио Његовим Божанством;
> и Пуни се испражњава, умањује се за кратко од Своје славе да бих се ја причестио Његовом пуноћом.
> Какво је то богатство доброте!
> Каква је то тајна ради мене!
> Имао сам удела у лику (Његовом) и нисам сачувао; сада Он узима удела у телу моме, да би и лик спасао и тело обесмртио“ (Беседа 38, 13, у: *Празничне беседе*, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 57).

[21] Поповић, Ј., *Догматика Православне Цркве*, II, Београд, 2004, 13.

[22] О томе говори апостол Павле када каже: „А ми проповедамо Христа распетога, Јудејцима саблазан, а Јелинима лудост“ (1Кор 1, 23). У том смислу, Јудејцима је Христос саблазан јер су се, како то тумачи Теофилакт Охридски: „они спотакли о Њега, говорећи: ’Како може да буде Бог Онај, Који је јео и пио и с цариницима и с грешницима, и Који је распет с разбојницима?’ (*Тумачење Прве посланице Коринћанима Свете Апостола Павла*, прегледано 15. 3. 2010 на: http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Svetopismo/Tumacenje_prve_poslanice_Korincanima/01.htm).

За Јелине пак представља лудост, пошто у њиховом систему размишљања преовлађује методичко знање, које не може да функционише без дефиниције ствари. С тим у вези, „дефиниција“ Бога је да је он бесконачан, неограничен, свезнајући и свесилан итд., па самим тим није могуће да буде Бог, а истовремено да има материјално и ограничено тело, и да потребује све оно што потребује обичан човек.

и „највећа благовест коју је Бог могао дати човеку и небо земљи“. У ове три речи из Јовановог јеванђеља сабрано је све оно што је вечито потребно бићу људском, у свима световима[23].

Најважнији онтолошки захтеви и потребе човекове задовољени су једном засвагда у личности Богочовека. Јер, како то надахнуто објашњава отац Јустин, на све захтеве и потребе духа људског који се односе на свет изнад човека Богочовек одговара Богом на човечански начин; док на све захтеве и потребе духа људског који се односе на свет око човека и испод човека, он одговара човеком на божански начин[24]. Истовремено, оваплоћење Христово подсетило нас је на оно због чега смо и створени, а што смо под наслагама греха, почев од оног прародитељског, изгубили и заборавили. Поставши човек, предвечни Син Божји нам указује на укаљани лик Божји у нама, али и на истинито човештво, које је сада могуће открити и увидети једино у њему — Богочовеку Христу. Зато потпуну истину о човеку, циљу и смислу његовог постојања можемо дознати једино кроз Богочовека, а „без Њега и изван Њега нема правог човека, јер је човек прави човек само Богочовеком и у Богочовеку“[25]. Зато ми, по речима оца Јустина, у име човека остајемо уз Богочовека, јер „у Њему је једино могућа разумност човечијег бића, у Њему је једино могуће оправдање човечијег постојања“[26].

Христов богочовечни метод

Преподобни отац Јустин пише:

> Христос је постао човек да подсети човека на лик Божји у њему, да га подсети на његово божанско порекло, да икону Божју у њему очисти од смрдљивог муља греха, од црне смоле страсти и одвратног гноја сласти.[27]

Учинивши то, сјединивши у себи Бога и човека, Господ Христос је обновио икону Божју у човеку. И не само то. Како беседи Свети Григорије Палама, „да Син Божји није сишао са небеса, за нас би повратак на небо био безнадежан“[28]. Циљ оваплоћења Христовог показује се тако као једнак са обожењем, као циљем и смислом живота сваког човека[29]. Зато нам појава

---

[23] Уп. „Еванђеље неба и земље (Божићна размишљања)“, у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи Оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 25.

[24] Уп. „Врховна вредност и непогрешиво мерило“, у: *Философске урвине*, Београд, 1987, 55.

[25] „Основна истина православља — Богочовек“, прегледано 15. 3. 2010. на: http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Apologetika/Osnovna_istina_Pravoslavlja.htm.

[26] *Исто.*

[27] „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи Оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 180.

[28] Беседа 16, 18, у: *Сабране беседе*, прегледано 17. 8. 2009. на: http://svetosavlje.org/biblioteka/DuhovnoUzdizanje/SabraneBesede_SvGrigorijePalama/SabraneBesede_SvGrigorijePalama.htm.

[29] Атанасије Велики говори: „Он се очовечио да бисмо се ми обожили“ (*н. д.*), и тиме јасно исказује главни смисао оваплоћења Логоса Божјег. Исто изражава и отац Јустин речима: „Основна благавест, и мисао, и истина: Бог Логос се оваплотио, да бисмо се ми Њему

Бога Логоса у личности Богочовека Христа показује да је у овом свету Бог једина истинска реалност, „а човек само утолико уколико оваплоти у себи Бога Логоса, уколико се ологоси“[30]. У том смислу, све оно што припада човеку треба да се врати Богочовеку, да се „ологоси и очовечи“. Без тога, човек који је „на дну свога многоструког бића логосан“ нема своје истинско испуњење, а све оно што је човеково (п)остаје бесмислено и у основи нечовечно[31].

С тим у вези, Христов богочовечни метод почиње унутрашњим духовним сједињењем: душа се сједињује са Душом, суштина са Суштином, дух са Духом, све док Христос и човек не постану „један дух“ и тиме самосвест човекова не постане једно са христосвешћу, самопознање са христопознањем, па обогочовечена личност онда смело може да тврди: „Ја више не живим, него живи Христос у мени“ (Гал 2, 20). Таква личност, по речима оца Јустина, „у истини преживљава (= доживљава) богоочовечену Истину: *’Царство Божје је унутра у вама’* (Лк 17, 21), тј. Царство Божје је у вашој обогочовеченој, у вашој христообразној души“[32]. Јеванђелским подвизима вере, наде и љубави, али и осталим врлинама — молитвом, постом, кротошћу, смиреношћу… — уздиже себе до божанских висина, обожујући се и обогочовечујући се[33]. А кроз обожење његов ум долази до познања своје суштине, своје природе, и „свој вечни, безгрешни оригинал он налази у Уму Богочовека“, чиме човек долази до „непоколебљивог убеђења да је предвечно назначење његово бити троном Тројичног Божанства, и имати то Божанство за цара свеколике своје делатности“[34].

саоваплотили; Он се очовечио, да би нас обожио“ (*Тумачење Посланица Светог Јована Богослова*, Београд, 1982, 5).

[30] „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, у: *Философске урвине*, Београд, 1987, 155.

[31] Уп. „Еванђеље неба и земље (Божићна размишљања)“, у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 28. Истински, потпуни човек не може да се замисли без свог оригинала, без Бога, тј. Богочовека — „Човек постоји зато што постоји Бог. Да нема Бога, човек не би могао постојати“ („Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, у: *Философске урвине*, Београд, 1987, 156).

[32] „Проблем личности и познања по учењу Св. Макарија Египатског“, у: *Пут богопознања — Поглавља из православне аскетике и иноседелатности*, Београд, 1987, 87.

[33] „Рецепт“ за обожење састоји се, за оца Јустина, у непрекидном практиковању врлинског, јеванђелског живота: „Практикујући Христове врлине, човек се постепено охристоличује, постепено обнавља и обесмрћује, јер сваком врлином он по мало васкрсава себе из смрти у бесмртност, док сав не утоне у живот вечни, који је сакривен у Христу Богу. Посреди је један подвиг: обезгрешење, а кроза њ оживотворење, васкрсење, обесмрћење, охристоличење. Свим струјама свога бића хришћанин улази у богочовечански свеживот Господа Христа. Овај богочовечански витализам нема ничег заједничког са сушичавим философским витализмом или хегелосвско-вулгарним зоологизмом. У њему је тросунчани Бог извор свеживота“, каже Отац Јустин (*Пут богопознања — Философске урвине*, *Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, књига 8–9, Београд, 1999, 386).

[34] „Проблем личности и познања по учењу Св. Макарија Египатског“, у: *Пут богопознања — Поглавља из православне аскетике и иноседелатности*, Београд, 1987, 90.

Христов богочовечни метод показује се, тако, као најисправнији и заправо и једини могући метод на путу од хамартизираног, огреховљеног човека до обожене и обогочовечене личности. На том путу мистично-интимни односи душе човекове са Христом развијају се до брачне интимности невесте и женика, где Христос постаје женик, а душа — невеста његова. Обожење ума постиже се кроз κράσις (= спајање) ума са умом Богочовека. Обожење душе пројављује се и кроз вољу — сарастварајући се са благодаћу воља се обожује. Обожење обухвата сву личност без остатка, не искључује се, дакле, ни њен телесни део; обогочовечење личности обухвата сву њену психофизичку садржину.

Терен пак на којем се одвија реинтеграција човекове личности и враћање ка истинском човештву није други до благодатно-мистички орагнизам Тела Христовог — Цркве. Постепеним учлањивањем у живо, вечно живо богочовечанско Тело Христа Спаситеља, „до потпуног улажења у дубине Свете Тројице, до потпуног Христосаоваплоћења, до потпуног отројичења“[35]. С тим у вези проналазимо и смисао човека: да се испуни Богочовеком, у телу Његовом — Цркви, да се Њиме кроз благодатне подвиге преобрази, да се силом Духа Светога обесмрти и обожи, да се, напослетку, обогочовечи. Смисао постојања Цркве, дакле, и није други до обогочовечење Богочовеком, савршено присутним у Цркви, узрастање богочовечанском вером у „меру раста пуноће Христове“ (Еф 4, 13). Кроз евхаристијско, литургијско сједињење са Христом хришћанин експериментално доживљава Личност Богочовека „као пуноћу познања и Истине“. Уместо човека као критеријума познања и истине[36] ступа Богочовек — уместо гносеолошког антропоцентризма — гносеолошки теантропоцентризам. Света Тајна Евхаристије, тако: „синтезира, дефинише, представља Христов метод и средство за сједињење свих људи“, кроз који се органски сједињујемо са Христом и са свима вернима, док кроз лични напор и подвизавање богочовечанским подвизима: вером, молитвом, постом, љубављу, кротошћу, свемилошћу… — човек „утврђује себе у том јединству, очувава себе у тој светињи, сам лично преживљава Христа као јединство своје личности и као суштину својега јединства са осталим члановима Светог Тела Христовог — Цркве“[37]. Још једном се овим потврђује да изван Богочовека нема истинског човека, а изван Тела Његовог — Цркве нема ни могућности да се савршенство човекове личности и достигне. Обогочовечујући себе Црквом и у Цркви, „човек враћа себе предгреховној богосличности, раскошно је употпуњујући божанским лепотама чаробне христоликости“, пише Отац Јустин[38].

---

[35] *Исто*, 50.

[36] В. уводни део овог рада.

[37] „Унутрашња мисија наше Цркве“, у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи Оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 124–125.

[38] Уп. „Човек или Богочовек“, у: *Православна Црква и екуменизам,* прегледано 27. 6. 2010. на: http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/justin.htm.

То је та „философија по Христу", богочовечна философија коју реализује богочовечански живот. Ову философију „стварају личности обогочовечене, христоносне, које Христа преживљавају (= доживљавају) као суштину свога живота и познања"[39]. Отуда су светитељи — обожени људи — „једини прави философи", по мишљењу преподобног оца Јустина.

Светитељи — истински људи

„Божанске идеале" могуће је остварити. Сведочанство овој тврдњи јесу сви светитељи Цркве који се показују као прави и истинити, савршени људи — хришћани. А хришћанин је сваки онај човек који живи Христом и у Христу. Светитељи су, заправо, најсавршенији хришћани јер су „у највећој мери осветили себе подвизима свете вере у васкрслог и вечно живог Господа Исуса"[40]. Њихови животи представљају највеће сведочанство да је позив свакоме човеку да испуни себе Господом Христом и његовим божанским животворним силама, и тиме охристови и ухристови себе. Чини ли тако, човек је, по речима преподобног оца Јустина, већ сав у Богу, већ сав на небу, иако хода по земљи: „Охристовљујући себе, човек надраста себе, човека, богом, Богочовеком, у коме је и дат савршени образац истинског, правог, потпуног, боголиког човека"[41]! Зато светитељи и знају „сву тајну човека, сву тајну и моју и твоју и свачију, јер су познали тајну Јединог Савршеног Човека — Богочовека Христа, и њиме савршено и завршно решили проблем човека"[42], поручује нам отац Јустин.

„Будите свети, јер сам ја свет" (1Пт 1, 16) — позив је упућен сваком човеку, свим људима. То је уједно и позив на који су светитељи потврдно одговорили. Они су нам на практичан начин показали како се заправо изграђује савршена личност човечија, савршен човек, и како се кроз свете тајне и врлинским животом у Цркви Христовој израста *у* „човека савршеог, у меру раста висине Христове"[43]. Истовремено, изграђујући себе јеванђелским подвизима, светитељи су, по сведочанству оца Јустина, прошли „најдужи пут који биће људско проћи може"[44]. Светитељи зато и јесу светитељи, јер „васцелог Госпо-

[39] Поповић, Ј., „Проблем личности и познања по учењу Св. Макарија Египатског", у: *Пут боговопознања — Поглавља из православне аскетике и теоантропологије*, Београд, 1987, 98.

[40] Поповић, Ј., „Са свима светима", у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи Оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 159.

[41] *Исто*, 161.

[42] *Исто*, 168. Преподобни отац Јустин јасно изражава мисао да је у светитељству циљ и смисао живота сваког човека. Бити светитељ није привилегија посебне групе „изабраних" људи или појава која се тиче давно прошлих времена. Напротив, Бог позива сваког од нас на подвиг светости (више о овој теми видети у студији митр. Ј. Зизијуласа „Обожење Светих као икона Царства Божјег" на: http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_svetitelji.htm).

[43] Уп. Еф 4, 13.

[44] С тим у вези, он пише: „Загрљени васкрслим и вазнесеним Богочовеком, они су савскрсли са Њим и савазнели се са Њим. Али претходно: сараспели се са Њим: једнаки са њим једнаком смрћу. Но исто тако: једнаки са Њим и животом до Васкрсења и до Вазнесења.

да Исуса непрекидно преживљавају као душу своје душе, као савест своје савести, као ум свога ума, као биће свога бића, као живот свога живота. И сваки од њих заједно са светим апостолом громогласи истину: „Ја више не живим, него у мени живи Христос“ (Гал 2, 20)“[45]. Видимо, дакле: отац Јустин нам поручује да је сваки светитељ у ствари „поновљени Христос“[46], што је, у бити, и сваки хришћанин „по мери вере“ своје. Светост тако и није ништа друго до „благодатно сједињење са богом, а то значи: сједињење са вечним логосом и смислом живота и постојања“[47].

Зато Отац Јустин закључује:

> Сваки светитељ је богоносац, у најпунијој мери у којој то човек може бити: јер Богом живи, Богом мисли, Богом осећа, Богом хоће, Богом дела. У њему: све је од Бога, у Бога, ради Бога. Светитељи су најочигледније, најпотпуније, најсавршеније богојављење, и зато најубедљивије. Богочовек Христос је савршено богојављење у обличју човечјем: видљиво обличје Бога невидљивога (Кол.1, 15). А Њиме, и помоћу Њега, у већој или у мањој мери и сви христоносци, на првом месту светитељи.[48]

Без Христа, „Растко би заувек остао само Растко, и никад не би постао Свети Сава“[49], а тако и сви други светитељи.

Радост бесмртности

Смисао свога постојања, истински циљ свога живота, најзад, хришћани налазе тек у есхатону, односно у Царству Божјем.

И тако: поновили Христа у себи; поновили Победитеља греха, смрти и ђавола; поновили Богочовека у себи: ухристовили се и охристовили. И тако постигли Богом постављени циљ човековом бићу: постали ’богови по благодати’, богољуди по благодати, и ’Христоси по благодати’, како то најречитије благовести Симеон Нови Богослов“ („Са свима светима“, у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 169).

[45] „Са свима светима“, у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 163.

[46] Слично поручује и Свети Григорије Богослов, позивајући свакога човека да узраста у Богу, пролазећи „кроз све Христове узрасте и снаге, као ученик Христов“: „Очисти се, обрежи се, скини онај покривач од (природног) рођења. После тога поучавај у храму, изагнај из храма оне боготрговце (Јн 2, 14–16); буди каменован, ако и то треба претрпети… ако будеш приведен Ироду, немој много одговарати… ако будеш шибан, затражи и оно остало. Окуси жучи — ради окушања (Адамовог); напој се оцтом, тражи пљувања, прими шамарања и ударања; окити се трновим венцем — строгим по Богу животом; огрни се пурпурном кабаницом, прими трску (по глави), нека ти се (ругалачки) клањају они који исмевају истину… На крају, сараспни се (с Христом), саумртви се (с Њим), сапогреби се (с Њим) добровољно, да би и саваскрсао (с Њим) и сапрославио се, и сацаровао, гледајући Бога колико је (то) могуће, и виђен будући (од Њега), у Тројици поклањанога и слављенога…“ (Беседа 38, 18, у: *Празничне беседе*, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 65).

[47] Поповић, Ј., „Лелек за Христом“, у: *Пут богопознања — Философске урвине, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига*, 8–9, Београд, 1999, 391.

[48] „Подвижничка, гносеолошка и еклисиолошка поглавља“, у: *Богоносни Христослов — Изабрани списи Оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007, 173.

[49] Поповић, Ј., „Лелек за Христом“, у: *Философске урвине*, Београд, 1987, 129.

Иако је, по речима преподобног оца Јустина, хришћанинова основна дужност: „у свету времена и простора живети Христовом бесмртношћу и вечношћу“[50], постајање истинским човеком није ствар само овог времена, не само нешто што се тиче нашег историјског битисања. Узрастање у Христу прави смисао задобија у вечности. Како то дивно примећује апостол Павле: „Ако се само у овом животу надамо у Христа, једнији смо од свију људи“ (1Кор 15, 19). Јасно, ако постоји само земаљски живот, а не и небески, ради кога хришћани и живе у овом животу, онда су заиста беднији од свих људи[51].

Царство Божје, које предокушамо већ сада и овде у Светој Литургији као светајни Цркве — јесте циљ, али и узрок нашега живота и постојања читаве творевине. Зато ће се истинитост и савршеност људске личности саображене према Личности Богочовека Христа, у потпуности открити при свеопштем васкрсењу мртвих[52]. У овоземаљском животу, поставши *христоси* — обогочовечени и обожени, светитељи Божји у том последњем догађају историје показаће се као истинити људи. Овим се испуњава и предназначени циљ стварања човека:

> Тиме је постигнут последњи, вечни смисао личности: сва душа и све тело постају за увек христообразни, богообразни; вечно блаженство личности испуњује се вечним богообразним животом, богообразним знањем, и вечним созерцавањем (= виђењем, сагледавањем) „неисказане красоте Лица Христовог“.[53]

А неразрушива основа таквом животу у Христу јесте управо — васкрсење Христово.

Закључак

За преподобног оца Јустина Поповића, у потрази за истинским човештвом, богочовештво представља незаобилазну одредницу, заправо и једину. Само Христос, узевши на себе потпуну људску природу, и то без греха, показао нам је шта је то и какав је то прави, истински човек. „Чудо над чудима“

---

[50] „Тужно и за херувимска срца“, у: *Пут богопознања — Философске урвине, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, 8–9*, Београд, 1999, 384.

[51] Уп. Поповић, Јустин, *Тумачење посланица Прве и Друге Коринћанима Светог Апостола Павла*, Београд, 1983, 220.

[52] О томе пише отац Јустин, завршавајући своју докторску дисертацију из Атине (*Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског*): „Васкрсење је јавља као завршни моменат обогочовечења личности и познања. Христоликост душе која је за време земаљског живота стечена обогочовечењем душе кроз етичку тријаду, при васкрсењу пренеће се и на тело… то (тј. Васкрсење тела) ће бити поптуна реализација идеалне пуноће личности: богообразна душа сјединиће се на вечност са богообразним телом, и идеална равнотежа између душе и тела биће васпостављена“ („Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: *Пут богопознања — Философске урвине, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, 8–9,* Београд, 1999, 146).

[53] Поповић, Ј., „Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског“, у: *Пут богопознања — Философске урвине, Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, 8–9,* Београд, 1999, 148.

остварило се рођењем Христовим, а тиме је поново дата могућност човеку да буде савршен, о чему преподобни отац Јустин и говори. Пут до обожења, што и јесте смисао оваплоћења, води кроз лично учешће човека у Личности Богочовека. Сједињујући се са Богочовеком, човек постепено очишћује себе, све док не постане једно са Христом. „Радионица" пак у којој се ово сједињење и дешава јесте — Црква. У том богочовечанском организму, кроз свете тајне, а пре свега свету тајну Причешћа, човек се испуњава даровима Духа Светог — Духа Истине и Даваоца Живота — постајући тако сличан Богу, постајући бог по благодати. Они који су живо сведочанство те истине, јер су је експериментално искусили и практично потврдили својим животима, јесу — светитељи Божји. Светитељи, а међу њима и преподобни отац Јустин, показују нам да је свакоме могуће да постане савршен и идеалан човек, и да је то оно на шта нас Богочовек Христос и позива. За тако нешто, ипак, потребан је и велики лични напор, али и награда је велика, заправо — највећа. Светитељи су ту награду освојили, зато они и јесу најсавршенији хришћани, а самим тим и најсавршенији људи, што се у благодатном животу Цркве Христове непрестано и потврђује.

Најзад, последња реалност у којој ће се испунити надања свих хришћана биће свеопште васкрсење, коме је, опет, темељ васкрсење Христово. Тај догађај биће завршни моменат обогочовечења, а тиме и стицања истинског човештва, о чему преподобни отац Јустин сведочи сам, а и следујући другим Светим оцима.

Литература

Примарна:

- Поповић, Ј., *Богоносни Христослов — Изабрани списи Оца Јустина*, Света Гора Атонска, манастир Хиландар, 2007.
- Поповић, Ј., *Догматика Православне Цркве,* I, Београд, 2003.
- Поповић, Ј., *Догматика Православне Цркве,* II, Београд, 2004.
- Поповић, Ј., *Догматика Православне Цркве,* III, Ваљево, 2004.
- Поповић, Ј., *Достојевски о Европи и Словенству*, Београд, 1995.
- Поповић, Ј., *Пут богопознања — Поглавља из православне аскетике и гносеологије*, Београд, 1987.
- Поповић, Ј., *Пут богопознања — Философске урвине* (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, 8–9), Београд, 1999.
- Поповић, Ј., „Светосавље као философија живота", прегледано 15. 3. 2010. на: http://www.svetosavlje.org/biblioteka/DuhovnoUzdizanje/Svetosavlje/Svetosavlje.htm.
- Поповић, Ј., *Тумачење посланица Прве и Друге Коринћанима Светог Апостола Павла*, Београд, 1983.
- Поповић, Ј., *Философске урвине*, Београд, 1987.

- Поповић Ј., „Основна истина православља — Богочовек“, прегледано 15. 3. 2010. на: http://verujem.org/teologija/justin_bogocovek.htm.
- Поповић Ј., „Човек или Богочовек“, у: *Православна Црква и екуменизам*, прегледано 27. 6. 2010. на: http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Izazovi/justin.htm.

Секундарна:

- Атанасије Велики, „О очовечењу Бога Логоса“, прегледано 15. 3. 2010. на: http://svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/OcovecenjeBogaLogosa/OcovecenjeBogaLogosa.htm.
- Григорије Богослов, *Празничне беседе*, Требиње – Врњачка Бања, 2001.
- Григорије Ниски, „О стварању човека“, прегледано 15. 3. 2010. на: http://verujem.org/pdf/grigorije_niski_stvaranje_coveka.pdf.
- Григорије Палама, *Сабране беседе*, прегледано 17. 8. 2009. на: http://svetosavlje.org/biblioteka/DuhovnoUzdizanje/SabraneBesede_SvGrigorijePalama/SabraneBesede_SvGrigorijePalama.htm.
- Достојевски, Ф. М., *Браћа Карамазови*, Београд, 2006.
- Јован Дамаскин, *Тачно изложење Православне вере — Источник знања*, Никшић, 1997.
- Зизијулас, Ј., „Обожење Светих као икона Царства Божјег“, прегледано 18. 3. 2010. на: http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_svetitelji.htm.
- Јанарас, Х., *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад, 2000.
- Теофилакт Охридски, „Тумачење Прве посланице Коринћанима Светог Апостола Павла“, прегледано 15. 3. 2010. на: http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Svetopismo/Tumacenje_prve_poslanice_Korincanima/01.htm.
- Христу, П., *Тајна Бога; Тајна човека*, Београд, 1999.
- Bodrijar, Ž., *Prozirnost zla*, Novi Sad, 1994.

Miloš Jelić
Smederevska Palanka

God-man as a True Man by St. Justin Popović

True manhood can be found only in God-man Christ. He is the measure of all things and through participation in His Holy Body — Church, any man can become saint, fulfilling all potentials of human being in that way. That is why Justin Popovich used to say: "We are for God-man because we are for man", which also was the main idea of his living. The final event of history, resurrection of the dead, will be the last step to the true manhood. In that moment, all of the saints will show themselves as true human beings, built-up in the manner of Christ.

Key words: man, the God-man, the Church, the saints, deification, immortality.

Датум пријема чланка: 27. 06. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 02. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 163–208

УДК 271.222(497.11)-772-5(497.113)"17"

Владимир Вукашиновић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Руски и малоруски утицаји на литургијски живот Карловачке митрополије у XVIII столећу

Abstract: Рад се бави проблемом покушаја русификације Срба у Карловачкој митрополији на примерима русификације језика, школа, богословске, богослужбене и педагошке литературе, богослужења, црквених обичаја и праксе, начина организовања црквеног живота, уметности и културе уопште. Конкретна улога појединих митрополита овде је анализирана на основу извора и грађе. На конкретним примерима — Свете литургије, свете тајне покајања и календара, односно Служабника, Требника и Минеја — показан је процес русификације богослужбеног живота код Срба у Карловачкој митрополији. На крају је указано на чињеницу да покушај русификације Срба у Цркви Карловачке митрополије није прошао без отпора и сукоба, и то на свим нивоима црквеног живота.

Key words: русификација, Карловачка митрополија, богослужбене књиге, служабник, требник, минеј, србљак, Литургија, Пређеосвећена литургија, света тајна исповести и покајања, школе, богослужбени језик.

О специфичним утицајима руске побожности, теологије, литургијске праксе и осталих саставних елемената црквеног живота на Српску Цркву много се мање писало него о општем утицају руске културе на културу Срба у XVIII веку. Раздвајање ове две сфере, до кога је у прошлости долазило из познатих идеолошких и образовних разлога, није добро, и увек повлачи са собом ризик неразумевања целине ових сложених односа. Управо из тог разлога — из дубоке прожетости вере и културе, која је још увек одликовала XVIII столеће — и ми у овом раду, бавећи се првенствено богословским аспектима руских утицаја, не испуштамо из вида ни културолошка преплитања.

Однос Србије и Русије се током векова мењао. У зависности од тога када је која земља била у бољим политичким и економским условима зависио је смер притицања помоћи оној другој. То лепо илуструје однос наших манастира са Русијом. Најзначајнији примери су свакако Хиландар и Пећка патријаршија.[1] Сачуване су две важне посланице хиландарских монаха Ивану Васиљевичу, великом кнезу све Русије и цару — једна из 1550, а друга из

• vladavuk@gmail.com

1 Богдановић, *Стара српска књижевност*, 218.

1558. године.[2] Писци друге посланице на вешт начин подсећају самога цара да је српска властела у ранијим, за Србију повољнијим а Русију неповољнијим временима, помагала руске светиње на Атосу, а да се тај однос сада изменио. Тако пишу:

> Свети манастир [мисле: Хиландар, прим. В. В.] је словенског језика а у туђој страни у грчкој земљи, јер Свети Сава многим златом искупи то свето место […]. Такође и цар Стефан и други побожни цареви и бојари српске земље откупише од Грка (имања) многим златом и светоме манастиру приложише и златопечатне грамоте *подадоше не само нашем манастиру већ и Светоме Пантелејмону* [подвукао В. В.] на потпору […].[3]

Из Србије су у Русију отишли: *Крмчија* Светог Саве, који је основни правни документ за све словенске народе,[4] и житија и службе (односно култови[5]) српских светитеља. Најпознатији је пример култа Светог Саве,[6] који су руски монаси са Свете Горе пренели у Русију, али и један део српског рукописног наслеђа, који је послужио као део грађе за Никонову ревизију богослужбених књига у Русији.[7] Украјинци[8] су своје богословље формирали и на делима српске теологије, позивајући се у антикатоличкој полемичкој литератури на Светог Саву.[9]

Када је дошло до промена политичких ситуација у обе земље промениле су се и њихови узајамни односи. Сада Русија, како Мала, тако и Велика, преузима активну улогу у овом односу и започиње са ширењем свог утицаја међу Србима, свуда где се они налазе, а посебно на територији Карловачке митрополије. Тај утицај је назван русификацијом. Она је узрокована разним побудама и потребама: жељом да се надомести недостатак књига, да се уреди

---

[2] *Српске посланице шеснаестог века*, 30–44.

[3] *Н. д.*, 38.

[4] Лалић, 461.

[5] Култ Светог Саве у то време постоји и код Грка, а не само код Руса и Бугара (Тарнанидис, *Српско-грчки односи у литургијском животу*, 331).

[6] *Српске посланице шеснаестог века*, 23.

[7] Богдановић, *Стара српска књижевност*, 219; Павић, *Историја, сталеж*, 97–98. Трагови овога су посебно видљиви у познатој књизи Прашница Христова коју су писали апологети Никонове реформе и где се српско рукописно и штампано наслеђе сматра једним од критеријума правоверности. Тако када говоре о непостојању двократног певања *Алилуја*, аутори пишу да праксе није било у „српским, кијевским, лвовским, острошким, вилинским књигама, рукописним и штампаним“ (Прашница Христова, 222). Такође напомињу да је Никонов *Триод* рађен по старим српским књигама (*Н. д.*, 251), као и да је српски патријарх Гаврило, назван једним од „источних патријараха“ служио у Недељу православља у Москви (*Н. д.*, 286). Пишући о садржају кувеждинске библиотеке 1937. године, Сава Петковић помиње и *Прашчицу противо вопросов расколнических*, објављену у Москви 1752. године (Петковић, 36). На Никоновом сабору из 1655. године учествовао је и пећки патријарх Гаврило, и то је била својеврсна српска верификација руске реформе (Чурчић, *Срђаци у XVIII веку*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 44).

[8] Павић, *Историја, сталеж*, 91.

[9] Лалић, 465.

богослужбени живот, да се одржи верност православљу — да се добије извесна *гаранција* православности,[10] да се буде близак са словенским језиком,[11] да се укључи у просветитељске токове, једном речју — да се одржи идеја о словенском заједништву.[12] Наравно, она долази и као јак и неизбежан одговор на римокатоличку пропаганду и насиље.[13]

Русија је излазила у сусрет таквим очекивањима и сама их радо охрабривала. Тако је настао феномен — *верско-језичка солидарност Руса*, који је очигледан у бројним предговорима руских књига у којима се помиње да су књиге намењене не само Русима него и онима који *богоугодним језиком словенским говоре по другим земљама*.[14]

Срби су имали почетком XVIII века два језичка израза: народни и српскословенски, који су се узајамно преплитали.[15] Рускословенски језик, односно руска редакција црквенословенског језика[16] преузима доминацију код Срба у четвртој деценији XVIII века,[17] и то преко школа и богослужбених књига.[18] Руски учитељи и у Београду, а поготово у Карловцима, донели су нови црквени језик — рускословенски, и угнездили га у само средиште српског школског система. Његово даље ширење обезбеђивали су ученици руских учитеља, као и ученици тих ученика.[19]

Руске књиге и култура, буквари, граматике, доводе до продирања рускословенског језика и потискивања старе српске рецензије старословенског језика.[20] Познато је да је Максим Суворов мислио да је српска варијанта старословенског девијација једино могуће руске редакције.[21] Он није био усамљен у веровању да је рускословенски — или, како је називан са интенцијом, *славенски* — у ствари првобитна варијанта старословенског језика Кирила и Методија.[22] Рускословенски језик, међутим, представља прилагођавање старословенског језика руским могућностима изговарања,[23] управо оно што су и Срби потом урадили са њим — фонетски га модификовали и направили своју варијанту тог језика.[24] На територији Карловачке митрополије

[10] Богдановић, *Стара српска књижевност*, 219.

[11] Ивић–Младеновић, 77.

[12] Ерчић, 124.

[13] Остојић, 30.

[14] Костић, *Гроф Колер*, 116.

[15] Ивић–Младеновић, 71.

[16] *Н. д.*, 77.

[17] Костић, *Гроф Колер*, 66–67.

[18] Остојић, 31.

[19] Ивић–Младеновић, 77.

[20] Павић, *Историја, сталеж*, 90.

[21] Остојић, 31.

[22] Ивић–Младеновић, 77.

[23] *Исто.*

[24] *Н. д.*, 78.

ова је промена брже продирала него у другим крајевима, али ни они нису били имуни на то. Године 1735. у шабачком дистрикту од шеснаест свештеника само су тројица знала да читају „по староме".[25] Познато је и то да рускословенски продире у потпуности у административну кореспонденцију са устоличењем митрополита Викентија Јовановића.[26]

Оваква језички конфузна ситуација довела је до тога да у језику дела Јована Рајића разликујемо четири слоја: српскословенски, рускословенски, руски књижевни језик XVIII века и српски народни језик, уз понеки елемент украјинског језика.[27] Аустроугарска царевина борила се против русификације, али се њена борба махом водила на образовном и политичко-економском, а много мање на богословском плану.[28] Период русификације и пророске духовне оријентације траје од 1690. до 1770. године, када започиње напад бечког просвећеног апсолутизма, који за циљ има да заврши са овим симпатијама.[29]

Улога карловачких митрополита у русификацији култа

Русификација култа у првој половини XVIII века[30] несумњив је и очигледан феномен. Она се јављала на више нивоа. Мења се богослужбени језик, набављају нове богослужбене књиге, проширује (али и скраћује!) календар, уводе литургијски обичаји других средина,[31] а уз њих и њима сродна богословска тумачења и разумевања литургијског живота. Овај феномен је на одређени начин започео и раније, у XVII столећу. Тако је Димитрије Богдановић писао о утицају који руски годишњи богослужбени круг, изражен у *Минејима*, има на српску средину. Током XVII века дошло је до проширења јужнословенских календара рускословенским култовима. Оно још увек не потискује старији богослужбени корпус књига, али је тај процес индиректно омогућен. Богдановић пише:

> Зато се у овом раздобљу још не може говорити о потискивању србуљске традиције руском књигом. То је знатно каснија појава. Улога и допринос руске Црквене књижевности у овом раздобљу су у нечем другом: у проширивању јужнословенског календара руским култовима, а с тиме и српске културноисторијске свести елементима руске и опште историје.[32]

---

[25] Веселиновић, *Србија под аустријском влашћу 1718–1739*, 140.

[26] Ивић–Младеновић, 78.

[27] Терзић, 141.

[28] Ивић–Младеновић, 76.

[29] Костић, *Гроф Колер*, 15.

[30] Павић, *Историја, сталеж*, 89.

[31] На пример, на крају Римничког Србљака дописали су руком величанија за све светитеље, јер их нема у самим службама, што значи да је то била богослужбена новина (*Римнички Србљак* МСПЦ [№ 264], лист 262), где се означава и украјинско порекло ових богослужбених новина. О кијевском пореклу величанија постоје и друга сведочанства (*Прашчица духовнаја*, 301).

[32] Богдановић, *Стара српска књижевност*, 219.

XVII век представља период у коме ће ова русификација бити стварно извршена. Долазак руских учитеља, доминација рускословенског језика[33] и сви потоњи у овом раду описани феномени омогућиће поменути процес, који је захватио богослужбени живот Карловачке митрополије. Р. Веселиновић записује:

> Руски утицај овладао је у књижевности и богослужењу преко руских учитеља Максима Суворова, Мануила Козачинског и других учитеља који су радили у новооснованим словенским и словенско-латинским школама у којима се учило по руским уџбеницима.[34]

Када се помињу црквени прелати који су највише допринели русификацији српске средине уопште, а култног живота посебно, онда се обично истичу имена Мојсија Петровића,[35] Викентија Јовановића и Павла Ненадовића. То је потпуно логично, јер су управо ови митрополити највише радили на развоју школства код Срба. Школство је, пак, било с једне стране повезано са Русима (директно, преко: М. Петровића, В. Јовановића или, индиректно, преко: П. Ненандовића — који није имао Русе за магистре, али је ипак имао руске ђаке, дакле, људе који су и сами били под утицајем руске културе и духовности[36]). С друге пак стране, школовало се у првој мери управо за богослужење, за култне радње.

Што се митрополита Мојсија Петровића тиче, треба знати да је он имао одређену дистанцу према процесу русификације култа. Када пратимо кореспонденцију коју је имао са Максимом Суворовим, то постаје очигледно. У писму од 15. марта 1727. године Суворов, пишући митрополиту, не либи се да се меша у проблеме расподеле свештеника по парохијама, кажњавања свештеника затвором и укидања локалних литургијских обичаја.[37] У овом ће писму Максим Суворов упутити предлог митрополиту Петровићу који овај *неће*, али његов наследник Викентије Јовановић *хоће* прихватити:

> Заповедите да се у велику Цркву дају новоштампане књиге [руске, прим. В. В.] и да се у складу што пише у њима *усклађује и исправља поредак богослужења*, а старе [српске, прим. В. В.] и расколничке [украјинске, прим. В. В.] треба узети.[38]

На ово писмо митрополит Мојсије одговара из Беча, 9. септембра 1727. године. У њему одговара Суворову оштро, али коректно, рекавши да се, осим поучавања деце, у друге ствари, било оне политичке, било духовне, не меша

---

[33] Павић, *Историја, сталеж*, 89.

[34] Веселиновић, *Србија под аустријском влашћу 1718–1739*, 140.

[35] Коларић, 242.

[36] Уз чињеницу, коју увек ваља имати на уму, да је било више учитеља из Мале и Велике Русије него што су то само ови које обично наводимо као чланове делегација што су дошле на позив митрополита Мојсија Петровића и Викентија Јовановића.

[37] У четвртој тачки он предлаже укидање институције духовника и додељивање права исповедања свим свештеницима, с тим да народ иде код кога хоће.

[38] Руварац, *Писма Максима Суворова*, 82–83.

ни речју ни делом. Такође, да се не подсмева неукости клирика и лаика, јер из тога проистичу сукоби. Уколико би му ко зло учинио, нека се њему јави за сатисфакцију, а не да се сам расправља и свети. Давши му потребан новац, у свом одговору митрополит додаје *Цедуљицу са инструкцијом* како се треба понашати према Суворову, намењену дворским службеницима. У њој говори да му треба скренути пажњу да престане да псује и обешчашћује своје ђаке, да их кори и подсмева им се говорећи „слепи Срби", и да ни над којим ђаком нити пак другим човеком нема власт заповедати *или мењати што у Цркви или изван ње*, нити пак да се меша *у наше Црквене обичаје*, него само да се бави оним што је у школи.[39] Из овога видимо да митрополит није био слепи поборник русификације у Карловачкој митрополији, како му се понекад приписује.

Карловачки митрополит Викентије Јовановић најодговорнији је за спроведену русификацију богослужбеног култа,[40] и то на првом месту присилним завођењем руских књига — од којих су најчувеније оних пет обавезних. То се види у *Посланици свештенству из 1732. године*,[41] у којој стоји да сваки парох мора да има Нови завет, Катихизис, Десетословије, Литургијар (Служабник) и Требник — московског или синодалног кијевопечерског издања.

Исту наредбу даје у својим *Правилима за протопрезвитере од 3. марта 1733*,[42] као и у трећој и четвртој тачки *Монашких правила*, где пише да богослужбене књиге буду нова московска штампана издања, *и нико да се не дрзне да самовољно и по сопственом нахођењу ради (врши службе), него само онако како је записано у тим књигама*.[43] У *Монашким правилима* се број књига које ваља преузети из Русије, тачније Москве, и по њима вршити службе, како дневног круга, свете тајне и молитвословља, тако и саму Свету литургију — повећава.[44] Ових пет обавезних књига прописаних правилима за свештенике Викентија Јовановића помињу се и у опису генералне визитације протосинђела Арсенија Радивојевића, администратора Темишварске епархије, коју наводи Димитрије Руварац.[45]

У *Опису и попису цркава и свештеника сремске епархије за 1732–3.* годину, коју је извршио архиђакон митрополита Викентија Јовановића Викентије Стефановић, заједно са егзархом Стефаном Стојковићем,[46] архиђакон Викентије житељима села Бешке (који су већ имали Апостол, Триод, Пентикостар,

[39] *Н. д.*, 93–94.

[40] Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову*, 335.

[41] Гавриловић, *Историја*, 33.

[42] Да шест пута годишње обилазе парохије, проверавају да ли свештеници имају пет обавезних књига и знају напамет обавезне догматске текстове и молитве (*Правила Митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере*, правило 3, 275).

[43] Костић, *Гроф Колер*, 24–25.

[44] *Монашка правила ВЈ*, 4.

[45] Руварац, *Темишварска епархија 1758. године*, 370.

[46] Руварац, *Српска Митрополија Карловачка*, 7.

Октоих и Пролог московски, као и Недељно поучење) саветује да обавезно купе Јеванђеље, Служабник, Минеје, Псалтир и „Типик леп московски“[47].

Исти ће архиђакон издати *Инштрукцију свештенству* 1732. године, која је важила до 3. марта 1733. године, кад су изашла литографисана *Свештеничка правила* митрополита Викентија Јовановића.[48] Архиђакон Викентије почиње своју инструкцију заповешћу да сваки свештеник мора да купи *пет књига* — али да све буду московске или синодалне кијевске.[49] То је био почетак краја србуљских богослужбених књига.

Без сваке сумње, *Монашка правила*[50] Митрополита Викентија Јовановића су кључни документ из ког можемо да пратимо процес русификације култа у Карловачкој митрополији. Она су занимљива и по томе што у њима нема ритуалистичко-литургичких детаља, него се у таквим случајевима увек указује на руску штампану богослужбену књигу као узор и образац начина вршења службе. Наравно, основна интенција ових правила — поред дисциплинарне димензије, која доминира — била је и та да се монаштво Карловачке митрополије уведе у богослужбени ред и поредак Православне Цркве.

Трећи члан ових *Правила* предвиђа да свештеници и ђакони служе *богослужења* и *Свете тајне* на основу *Служабника* и *Требника московских издања*, и то по поретку који је у њима записан, али и по упутствима која су им додата.[51] У четвртом члану митрополит наређује да се држе посведневна богослужења и за њих користе богослужбене књиге нових московских издања, те да се све мора вршити по Типику — Уставу (али и по одредбама које за богослужење садрже Октоих и оба Триода, Минеји, Псалтир, Ирмологион и Часослов) који је тамо предвиђен. Све књиге, по митрополитовом изричитом наређењу, треба да буду нове московске штампе и „никако на неки други начин да се неко дрзне да врши службе него што пише у овим књигама“.[52] Фрушкогорско монаштво се пре ових митрополитових захтева руководило рукописним књигама Јерусалимског типика Светог Саве Освећеног. Сачувано је доста рукописа овога типа. Навешћемо само неке: *Типик манастира Велике Ремете* (МСПЦ № 166) — није датиран; *Типик манастира Крушедола* (МСПЦ № 132) из XVI века; *Типик манастира Хопова* (МСПЦ № 20) из XVI века; *Типик манастира Велике Ремете* (МСПЦ № 130), писан 1631. године, као и *Типик манастира Крушедола* (МСПЦ № 67), који је написао јеромонах Марко Крушедолац 1757. године.

---

47 *Н. д.*, 10.

48 *Н. д.*, 21–23.

49 *Н. д.*, 21.

50 АСАНУК МП А 1733, 118.

51 Ово ће у својим *Монашким правилима* поновити Јован Рајић, позивајући се управо на овај члан Викентијевих Правила, уз напомену да се уз Служабник мора са посебном пажњом консултовати *Известије учитељноје* (*Монашка правила ЈР*, Део 3, гл. 1, 1).

52 И ово Рајић понавља и разрађује (*Монашка правила ЈР*, Део 3, гл. 1, 2).

Митрополит Викентије у петом члану *Правила* обавезује монаштво да служи Свету литургију свакога дана, као обавезно благодарење Богу, али и као благодарни спомен вечере Господње.[53] Што се заупокојених служби тиче, њихово обављање митрополит регулише на следећи начин: у осмом члану говори да се парусије врше по обичају јерусалимском и Свете Горе, у дане недељне, на Господње и Богородичине празнике, као и празнике светих са великим славословљем на сугубим јектенијама Литургије, вечерња и јутрења. Литија пак за упокојене обавезно се служи после отпуста свакодневног вечерња и јутрења, по чину који је по типику написан и заповеђен деветим чланом.

Поред побројаних одредби, ова *Правила*, када је богослужбени живот у питању, доносе још две наредбе везане за монашку трпезарију као продужетак богослужења. Уводи се обавезно читање житија светих за време обеда (члан 10) и узношење Панагије у трпезарији (члан 11).

Митрополит у шеснаестом члану не заборавља ни евхаристијску побожност монаха и манастирских ђака и радника:

> [...] дужни су *често* [подвукао В. В.] са покајањем и исповешћу пред оцем својим духовним чистити душу своју и божанствених тајни заједничари бити.

И овде су присутна настојања да се монаштво образује. Тако петнаести члан предвиђа да монаси у свештеном чину неколико сати дневно обавезно изучавају божанствене списе, а прости монаси (претпоставимо самим тим и неписмени) да *уче напамет* Оченаш, Декалог, Символ вере, Богородице Дјево и кратка тумачења ових текстова.

Мита Костић резимира последице ове митрополитове одлуке рекавши да од тада у српским црквама Карловачке митрополије званично престаје употреба штампаних и писаних србуљских црквених књига.[54]

Судбина ових *Правила* и оног што се у њима захтева није била ни толико једноставна ни толико успешна. О томе имамо многа сведочанства. Једно такво сведочанство објавио је Чедомир Денић. Пишући о новонасталој ситуацији у манастиру Раваници код Ћуприје, након преласка ове територије из турских у аустријске руке, као и о реформи монашког живота коју је спроводио митрополит Викентије Јовановић, пружа нам низ важних података о томе. Из његове студије видимо како су наредбе из *Правила* одјекнуле у душама тадашњег монаштва и у којој мери су оне биле нешто *ново* за њих — односно *шта представља продор нових литургијских обичаја у тадашњу српску средину* (питање по себи јесте шта је од тога већ раније постојало али

[53] Ово ће понављати и Павле Ненадовић у својим правилима, као и Јован Рајић, који ће, позивајући се на Ненадовићево наређење, писати о изузетној важности Евхаристије у дневном богослужбеном кругу и обавези да се она служи свакодневно (*Монашка правила ЈР*, Део 3, гл.1, 3; 8).

[54] Костић, *Гроф Колер*, 26.

се због тешке ситуације под турским ропством изобичајило). Тај процес је описан у *Протоколу* манастира Раваница.[55]

Денић наводи одломке из *Правила*, али и реакцију раваничких монаха из које се дâ видети шта је новина за њих у ономе што тражи Митрополит. Раваничани, на наредбу да свештеници и ђакони служе *богослужења* и *свете тајне* на основу *Служабника* и *Требника московских издања*, одговарају да ће тако чинити од сада пошто таквог упутства *раније није било*. Такође, на одлуку да се за посведневна богослужења користе богослужбене књиге нових московских издања, те да се све мора вршити по типику који је тамо предвиђен, раванички монаси обећавају да ће од сада вршити службу по овом правилу. Веома је занимљив одговор на одлуку да се Света литургија служи свакога дана. Монаси на то, обећавајући послушност, напомињу *да оваквоі правила до сада нису знали*, него да су Литургију служили само празником и недељом.[56]

Када их питају за вршење литије за упокојене после отпуста вечерња и јутрења, калуђери одговарају *да ни то нису радили*, али да ће набавити типик и радити. Исто, када је реч о узношењу Панагије у трпезарији, они одговарају да пошто то *од старих времена ни наши стари нису радили, нисмо ни ми*, али да сада хоће.[57] Из тога видимо да код њих ипак постоји извесна свест о дисконтинуитету, о прекидању традиције којој сада настоје да се врате.[58]

Раваничани су се трудили да набаве руске књиге, што се види из списка њихове библиотеке, али су, као и остали манастири, избегавали да прихвате општежиће. И из ретких приватних библиотека раваничких калуђера,

---

55 Денић, Манастир Раваница, 86–87. Ову ситуацију могуће је пратити и у низу других манастира тога времена. Тако у рукописној књизи *Протокол братских сабора манастира Раковца*, 1754. год. (МСПЦ №72), у одговорима на питања како се придржавају Викентијевих правила, раковачки монаси казују да све служе по типику (3), имају потребне московске књиге (4), служе Литургију свакодневно (5), помињу покојнике на парусијама и сарандарима (8), литију чине за упокојене (9), читају житија Светих у трпезарији (10) и врше чин о панагији (11).

56 Денић, *Манастир Раваница*, 88.

57 *Н. д.*, 89.

58 Постоји више докумената који то показују али је, можда, најбоље узети пример управо са простора Карловачке митрополије — чувени *Поменик Манастира Крушедола*, који се налази у Библиотеци муниципија Дробета Турн Северин у Румунији под сигнатурним бројем 14731. Овај документ, чије уводне напомене нас овде интересују, почео је да се пише око 1516. године (*Поменик Манастира Крушедола*, 65). У њему се да видети, као што се из фототипски објављеног текста види (листови 2δ и 3), да је помињање покојника на литији после вечерња и јутрења била редовна пракса у манастиру Крушедолу. Ту се регулишу и питања када се ова литија не врши (на Господње празнике, великог светог, у Четрдесетници када је Пређеосвећена служба, од Суботе Лазареве до Недеље Томине) и начин на који њу треба вршити. Он нам показује да је до тог прекидања традиције богослужбеног поретка дошло не тако давно у односу на ситуацију којом се овде бавимо, као и то да нису Турци били једини разлог који је до тога доводио.

као и из заједничке библиотеке, видимо да је било доста руских књига.[59] Тако је јеромонах Гаврило Старији имао московски Устав, Гаврило Млађи — молитвеник,[60] јеромонах Георгије, као и јеромонах Стефан — Часослов.[61] Из каталога манастира Раванице који доноси Денић видимо да је манастир имао од московских издања: Јеванђеље, Апостол, Ирмологију, Минеје, Требник, Служабник, Октоих, Пролог, Псалтир, Типик, Триод, Часослов, од којих неке у више примерака.[62]

Конкретни примери русификације

Приликом описа увођења нових литургијских пракси и обичаја у молитвени живот Карловачке митрополије ми смо, по правилу, настојали да тај прелаз *идентификујемо* и *опишемо*, као и да укажемо на промене до којих је дошло не само у *начину вршења* него и у *начину разумевања* појединих светих тајни и обреда. Питање настанка управо оваквих форми у предлошцима који су послужили као извори за њихово преношење у молитвени живот Цркве Карловачке митрополије, разлози који су довели до њиховог појављивања, овде су само спорадично, када је то било крајње неопходно, *дотицани*, али не и подробно *изучавани*. Другачији приступ би неизбежно проширио границе овог рада и прекорачио његове тематске оквире.

Када смо писали докторску дисертацију о српској литургијској теологији и пракси XVIII столећа, по природи ствари, морали смо да своја истраживања сузимо на један одређени број рукописа. То је донело многе практичне последице, на првом месту у избору богослужбеног материјала који смо користили приликом анализе. Од домаћих књига занимале су нас штампане србуље и рукописи не старији од XV и не млађи од XVIII века. Они нам показују каква је била богослужбена пракса у Српској Цркви на коју је извршен утицај са руске стране. Од руских и малоруских занимале су нас штампане књиге из XVII и XVIII века, јер су оне биле канал којим су утицаји бивали преношени.

У наставку истраживања проширили смо корпус рукописне грађе коју истражујемо. Обрадили смо једну нову категорију извора — архијерејске

---

[59] Денић, Манастир Раваница 92. Идентична ситуација је и са већином других манастира. Као пример узмимо само манастир Бешеново, који је, поред богате библиотеке богослужбених књига, имао и класична дела *Камен вере* и *Кључ разумевања* (Опис библиотеке манастира Бешенова, АСАНУК МПА δ — 89/1775) или манастир Беочин. У рукописној заоставштини професора Лазара Мирковића налази се и попис *Рукописа и старих штампаних књига манастира Беочина*, написан јула 1926. Међу 24 штампане старе књиге налазе се и наслови попут: *Камен вере*, Кијев, 1730, *Мач духовни* Лазара Барановича, Кијев, 1666, *Жезал управљања*, Москва, 1666, *Православно исповедание* Петра Могиле, Москва, 1763. и др. Од рукописа су најзанимљивији *Монашка правила* Вићентија Јовановића од 6. маја 1733, као и Павла Ненадовића од 28. августа 1749. године — са печатом и потписом Павла Ненадовића (Библиотека П. Миловановића Орфелина, *Рукописи и архивалије*, кутија 2).

[60] Денић, *Манастир Раваница*, 94.

[61] *Н. д.*, 95.

[62] *Н. д.*, 109–134.

чиновнике, у временском распону од XIV до XIX века. Српски рукописни Архијерејски евхологиони деле се у две основне категорије. Једној припадају књиге требничког, а другој служабничког (односно мешаног типа). У првој доминирају требе и молитве, од којих су неке карактеристичне за епископску службу,[63] а друге одликују и презвитерску.[64] Друга пак категорија обухвата поретке вршења светих литургија као доминантно текстуално штиво,[65] док су други текстови, требничког типа, у секундарној позицији. Ови су чиновници — попут *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 134 почетак XVI века (око 1500), или Архијерејски чиновник НБС Рс № 374, крај XV века средина и крај XVII века — најчешће презвитерски служабници намењени, прилагођени употреби епископа. То је била стандардна процедура у средњем веку, а одвијала се тако да су на маргинама рукописа дописиване рубрике архијерејског литургијског поретка. Оне су могле бити и илустроване, а обично су писане другачијим мастилом, најчешће црвеним.[66] Ту се може пратити, као што ће бити показано, каква је била ситуација у српској богослужбеној пракси пре доласка нових литургијских обичаја, како су они у њу улазили и какве су последице тих догађања.

Промене у богослужбеној пракси Руске Цркве настале су током XVII века. То важи и за Малу и за Велику Русију. У коренима тих промена налазе се ревизије богослужбених књига — украјинска, коју је спровео митрополит Петар Могила,[67] и руска, изведена нешто касније са благословом Патријарха Никона.[68] Пол Мајендорф, аутор монографије о Никоновој реформи, као и познате студије о Могилиној, мисли да је Могилина реформа, без обзира на њене очигледне латинствујуће елементе, квалитетнија и по Цркву боља.[69]

Када је био потврђен за митрополита, Петар Могила се, у оквиру својих шире спроведених реформи у црквеном животу, поред организовања образовања, посветио и издаваштву. Године 1646. објављује чувени *Евхолоїион* или *Требник*, у коме даје екстремно проширене рубрике — обреде и службе прати предговорима и тумачењима која је преузео из римског *Ритуала* папе Павла V. Истовремено је неке обреде преструктурирао, а молитве мењао по

---

63 *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 100, почетак XIX века, са великим освећењем храма, *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 64, 1746. године, са разрешним молитвама за мртве над гробом и сл.

64 *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 66, шеста деценија XVIII века — пример је мешаног требника, док је *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 67, крај XVIII века, типични парохијални требник прилагођен употреби епископа.

65 *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 374, крај XV века средина и крај XVII века и *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 640, око 1688. и 1705.

66 Архијерејски чиновник НБС Рс № 374, крај XV века средина и крај XVII века л. 22а, 35б итд.; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 134 почетак XVI века (око 1500), 29 а, 60а и т.д.

67 О Могилиној ревизији: Meyendorff, P. *The Liturgical Reforms of Peter Moghila*; Успенски, *Колизија двеју ѳеолоїија*, 18–24;

68 О Никоновој ревизији: Meyendorff, P. *Russia, Ritual and Reform*, 27–123; Успенски, *Колизија двеју ѳеолоїија*, 6–17.

69 Meyendorff, P. *The Liturgical Reforms of Peter Moghila*, 114

узору на латинске текстове.[70] Могилу је више фактора навело да то учини. Један од њих био је полемичко-одбрамбене природе. Њега је посебно иритирало писање Касијана Саковича, сина православног свештеника и предавача у Кијевској академији, који је после постао унијата и великом енергијом нападао православне: да не знају ништа о материји, форми и интенцији сакраменталног живота, да верују на три различита начина у то како се врши освећење Светих Дарова — на проскомидији, речима институције и епиклезом и сл.[71] Да би одговорио на ове оптужбе, Могила пристаје да се креће и мисли у једној новој стварности, несвесно прихватајући њену скривену потку, сами њен темељ. Он је једноставан: оно што се дешава и што нормира богословље у римокатоличким срединама нормативно је и за све друге; мислити у другачијим категоријама, богословствовати другачијим појмовником, веровати, искуствовати и то преносити у различити идејни склоп — није израз легитимне другачијости, него теолошке (у ширем контексту: цивилизацијско-културолошке) инфериорности. Само је она теологија зрела, валидна, призната и прихваћена која се изражава на један и једини могући начин. Ову скривену отровну удицу епохе није прогутао само Могила. На њу су пристајали и неки пре, и многи после њега. То је потом узроковало чувено „вавилонско ропство Цркве", конфесионално богословље, промене у црквеној уметности и свим другим аспектима црквеног живота. Пол Мајендроф прецизно описује Могилино дело називајући га „сакраменталном теологијом израженом посттридентинским формулацијама"[72]. Флоровски не греши када каже да је „у целини светотајинска теологија изражена у Могилиним литургијским предговорима у потпуности западна. Оно што је проистекло из *Евхологиона* је радикална и потпуна латинизација источних обреда."[73]

Могила је за свој рад на реформи богослужења користио превод *Римског Ритуала* далматинског језуите Бартолда Кашића из 1637. године. То је издање *Rituale Romanum, Urbani VIII pont. max. issu editum, illyrica lingua Romae, MDCXL, Ritual Rimski istumacen slovinski Po Bartolomeu Kasichu Popi Bogoslovcu*, 1640.

Флоровски понавља да није у реду кривити само Могилу за латинизацију православља у Пољској, пошто је овај процес почео много пре њега. С друге стране, он јесте допринео највише од свих као организатор, литургијски реформатор и просветар, да се дух криптороманизма прошири.[74] Наводимо, *in extenso*, текст оца Георгија:

> Он [Могила — прим. В. В.] је основао римокатоличку школу у Цркви и генерацијама су православни свештеници подизани у римокатоличком духу

[70] Florovsky, 71.

[71] Meyendorff, P. *The Liturgical Reforms of Peter Moghila*, 106–107.

[72] *H. g.*, 110.

[73] Florovsky, 71.

[74] *H. g.*, 74.

> и подучавани на латинском. Он је богослужења ускладио са римским духом и стога латинизовао менталитет и психологију, саму душу православних народа. Могилин унутрашњи отров, тако да кажемо, био је много опаснији од Уније. Унији се могло одупрети и њој се одупирало посебно у моментима када је насилно наметана. Али Могилин криптороманизам продирао је тихо и неосетно скоро без икаквог отпора. Наравно, често се говорило да су Могилине интервенције биле само спољашње и да су се тицале само форме а не суштине. Оваква мишљења игноришу истину да форма обликује суштину и да уколико нека непримерена форма и не уништи суштину, ипак спречава њен природни развој. Ово је стварни значај псеудоморфозе.[75]

Пример за то можемо видети у уводним рубрикама Канона Евхаристије *Служабника* епископа Арсенија Желиборског, где пише:

> Јереј возглашава: Благодат Господа нашега […] Јереј *руке и очи уздиже а заједно са њима и мисли* и говори велегласно: Горе имајмо срца! Јереј, са *расп҃ростр҃етим рукама, п҃риклања г҃лаву* ка божанском жртвенику говорећи: Заблагодаримо Господу! Тада јереј, *п҃риклонивши г҃лаву ниско*, говори молитву ову тајно: Достојно је и праведно […].[76] [сва подвлачења В. В.]

Отац Георгије указује и на то да је цео литургијски пројекат Петра Могиле био повезан са проунијатским илирским покретом. Ту је своју улогу одиграо и Јурај Крижанић.[77] Али Флоровски овде губи из вида чињеницу да је Крижанић имао додира са литургијским реформама у Русији, али не Могилиним, него Никоновим.[78]

Москва покушава да понови Могилину реформу књига.[79] То је дело патријарха Никона (1605–1681), чије је име постало знак или симбол промене. Основна намера, барем она која је јавно говорена, да се руске књиге ускладе са древном литургијском праксом, Никоновом реформом није била испуњена. Они богослужбене књиге нису ревидирали по старим рукописима,[80] него су постојали други извори за нове књиге. Пол Мајендорф мисли да она није представљала латинизацију, него последњи велики утицај Византије на Русију.[81]

Никонов *Служабник* из 1655. године у великој је мери превод венецијанског *Евхолоїиона* из 1602. године, све до најмање рубрике.[82] Извори за први нови

---

[75] *Н. д.*, 72.

[76] *Служабник*, (1646), лвовски, епископ Арсеније Желиборски, 137.

[77] Florovsky, Ф. 170, 303.

[78] В. више у: Ivan Golub, *Križanić*, Zagreb, 1987.

[79] Florovsky, 91. Могилина реформа, али и он сам, биће критички вреднована од апологета Никонове реформе богослужбених књига у познатом делу *Прашчица духовнаја*. Тамо на питање да ли је Могила православан и да ли његов *Требник* садржи погрешних учења анонимни приређивачи пишу да Могила православан јесте док *Требник* садржи грешке које ипак нису у категорији јереси (Прашница Духовная, 351).

[80] Успенски, *Колизија двеју т҃еолоїија*, 9.

[81] Meyendorff, P, *Russia, Ritual and Reform*, 226.

[82] *Н. д.*, 138.

Никонов *Служабник* из 1655. године били су: грчки *Евхолоїион* (1602[83]) из Венеције и *Служабник Страјтински* (1604[84]), епископа лавовског Гедеона Балабана.[85] За издање из наредне 1656. године проширен је број извора реформе, и то на следеће текстове: *Одговор Патријарха цариградскоі Пајсија на питања О црквеним потребама*, о којима му је писао 1656. године патријарх Никон, *Служабник* Кијево-печерске лавре из 1620. године, Јелисеја Плетеницког, и *Служабник Петра Моїиле* (1629).[86]

Треба знати да су римокатолици православнима и у Украјини и у Русији замерали непостојање јединствених и једнообразних литургијских књига. То је била омиљена мета римокатоличке полемичке пропаганде. Они су то сматрали суштинским недостатком (намерно), заборављајући при томе да је литургијска једнообразност[87] релативно нов феномен и за њихову Цркву, а при томе ни на који начин и гаранција правоверности.[88] То је и био један од разлога да се изведу реформе књига у обе средине, али и да се учини све да се оно што је са приличном муком остварено сачува од будућих промена. Тако је руски Сабор из 1667. године закључио поводом Никоновог *Служабника*:

> Књига Служабник онако као што је раније исправљена и одштампана и у оном виду у ком је стављена на увид целом свештеном Сабору, који ју је брижљиво прегледао, и штампана године 1667, нека се и у будуће штампа тако, и од сада нека се нико не усуди да у свештенорадњи штогод уметне, изостави или измени. Чак и уколико вам анђео (после нас) буде говорио нешто друго, немојте му веровати.[89]

То није било баш тако. 18. марта 1699. патријарх руски Адријан је наредио да се из Служабника, из Василијеве Литургије, избаце рубрике о благосиљању приликом изговарања Речи установљења. На основу тога објављен је *Служабник* из 1699. године у Москви и у тој варијанти се од тада стално штампа.[90]

Ако хронолошки погледамо неколико издања Служабника пре и после патријаха Никона, као и остале његове књиге, сагледаћемо почетак латинизације у Руса.

---

83 Успенски, *Колизија двеју теолоїија*, 16.

84 *Н. д.*, 17–18.

85 *Н. д.*, 14.

86 *Н. д.*, 18.

87 О томе видети више: Вукашиновић, 148.

88 Meyendorff, P. *The Liturgical Reforms of Peter Moghila*, 104.

89 Успенски, *Колизија двеју теолоїија*, 11. Ово нас неодољиво подсећа на сличну ситуацију на Тридентинском концилу и ревизију богослужбених књига коју је Римокатоличка Црква спровела након њега. И тамо су промовисани исти идеали једне, непроменљиве, свеобавезујуће богослужбене књиге (Вукашиновић, 28–31).

90 Успенски, *Колизија двеју теолоїија*, 57.

Московски *Служабник* из 1651. године, објављен у време патријарха Јосифа, предвиђа метаније приликом изговарања *Речи установљења*.[91] Тај ће исти *Служабник* Никон 1652. године прештампати. У његовом првом реформисаном издању *Служабника* из 1655. године ова напомена нестаје, али се појављује друга, да се у том моменту благосиљају принесени дарови.[92] Те године је било три издања и сва су мењана,[93] а касније је откривено и четврто,[94] у коме је благосиљање код Златоустог одстрањено, али је код Василија остало.[95] Нову верзију објавио је Никон следеће, 1656. године.

Веома је важно истаћи да су све ове штампане руске и малоруске књиге биле у богослужбеној употреби код Срба. Оне су, такође, служиле и као предлошци за евентуална преписивања, али и као извори из којих су се и свештеници и верници учили и начину и разумевању молитвеног живота Православне Цркве.

Поређење постојеће богослужбене литературе код Срба, штампане и рукописне, и ових нових, руских и украјинских књига донело је занимљиве резултате. Овде су највећим делом, али не и у потпуности, узимане у обзир рукописне књиге, управо са територије Карловачке митрополије, које указују на ситуацију са којом се срео руски корпус књига који је, на овај или онај начин, нашао свој пут до српских храмова, школа и домова у XVIII веку. На одређеним карактеристичним примерима из Архијерејских чиновника и свештеничких Служабника, Требника и Минеја илустроваћемо поменуте промене.

Служабник

Из Архијерејских чиновника и Служабника обрадићемо три карактеристична момента из сваке од Литургија.

а) Литургија Светог Јована Златоустог

Проскомидија

Сам чин Проскомидије у српским рукописним служабницима које смо обрадили је веома занимљив и готово идентичан. Тако сви до једног помињу

---

91 *Н. д.*, 24–25.

92 *Н. д.*, 25. У *Прашчици духовној* се даје апологија клањања приликом изговарања Речи установљења, уз објашњење да само клањање, уколико не садржи веровање у освећујућу моћ речи, није грех. Овом приликом се клањање оставља на вољу свештеника (**Прашница Дховнаѧ**, 331).

93 Успенски, *Колизија двеју теологија*, 25.

94 *Н. д.*, 26.

95 *Н. д.*, 28 (Ову варијанту, иначе, коментарише Пол Мајендорф).

вађење само *једне честице* из треће просфоре за све чинове светих.[96] Типичан текст је следећи:

> Силом часног и животворног Крста, часних небеских Сила бестелесних, часнога славнога пророка претече и крститеља Јована, светих славних и свехвалних Апостола, међу светима отаца наших јерараха Василија Великога, Григорија Богослова и Јована Златоустога, Атанасија и Кирила, Саве Српског и свих светих јерараха, светога апостола и првомученика и архиђакона Стефана, светих великомученика Георгија, Димитрија, Теодора и свих светих мученика, преподобних и богоносних отаца наших Антонија, Јефтимија, Саве, Онуфрија, Атанасија Атонског и Симеона Српског и свих преподобних. Светих бесребреника и чудотвораца Козме и Дамјана, Пантелејмона и свих светих бесребреника, светих и праведних богоотаца Јоакима и Ане, светог *чији је дан* и свих светих чијим молитвама посети нас Боже и тако узевши честицу полаже је на ту, леву, страну.[97]

У рукописима овога доба који су српског порекла помињу се свети Срби, најчешће Свети Сава и Симеон,[98] а у онима који су друге, рецимо бугарске редакције, нема помена светих Срба.[99] Тако је могуће и онима који нису стручни у распознавању писма обеју редакција да виде са неком почетном извесношћу где би који рукопис могао припасти.

Штампане србуљске књиге, наравно, преузимају у чину проскомидије и имена светих Срба. Светог Саву и Симеона Мироточивог помињу оба савремена Служабника: Божидара Вуковића[100] и Горажданског служабника.[101]

Проскомидија је у овим текстовима једноставније структуре и има националне светитеље. То је било промењено доласком руских књига.

Тропар Трећег часа

Не постоји директни писани траг ни у једном рукописном Служабнику што смо га консултовали који би говорио о постојању тропара Трећега часа — ни у Литургији Светог Јована Златоустог ни у Литургији Светог Василија Великог. Нема га, самим тим, ни у једном Служабнику богате и славне крушедолске ризнице, која је једним делом сачувана у легату Радослава Грујића. За овај неприродни уметак не знају текстови Златоустове службе из XIV,[102]

---

[96] *Служабник* (XV и XVII век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 108, 5. Пракса узимања једне честице за помињање светих се налази у Филотејевом *Дијатаксису* из XIV века (Meyendorff, P., *Russia, Ritual and Reform*, 150); Красноселцев, *Материјали*, 45.

[97] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 117, 7.

[98] *Служабник* (XVI век), Велика Ремета, МСПЦ, Београд, № 214, 5.

[99] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 215.

[100] *Служабник* (XVI век = 1519/20.), Божидар Вуковић, МСПЦ, Београд, № 253, 6.

[101] *Служабник Гораждански*, МСПЦ Грујић, 1519/20, (№ 318), 4.

[102] *Служабник* (XIV век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 227, 37.

XVI,[103] XVI,[104] XVI[105] и XVII[106] века. Нема га ни, међу њима усамљени, великореметски рукописни Служабник из XVI века,[107] као ни Служабник бугарске рецензије, из неидентификованог фрушкогорског манастира.[108]

Оно што је вероватно послужило као полазна тачка за институционализацију приватне молитвене праксе, клањања и мољења у себи и по слободном нахођењу било је познато место које видимо само у крушедолском Служабнику из XV–XVII века, где после молитве епиклезе пише:

> […] и када хоће јереј да врши призвање Светога Духа и саврши свете дарове одлаже ђакон рипиду или покровац које је држао у рукама прилази ближе јерејеву и клањају се обојица пред престолом *молећи се у себи* […][109]

При томе нема напомене *шта* и *како* том приликом читају. Оваква ситуација је и у рукописном Служабнику манастира Ораховца из 1635. године.[110] Архијерејски чиновници добрим делом знају за ово упутство и самим тим немају тропар.[111]

Тропар трећег часа налазимо у рукописном Служабнику из XVI и XVII века, неодређеног порекла, који се налази у Грујићевој збирци у МСПЦ. Након молитве епиклезе рубрике предвиђају да свештеник и ђакон, клањајући се, говоре три пута: *Господе који си…*[112]

Појављивање Тропара трећег часа у српској богослужбеној пракси епископ Атанасије Јевтић с правом је везао за рачанску преписивачку радионицу. Један од најпознатијих и најранијих примера за то је *Архијерејски чиновник* из НБС, који се чува под сигнатуром Рс 640. Први, већи и за нас важнији део овог рукописа настао је у рачанском скрипторијуму, највероватније у скиту Св. Ђорђа у Бањи крај Раче око 1688. године. Написао га је Христофор Рачанин.[113] За њега је владика Атанасије Јевтић утврдио да је препис руског

---

[103] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 4, 54.

[104] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 117, 26.

[105] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 238, 29.

[106] *Служабник* (XVII век = 1601), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 224, 22.

[107] *Служабник* (XVI век), Велика Ремета, МСПЦ, Београд, № 214, 29.

[108] *Служабник* (XVI век), МСПЦ Грујић, (бр. 50) 25.

[109] *Служабник* (XV и XVII век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 108, 30.

[110] *Служабник* (XVII век = 1635), Манастир Ораховица, МСПЦ Грујић, (№ 84), 25.

[111] У Златоустовој Литургији: *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 126, крај XIV века (1395/00), л. 95 а и б; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 129, друга или трећа деценија XV века (1415/1425) и додатак из тридесетих година XVI века (око 1530), л. 26 а и б; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 134 почетак XVI века (око 1500), л. 44а; *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 374, крај XV века средина и крај XVII века, л. 41а. У Василијевој служби: *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 134 почетак XVI века (око 1500), л. 67б; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 129, друга или трећа деценија XV века (1415/1425) и додатак из тридесетих година XVI века (око 1530), л. 47а.

[112] *Служабник* (XVI и XVII век), МСПЦ Грујић, (№ 121), 43.

[113] *Опис ћирилских рукописа НБС,* књига прва, Љ. Штављанин Ђорђевић (пр.) и др., Београд, 1986, 324–327.

старообредничког архијерејског чиновника који највероватније покрива богослужење из периода од 16. до прве половине 17. века, дакле у преникоовско доба.[114] Владика Атанасије вели да су овакав поредак „употребљавали старообредници *и до једної од тих рукописа, претпостављамо, дошли су и наши рачански учени монаси* […] [подвукао В. В.]"[115] Он потом помиње да постоје још два (односно *три*, пошто на крају своје књиге прибраја и *Архијерејски чиновник Митрополита црногорскої Саве Очинића* с краја 17. века[116]) скоро истоветна преписа ове варијанте архијерејске службе. То су *Архијерејски чиновник из 1686. Христофора Рачанина* МСПЦ Рс 252, као и *Чиновник из другге деценије 18. века*, који се налази у ПБ Рс 21.[117] Настављајући своју анализу овакве ситуације у рукописном наслеђу, владика закључује да „оваквог архијерејског чиновника са овим додатним молитвама нема уопште у дотадашњем српском рукописном предању, али је ето, доспео из Русије и до српских калуђера у Рачи — истина тек *крајем 17. века...* [подвукао В. В.]"[118] То је, међутим, ипак *један од могућих начина* на који су Рачани могли доћи до свог предлошка. Ми смо, у међувремену, прочитавши ова драгоцена запажања епископа Атанасија и пошавши у потрагу за још којим рукописом ове фамилије открили још један препис оваквог поретка Свете Литургије који је, барем како је на први поглед могло изгледати, старији од побројаних, и то најмање пола века. То је Архијерејски чиновник из манастира Високи Дечани, који се чува под сигнатуром ДЕЧ Рс 135 и који је доста дуго, најмање тридесет година, и на многим местима био датиран као књига са краја 16, односно почетка 17. века.[119] Његово постојање отворило је још једну могућност — да су Рачани *са овогa предлошка могли преписивати своје књиге.* То би се дало установити упоређивањем текстова поменутих српских варијанти и руске службе. Уколико феномен који је Атанасије Јевтић назвао „другачијим распоређивањем (елемената службе) током […] преписивања"[120] — односно интервенисањем у руски текст приликом преписивања — постоји и у дечанском рукопису и уколико се та решења поклапају са рачанским, онда Рачани нису радили са руским, него са дечанским текстом, а ауторе тих интервенција треба тражити на неком другом месту, а не у рачанском скрипторијуму.

---

114 Јевтић, 163.

115 Јевтић, 164.

116 Јевтић, ф. 4 597.

117 Јевтић, ф. 1, 163.

118 Јевтић, 165.

119 Мирјана Тодоровић Шакота, *Инвентар рукописних књига дечанске библиотеке*, Конзерваторски и испитивачки радови, Саопштења Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе НР Србије, Књига 1, Београд, 1956, 209; Богдановић, Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд, 1982, 139; Радоман Станковић, *Извештај са службених путовања у манастир Високе Дечане*, Археографски прилози 8, Београд, 1986, 183.

120 Јевтић, 165.

Међутим, и нажалост, ствари ипак, како за сада изгледа, не стоје тако. Новија филигранолошка истраживања показала су да је овде реч о доста млађем рукопису, и то из друге деценије 18. века, негде између 1710. и 1720. године.[121] На основу детаљног научног описа рукописне збирке манастира који је урадила екипа стручњака Археографског одељења и који треба да ускоро буде објављен[122] стиче се утисак да је ово, ново датовање тачније. У прилог томе говори и писмо овог рукописа, које по типу припада писмима школе Рачана и има обележја српске редакције са рускословенским утицајем. Н. Синдик је претпоставила да је рукопис настао у преписивачкој школи Кирпијана Рачанина у Сентандреји.[123] Било како било, треба знати да ови рачански чиновници имају Тропар трећег часа.[124]

У штампаним србуљским служабницима тропар Трећега часа нигде се директно не помиње,[125] али се помиње заједничко мољење ђакона и свештеника.[126] Иста је ситуација и у *Служабнику* Вићенца Вуковића, штампаном 1554. године у Венецији (са прештампаним поговором Божидара Вуковића и додатком јеромонаха Пахомија „от Црне Горе и Реке").[127]

---

121 Мирослава Гроздановић Пајић и Радоман Станковић, *Рукописне књиге манастира Високи Дечани*, књ. друга: водени знаци и датирање, Београд, 1995, 48.

122 Захваљујем се Археографском одељењу НБС што су ми омогућили увид у овај текст пре његовог објављивања.

123 Занимљиво је да међу рукописима ове радионице нико од аутора који су се њима бавили не убраја и овај рукопис. Тако М. Гроздановић Пајић, пишући о овом скрипторијуму, помиње, на пример, НБС 640 и друге познате рукописе, али не говори ни речи о овом тексту. (М. Гроздановић Пајић, *Хартија и водени знаци у руклописима Кипријана Рачанина писаним у Сентандреји*, Архивски прилози 18, Београд, 1996.) Такође је није споменула ни М. Бошков у свом раду *Хроноīрафи и ūисарска ūрадиција Рачана*, ЗМСКЈ, књ. XXXVI, св. 3, Нови Сад, 1988. Тамо није, набрајајући места где се рачански рукописи налазе, споменула и дечанску Збирку (*Исūо*, 369).

124 У Златоустовој литургији: *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 640, око 1688. и 1705, л. 77б и *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 135, друга деценија XVIII века (1710–1720), л. 61б; и у Василијевој служби: *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 640, око 1688. и 1705, л. 114а; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 135, друга деценија XVIII века (1710–1720), л. 95а.

125 *Служабник* (XVI век = 1519/20), Божидар Вуковић, МСПЦ, Београд, № 253, 29.

126 *Служабник Гораждански*, МСПЦ Грујић, 1519/20 (№ 318), 27. Овај се *Служабник* често погрешно датирао и атрибутовао. Тако је, на пример, назван: *Служабник јеромонаха Теодора*, а датован и лоциран као: Венеција 1527. (МСПЦ Грујић, (№ 318)). Занимљиво је рећи да се на листу 98. овог издања појављује запис тадашњег архиђакона Лукијана Мушицког, који ову књигу идентификује као *Божидаров Служабник шūамūан 1519. īодине*. Лукијан до тога закључка, данога 17. септембра 1808. године, долази на основу поређења ове књиге са постојећим примерком Вуковићевог *Служабника* који се налазио у манастиру Беочину. Сличност овога и горажданског издања преварила је и чувеног поету из Шишатовца.

127 Успенски, пишући о ситуацији у тзв. јужнословенским црквама, показује вишеструко незнање. Тако *Служабник* који је 1554. године штампан у Вуковићевској штампарији, у Венецији, он погрешно приписује Божидару, иако је он Вићенцов, а о питању овога тропара даје крајње неодређену изјаву: „На читање овога тропара неки пут се није упућивало" (Успенски, *Анафора*, 150). Шта год Успенски овом опскурном изјавом подразумевао, нас не треба да брине, пошто она једноставно није тачна. Ни у једном служабнику штампа-

Порфирије Успенски тропар Трећег часа везује за XIV век и цариградског патријарха Филотеја и његов *Дијатаксис*,[128] али греши у томе, пошто се он тамо директно не спомиње. Дмитријевски пак сматра да се овај тропар појављује тек у XV веку и шири захваљујући грчким евхологионима штампаним у Венецији.[129] Кипријарн Керн такође говори о XV веку и венецијанским служабницима. До XVI века овај тропар је продро у грчке рукописне евхологионе, али као опциони. У словенским црквама се појављује у XV веку, а током XV и XVI века било је двојство праксе.[130] У XVII веку постаје обавезан.[131] Никоново издање *Служабника* из 1655. године до тада опциони тропар Трећег часа чини обавезним. Тако имамо у *Служабнику* Јелисеја Плетеницког следећу рубрику: „Тада долази ђакон близу ка јереју и клањају се обојица пред светом трпезом молећи се у себи и говорећи: Господе који си Пресветога Твога Духа […].“[132] Грци су га у XVIII веку избацили.[133]

Покушаје да се реконструише првобитни *Дијатаксис цариградског патријарха Филотеја* из XIV века вршио је још Н. Красноселцев пре више од једног века. Он је на основу три светогорска грчка рукописа — два пантелејмоновска из XVI века и једног ватопедског из XIV, као и првог превода на словенски патријарха бугарског Јевтимија из XIV века (Зографски кодекс) и рукописног *Служабника* митрополита Кипријана из Московске синодалне библиотеке — објавио покушај реконструкције изворне верзије Филотејевог поретка вршења службе, односно данашњег важећег устава. Овај знаменити текст је током XVI века ушао у грчке и словенске Служабнике,[134] и у њима се штампао и доста времена након тога.[135] У његовој реконструкцији ниједан од грчких светогорских текстова не помиње тропар Трећега часа, али помињу да се свештеник и ђакон клањају пред светом трпезом молећи се у себи.[136] Исти случај је и у тексту *Служабника* митрополита Кипријана.[137] У преводу бугарског патријарха Јевтимија иде се корак даље. Он пише: „Молећи се у себи, Боже очисти ме грешног и помилуј ме. Тада преклонивши главе […].“[138]

ном у овој штампарији, нити пак у било ком другом српуљском штампаном служабнику не упућује се на читање овога тропара.

128 Успенски, *Анафора*, 147.

129 *H. g.*, 148.

130 *H. g.*, 149.

131 Meyendorff, P., *Russia, Ritual and Reform*, 190.

132 *Служабник*, (1620. г.) Кијево-печерски, Јелисеја Плетеницког, 105–106.

133 Успенски, *Анафора*, 149.

134 Красноселцев, *Материјали*, 30–36.

135 *Служабник*, (1646), Лвовски Епископ Арсеније Желиборски, 1.

136 Красноселцев, *Материјали*, 66.

137 *H. g.*, 67.

138 *H. g.*, ф. 1, 67. Овај је превод објављен под насловом: „Проскомидија из зографског манастира у Светој Гори: пријевод бугарско-словенски патријарха Јевтимија“, у Гласнику Српског ученог друштва, књ. 8, св. 25, Београд, 1869, 288–304. Ту се напомиње следеће: „[…] ђакон […] долази близу свештенику и клањајући се обојица пред светим престолом

У једном не именованом него само уопштено названом „јужнословенском преводу“ из Московске синодалне библиотеке ово место је дато у потоњој целини: „Молећи се у себи, говори три пута са ђаконом: Господе који си Пресветога Твога Духа […] обнови нас који Ти се молимо […] Срце ми чисто саздај […].“[139] У рукописном *Уставу Јерусалимске патријаршије* из XV века, који је Порфирије Успенски понео са собом без знања власника у Русију, а који се потом налазио у Петроградској јавној библиотеци, налазимо праксу независну од утицаја Филотејевог *Дијатаксиса*, вероватно старију од њега. Помиње се тропар Трећега часа, који се три пута чита на том месту.[140]

б) Литургија Светог Василија Великог

У Литургији Светог Василија Великог интересује нас појављивање реченице: „Претворивши их Духом Твојим Светим“ — типичан пример преношења елемената Златоустове у Василијеву службу, интерполација која се први пут у Грчкој појавила у XI веку, а у Русији била непозната до Никонове реформе.[141]

Интерполација речи из Златоустове Литургије у Василијеву службу „претворивши их Духом Твојим Светим“, уведена је, по мишљењу Успенског, из жеље православних Грка да усагласе, приближе, односно изједначе речи епиклезе обеју Литургија, јер су их на то призивале критичке опаске римокатолика да немају јединствену *форму вршења* Свете литургије.[142] Фундулис мисли да је до тога дошло из жеље да се наместо два уведу три освећујућа благослова у сам текст Литургије. То је са Златоустовом службом било лакше, али је код Василија довело до овакве проблематике.[143] У штампаним служебницима овај додатак појављује се код Грка 1526, а код Руса 1602. године. Седамнаести век је преломно време за увођење ове иновације. Тако у Украјини *Служабник* из 1620. године нема овај додатак,[144] али га има онај из 1646. године.[145] Успенски правилно каже да основни проблем са овим уметком није у томе што је он нов, додат, или што нарушава језичку структуру, него што плаћа данак схоластичком разумевању свете тајне.[146] Захваљујући интервенцији Никодима Светогорца, Грци од 1853. године престају да штампају овај додатак.[147]

молећи се у себи: Боже очисти ме грешнога и помилуј […]“ (стр. 300).

139 Красноселцев, *Материјали*, ф. 1, 67.

140 *Н. д.*, 95.

141 Meyendorff, P, *Russia, Ritual and Reform*, 191. Фундулис каже да се појављује од XVI века па надаље (Фундулис, 129). Успенски каже да су најстарији рукописи од 13. века (Успенски, *Анафора*, 151).

142 Успенски, *Анафора*, 150.

143 Фундулис, 128–129.

144 *Служабник*, (1620) кијево-печерски, Јелисеја Плетеницког, 159.

145 *Служабник*, (1646), лвовски епископ Арсеније Желиборски, 227.

146 Успенски, *Анафора*, 152.

147 *Н. д.*, 153. Фундулис, 130.

На територији Карловачке митрополије до појаве руских књига ситуација је била следећа. Рукописни служабници фрушкогорских манастира: крушедолски из XIV века,[148] крушедолски из XV и XVII века,[149] великореметски из XVI века[150] и још три друга, крушедолска — сва три из XVI века,[151] као и њима савремени *Служабник* бугарске рецензије, који се користио на територији Карловачке митроплије,[152] једногласно сведоче да наставак „претворивши их Духом Твојим Светим" није постојао у тадашњој српској пракси. Такође је и рукописни *Служабник* ораховачког манастира храма светога Николаја у Славонији био сагласан овој фрушкогорској традицији.[153] Раније поменути *Служабник* с краја XVI и почетка XVII века, који има интерполацију тропара Трећега часа у Златоустову, али и у Василијеву службу — нема овај додатак.[154]

Архијерејски чиновници не знају за тај уметак, него на трећем месту казују: *Изливеном за живот света*.[155] Ако погледамо у штампане србуљске књиге, видећемо да је ситуација идентична. Ниједан штампани служабник код Срба тада није знао за ову иновацију. То је важило за Божидарев,[156] Гораждански[157] и Вићенцов[158] служабник.

в) Литургија пређеосвећених дарова

На примеру Пређеосвећене службе можемо да сагледамо како промене у начину богословског мишљења утичу на измену у самом обреду. То се види у измени традиционалног начина причешћивања једним сасвим другачијим и новим. Тиме се потврђују као тачне речи оца Георгија Флоровског:

> Пошто литургијска пракса органски следи литургијско богословље, постаје непоходно за православне нове оријентације да уводе нове обреде.[159]

---

[148] *Служабник* (XIV век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 227, 76.

[149] *Служабник* (XV и XVII век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 108, 48.

[150] *Служабник* (XVI век), Велика Ремета, МСПЦ, Београд, № 214, 50.

[151] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 4, 95; *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 238, 56; *Служабник* (XVII век = 1601), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 224, 46.

[152] *Служабник* (XVI век), МСПЦ Грујић, (бр 50), 48.

[153] *Служабник* (XVII век = 1635), Манастир Ораховица, МСПЦ Грујић, (№ 84), 48.

[154] *Служабник* (XVI и XVII век), МСПЦ Грујић, (№ 121) 55.

[155] В., на пример, у: *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 640, око 1688. и 1705, л. 114б; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 134 почетак XVI века (око 1500), л. 67б; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 135, друга деценија XVIII века (1710–1720), л. 95б; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 129, друга или трећа деценија XV века (1415/1425) и додатак из тридесетих година XVI века (око 1530), л. 47 а.

[156] *Служабник* (XVI век = 1519/20), Божидар Вуковић, МСПЦ, Београд, № 253, 50.

[157] Служабник Гораждански, МСПЦ Грујић, 1519/20, (№ 318), 48.

[158] *Служабник* (XVI век = 1554), Вићенца Вуковића, МСПЦ, Београд, № 261, 26.

[159] Florovsky, 77–78.

Веома је значајан московски *Служабник* из 1676. године, објављен у време патријарха Јоакима, јер се у њему први пут појављује *Напомена о неким исправкама у служењу Пређеосвећене литургије.*[160] Основна теолошка идеја присутна у делу које излаже поредак причешћивања свештених лица у олтару је да је вино, иако освећено,[161] ипак само вино, а не Крв Христова, јер над њим нису читане *речи освећења*.[162]

Украјинци су све до Могилиног *Евхологиона*[163] имали поредак причешћивања исти као и у Литургији Светог Златоуста. Тек ће се у *Евхологиону*[164] појавити текст *О неким исправкама у служењу Пређеосвећене службе*, где стоји и следећа напомена:

> Када пак пијеш из чаше или подајеш ђакону немој ништа говорити: јер је тамо обично вино, а не Владичина Крв која се користи само ради цермонијалног обичаја, наместо „испирања уста" на истом месту.[165]

То ће у *Служабнику* из 1767. године писати разрађеније, али ублажено: „Ако вино и јесте освећено стављањем честице оно ипак није пресуштаствљено у Божанску Крв".[166] Успенски сматра да је у начелу ово питање било решено у духу схоластичке теологије; вино „није пресуштаствљено у Божанску Крв" јер се над њим овде нису читале речи освећења, као што то бива у Литургијама Василија Великог и Јована Златоустог.[167]

Нити у једном од крушедолских рукописних Служабника: XIV,[168] XV–XVII,[169] XVI,[170] XVI,[171] XVI[172] — не помиње се другачији начин причешћивања од оног „по обичају"[173] — односно као на Златоустовој (и Василијевој)

---

[160] Успенски, *Колизија двеју теологија*, 28.

[161] О питању освећења вина на Литургији пређеосвећених дарова в.: Успенски, *Колизија двеју теологија*.

[162] Успенски, *Колизија двеју теологија*, 28.

[163] То видимо у следећим примерима: *Служабник (1620. г.), кијево-печерски, Јелисеја Плетеницкої*, 360; *Служабник*, (1646), лвовски епископ Арсеније Желиборски, лист 285–289. Причешћују се сасвим по поретку Златоустове Литургије; чак и агнец називају само Телом Христовим, а не Телом и Крвљу.

[164] Успенски, *Колизија двеју теологија*, 39.

[165] *Н. д.*, 40.

[166] *Исто.*

[167] *Исто.*

[168] *Служабник* (XIV век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 227, 107.

[169] *Служабник* (XV–XVII век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 108, 64.

[170] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 4, 130.

[171] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 117, 61.

[172] *Служабник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ, Београд, № 238, 77.

[173] То потврђују и средњевековни архијерејски чиновници дечанске збирке: *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 134 почетак XVI века (око 1500), л. 88б и *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 129, друга или трећа деценија XV века (1415/1425) и додатак из 30их година XVI века (око 1530), л. 67б и 68а.

Литургији. Таква је ситуација и у ораховачком Служабнику из 17 века.[174] И Служабник бугарске рецензије из XVI века, који је коришћен на територији Карловачке митрополије, не зна за другачији вид причешћивања.[175]

Штампане српуљске књиге такође доносе сведочанство о томе како је вршена ова служба у српским срединама пре појаве руских књига. Оне, од прве до последње, наводе древну литургијску праксу која ће потом бити промењена са доласком нових руских књига. Божидар Вуковић штампа „[...] ђакон улази у олтар и врше по обичају свето причешће [...].“[176] У *Гораждан-ском служабнику* пише: „[...] творе по обичају свето причешће [...]“.[177] Божидарев син Вићенцо исто прештампава: „[...] ђакон улази у олтар и врше по обичају свето причешће [...]“.[178]

Последице русификације српског богослужења, начина како се оно врши и књига из којих се врши осећају се све до данас. Уколико погледамо најновија издања *Служабника* — и она на српском, али и она на црквенословенском језику — које је објавио Свети архијерејски синод Српске православне Цркве — наићи ћемо на следећу ситуацију. Београдски *Служабник* из 1986. године у Литургији Светог Јована Златоустог има наведен тропар Трећега часа, али га ставља у заграде и самим тим чини опционим, односно — необавезним.[179] Исти је случај са Литургијом Светог Василија Великог.[180] У њој, такође, нема додатка „Претворивши их...“ након „Изливеном за живот Света“.[181] Са Литургијом пређеосвећених дарова ситуација је другачија. Овде се у потпуности наводи позната рубрика која вино у путиру не сматра Крвљу Христовом, него неком врстом светиње другога реда, иако то експлицитно не казује на начин како су то ранији текстови умели да чине. Овде стоји:

> Ако свештеник служи сам, без ђакона, он сада не пије из светог путира. Ако пак служи са ђаконом, свештеник сада узме свети путир и пије из њега, ништа не говорећи. Ђакон пије из светог путира после заамвоне молитве, употребљавајући свете Дарове.[182]

Нови београдски *Служабник* из 1998. године поновиће ову ситуацију — задржавајући заграде на тропару Трећега часа код Златоустове Литургије[183] и завршавајући епиклезу речима „Изливеном за живот Света“ код Василијеве

---

[174] *Служабник* (XVII век = 1635), Манастир Ораховица, МСПЦ Грујић, (№ 84), 69.

[175] *Служабник* (XVI век), МСПЦ Грујић, (бр 50), 67.

[176] *Служабник* (XVI век = 1519/20), Божидар Вуковић, МСПЦ, Београд, № 253, 69.

[177] Служабник Горажданский, МСПЦ Грујић, 1519/20, (№ 318), 66.

[178] *Служабник* (XVI век = 1554), Вићенца Вуковића, МСПЦ, Београд, № 261, 45.

[179] *Служабник* (1986), Београд, 103–104.

[180] *Н. д.*, 160.

[181] *Н. д.*, 162.

[182] *Н. д.*, 211–212.

[183] *Служабник* (1998), Београд, 107.

службе.[184] Рубрику Пређеосвећене Литургије поновиће у потпуности.[185] Ситуација се, неочекивано, и то у два правца, мења са издавањем новог црквенословенског београдског *Служабника* 2001. године. У овој књизи се укида опционост читања тропара Трећега часа уклањањем заграда испред и иза њега (Литургија Јована Златоуста,[186] Литургија Василија Великог[187]), поново додаје наставак „Претворивши их Духом Твојим Светим" у Василијеву Литургију[188] али, при томе, укида рубрику везану за раздвојено причешћивање на Литургији Пређеосвећених Дарова и враћа се на древно „Творе по обичају свето причешће".[189]

Требник

Раније је примећено да је покајна дисциплина Српске Цркве на територији Хабзбуршке монархије била у великој мери зависна од Руске и Украјинске Цркве и њихове богослужбене литературе.[190]

Иако у *Требнику* постоји читаво мноштво примера руског утицаја, овде ћемо се задржати само на светој тајни покајања и исповести. Феномен покајања је могућност новога живота коју Црква од самог почетка нуди хришћанима. Постојале су различите форме покајања, од којих је једна била исповест у данашњем смислу речи.[191] Чин свете тајне покајања се у данашњем виду први пут појављује тек у венецијанском *Евхолоїиону*[192] из 1692. године.[193] У ранијим издањима, као и у већем броју рукописних евхологиона постоје разне молитве везане са покајање. Најчешће се јављају познате молитве са уводним мотивима: Натан, који предаје опроштај Давиду,[194] Праштање Петру и блудници[195] и Христос као Син Бога живога, Пастир и Јагње.[196]

Руски требници који долазе у Карловачку митрополију различитог су садржаја. Тако, на пример, московски Требник из 1658. године[197] (настао на основу грчких штампаних евхологиона и *Требника Стрјатинскоī* Ге-

184 *Н. д.*, 167.

185 *Н. д.*, 217.

186 *Служабник* (2001) Београд, 153–154.

187 *Н. д.*, 243–244.

188 *Н. д.*, 244.

189 *Н. д.*, 305.

190 Вуксан, *Покајање и исповед код Срба*, 256.

191 Аранц, 77.

192 Успенски, *Колизија двеју теолоїија*, 48.

193 *Н. д.*, 80.

194 *Исто.*

195 *Н. д.*, 81.

196 *Исто.*

197 Успенски, *Колизија двеју теолоїија*, 39.

деона Балабана,[198] лавовског епископа[199] из 1606. године), нема индикативне разрешне молитве. Она се појављује у московском Требнику из 1671. године као *формула вршења свете тајне покајања,*[200] *индикативна формула разрешења*[201] коју је преузео за свој Евхологион Петар Могила[202] из *Rituale sacramentorum*,[203] где је, у преводу Бартолда Кашића, гласила: „Ја те разрешавам од свих грехова твојих у Име † Оца и † Сина и † Светога Духа, Амин".[204] Могилин *Требник* био је у употреби код Срба у то доба. Било га је у манастиру Гргетегу, Ремети и на другим местима.[205]

Успенски с правом говори да се проблем не састоји у томе што је нека молитва католичког порекла, него у теолошкој неадекватности одређене форме и израза.[206]

Русификацију светотајинског живота у Карловачкој митрополији пратићемо и на примеру свете тајне покајања,[207] односно на њеном најделикатнијем делу — тзв. форми свете тајне покајања, односно разрешној молитви. Молитва разрешења може бити у две форме: декларативна[208] (индикативна) и депрекативна (оптативна). Индикативна врста подразумева да се у њој исказује нека конкретна манифестација моћи, власти (дакле, ја нешто чиним) док се у депрекативној изражава молитвена жеља (стога, ја нешто молим) да Бог учини оно шта се од њега тражи. Употреба индикативне форме код словенских Цркава с правом је повезана са утицајем Кијевске духовне академије,[209] иако то није и једини фактор који је до овога довео.

Алмазов пише да су Срби у XVI веку имали своја штампана издања Требника, у XVII и рукописна и штампана, да би у XVIII преузели руска штампана издања.[210] Рукописни и штампани требници на територији Карловачке митрополије, у периоду којим се ми бавимо, пружају следећу слику.

---

[198] Са овим требником су скоро у потпуности идентична српска штампана издања (Алмазов I, 231).

[199] Meyendorff, P. *The Liturgical Reforms of Peter Moghila*, 104.

[200] Алмазов I, 506.

[201] Meyendorff, P. *The Liturgical Reforms of Peter Moghila*, 110.

[202] О вези Могиле и овог папског ритуала писано је давно, још 1867. и 1890. године, на шта указује Алмазов (Алмазов I, 503).

[203] Успенски, *Колизија двеју теологија*, 49.

[204] *Rituale Romanum*, 54.

[205] Вуксан, *Покајање и исповед код Срба*, 257.

[206] Успенски, *Колизија двеју теологија*, 50.

[207] Света тајна покајања се понекад назива тајном покајања и исповести а покаткад тајном исповести, што није нити потребно нити правилно. Исповедање грехова је саставни део покајања и није довољно широк појам да собом замени ово друго, правилније име (в. и у: *Confession of sins*, NDSW).

[208] Ова декларативна форма датира тек од XIII столећа (*Absolution*, NDSW).

[209] Bux, 113.

[210] Алмазов I, 231.

Крушедолски зборник упутстава за исповедање и налагање епитимија из XVII века, изведен из отачких и канонских одредаба, има у себи укомпонован чин покајања и у њему нема индикативне разрешне молитве, него је мења молитва: „Господе Боже спасења слугу твојих, Милостиви и Жалостиви [...] примири га и присаједни Светој Цркви твојој у Христу Исусу Господу нашем (...)“.[211]

У првом, старијем делу крушедолског *Требника* (XIV и XVI век) налази се *Чин о исповести*, који садржи обимну рубрику[212] о томе како исповедник треба да покајника ослобађа од стида и охрабрује на отворену и потпуну исповест,[213] да овај не би „погубио себе срамотом“.[214] Она се понавља у многим рукописним требницима овог периода.[215] За нас значајно место овог рукописа гласи:

> [...] нама духовним оцима приличи да испитујемо чеда која се исповедају, и мушко и женско, не стидећи се оцу од чеда нити чеду од оца, јер постоје неки оци који стида ради не испитују своја чеда а ови се опште не исповедају (за те грехе) и тако сами себе погубљују.[216]

И овде нема разрешне молитве, него се чин покајања завршава молитвом: „Господе Боже наш, који си Петру и блудници сузама подарио опроштај грехова и цариника који је познао грехе своје оправдао [...]“,[217] после које одмах иде отпуст. Овај Требник има за XVI век карактеристичан наставак дуге поуке покајнику, а потом још три молитве којима се разрешава епитимије ако му је била дата.[218] Епитимија се у овим текстовима често назива „заповест“.[219]

---

[211] *Правила за свештенике* (XVII век), Крушедол, МСПЦ (№ 5), лист 4.

[212] У *Требнику* (XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 237), на листу 71. налази се наслов *Међу Светима оца нашега Јована Епископа константинопољског посника како приличи исповедати оне који се кају* — то је то упутство како се испитује онај који се каје и оно представља основу из које је та пролонгирана рубрика која се понавља стално изведена.

[213] *Требник* (XIV и XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 112), лист 96.

[214] *Требник* (XIV и XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 112), лист 97. Као и у: *Молитвеник (Требник) Милешевски* (1546), Милешева, МСПЦ Грујић, (№ 313).

[215] *Требник*, (XV и XVI век), Велика Ремета, МСПЦ (№212), лист 20; *Требник*, (XVI век), Крушедол, МСПЦ (бр 246), лист 135.

[216] *Требник*, (XIV и XVI век) Крушедол, МСПЦ (№ 112), лист 97. Налази се и у штампаном требнику *Молитвеник* (*Требник*) *Ђорђа Црнојевића* (1495), МСПЦ Грујић (№ 89), 130.

[217] Она се веома често јавља. *Требник* (XV–XVI век), Велика Ремета, МСПЦ (№ 212), лист 22; *Требник* (XVI–XVII век), Крушедол, МСПЦ (№ 229), лист 114; И у штампаним издањима: *Молитвеник (Требник) Гораждански*, 1523, МСПЦ, Грујић, (№ 304), лист 2; *Молитвеник (Требник) Јеролима Загуровића*, Венеција, 1570, МСПЦ Грујић (№332), лист 3; *Молитвеник (Требник) Милешевски* (1546), Милешева, МСПЦ Грујић, (№ 313); *Молитвеник (Требник) Ђорђа Црнојевића* (1495), МСПЦ Грујић (№ 89), 132.

[218] *Требник*, (XIV и XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 112), лист 98 и 99.

[219] *Молитвеник (Требник) Јеролима Загуровића*, Венеција, 1570, МСПЦ Грујић (№332), лист 3.

У *Требнику* из XVI века из манастира Крушедола, као завршна молитва свете тајне покајања наводи се молитва: „Боже Спаситељу наш који си пророком твојим Натаном Давиду када се покајао опростио грехе…“.[220]

У једном од крушедолских *Требника* из XVI века налази се и *Молитва коју архијереј или јереј изговоре онима који хоће да се причесте.*[221] Она је покајнога тона, у неку руку продужена и проширена разрешна молитва и њен наслов указује на дубоку везу покајања и причешћа[222] у свести тадашњих хришћана.[223] Индикативну, односно декларативну форму разрешне молитве имамо у неколико рукописних споменика. Тако у једном *Требнику* из XVII века, након дуге уводне молитве која говори о установљењу свете тајне покајања, управо оваквом формом молитве предвиђено је разрешење грехова.[224]

Такође, декларативна форма разрешне молитве се налази у рукопису *Архијерејска ручна молитвена књига преосвећеног господина Кирила Живковича православног Епископа пакрачко-славонског и целог варађинског генералата и осталог. Написана ди мноме Вартоломејом монахом малорусом (= украјинцем). У архијерејском двору у Пакрацу. Године 22. јуна. 1790.*[225] У овој књизи, у чину *Молитве онима који се кају* — постоје две варијанте тзв. разрешне молитве. Једна је *Молитва прашћајућа:*

> Господ Исус Христос Бог наш који је дао божанске заповести својим светим ученицима и апостолима да оне који су пали у грехе могу да везују и разрешавају и од којих смо пак ми примили власт да то чинимо да опрости теби чедо духовно све што си учинио у овом веку вољно и невољно, сада и увек.[226]

Друга је *Коначна молитва*, односно данашња разрешна: „Господ Бог и Спас наш Исус Христос…“[227] Она се налази и у штампаном венецијанском *Требнику Теодосија Јањинског* из 1761. године.[228]

У првом српском штампаном *Требнику* у Венецији, 1761. године, чин исповести је исти као у реформисаним руским и украјинским књигама[229] о којима смо писали.

---

[220] *Требник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 237), лист 73.

[221] *Требник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ (бр 246), лист 121.

[222] *Требник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ (бр 246), лист 124.

[223] Јавља се и у другим рукописима и прилично је честа. Видети на пример –*Требник* (XVI век), Крушедол, МСПЦ (№ 237), лист 74 *et passim*.

[224] *Требник* (XVII век), МСПЦ Грујић (№16), 96.

[225] *Требник* (1790), Пакрац, МСПЦ (№ 729), 64.

[226] *Требник* (1790), Пакрац, МСПЦ (№ 729), 28.

[227] *Требник* (1790), Пакрац, МСПЦ (№ 729), 29.

[228] *Требник Теодосија Јањинског*, Венеција, 1761, МСПЦ (№ 1492), лист 24.

[229] Вуксан, *Покајање и исповед код Срба*, 257.

Минеји

Два су крупна питања која се морају поставити о руским Минејима код Срба: 1. Како су ти Минеји досели код Срба, 2. Како су се они употребљавали код Срба? Прво питање је опште и више је историјско, а друго је много битније, а за схватање Србљака је одлучујуће.[230]

Лаза Чурчић

Од краја XVII века до половине XVIII века дошло је до смене свих богослужбених књига, па и Минеја на територији Карловачке митрополије. Србуљске рукописне и штампане књиге су уступиле место московским издањима.[231] Нема кључних података како је изведена и како је текла замена старих књига у православним земљама Балкана.[232]

У рукописном наслеђу Срба постоји сачуван прилично велики број Минеја. У њима постоје месечно распоређене службе Србима светитељима које су после, увођењем руских и украјинских Минеја, потискиване. Најстарији словенски превод *Минеја* јесте онај са краја X и почетка XI века. Крајем XIV века појављују се Минеји српскога писма, састављени по јерусалимском уставу, који представљају нове преводе текстова месечнога круга, исправљене и дотеране. Ова нова српска редакција утицала је и на друге словенске Минеје, те је ушла и у руске штампане књиге.[233] И руски црквени песници су прихватали нека песничка решења из српске црквене поезије.[234]

Српски рукописни Минеји и зборници минејског типа садржали су читав низ служби Србима светитељима које су, са појавом руских и украјинских књига, нестале из богослужбене употребе. Примери постојања ових служби су многобројни, а ми наводимо само неке.

Службе Светом Сави[235] налазе се у: *Братков Минеј*, 1234/43. и прва половина XIV века, служба старије редакције (№ 522); *Минеј за јануар*, XV век (№ 526); 1528. (№ 530); 1537. (№ 532); XVI век (№ 534); XVI век (№ 535); XVI век (№ 537); XVI век (№ 538); XVI век (№ 539); XVI век (№ 540); XVI век (№ 542); XVI век (№ 543); XVI век (№ 544); XVI век (№ 545); *Минеј празнични*, XIV век (№ 837); XIV/XV век (№ 838); 1411/25. (№ 843); XV век (№ 846); 1520/30. (№860); 1523. (№ 861); XVI век (№ 867). Службе Максиму Бранковићу: *Минеј за јануар*, XVI век (№ 537); XVI век (№ 538); *Минеј празнични*, 1681. (№ 874); *Службе светима* 1642/45. (№ 1517); *Служба светим деспотима Бранковићима*, XVII век (№ 1514). Симеон Мироточиви има своје службе у: *Минеј за фебруар*, 1537.

---

230 Чурчић, *Србљаци у XVIII веку*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 43.

231 *Исто.*

232 *Н. д.*, 44.

233 Трифуновић, 21.

234 *Н. д.*, 23.

235 Ћирилске рукописе наводимо према: Димитрије Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд, 1982. Овде у загради наводимо број рукописа у *Инвентару* на основу кога се могу наћи остали, потребни, подаци.

(№ 551); 1563. (№ 554); 1570. (№ 555); 1589. (№ 556); XVI век (№ 559); XVI век (№ 563); 1629. (№ 565); *Минеј празнични*, XIII век, служба Савина (№ 835); XIV/XV век (№ 838); XIV век (№ 839); 1411/25. (№ 843); XV век (№ 854); XV век (№ 857); 1520/30. (№ 860); XVI век (№ 867). Свети кнез Лазар је службама присутан у: *Минеј за мај и јун*, 1570. (№ 617); *Минеј за јун,* 1390 – XV век (№ 636); 1490–1500. и XVI век, служба и Јефимијина похвала (№ 638); XVI век, само тропар и кондак Лазарев (№ 643); XVI век (№ 646); XVI век (№ 647); XVI век (№ 651). Деспотица Ангелина Српска слави се у службама у: *Минеју за јул*, 1520. и житију (№ 664). Службе Светом Арсенију Сремцу имамо у следећим минејима: *Минеј за септембар и октобар,* XVI век (№ 710); *Минеј за октобар,* 1560/70. (№ 756); XVI век (№ 762); XVI век (№ 767); XVI век (№ 768); XVI век (№ 769); XVI век (№ 770); XVI век (№ 771); 1615. (№ 775); 1621. (№ 776); 1623. (№ 777); XVII век (№ 779). Стефан Штиљановић слави се у: *Минеј за октобар*, XVI век, (№ 765). Деспот Стефан Бранковић: *Минеј за октобар*, XVI век (№ 769); XVII век (№ 779). Стефан Дечански: *Минеј за октобар и новембар*, 1588. (№ 759); *Минеј за новембар*, 1598, служба Григорија Цамблака (№ 791); XVI век (№ 793); XVI век (№ 794); XVI век (№ 796); 1633. (№ 799); 1650. (№ 800); XVII век (№ 802); Минеј празнични, XVI/XVII век (№ 873). Петар Коришки: *Служба светом Петру Коришком са житијем*, 1668. (№ 1513). Патријарх Јефрем: *Минеј празнични*, 1380/90. (№ 836); 1411/25. (№843). Посебно је значајан рукопис: *Минеј празнични* (фебруар–август), друга половина XV века и *Србљак*, 1525. (№ 852). У *Србљаку* се налазе *службе* Светог Саве, Симеона Мироточивог, патријарха Јефрема, Арсенија, Јевстатија и Никодима и *житија* Јефремово, Арсенијево, Савино и Симеоново.

То је довело до потребе да се службе светим Србима посебно штампају и учине доступним за богослужбену употребу. Из ове потребе рађа се нова богослужбена књига, зборник или празнични Минеј, са јединственим тематским заједничким именитељем — Србљак. Чурчић пише како је увођење руских светитеља у календар Српске Цркве[236] био мањи проблем од потпуног недостатка српских светитеља. Пошто се таква ситуација није могла толерисати, из верских али и културно-политичких разлога, као једино могуће решење које не би угрозило већ постојећи руски систем књига код Срба било је сабирање свих служби у једну нову књигу, допуну руским Минејима.[237] Србљаци су настајали из рукописних Минеја и посебних служби.[238]

Лаза Чурчић говори да је први *овакав* Србљак настао најраније почетком XVIII века, у редакцији раковачког игумана Теофана, а да га је написао јеромонах Максим.[239] Трифуновић каже да је по жељи раковачког игумана Теофана јеромонах Максим, колико је њему познато, први окупио (1714) у једној књизи — *Србљаку* — највећи број служби Србима светитељима.[240]

[236] Костић, *Гроф Колер*, 132.

[237] Чурчић, *Србљаци у XVIII веку, Српске књиге и српски писци XVIII века*, 46.

[238] *Н. д.*, 41.

[239] *Н. д.*, 47.

[240] Трифуновић, 10. Та формулација је преузета из Мирковићеве књиге: *Православна ли-*

Он претпоставља да је овај рукопис био основа за Синесија Живановића, арадског епископа, када је припремао своје штампано издање *Србљака*. Не заборављамо да је Синесије био раковачки архимандрит и да је тада имао ту књигу у рукама. Прво штампано издање *Србљака* изашло је 1761. у Римнику[241] у Малој Влашкој. Друго издање објављено је 1765. године у Млецима,[242] код Димитрија Теодосија,[243] иако је у самој књизи назначено да је штампана у Москви,[244] с благословом Синода, што је навело Л. Мирковића да га тамо, грешећи, лоцира.[245] Након једнога века, појавило се издање митрополита Михајла, тзв. *Београдски Србљак* из 1861. године. У њему су службе преведене и парафразиране на црквенословенском језику, а дописано је и десет нових служби,[246] и он представља потпуно другачије конципирану књигу. Она је састављана по другом принципу: сабрати *све* службе Србима светитељима. На тај начин представља крај концепције Србљака из осамнаестог века.[247] Синесијева књига је компонована по другачијем принципу и има другу намену, али ће о томе касније бити више речи.

Треба знати да и рукописни *Србљак калуђера Максима* (који има две службе — Арсенију Сремцу и Јоаникију Девичком — мање од Синесијевог; Шафариков попис служби доноси Мирковић[248]) и штампани *Римнички Србљак* представљају *избор* из ранијег материјала, а не сабирање свих постојећих служби. Тај избор има одређен циљ, односно књига је састављена по одређеном кључу. Који је то кључ?

тургика: први, општи део, Београд, 1982, 158. Први га је пак навео Иларион Руварац (Михаиловић, 57). Могуће је да је то највећи по обиму, али први свакако није. Позната су нам још најмање три старија рукописа зборника служби светим Србима: из последње четвртине XV века (№ 1519), из средине XVI века (№ 1520), и 1692. (1694) (№ 1521).

241 Михаиловић, 55–67. У њему се помињу следећи српски светитељи: *септембар 24*. Преподобни Симон Монах (краљ Стефан Првовенчани), *октобар 4*. Свети праведни кнез Стефан Штиљановић, *октобар 9*. Свети и преподобни Стефан Нови — Слепи бивши деспот српски, *октобар 28*. Свети Архиепископ Арсеније српски (Сремац), *октобар 30*. Стефан Милутин, краљ српски, *новембар 11*. Великомученик Стефан Дечански, *децембар 2*. Цар Урош, *јануар 15*. Свети Сава, *јануар 18*. Свети архиепископ Максим, бивши деспот српски, *фебруар 13*. Свети Симеон Мироточиви, *јун 15*. Свети Цар Лазар, *јул 30*. Преподобна Ангелина деспотица српска, *септембар 25*. Памјат Симона Монаха, бившег краља Стефана Првовенчаног, *октобар 25*. Слово о обретењу Светог и праведног Кнеза Стефана Новог, пореклом Штиљановића, *октобар 30*. Житије Светог превисоког Краља српског Стефана Милутина, вторагo Уроша, *децембар 2*. преподобни Јоаникије Девички. Овде се спајају династије Немањића, Бранковића и Штиљановића и развија идеја династичко-владарског континуитета.

242 Остојић, 39.

243 Михаиловић, 78–79.

244 Чурчић, *Србљаци у XVIII веку*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 34.

245 *Православна литургика: Први, општи део*, Београд, 1982, 159.

246 Трифуновић, 11.

247 Чурчић, *н. д.*, 62.

248 *Православна литургика: Први, општи део*, Београд, 1982, 158, ф. 3.

Најстарији познати рукописни *Србљак*[249] *раковачки* из 1714. године има у себи службе светитељима: Сави, Симеону Мироточивом, Стефану Дечанском, Максиму, мајци Ангелини, Стефану — сину Ђурђа Бранковића, Јовану Бранковићу, кнезу Лазару, Стефану Штиљановићу, Теодору Тирону, Урошу — сину Душановом, Јоаникију, Стефану Првомученику.[250]

Лаза Чурчић указује на интересантну шематску структуру Србљака: службе шесторици Немањића, једна кнезу Лазару као наставак те лозе, четири службе сремским Бранковићима: Стефану сину Ђурђевом, Ангелини, Стефановој супрузи и њиховим синовима, деспоту Јовану и владици Максиму и служба Стефану Штиљановићу.[251] На први поглед зачуђујуће је одсуство службе Св. Арсенија Сремца, као и присуство две грчке службе. Грчке је лако објаснити, јер је култ Теодора Тирона био изузетно јак на Фрушкој Гори, а Првомученика Стефана генерално код Срба. Арсеније Сремац није ушао у овај списак јер није био припадник ниједне династије овом књигом повезиване. Историјски континуитет и величина српског народа, подизање угледа сремским светитељима, али и одржавање и ширење два култа централне Србије у Војводини, Лазара у Врднику, и цара Уроша у Јаску — све је то омогућено овом књигом.[252] У штампаном издању Синесије Живановић избацује две грчке службе и додаје службу Арсенију Сремцу, зато што је он био наследник Светога Саве, и на тај начин опет повезује Рашку и Срем.[253]

Идеја владарског континуитета, надовезивање и преплитање српских владарских династија, видљива је у српској уметности овог доба: књижевности,[254] примењеној уметности[255] и сликарству. То је потпуно логичан след догађања. Задатак придворних сликара Карловачке митрополије био је подређен законима црквених реформи; требало је да они визуелно изразе верски програм реформе.[256] Фрушкогорски манастири на пун начин сведоче о овим напорима. Димитрије Бачевић на јазачком иконостасу[257] и монументално сликарство манастира Крушедола[258] — доприносе повезивању лоза Немањића

[249] Чурчић, *н. д.*, 35.

[250] *Н. д.*, 36.

[251] *Н. д.*, 52.

[252] *Н. д.*, 53.

[253] *Н. д.*, 55.

[254] Медаковић, *Ризнице фрушкогорских манастира*, 144–145.

[255] *Н. д.*, 147.

[256] Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 38.

[257] Медаковић, *Национална историја Срба у светлости црквене уметности*, 80. На иконостасу манастира Јаска, испод престоних икона, нижу се ликови светих Немањића: Симеона, Саве, Симона монаха, Стефана Дечанског и Милутина, али и Стефана Штиљановића, деспота Јована, архиепископа Максима и кнеза Лазара. На крушедолском иконостасу су у доњем делу храмовне иконе насликани Свети Сава, Симеон и архиепископ Максим.

[258] Медаковић, *Судбина српске књиге у XVIII веку*, 208.

и Бранковића.[259] Прва зона јужног зида крушедолске припрате има ред српских владара, који се завршава кућом Бранковића,[260] док су у првој зони источног зида припрате насликани Свети Сава са Христом и архиепископ Максим[261] са Богородицом.[262]

Отпор руском утицају

Увођење руских школа у Србију и свеопшти процес русификације српске културе и духовног живота није пролазио без отпора. Тај отпор су пружале и аустријске власти, али и многи Срби којима, из различитих разлога, није одговарала новонастала ситуација. До сада се писало и говорило да су ти разлози углавном негативни: завист, неукост, суревњивост, укотвљеност у јалову конзервативност и сл. Тек би се ту и тамо указивало на то да у том отпору „није сва вода црна" и да постоје, сигурно, поред многих неоправданих, и одређени оправдани разлози који су до њега доводили. Овај сукоб у Карловачкој митрополији помиње се у литератури на више места — негде спорадично, а негде му се посвећује озбиљнија пажња. Погледајмо како стоје ствари.

Пишући о сукобу јеромонаха Дионисија Новаковића и тадашње црквене јерархије Карловачке митрополије, Милутин Јакшић указује на то да се овај низ неспоразума не може и не сме свести само на ниво личних заћевица и сукоба. Он у томе види сучељавање два различита правца у мишљењу, односно принципијелне супротности. Јакшић уводи тезу о постојању две „школе", две духовне оријентације, две визије Цркве и њеног живота у новонасталим околностима: *пећке* и *кијевске*. Представници обе школе су монаси. На страни припадника кијевске школе су образовање, динамизам, отвореност; пећанци су неуки и необразовани, навикли на проблематичне обрасце понашања донете из Турске.[263] Мојсије Петровић и Викентије Јовановић су били наклоњени кијевској оријентацији, док је Арсеније IV типичан представник пећке струје.[264] Сукоб који је уследио био је неизбежан и тежак. С једне стране, учено монаштво, свесно својих вредности и недостатака које су затекли у црквеном животу Карловачке митрополије, захтева промене и

[259] Медаковић, *Национална историја Срба у светлости црквене уметности*, 77– 78.

[260] Медаковић, *Зидно сликарство манастира Крушедола*, 116. На првој зони северног зида насликани су одабрани представници династије Немањића, али њихов низ почиње ликовима цара Константина и царице Јелене. На овај начин је подвучен свештени континуитет хришћанских династија од општег и локалног значаја.

[261] Медаковић, *Национална историја Срба у светлости црквене уметности*, 77.

[262] Медаковић, *Зидно сликарство манастира Крушедола*, 117.

[263] Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти*, 230–231. Истини за вољу, постојала је и трећа страна, додуше нешто касније. То су били Срби образовани на свом језику и у својим националним школама. И они су умели да буду у завади са оним Србима који су своје образовање стицали у иностранству. Такав је био случај и са Захаријом Орфелином (Бошков, 28).

[264] Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти*, 230–233.

побољшања. Оно је често нестрпљиво, без довољно уважавања ауторитета и поштовања црквеног поретка, те самим тим рањиво, лако уклоњиво. Стара струја, искрено саблажњена овим настојањима, свесна легитимности свога положаја и провокативног понашања друге стране — које је ишло чак до прекида јерархијских веза — развила је једну врсту крајње нетрпељивости и проговорила језиком репресалија, уобичајеним последњим аргументом сваке ауторитарне власти.[265]

И код Јована Рајића можемо пратити трагове сукоба ове две средине: једне која надире и друге која се брани. Рајић указује на један сасвим сигуран извор отпора просветитељском напору карловачких митрополита, из кога су потекле многе идеје против развоја школства и просвете:

> Ови завистници били су придворни патријарашки духовнога чина, савршени годинама људи али преке незналице, једва су умели и читати. Тешко и несносно чинило им се да деца знају правилно читати и писати и боље од њих појати; зато су волели добронадеждну младеж у прво незнање повратити него ли да они малу тобожњу срамоту подносе.[266]

Дионисије Новаковић је такође говорио о сличним феноменима. У својој чувеној беседи: *Слово у дан зачећа Пресвете Богородице и Приснодјеве Марије, о похвалама и користи од слободних наука*,[267] он Србе назива болесним национом, који више хвали незнање и неразумевање него ново донесено *просвећење таме незнања* и *однање духовне слепоће*. Против таквих *безумних самоука и њилословаца који паучином слабога расуђивања свога плету мреже* Дионисије и произноси своје Слово.[268] Обрачунавајући се са противницима образовања, који говоре да од образованих долази свако зло, да нису потребна учења која народ не разуме, да су преци били необразовани, а достизали светост и Богу били угодни, Новаковић каже, обраћајући се својим слушаоцима, да не би било чудно да то говоре сељаци, али то говоре они који имају *чин учитељски*, а у ствари су вође слепима и сами слепи. Потом Дионисије коментарише аргумент да је светитеље сам Дух Свети поучавао (и да, самим тим, они нису имали потребе за формалним школством, те, eo ipso, то није потребно ни савременицима) и да су они тако писали своја дела. Он говори да и сам зна да су светитељи оразумљени Духом Светим говорили, али и да верује и зна и то да се и он и његови ђаци воде Светим а не демонским Духом, у кога се уздају и кога на своје дело призивају. Своје противнике он назива *мудрацима које бабе, жене и сеоски старци хвале.*[269] Са горчином, али и великом отвореношћу која га је увек красила (и за коју је више пута плаћао скупу цену) он је својим слушаоцима рекао:

---

[265] *Н. д.*, 234–235.

[266] Јован Рајић, *Историја Катихизма*, 25–26.

[267] Руварац, *Дијонисије Новаковић*, 4–10.

[268] *Н. д.*, 4.

[269] *Н. д.*, 9.

> Али знам ја, добро знам академици зашто су некима учени мужеви неугодни а наука немила, јер су неради да неко види и схвати њихово слепило пошто себе називају вођама слепих, и хтели би да сви буду попут њих, да не би ко могао да схвати и изобличи њихово слепило и незнање. Зато окајани чине зло од зла злије, бивајући болесни од проклете болести зависти и тако помрачени живе, јер им је све страснима немогуће гледати у светлост разума.[270]

Оно што не смемо да губимо из вида када читамо и Рајићеве и Новаковићеве коментаре овог сукоба јесте то што они нису неутрални посматрачи, него *активни учесници*, припадници једног од два табора, непосредно заинтересовани за исход овог сукоба. Зато према њиховим сведочанствима морамо имати одређену дозу резерве.

Властимир Ерчић такође говори о вишеслојности сукоба у Карловачкој митрополији. Један је сукоб *психички*: између старог, милитаристичког, агресивног психичког склопа и новог који жели другачије начине социјализације и израђавања;[271] други је *политички*: пруски и проаустријски[272]; трећи је *културни*: сукоба српскословенског и рускословенског језика и њихових културних залеђа.[273] Све то он резимира радикалним закључком да је реч, у ствари, о *цивилизацијском* сукобу у коме су се сучелиле две цивилизације: српска и јужноугарска.[274] Лаза Чурчић је показао да је Ерчић претерао кад је говорио о цивилизацијском српско-јужноугарском сукобу, да је ту реч о сучељавању старовременске и нововременске концепције. Ту имамо београдско-карловачке митрополите као русофиле, припаднике једне струје, и патријарха Арсенија IV и његове следбенике као припаднике друге струје.[275] Ову врсту сучељавања помиње и Мирослав Тимотијевић. Он уочава постојање две супротстављене културне оријентације — руске и аустријске.[276]

Познато је да је у XVIII веку вођена суптилна политичка борба средствима вере, просвете и културе између Аустрије и Русије, око Срба Карловачке митрополије. Аустријска опција је омогућавала очување националног идентитета,[277] али не и верског. Са Русијом се подразумевало очување вере,

---

[270] *Исто.*

[271] Ерчић, 310.

[272] *Н. д.*, 313.

[273] *Исто.*

[274] *Исто.*

[275] Чурчић, *Параклис Стефана Дечанског Јована Георгијевића из 1762. године*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 155.

[276] Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 434.

[277] Срби светитељи нису били „угрожени" само појавом руских богослужбених књига. Најнепопуларније црквене реформе Марије Терезије, реформе календара, такође су доприносиле овоме. Мотиви за овакав поступак били су вишеструки. Неки су били обзнањени и јавни, а други скривени и тајни. Јавни аргументи за смањивање броја празника били су економски — да се повећа број радних дана. Политички, скривени мотиви били су у томе да се укину национални светитељи и самим тим олакша процес денационализације народа, као и да се, кроз изједначавање броја празника разних конфесија, олакша унијаћење православних (Костић, *Гроф Колер*, 131).

уз које је често ишла и денационализација, као што је био случај са Србима који су се иселили у Русију.[278] Обе стране имале су своје симпатизере међу Србима и они су формирали два табора. Проруска страна је критиковала ону другу због гашења школа и избегавања да се на архијерејска места доводе високо образовани руски ђаци. У затварању школа активну улогу имао је тадашњи архиђакон Јован Георгијевић.[279] Антируска оријентација Јована Георгијевића објашњава се тиме да је након смрти Петра Великог, 1725. године, наступила страшна реакција на његове реформе у Русији. Срби су, верни Петровим идеалима, постали антируски расположени, али само у односу на Русију пост-петровске епохе.[280]

Лаза Чурчић је много допринео рехабилитацији и објективном гледању на митрополита Јована Георгијевића, кога је Рајић страшно оцрнио у својим списима. Чурчић је показао право место и улогу митрополита Јована у српској теолошкој књижевности XVIII века.[281] Митрополит Јован је штампао три књиге у Бечу, 1771. и 1772. године код Јосифа Курцбека.[282] Издао је *Молитвеник за старе*,[283] *Мали молитвеник за војнике* и *Пасхалну службу*.[284] Он је, помажући Курцбекову привилеговану штампарију, као што Лаза Чурчић каже, у њој помагао српску штампарију, каква год она иначе била.[285] Руси нису гледали на ову штампарију лепим оком, јер су њеном појавом изгубили две ствари — директни утицај на Србе, масовним ширењем руске књиге и значајно тржиште књига.[286]

Јован Георгијевић припадао је културној оријентацији која је сматрала да будућност српског народа треба тражити у развоју њему својствених форми

---

[278] Чурчић, *Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 124.

[279] *Исто.*

[280] Чурчић, *Параклис Стефана Дечанског Јована Георгијевића из 1762. године*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 158.

[281] Чурчић, *Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 124.

[282] *Н. д.*, 130.

[283] Костић, *Гроф Колер*, 106. *Молитвеник* Јована Георгијевића (МСПЦ, № 945), Беч, Курцбек. Штампан крупним слогом (очигледно за старије и оне који слабо виде), има прилично необичан садржај: Јутарње молитве, Правило Светом Духу, Правило пред Свето Причешће, Молебни канон Пресветој Богородици, Чин дванаест псалама, Свакодневна исповест грехова, Стихира Србима Светитељима, Месецослов и Кратка песма благодарења Богу. Месецослов зна за следеће Србе Светитеље — септембар: 24. Симеон и Стефан Србин; октобар: 4. Стефан Штиљановић, 9. Стефан Деспот Српски, 28. Арсеније Сремац, 30. Краљ Милутин; Новембар: 11. Стефан Дечански; децембар: 10. Јован Деспот; јануар: 14. Свети Сава, 18. Деспот Максим; фебруар: 13. Свети Симеон; јун: 15. Кнез Лазар; јул: 30. Деспотица Ангелина.

[284] Чурчић, *Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 132–133.

[285] *Н. д.*, 131.

[286] *Исто.*

и израза,[287] не везујући је за судбину неког другог народа, шта год са њим заједничко могли имати. Тако он није прихватао ни руске школе, ни руски језик. Због тога је називан припадником антируске струје.[288] Оптужба да се он као нешколован поставља за темишварског епископа је у ствари клевета, пошто он није завршио руске школе, али је при томе био образован, што се лепо да видети из његовог књижевног стваралаштва, задужбинарства, мецената и др. Кукавичје јаје руске струје гласило је: ко није образован у руским школама, није образован уопште.

У XVIII веку долази до таласа објављивања књига везаних за култове Срба светитеља — било њихових житија, било целих служби или појединачних богослужбених песама. Поред *Србљака*, објављеног у Римнику 1761. године, тада се појављују: *Собраније изабраних молитав* (Беч, 1771) Јована Георгијевића, у коме је објављена и његова стихира *општа српским светитељима.*[289] Пет година касније, у другом граду и код другог издавача, штампају се Теодосијеви *Канони препободних и богоносних отец наших Симеона и Сави сербских* (Венеција, 1776), у којима је била поновљена поменута стихира Јована Георгијевића.[290] Монаси манастира Хиландара стајали су иза овог издања. Осамнаест година након тога, поново у Бечу, излази *Житије Свјатих Сербских Просвјештитељеј Симеона и Сави списаноје Доментијаном*[291] *јеромонахом хиландарским во свјатјеј Горје Атонстјеј учеником свјатаго Сави Перваго Архиепископа сербскаго. Сокрашчено же и очишчено Кирилом Живковичем православним Епископом пакрачким и славонским* (Беч, 1794).[292]

Овакво интензивирано издавање литературе са националном тематиком у временском распону када трон карловачких митрополита заузимају Павле Ненадовић, Јован Георгијевић, Викентије Јовановић Видак, Мојсије Путник и Стефан Стратимировић, од којих већи део није био русофилски оријентисан, свакако није била случајна појава.

То је период у коме богословска литература и црквена уметност попримају изразито национално и политичко обележје. Долази до интензивног стварања

---

287 Давидов, *Ктитори и приложници српске графике XVIII века*, 18.

288 Чурчић, *Карловачки митрополит Јован Георгијевић и српска књига*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 134.

289 Михаиловић, 96; *Архијерејска ручна молитвена књига преосвећеног господина Кирила Живковича православног Епископа пакрачко-славоннског и целог вараждинског генералата и осталог. Написана би мноме Вартоломејом монахом малорусом* (= украјинцем). *У архијерејском двору у Пакрацу. Године 22. јуна 1790.* (Требник, [1790. год.], Пакрац, МСПЦ [№ 729], 64). Садржи у себи и *Стихиру Србима Светитељима*, дело Јована Архиепископа карловачког (Требник, [1790. год.], Пакрац, МСПЦ [№ 729], 63–64). То показује да је ова стихира сматрана текстом од великог значаја када је налазила своје место и у зборницима овога типа.

290 Михаиловић, 132–133.

291 Никола Радојчић је утврдио да овде није објављено Доментијаново, него Теодосијево *Житије* (Михаиловић, 288).

292 Михаиловић, 288–289.

и неговања српске историје, развоја историјске свести, поимања континуитета[293] и величине. У обнављању култова светих Срба велику улогу је одиграла бакрорезна графика.[294] И позната Жефаровићева *Стематографија* и графика *Српски светитељи лозе Немањића* из 1741. године истичу значај српске историје.[295] То исто чине и гравире из римничког и венецијанског (псевдомосковског) *Србљака*.[296] Тиме се бави и митрополит Павле Ненадовић, разочаран исељавањима Срба у Русију, када почиње да тражи писца за велику историју Срба и налази га у Јовану Рајићу. На то се надовезује дело Синесија Живановића[297] и Јована Георгијевића.[298] Саставни део ових настојања била је и Покрово-богородична школа у Сремским Карловцима. Њу је основао митрополит Павле Ненадовић, 1. октобра 1749, на празник Покрова Пресвете Богородице, као својеврсни *школски центар* који је обухватао клирикалну, граматичку, латинску и грчку школу.[299] Планом и програмом наставе у овој школи, који су саставили Дионисије Новаковић и раковачки архимандрит Синесије Живановић,[300] Синесијев *Србљак*[301] постаје обавезно штиво. Педагошки и образовни значај овог зборника истакнут је у његовом наслову, где стоји: „У част светопоменутих Светитеља, на корист и богомољство светих обитељи и цркава српских, на *сећање* и *подражавање* православног српског народа.“[302]

---

293 У синаксарном житију Максима бившег деспота пише: „овај блажени и дивни Максим би од корена побожног Симеона Немање син Деспота Стефана“ (Србљак, XVIII век, МСПЦ Грујић, № 124, лист 120). То је та идеја континуитета која се по сваку цену овде покреће.

294 Давидов, *Ктитори и приложници српске графике XVIII века*, 17.

295 Вуксан, Идеје реформе, 218–220; Чурчић, *Параклис Стефана Дечанског Јована Георгијевића из 1762. године*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 159.

296 Ова два издања су различито илустрована: Синесијево (римничко) има иконе испред сваке службе (На графикама *Србљака* Синесија Живановића, поготово на фигури Симеона Митроточивог, види се јак украјински, кијево-печерски утицај, и то једног *Патерика* из 1702 године [Јовановић, *Прилог проучавању утицаја руске графике на српску уметност*, 175–176]), а венецијанско има на једној страни читаву лозу са потписом: *Изображење светих српских царева, кнезова, деспота и архиепископа који се моле Господу за род свој*.

297 Костић, *Гроф Колер*, 68.

298 Чурчић, *Параклис Стефана Дечанског Јована Георгијевића из 1762. године*, Српске књиге и српски писци XVIII века, 160. И попис моштију по манастирима који је обављен на захтев Јована Георгијевића из 1771. године показује жељу да се установи тачан број ових темеља култног живота православних хришћана (Медаковић, *Ризнице фрушкогорских манастира*, 142).

299 Гавриловић, *Карловачка богословија*, 13.

300 *Н. д.*, 14.

301 *Исто.*

302 *Римнички Србљак*, МСПЦ (№ 264).

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 Грабовац

АСПЕБ ЕР = Архив Српске православне Епархије будимске, Епархија рукописи

ДЕЧ = Рукописна збирка Манастира Високи Дечани, тренутно у НБС

ЕБ ГР = Епархија будимска, Библиотека манастира Грабовца

АСПЕБ, Сентандреја = Архив Српске православне Епархије будимске, Сентандреја

БМС = Библиотека Матице српске

ЗМСЛУ = Зборник Матице српске за ликовне уметности

ЗМСКЈ = Зборник Матице српске за књижевност и језик

ЗМСС = Зборник Матице српске за славистику

ЗМСДН = Зборник Матице српске за друштвене науке

ЗМСИ = Зборник Матице српске за историју

ЛЈЗ = Литургија Јована Златоустог

ЛВВ = Литургија Василија Великог

ЛМС = Летопис Матице српске

ЛП = Литургија Пређеосвећених дарова

МСПЦ = Музеј Српске православне цркве, Београд

МСПЦ Грујић = Музеј Српске православне цркве, Београд, Збирка Радослава Грујића

НБС = Народна библиотека Србије

NDSW = *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. P. E. Fink, Collegeville Minesota, 1990.

ПБ = Патријаршијска библиотека

ПБР = Патријаршијска библиотека, рукописи

ПБРЈР = Патријаршијска библиотека, рукописи Јована Рајића

РВМ = Рад војвођанских музеја

РОМС = Рукописно одељење Матице српске

СЕШ = Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд — Подгорица — Крагујевац, 1996.

Извори

А. Рукописни извори

Богослужбене књиге

- *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 64, 1746. године.
- *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 66, шеста деценија XVIII века.
- *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 67, крај XVIII века.
- *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 100, почетак XIX века.
- *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 374, крај XV века средина и крај XVII века.
- *Архијерејски чиновник* НБС Рс № 640, око 1688. и 1705.
- *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 126, крај XIV века (1395/00)
- *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 129, друга или трећа деценија XV века (1415/1425) и додатак из тридесетих година XVI века (око 1530)
- *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 134 почетак XVI века (око 1500)
- *Архијерејски чиновник* ДЕЧ Рс № 135, друга деценија XVIII века (1710–1720),
- *Требник (XIV и XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 112)
- *Требник (XV–XVI век)*, МСПЦ (№ 1)
- *Требник (XV и XVI век)*, Велика Ремета, МСПЦ (№ 212)
- *Требник (XV и XVI век)*, МСПЦ Грујић (№ 67)
- *Требник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 221)
- *Требник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 237)
- *Требник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 246)
- *Требник (XVI–XVII век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 229)
- *Правила за свештенике (XVII век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 5).
- *Требник (XVII век)*, МСПЦ Грујић (№ 13)
- *Требник (XVII век)*, МСПЦ Грујић (№ 16)
- *Требник (1790)*, Пакрац, МСПЦ (№ 729)
- *Служабник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 4)
- *Служабник (XV и XVII век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 108)
- *Служабник (XVI и XVII век)*, МСПЦ Грујић, (№ 121)
- *Служабник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 117)
- *Служабник (XVI век)*, Велика Ремета, МСПЦ (№ 214)
- *Служабник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 215)

- *Служабник (XVI век)*, МСПЦ Грујић (№ 50)
- *Служабник (XVII век = 1601)*, Крушедол, МСПЦ (№ 224)
- *Служабник (XIV век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 227)
- *Служабник (XVI век)*, Крушедол, МСПЦ (№ 238)
- *Служабник (XVII век = 1635)*, Манастир Ораховица, МСПЦ Грујић (№ 84)

Остали рукописни извори

- *Крушедолски зборник = Крушедолски зборник* (XVIII век), МСПЦ (№ 13)
- *Монашка правила ВЈ* = (Митрополит Викентије Јовановић), Правила имже должни суть и ѡбвѧзани вси монастирожители наченше ѿ Архимандрита или игумена даже найпослѣднѧгѡ монаха жизнь свою и спасеніе дѹши своеѧ строити. Еще же и Црковнаѧ и монастирскаѧ внѹтернѧѧ и внѣшнѧѧ служенѧ исполнѧти, АСАНУК МПА, 1733, 118.
- *Свештеничка правила ВЈ* = (Митрополит Викентије Јовановић), Правила имже должни суть пресвитери и діакони обучаватисѧ и правити жизнь свою и дѣелѡ званіѧ своегѡ сщеническагѡ, ПБР № 86.
- *Монашка правила ЈР* = (Јован Рајић), Правила моашескаѧ, ПБР ЈР № 21.

Објављени извори

Богослужбене књиге

- *Молитвеник (Требник) Ђорђа Црнојевића*, 1495, МСПЦ Грујић (№ 89).
- *Молитвеник (Требник) Гораждански*, 1523, МСПЦ Грујић (№ 304).
- *Молитвеник (Требник) Божидара Вуковића*, Венеција, 1539, МСПЦ (№ 263).
- *Молитвеник (Требник) Милешевски*, Милешева, 1546, МСПЦ Грујић (№ 313).
- *Молитвеник (Требник) Јеролима Загуровића*, Венеција, 1570, МСПЦ Грујић (№ 332).
- *Требник Теодосија Јањинског*, Венеција, 1761, МСПЦ (№ 1492).
- *Служабник Божидара Вуковића*, Венеција, 1519/20, МСПЦ.(№ 253).
- *Служабник Вићенца Вуковића*, Венеција, 1554, МСПЦ (№ 261).
- *Служабник Гораждански*, 1519/20, МСПЦ Грујић (№ 318).
- *Rituale Romanum = Rituale Romanum*, Urbani VIII pont. max. issu editum, illyrica lingua, Romae, MDCXL, Ritual Rimski istumacen slovinski Po Bartolomeu Kasichu Popu Bogoslovcu, 1640.

Остали објављени извори

- *Извјестије учитељноје* = Извѣстіе оучителное какѡ долженствѹетъ Іерею и діаконѹ служеніе въ Црк҃ви ст҃ѣй совершати и приѹготовлѧ къ Свѧщеннодѣйствѹ наипаче

же къ Бж҃ственнѣй лтѹргіи и каковыѧ бивають бѣдственныѧ и недоѹмѣнныѧ въ томъ исправлѧтисѧ предложисѧ вкратцѣ.

- Јован Рајић, *Историја Катихизма* = Јован Рајић, *Историја Катихизма Православних Србаља у Цесарским државама*, Панчево, s. a.
- *Матеріалы для исторіи чинопослъдованія литургіи святаго Іоанна Златоустаго*, Казань, 1989.
- *Поменик Манастира Крушедола = Поменик Манастира Крушедола*, САНУ–НБС–МС: фототипска издања књ. 17, Прир. М. Томић и М. Војкулеску, Београд, 1996.
- *Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере* = „Правила митрополита Викентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере", Д(имитрије) Р(уварац), *Српски Сион* 9; 10, 1903.
- Српске посланице шеснаестог века = Српске посланице шеснаестог века, приред. Ђ. Трифуновић, Крушевац, 1988.

Литература

- Алмазов I–III = Алмазов, А., *Тайная исповъд вь православной восточной церкви* I–III, Одесса, 1894.
- Алмазов = Алмазов, А., *Сообщенія Западныхъ иностранцевъ XVI–XVII — вв. о совершеніи таинствъ вь Русской церкви*, Казань, 1900.
- Аранц = Аранц, М., *Исторические заметки о чинопоследованиях таинств по рукописам Греческаго Евхология*, ЛДА, 1979.
- Богдановић, *Стара српска књижевност* = Богдановић, Д., *Стара српска књижевност, Историја српске књижевности 1*, Београд, 1991.
- Бошков = Бошков, М., „Захарија Орфелин и књижевност руског просветитељства," *ЗМСС* 7, 1974.
- Веселиновић, *Србија под аустријском влашћу 1718–1739* = Веселиновић, Р., „Србија под аустријском влашћу 1718–1739", *Историја српског народа* IV/1: *Срби у XVIII веку*, Београд, 1986.
- Вукашиновић = Вукашиновић, В., *Литургијска обнова у XX веку: историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој Цркви и њихов узајамни однос са литургијским животом Православне Цркве*, Београд – Нови Сад – Вршац, 2001.
- Вуксан, *Идеје реформе* = Вуксан, Б., „Идеје реформе и појава бакрореза код Срба у XVIII веку", *Зборник Филозофског факултета*, серија А: Историјске науке, књ. 6, Посебан отисак, Београд, 1989.
- Вуксан, *Покајање и исповед код Срба* = Вуксан, Б., „Покајање и исповед код Срба у религиозној литератури и графици 18. века", *Зборник Филозофског факултета: Споменица Бранка Гавеле*, Серија А: Историјске науке, књ. 17, Београд 1991.

- Вуксан, *Украјинска богословска литература* = Вуксан, Б., „Украјинска богословска литература и барокизација српске ликовне уметности у 18. столећу“, *Саопштења* 32–33, 2000–2001.
- Гавриловић, *Историја* = Гавриловић Н., *Историја ћирилских штампарија у Хабзбуршкој монархији у XVIII веку,* Нови Сад, 1974.
- Гавриловић, *Карловачка богословија* = Гавриловић, Н., *Карловачка богословија 1794–1920*, Сремски Карловци, 1984.
- Golub, I., *Križanić*, Zagreb, 1987.
- Давидов, *Ктитори и приложници српске графике XVIII века* = Давидов, Д., „Ктитори и приложници српске графике XVIII века“, *Српска графика XVIII века*, Нови Сад, 1978.
- Денић, *Манастир Раваница* = Денић, Ч., „Манастир Раваница у Србији и њен књижни фонд од краја XVII до почетка XIX века“, *Сентандрејски зборник* 2, Београд, 1992.
- Ерчић = Ерчић, В., *Мануил (Михаил) Козачински и његова траедокомедија*, Нови Сад – Београд, 1980
- Ивић–Младеновић = Ивић, П. и А. Младеновић, „О језику код Срба у раздобљу од 1699. до 1804“, *Историја српског народа*, IV/2: *Срби у XVIII веку*, Београд, 1986.
- Јакшић, *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти* = Јакшић, М., *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти — Лекције из историје Карловачке митрополије по архивским изворима*, Сремски Карловци, 1899.
- Јевтић = Јевтић, А., *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија* 3 — *свештенослужење, причешће. заједница богочовечанског Тела Христовог*, Београд – Требиње, 2008.
- Јовановић, *Прилог проучавању утицаја руске графике на српску умет–ност* = Јовановић, М., „Прилог проучавању утицаја руске графике на српску уметност средине XVIII века“, *РВМ* 8, 1959.
- Коларић = Коларић, М., „Основни проблеми српског барока,“ *ЗМСЛУ* 3, 1967.
- Костић, *Гроф Колер* = Костић, М., *Гроф Колер као културнопросветни реформатор код Срба у Угарској у XVIII веку*, Београд, 1932.
- Лалић = Лалић, Р., „Совјетско-југословенски односи (Књижевне и културне везе)“, *Енциклопедија Југославије* 7, Загреб, 1968.
- Медаковић, *Ризнице фрушкогорских манастира* = Медаковић, Д., „Ризнице фрушкогорских манастира“, *ЗМСЛУ* 19, 1983.
- Медаковић, *Национална историја Срба у светлости црквене уметности* = Медаковић, Д., „Национална историја Срба у светлости црквене уметности новијег доба“, *Путеви српског барока*, Београд, 1971.

- Медаковић, *Зидно сликарство манастира Крушедола* = Медаковић, Д., „Зидно сликарство манастира Крушедола", *Путеви српског барока*, Београд, 1971.
- Медаковић, *Судбина српске књиге у XVIII веку* = Медаковић, Д., „Судбина српске књиге у XVIII веку", *Путеви српског барока*, Београд, 1971.
- Meyendorff, P, *Russia, Ritual and Reform* = Meyendorff, P., *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon In the 17th Century*, Crestwood New York, 1991.
- Meyendorff, P, *The Liturgical Reforms of Peter Moghila* = Meyendorff, P., „The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look", *SVTQ* 2, 1985.
- Михаиловић = Михаиловић, Г., *Српска библиографија XVIII века*, Београд, 1964.
- Остојић = Остојић, Т., *Српска књижевност од Велике сеобе до Доситеја Обрадовића*, Сремски Карловци, 1905.
- Остојић, *Доситеј Обрадовић у Хопову* = Остојић, Т., *Доситеј Обрадовић у Хопову: студија из културне и књижевне историје*, Нови Сад, 1907.
- Павић, *Историја, сталеж* = Павић, М., *Историја, сталеж и стил: језичко памћење и песнички облик* II, Нови Сад, 1985.
- Петковић = Петковић, С., *Манастир Кувеждин и Дивша у XVIII веку: грађа за историју фрушкогорских манастира,* Нови Сад, 1937.
- Руварац, *Српска Митрополија Карловачка* = Руварац, Д., *Српска Митрополија Карловачка око половине XVIII века*, Сремски Карловци, 1902.
- Руварац, *Писма Максима Суворова* = Руварац, Д., *Писма Максима Суворова, руско-српског учитеља и Митрополита Мојсија Петровића*, Београд, 1910.
- Руварац, *Темишварска епархија 1758. године* = Руварац, Д. „Темишварска епархија 1758. године", *АИСПКМ* 3, 4, 1913.
- Руварац, *Дијонисије Новаковић* = Руварац, Д., *Дијонисије Новаковић: први учени српски богословски књижевник, професор а потом Владика будимски — приложак к историји српске књижевности*, Сремски Карловци, 1924.
- Тарнанидис, *Српско-грчки односи у литургијском животу* = Тарнанидис, Ј., „Српско-грчки односи у литургијском животу у 16. веку у сенци административно-политичких збивања тог времена", *ЗМСЛУ* 29–30, Нови Сад, 1993–1994.
- Терзић = Терзић, Б., „Један поглед на руски књижевни језик у делима Захарија Орфелина и Јована Рајића", *Јован Рајић: живот и дело*, ур. М. Фрајнд, Институт за књижевност и уметност, посебна издања, књига 19, Београд, 1997.
- Тимотијевић, *Српско барокно сликарство* = Тимотијевић, М., *Српско барокно сликарство,* Нови Сад, 1996.

- Трифуновић = Трифуновић, Ђ., „Стара српска црквена поезија“, *О Србљаку: студије*, Београд, 1970.
- Успенски, *Анафора* = Успенски, Н. Д., *Анафора*, Вршац, 2002.
- Успенски, *Колизија двеју теологија* = Успенски, Н. Д., *Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку*, Краљево, 2004.
- Успенский, Н. Д., „Литургия преждеосвященных даров (историско-литургический очерк)“, *Богословские труды* XV, Москва, 1976.
- Florovsky = Florovsky, G., *Ways of Russian Theology — Part One*, Vol. 5 in Collected Works, New York, 1979.
- Фундулис = Фундулис, Ј., *Литургичке недоумице*, Краљево, 2005.
- Чурчић, *Српске књиге и српски писци XVIII века* = Чурчић, Л., *Српске књиге и српски писци XVIII века*, Нови Сад, 1988.

Vladimir Vukašinović
University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Russian and Little Russian Influences on Liturgical Life in the Metropolitanate of Karlovci in XVIII Century

The paper is about the problem regarding the attempts of Russification of the Serbs in the Metropolitanate of Karlovci, through the examples of language and school Russification, the Russification of religious literature, scriptures and pedagogical literature, of church customs and practices, the Russification of the way Church life was being organised, as well as art and culture in general. The analysis of the role of certain metropolitans is based on various sources. The process of the Russification of the Serb in the Metropolitanate of Karlovci is presented through the several examples — Divine liturgy, Sacrament of Confession and calendar — Service book, Book of Needs, and Menaia. The fact that Russification of the Serbs in the Metropolitanate of Karlovci didn't go smooth since there were various confrontations on all levels of the church life.

Key words: russification, the Metropolitanate of Karlovci, liturgical books, service book, Book of Needs, Menaia, Serbian service book (srbljak), Liturgy, Liturgy of the Presanctified Gifts, Sacrament of Confession and Reconciliation, schools, liturgical language.

Датум пријема чланка: 31. 03. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 05. 2010.

Саборност 4 (2010) 209–223

УДК 271.2-526.62

Виолета Цветковска Оцокољић

Мегатренд универзитет, Факултет за културу и медије, Београд

Татјана Цветковски

Мегатренд универзитет, Факултет за пословне студије, Београд

Иконографска анализа: *Улазак Господа Исуса Христа у Јерусалим — Цвети*

Abstract: Рад се бави иконографском анализом иконе *Улазак Христа у Јерусалим — Цвети*, посебно фреске у манастиру Дечани (14. век). У раду је дат превод најранијег познатог текста (4. век) који описује обред поводом празника Цвети у Јерусалиму. Анализирају се појединачни ликовни елементи и њихова симболика. Композицијски елементи су потврђени изворима из *Светог писма*, а бројна сведочанства проналазе се и унутар раних ходочасничких путописа (4–6. век). Истражена је симболичка хришћанска порука иконе и потврђено да сваки детаљ који је приказан на њој има улогу да пренесе део другог света и постане стварност у животу верника.

Key words: икона, Цвети, Христос, Улазак у Јерусалим, Јерусалим, иконографија.

Увод

Јован Дамаскин је доказао да су иконе пуне истине у оној мери у којој се истина уопште може видети на земљи[1]. Тако се и Христос, који је истина, може приказивати на сликама, због отелотворења, јер је његово божанство преузело видљиво тело. Христос и његова Црква чине једно тело и један дух (Рим 12, 5; 1Кор 6, 17), тако да се сапричесници његове земаљске цркве обраћају светитељима и њему да им, посредством Богомајке, услиши молитве јер „њега постави изнад свега за главу Цркви“ (Еф 1, 23). Зато су никејски оци и тврдили да већ „сама света икона као таква представља исповедање и потврду вере у Оваплоћење, чиме су показали да се у православљу истина вере и уметност не раздвајају, нити супротстављају, него узајамно посведочују и потврђују“[2]. Тако је црквена уметност, као саставни део храма, по својој

• vcvetkovska-ocokoljic@megatrend.edu.rs

[1] Ladner, Gerhart, „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controvery“, у: *Dumbarton Oaks Papers* 7, Harvard University Press, Washington, D.C., 1953, 6.

[2] Јевтић, Атанасије, „1200. година Седмог васељенског сабора“, *Градац* XVI/2–4 (1988), 11.

природи литургијска, а њена сврха је да уведе верника у созерцање Христа. Симеон Столпник Млађи каже: „Када погледаш отисак наше слике, то смо ми које видиш“[3].

Црква потврђује да се човек не клања материји, него да се кроз материју човек клања Створитељу. Црква, као храм Господњи, у живопису одражава духовно успињање, то јест успињање из видљивог ка невидљивом, божанском. Икона *acheiropoiēton* (нерукотворени образ), коју је сам Христос оставио на убрусу, потврда је његовог присуства, али и одбрана против опадача икона. Затим се појављују иконе рађене руком човека[4], а потом и остале које преносе визуелно завештање Исуса Христа приказујући целокупан његов живот (познат кроз Велике празнике), иконе Богородице и осталих светитеља и мученика. Писана (јеванђеља) и ликовна (иконе) сведочанства пренела су „будућим нараштајима његов истинити лик и омогућила људима да га описују и видљиво приказују“[5].

Иако су током векова у хришћанству постојала бројна превирања о томе да ли треба поштовати иконе или их тумачити и одбацивати као идоле, после многих сукоба, који су се неретко завршавали прогонима, спаљивањем икона и убијањем иконописаца и иконопоштовалаца, икона се коначно утврдила у 9. веку и остала посведочена до данас, о чему сведочи црквени празник Победа православља.

1. Празник *Христов улазак у Јерусалим — Цвети*

Празник *Цветна недеља* или *Цвети* прославља се као празник успомене на Христов улазак у Јерусалим. Овај догађај се, према Предању, десио шест дана пре Пасхе и слави се, у складу са црквеном календарском годином, шесте недеље Великог поста. Иконе овог празника одликују се изузетном празничном атмосфером, „сагласно природи самог празника[,] који се

---

[3] Vikan, Gary, „Art, Medicine and Magic in Early Byzantium“, у: Albot, Alice-Mary (ур.), *Dumbarton Oaks Papers* 38, Harvard University Press, Washington, D.C., 1984, 45.

[4] По предању, први иконописац био је Свети Лука, који се најчешће приказује тако што иконопише икону Богородице са Христом. Према апокрифном спису *Како се написа јеванђеље* може се утврдити да је истовремено настало и писано и „сликано“ јеванђеље, непосредно по *Вазнесењу Богородице*, пошто је апостоли прославише „на небу и на земљи“: „[…] Тада сви оглувеше и занемеше осим што чуше глас са небеса. И не могаху се опоменути, осим што сеђаху на једном месту. И ту узеше хартију и писаху, слушајући глас са небеса. Када прострешe и прочиташе, тада принесе свако своје написано. Глас са небеса престаде. И саставише свето Јеванђеље. И утврдише га у Велики четвртак. Ту узе свети Лука и наслика четири иконе гледајући на лице Богородице. Лука се тако назва први зограф на земљи“. Јовановић, Тома, *Апокрифи новозаветни*, Српска књижевна задруга – Просвета, Београд, 2005, 367.

[5] Тодић, Бранислав, Чанак Медић, Миланка, *Манастир Дечани*, Музеј у Приштини, Центар за очување наслеђа Косова и Метохије – Mnemosyne, Српски православни манастир Дечани, Приштина, 2005, 538.

прекида строгим и прибраним расположењем Великог поста и наговештава празничну радост о Васкрсу“[6].

Црквена служба на Цвети први пут је забележена крајем 4. века (око 385) у ходочасничком путопису *S. Silviae Aquitaniae Peregrinatio ad Loca Sancta*[7] и описује бројне церемоније и обреде ране хришћанске цркве:

> Следећег дана, односно дана Господњег, којим почиње Пасхална недеља, овде названа Велика недеља, са првим петловима започињу обреди уобичајени за празник Васкрсења[8], пред крстом, који трају све до свитања. Рано на Господњи дан потом се иде, као и обично, до Велике цркве, зване Мартиријум или Сведочанство. Тако се зове јер је на Голготи, тј. иза крста на коме је Господ пострадао. Када се обавље све службе, по обичају, у Великој цркви пре него што се да отпуст архиђакон први изговара: „Током предстојеће недеље, тј. од сутра, окупљаћемо се у девети час у Мартиријуму — односно у Великој Цркви“. Затим проговара по други пут: „Данас будимо спремни у седми час на Елеони[9]’. Када се да отпуст у Великој цркви — односно у Мартиријуму, епископ уз појање иде до места васкрсења, где се завршава служба која је уобичајена на Васкрсење у Господњи дан после службе у Мартиријуму. Тада сви иду кући и журе да обедују, да би у седми час били спремни у цркви на Елеони, односно на Маслиновој гори. Тамо је пећина у којој је Господ поучавао.
>
> Тако, у седми час сви заједно са епископом пењу се на Маслинову гору у цркву, где се певају химне и антифони пригодни за тај дан и место и читају се пригодне поуке. И када почне девети час, пењу се појући химне ка месту Имбомон, одакле се Христос вазнео на небеса, и седају горе, јер им је заповеђено да седну у присуству епископа, док једино ђакон увек мора да стоји. Певају се химне и антифони пригодни за место и дан, и чита се Свето писмо испреплетано поукама и молитвама. Када почне једанаести час, чита се део из *Јеванђеља*[10] у коме деца са гранчицама и палмама сусрећу Господа говорећи: „Благословен је онај који долази у име Господње“.
>
> Затим епископ и сви присутни устају и силазе пешице са врха Маслинове горе, појући химне и антифоне: „Благословен си ти који долазиш у име Господње“. Сва деца која су присутна држе маслинове или палмине гранчице — чак и

[6] Успенски, Леонид, Лоски, Владимир, *Смисао икона*, Јасен, Београд – Никшић, 2008, 177.

[7] Рукопис *Ходочашће свете Силвије Аквитанијске* пронађен је 1883. године у Тоскани и препис је оригиналног текста који потиче из периода 383–385. Види у: Colonel, Wilson C. (ур.), *Palestine Pilgrim's Text Society*, I, London Committee of the Palestine Exploration Fund, London, 1896.

[8] Икона *Васкрсење Христово* обухвата две сцене (два догађаја): *Силазак у Ад* и *Мироносице на гробу*.

[9] *Елеона*, *Елеонска гора* исто је што и *Маслинова гора*.

[10] Овај податак до данас остаје несигуран. У Светом писму, тачније јеванђељима, нигде се не помињу деца која су сусрела Исуса на уласку у Јерусалим. Међутим, ауторка ранохришћанског путописа спомиње децу са палминим гранчицама чак два пута. Такође, у још једном веома раном путопису француског ходочасника *Itinerarium Hierosolymitanum* (333) помињу се деца која са палминим гранчицама сусрећу Исуса. Иако се тврди да се деца у овој функцији појављују на иконама Цвети много касније (6. век), ови путописи показују да су постојали многи ранији извори који су наглашавали улогу деце при дочеку Христа.

> она нејака, коју придржавају или носе родитељи. И тако епископа прате као Господ у раније доба. Са врха брда до града, и одатле до места Васкрсења кроз читав град, целим путем сви иду пешице, даме и господа подједнако пратећи епископа и појући, али полако и нежно, да се нико не умара. Када би стигли, иако је било касно, одржали би вечерњу службу; затим би се помолили код места распећа и потом се разишли"[11].

Преведени текст дат је у целини, пошто представља најранији запис службе на Цвети. Из њега се може запазити да је целокупан обред Христовог уласка у Јерусалим изнова обновљен, са епископом као главом Цркве на челу (који замењује Христа на земљи). Пролазећи пут којим је ишао Христос, епископ, ђакон, и верници (уместо апостола) улазе у град, где их на капији дочекују деца која беру и бацају палмине (од финика) гранчице пред Христа. Улога деце (која ће у тексту бити детаљније објашњена) изразито је важна у обреду, што је наглашено њиховим присуством у пратњи родитеља.

Многе богослужбене химне, па и оне из службе на Цвети, када говоре о одређеном догађају који се празнује, уобичајено започињу речју „данас". „На тај начин Црква кроз литургију спомиње, сећа се догађаја из свештене историје, и то помињање није тек пуко оживљавање у памћењу, већ је то на тајанствен начин, истински улазак у свето Божје време, у Божју садашњост. Светим Духом оно што је прошло постаје садашњост. Христос сада улази у Јерусалим и ми га у том уласку сусрећемо"[12]. Међутим, овај обредни образац има много сличности са митолошким обрасцем, тј. са преживљавањем мита[13] у коме се обједињују прошлост и садашњост и где појединац, преживљавањем одређеног догађаја који се приповеда постаје тренутни сапричесник једине стварности што се изнова понавља ван хронолошког времена. Извор догађаја постаје једина, садашња и безвремена стварност. Тако и Евдокимов[14] истиче да су црквени обреди божанско дело које има моћ да отвори време и да се усели унутра као истински садржај сваког тренутка. Тако се потврђује вековно хришћанско недељно обнављање литургије, на којој се оживљавају тело и крв Христова и тако потврђује његово вечно присуство.

1.1. Иконографски елементи и њихова писана потврда

Улазак Христа у Јерусалим — Цвети спада у циклус Великих празника. Описан је у јеванђељима (Мт 21, 1–11; Мк 11, 1–10; Лк 19, 28–40; Јн 12, 12–15), апокрифима, литургијској и химнографској литератури, а пророкован је и у Старом завету. Ова сцена представља једну од сцена дванаест Великих

---

[11] Colonel, W., *н. д.*, 57–59.

[12] Илић, Ненад, *Господ Исус Христос: живот*, Академија СПЦ за рестаурацију и конзервацију, Београд, 2008, 264.

[13] Елијаде, Мирча, *Мит и збиља*, Матица хрватска, Загреб, 1970.

[14] Евдокимов, Павле, *Уметност иконе: теологија лепоте*, Мегатренд универзитет – Академија СПЦ за уметност и конзервацију, Београд, 2009, 94.

празника, названих *Dōdekaorthon*, нарочито популарних у иконопису од 12. века[15].

Уобичајени иконографски елементи празника Цвети следе главне приповедачке елементе из јеванђеља: две групе људи, које чине са леве стране апостоли, а са десне — незлобива светина. Христос јаше на магарцу и окосница је целокупне сцене и догађаја. Увек је постављен у средиште, без обзира на измене у осталим, ситнијим детаљима. Он јаше на магарцу или седи на њему бочно. У левој руци држи свитак, док десном благосиља. Христос је у пратњи својих ученика. Позадина може бити плаве, али и златне боје, када симболизује простор другог света, божанску светлост. Пејзажни елементи су: планина (брдо) и — понекад — пећина, стабло палме, град Јерусалим. На капији је светина (са палминим гранчицама или без њих), а деца простиру своје хаљине испред Христа и пењу се на палмино дрво кидајући гранчице. Христос је приказан у одежди уобичајеној за грчке филозофе.

У *Ерминији īородице Зоīрафски* (1728) сликање Цвети је описано на следећи начин: „Град и изнад њега брда, и Христос седи на магарцу и благосиља, прате га апостоли, пред њим горе на брду дрво, и на њему деца секу гране секирама[16] и простиру их по земљи. Други дечак се пење на дрво и гледа доле Христа, а испод магарца друга деца, једни држе гране, друга се гурају, нека простиру хаљине своје, а друга ваде трње из ногу својих, а изван градске капије Јудејци, људи и жене, држе младенце у наручјима својим (и) гране, и испод зидова градских и прозора гледају Христа“[17].

Извори везани за симболичко и ликовно представљање деце унутар овог празника могу се пронаћи у Светом писму. Образложење што се појављују деца обично се везује за стих: „У устима мале дјеце и која сисају чиниш себи хвалу“ (Пс 8, 2) који се понавља и у Јеванђељу по Матеју у нешто измењеном облику: „Из уста деце и одојчади начинио си себи хвалу“ (Мт 21, 16). Овај стих, такође, уобичајен је на јутрењу празника: „Из уста деце незлобиве и која сисају, свршио си хвалу својим слугама, уништивши непријатеља“ (Цвети, јутрење, 1. песма канона, 1. тропар)[18].

Међутим, деца имају и улогу да нагласе невиност и чистоту душе, насупрот Јудејцима, који нису отворили срце за Христа, који га нису препознали и који намеравају да га разапну на крст. У *Друīој беседи* Епифаније Кипарски наводи: „Деца што сисају клањају се Христу, а јеврејски учитељи врше

[15] Tomadakis, Nikolaos B. et al., *Sinai: Treasures of the Monastery*, George Christopoulos A., John. Bastias C., Athens, 1990, 105.

[16] Сеча палминих гранчица секиром није уобичајена појава. На иконама и фрескама деца углавном ломе гранчице голим рукама, док се секире појављују веома ретко.

[17] Медић, Милорад, *Сшари сликарски īриручници, II: Први јерусалимски рукоīис, Типик Некшарија Србина, Књиīа īоīа Данила, Ерминија īородице Зоīрафски*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд, 2002, 604.

[18] Радовановић, Јанко, *Радови из иконоīрафије*, Академија СПЦ за уметност и конзервацију, Београд, 2008, 116–117.

безбожност“[19]. Међутим, деца се овде могу тумачити и као тек покрштени хришћани[20] који су примили благодат Духа Светог, а подједнако и да би се нагласила различитост између оних безазлених и незлобивих у духу и оних старих, огрезлих у безбожности и гресима овог света, који одбацују Христа. Тако се на Цвети (кондак, глас 6) пева: „На престолу на небу, а на Земљи си на магарету био Христе Боже, Који си примио анђелску хвалу и певање деце, која ти кличу: Благословен си Ти, Који си дошао да позовеш Адама!“[21], а беседа на празник Епифанија Кипарског садржи и следеће: „Деца узносе Христа на магаре а јеврејски старци на крст […] деца машу палмовим гранчицама а очеви га побијају копљем“[22].

Као што је речено, иако наведена ходочашћа помињу децу, у самим јеванђељима, у опису уласка Христа у Јерусалим, деца се нигде не помињу. Најближи извор везан за указивање почасти јесте стих из Јеванђеља по Матеју: „А народ веома многи простираше хаљине своје по путу, а други резаху грање од дрвећа и простираху по путу“ (Мт 21, 8). Иако јеванђеља не помињу децу, ово предање потиче одранније, бар од 6. века, где видимо исти детаљ на приказу у *Јеванђељу из Росана*. Овим податком Радовановић[23] наговештава да његово порекло треба тражити међу алегоријама александријских мислилаца и античком предању које је продрло у хришћанство. Међутим, наведено јеванђеље (рани 6. век или средина), пореклом из Мале Азије или Антиохије, писано на грчком језику, има веома развијену сцену Цвети. Христос јаше на магарцу, а одежда је (неуобичјено за ову икону) златне боје. Христос није у средишту саме сцене, али је његова улога наглашена управо златном бојом, тако да ипак задобија средишње место. Иза њега су два апостола, као и дрво палме, на коме су два детета. Испред капије града дочекује га групица младића и стараца, који држе у рукама подигнуте палмине гране[24] (које нетипично штрче у висину), а два младића простиру своје спољашње хаљине плаве и црвене[25] (у истој боји као и унутрашње). Између групице младића

[19] *Исīо*, 117.

[20] Преводилац дела *Itinerarium Hierosolymitanum* (енгл. *Itinerary from Bordeaux to Jerusalem (333 AD)*), спекулише да су деца била општи термин који је коришћен да опише новокрштене, указујући на њихов духовни преображај, јер и сам ходочасник, помињући изграђену базилику од стране Константина, каже између осталог, да је у цркви величанствене лепоте постојао резервоар (*esceptoria*) из којег је истицала вода и купатило (крстионица) у коме су се деца купала (крштавала), Colonel, W., *н. д.*, 24).

[21] Протић, Драган, *Црквено йеснишīво*, Богословски факултет СПЦ, Београд, 2001, 265.

[22] Радовановић, Ј., *н. д.*, 119–120.

[23] *Исīо*, 119.

[24] Палмине гранчице су један од уобичајених симбола ране хришћанске иконографије. Такође, оне се јављају и на римском прстењу (2–3. век) као један од касније христијанизованих симбола. Детаљније у: Finney 1987. Почасти указане дочекивањем са палминим гранчицама имају и своју медицинску позадину. У бројним грчким и римским сачуваним рецептима међу осталим састојцима помињу се и палмине урме или листови. Детаљније в. у: Scarborough, John, „Early Byzantine Pharmacology“, у: Albot, Alice-Mary (ур.), *Dumbarton Oaks Papers* 38, Harvard University Press, Washington, D.C., 1984, 213–232.

[25] Црвена одећа симболизује проливену крв Исуса Христа, али и Христа као цара. Радова-

и стараца (светине) и капије, са чијих зидина (прозора) светина маше гранчицама, приказано је четворо деце у белим, кратким хаљинама са плавим тракама. На сцени нема приказа брда, које је саставни део иконе Цвети. Деца такође држе палмине гранчице[26]. Оне се могу протумачити као духовна промена која се дешава у људима[27], унутрашњи преображај остварен примањем Христа (примање у град). Темпл[28] сматра да ову победу првенствено треба схватити у духовном смислу, „она је наглашена идејом уласка у град, односно преласком из спољашњег света у онај који је затворен унутар зидина". Градска врата временом ће постати изузетно важан иконографски детаљ који ће увек представљати граничну ситуацију, то јест симбол преласка из једног (материјалног) у други (духовни) свет, тријумф над смрћу и улазак у рај. Тако и Свети Исаак Сирин[29] каже: „Кад затвори градска врата, тј. чула, човек ратује унутра и не боји се злобника изван града". У чину уласка у град може се тумачити његова победа над нижом природом и зато „његов долазак употпуњује стање самоспознаје, неопходан унутрашњи услов врхунског духовног догађаја који треба да се развије"[30].

Кад Христос улази у Јерусалим, дочекују га и поздрављају као цара, као потомка и наследника најславнијег јудејског цара Давида (Пс 118, 26; Мт 21, 9). Част указана Христу скидањем и простирањем хаљина позната је као обичај дочекивања веома цењених личности још из Старог завета: „Помазах те за цара над Израиљем. Тада брже узеше свак своју хаљину, и метнуше пода њ на највишем басамаку, и затрубише у трубу и рекоше: Јус поста цар" (2Цар 9, 12–13). О симболичном скидању старе одеће и примању нове код апостола говори се у стиху Цветног триода (кондак, глас 8): „јер сте одећу истине носили, исткану од Богословља са неба"[31]. Тако одећа, као знак поштовања и одавања посебне врсте добродошлице и части, има и симболичан смисао — у скидању старе одеће (старог безбожног човека) и примању нове истините одеће (обновљеног човека, чисте душе, спремне да прихвати Христа).

новић, Ј., *н. д.*, 472.

[26] У објашњењу ове сцене наглашено је да су се два младића попела на дрво палме како би имали бољи поглед (што је мало вероватно услед дубоког симболизма који ова сцена садржи). За објашњење и илустрацију овог манускрипта в. у: Ingo, Walther, Norbert, Wolf, *Masterpieces of Illumination: The world's most famous illuminated manuscripts 400 to 1600*, Taschen GmbH, Köln, 2005, 62.

[27] Према Остроумову, реч *паломник*, која у Русији служи као појам за ходочасника, изведена је из латинске речи *palma* и означава носиоца палми, тј. путника ка Гробу Господњем што носи палмину гранчицу као успомену на оне којима је народ дочекивао Господа при уласку у Јерусалим. Детаљније види у: Остроумов, Стефан, *Мысли о чудесах*, Пролог, Киев, 2004., (прев. на српски језик: http://manastir-lepavina.org/novosti/index.php/weblog/detaljnije/istorijat_hodoaa_i_stranstvovanja, прегледано 5. 7. 2010).

[28] Темпл, Ричард, *Иконе и тајновити извори хришћанства*, Каленић, Крагујевац, 2009, 153.

[29] *Добротољубље*, II, Манастир Хиландар – Света Гора Атонска, 1998, 520.

[30] Темпл, *н. д.*, 153.

[31] Нанић, Мирко, *Тропари и кондаци*, Српска православна заједница Шид, Шид, 2005, 231.

Лазарев[32], успостављајући паралелу између римских обичаја и раних хришћанских обреда и сцена, даје пример капеле *Палатине* (1132–1140), која је представљала дворску цркву. Описујући програмски циклус фресака, он наводи да су насупрот краљевске ложе на јужном зиду распоређене фреске, које у симболичној форми прослављају краљевску власт и њену моћ. Тако и сцена *Улазак у Јерусалим* потиче од „касноантичке императорске иконографије *adventusa*[33]. Христос се у њој прославља као тријумфујући господар света, који свечано улази у град. Кроз градска врата излази гомила народа која га поздравља или женска фигура која у алегоријском облику представља *natio*"[34].

Појављивање магарице и младунчета на иконама Цвети није уобичајено, али се јавља као део сложенијих сцена на фрескама (Дечани, 14. век). Њихово појављивање дословно преноси јеванђељски извор о магарици и магарету тако да потврђује симболику животиња коју даје Епифаније Кипарски, а проналази се у следећем стиху, где се Христос обраћа двојици апостола и упућује их шта да раде: „Идите у село што је према вама, и одмах ћете наћи магарицу привезану и магаре с њом; одријешите их и доведите ми" (Мт 21, 2). Ове речи у складу су са испуњењем старозаветног пророштва о доласку цара: „Кажите кћери Сионовој: Ево Цар твој иде теби кротак, и јаше на магарици, и магарету, младунчету товарне животиње. Доведоше магарицу и магаре, и метнуше на њих хаљине своје и усједе на њих" (Мт 21, 7–8). Иако постоје додатни извори (Ис 62, 11; Јн 12, 15), испуњење пророштва се најјасније уочава у Књизи пророка Захарије: „Радуј се много, кћери сионска, подвикуј, кћери јерусалимска; ево цар твој иде к теби, праведан је и спасава, кротак и јаше на магарцу[35], и на магарету, младету магаричину" (Зах 9, 9).

Дајући објашњење иконографских елемената Цвети, Епифаније Кипарски каже: „Зашто је Христос све до сад ходао пешице, а само сада и једино сада, јаше животињу? […] Два апостола која су послата у село да доведу магарицу и магаре су два завета — Стари и Нови. Кога означава магарица? Без двоумљења синагогу која је живела под тешким бременом, и на чију ће кичму Христос ускоро сести. Шта означава магаре? Сав остали дивљи и необуздани народ многобожачки, на кога нико није узјахао, тј. нико га није могао обуздати: ни закон, ни страх, ни анђео, ни пророк, ни Писмо, него једини Бог Логос (Реч) који је у Витлејему рођен у јаслама, заједно са бесловесним животињама, да би нас ослободио неразумља и учинио нас Богомразум-

[32] Лазарев, Виктор, *Историја византијскоī сликарсīва*, Бримо – Логос – Глобосино, Београд, 2004.

[33] Формула *adventus* јесте вид широко распрострањеног обрасца римског империјалног царског сликарства који ће касније играти важну улогу у хришћанском сликарству (најчешће на сцени *Улазак Христа у Јерусалим*). Он представља званичан улазак императора у град и изражава важност његовог присуства ту.

[34] Лазарев, В., *н. д.*, 117.

[35] На појединим руским иконама уместо магарца Христос се појављује на коњу. Успенски ово објашњава тиме што у Русији магаре није уобичајена домаћа животиња. Успенски, Л., Лоски, В., *н. д.*, 178.

ним. [...] Шта значи скидање одеће са деце и простирање по путу? Да би означили скидање старог човека, обнаживање и запуштеност синагоге. Кога представљају деца која кличу Богу? Без сумње верни народ цркве — Христово поколење“[36]. Даље, Епифаније Кипарски тумачи мајке деце као „купку крштења у којој се верујући препорађају“, силазак Христа са Елеонске горе као силазак Бога Логоса с неба, маслинове гранчице као „чисте душе праведника“ и као „победу над Адом“, оне који иду испред као праведне пророке, а оне који иду иза Христа као „апостоле и све који у њих после повероваше“, а сам град је небески Јерусалим. Христов улазак у Јерусалим је, без сумње, добровољан и победоносан. Такође, Јерусалим је место будућег Христовог страдања, али и град у који он победом (тријумф) улази у смрт, односно васкрсење и сједињење са Оцем. Према Радовановићу[37], палмине гранчице значе васкрсење и победу над смрћу као победоносни знак и у античком и хришћанском схватању, магаре преображава нови народ — хришћане — из многобоштва, а простирање хаљина значи разрешење од грехова. Тако се Христов улазак у Јерусалим може тумачити и као „најава Другог доласка и Царства будућег века, које је препознао цео Јерусалим видевши Христово царско достојанство“[38]. Међутим, Успенски[39] наводи да је Христова победа била првенствено победа над смрћу и да је народу било веома тешко да прихвати ову чињеницу с обзиром на очекивано успостављање земаљског царства Израела и физичко уништење непријатеља. Ипак, у Јеванђељу по Јовану Христос наговештава врсту своје владавине када каже: „Царство није моје од овог свијета“ (Јн 18, 36). Тако, разочарани Јудејци, свега неколико дана након прослављања Христовог уласка у град, *їоворе Пилаѿу да їа расūне*, а Христос свестан ових догађаја, уласком у Јерусалим, добровољно прихвата страдање и смрт зарад спасења свеукупног људског рода.

У путопису *Itinerarium Hierosolymitanum*, описујући светиње Јерусалима, аутор наводи: „Ако кренете из Јерусалима ка источној капији града, намеравајући да се попнете на Маслинову гору, наићи ћете на долину названу Јосафатова долина. Са леве стране налазе се виногради, и ту је камен на месту на коме је Јуда Искариотски издао Христа; са десне стране је палмино дрво, чијим гранчицама су деца клицала и којима су обасула пут када је Христос дошао“[40]. Тако је кроз овај рани документ потврђено постојање палме (или одређивање дате палме као такве), са које су деца (поменута и у овом извору) кидала гранчице и дочекивала Христа. Међутим, сам симбол палме поистовећиван је са дрветом живота у рају. Ако се крене од идеје да је Јерусалим о коме се овде говори духовно место, рај на небесима, онда палма,

[36] Радовановић, Ј., *н. д.*, 118–119.

[37] *Исѿо*, 119.

[38] Јовановић, Зоран, *Азбучник йравославне иконоїрафије и їрадиѿељсѿва*, Музеј СПЦ, Београд, 2005, 472.

[39] Успенски, Л., Лоски, В., *н. д.*

[40] Colonel, *н. д.*, 24.

која се најчешће налази у средишту приказа Цвети симболизује дрво живота које се налази у рају, а деца — нове хришћане који убирају његове плодове.

1.2. Дечанска фреска *Улазак Христа у Јерусалим — Цвети*

Ова фреска живописана је у манастиру Дечани око 1347. године, у програмском циклусу Великих празника, у највишем делу наоса, испод куполе[41]. Целокупан живопис у Дечанима наглашава развијање тема појединих сцена, као и присутност бројних сцена и њихово усложњавање. Лазарев[42] наводи да су приметни и источни и западни утицаји унутар овог сликарства, као и снажан национални елемент. Тако он каже да се са једне стране појављују „врло ретке симболичке теме које потичу са Истока", обогаћене занимљивим приповедањем, док се са друге стране „испољавају западни утицаји, чији су носиоци били слабо обучени *pictores graeci*, пореклом са Јадранске обале, понајвише из Котора". Међутим, оно што осликава ово сликарство, као и целокупу византијску уметност 14. века, јесте јак утицај обновљене античке уметности. Жанровске сцене преовладавају, и тема надјачава ликовност. То је нарочито приметно у разрађивању сцена унутар композиција, међу којима ни сцена *Улазак Христа у Јерусалим* не представља изузетак. Често се елементи и фигуре на сценама фресака понављају као да су у огледалу, „исто као и апостоли у *Цветима*, сучељени са скупином грађана Јерусалима, а све је то појачано сликаним грађевинама у позадини"[43]. Међутим, уметност 14. века била је под дубоким утицајем исихаста, са Светим Григоријем Паламом на челу, тако да се унутар овог сликарства може трагати и за једним посебним мистичним изразом православног хришћанства. Управо овај покрет, који је представљао борбу за очување најчистије духовности, зауставио је, већ у зачетку, натуралистички приступ живописању светитеља који ће се тако снажно развити у ренесанси.

Фреске манастира Дечани „у целини исходе из византијске и српске традиције и неодвојиви су део православне уметности прве половине 14. века"[44]. Дечанска сцена Цвети подједнако прати јеванђељску тему. На фресци је приказан Христос у средишту, како бочно седи на магарцу, држећи свитак у левој руци, а десном благосиљајући. Иза њега је група апостола која га прати, док се даље, иза Маслинове горе, уочавају преостала двојица апостола, које је Христос послао да доведу магарицу и младунче. На Маслиновој гори уочавају се зидине града кроз чију капију излазе наведене две животиње. Испред Христа два детета простиру своје хаљине, а испред даље, дочекује га светина на капији Јерусалима са палминим гранчицама у рукама. Између Христа и капије са народом представљено је двоје деце која кидају гранчице са палминог дрвета и још два детета која пружају руке да уберу гранчице.

---

[41] Тодић, Б., Чанак Медић, М., *н. д.*, 507.

[42] Лазарев, В., *н. д.*, 177.

[43] Тодић, Б., Чанак Медић, М., *н. д.*, 461.

[44] *Исто*, 335.

Њихов положај је нарочито важан. Једно дете се налази на стени иза Христа и покушава да дохвати палмину грану, док друго дете придржава мајка. По читавом путу испред и иза Христа посуте су палмине гранчице. У гомили људи испред градске капије појављују се још два детета. Једно мајка држи за руку, а друго је подигла на рамена како би боље видело Христа.

У целокупном дечанском живопису 14. века, а тиме и на фресци Цвети, уочавају се опште карактеристике стила Палеолога. Оптичко јединство слике композицијски је грађено тако да груписањем обједињује елементе и читав догађај усмерава ка средишњој фигури, тј. ка Христу. Предмети су, карактеристично за наведени стил, постављени из различитих перспектива у складу са усмеравањем посматрача/верника на кључни догађај. Тако се и с Христове леве и с десне стране планине и брда повијају ка њему као да му се и цела природа клања „јер је моја цела васељена и све што је у њој" (Пс 50, 12). Фигуре апостола су груписане и издвојене брдом и архитектуром, подједнако као и светина, која је заокружена капијом Јерусалима као исходиштем Христовог путовања. Грађевине и пејзаж формирају отворени простор у коме су Христос на белом магарцу и деца, тако да симболизују отворена небеса, где је сам Христос врата, а деца испред њега — хришћани чистих душа који примају Господа, у складу са псалмом: „Сави небеса и сиђе" (Пс 18, 9). Криве и повијене линије у служби су нарације. Оне прате фигуре, истичу њихово кретање и усмеравају посматрача на лаган, „таласасти" ток, који клизи са сцене на сцену, ритмички развијајући причу. Порука ове фреске могла би се управо тако и протумачити — као путовање „јер Господ зна пут праведнички" (Пс 1, 6). Преображај из материјалног у духовно стање, улазак у небески Јерусалим кроз капију Христа, може се сагледати кроз следећи псалам: „Врата! Узвисите врхове своје, узвисите се, врата вјечна! Иде цар славе" (Пс 24, 7). Или као што се још спомиње у Старом завету: „Ти, који ме подижеш од врата смртнијех […] Да бих казивао све хвале твоје на вратима кћери Сионових" (Пс 9, 13–14). У левом углу, изнад апостола, на брду је приказана зидовима окружена базилика са три крста и црква са куполом[45]. Радовановић[46] наводи да се ради о стилизацији цркава у Витанији или Елеонској гори у вези са празничним обредом када из Јерусалима патријарх са свештенством и народом одлази на Маслинову гору и све до Витаније, где је потом вршено освећење маслинових гранчица, које су дељене народу. Затим се из Витаније иде на место Христовог вазнесења на Маслиновој гори, а онда се гранчице остављају на место Христовог распећа на Голготи. Тада се свечано улазило у цркву Васкрсења Христовог. „У другом плану је Јерусалим са карактеристичним грађевинама у градским бедемима, између осталог са ступом и ротондом, тј. храмом Христовог гроба и Васкрсења, сграђеним у 4. веку"[47]. На тај начин су верно испоштовани сви елементи из предања који се преплићу из различитих временских периода, обједињени на једном приказу.

[45] Радовановић, Ј., *н. д.*, 120.

[46] *Исто.*

[47] *Исто*, 121.

Нагласак је на есхатолошком свету у коме нема хронолошког времена, све је сада. Грађевине из 4. века су, дакле, саграђене око четиристо година након Христовог живота и страдања, али се приказују као да су постојале у његовом времену. У живопису то нема историјски значај, али има изузетно дубок приповедачки, симболичан и духовни, јер потврђује Христа као вечна врата за улазак у други свет и као капију преображаја.

Простирање хаљина пред Христом подједнако би се могло препознати и у стиху који велича човека што слави Господа: „Поставио си га господаром над дјелима руку својих, све си метнуо под ноге његове“ (Пс 8, 6). Језиком алегорије Темпл[48] тумачи одећу и спољашње хаљине као психолошке описе унутрашњег стања приказане особе, чије скидање упућује на духовни преображај, с обзиром на то да су унутрашње хаљине углавном живописане у белој боји, тј. у симболизацији духовне чистоте. Тако детаљ у коме видимо децу која скидају своје хаљине обнавља у другом кључу главну тему ове иконе, односно духовну промену, јер „све фазе људског развоја паралелне су са сликама које симболизују наш духовни живот“[49], а нераскидива веза између литургије и уметности допринела је развијању мисли о небеској и земаљској цркви, о земаљском и небеском Јерусалиму, о путовању и преображају.

Закључак

Од настанка прве иконе коју је Господ створио, преко симбола раних хришћана, развијених сцена и житија, до ере Палеолога, када се иконе и фреске додатно обогаћују античким елементима и потом улазе у класицизам, заокружен је визуелни израз духовне целине православне вере и византијске културе. Свака појединачна сцена, сваки лик на икони осмишљен је да прикаже други свет, безвремени тренутак који је вечито сада. Међутим, хришћанска визуелна уметност није се развијала самостално, већ је преузела бројне елементе претходних култура. Бројне алегорије које се појављују у Светом Писму, покушаји Светих отаца да на темељима платонистичке философије докажу божанско присуство у иконама и извесна нота мистицизма изражена кроз најаве пророка и чудеса — говоре о дугом развоју визуелног, опредмећеног присуства духовног света. Тако фигуре, архитектура, позадина, ритмика сцена, однос боја, и свеукупно оптичко јединство, усмеравају и постављају посматрача, верника, унутар самог догађаја који је приказан.

Икона *Улазак Христа у Јерусалим — Цвети* представља једну од најснажније осмишљених сцена, јер управо овај догађај симболизује смисао Христове владавине, његово истинско царство и добровољно страдање зарад спасења људског рода. Ова сцена, исказана кроз визуелне елементе, симболизује духовно успињање, успињање из видљивог ка невидљивом, божанском,

[48] Темпл, *н. д.*

[49] *Исто*, 153.

кроз патњу трулежног тела и страдање. Христова победа била је првенствено победа над смрћу, иако је народ очекивао успостављање земаљског царства.

Подражавање иконографије касноантичког императорског уласка у град највероватније је имало за циљ да кроз препознатљиву сцену, блиску народу, опише нови вид приказивања хришћанске стварности и духовног света. Сликана архитектура је непосредно подређена идејној концепцији фреске, а њен задатак је да уведе категорију простора. Сликана архитектура груписањем својих маса, као што је случај у Дечанима, и постављањем различитих перспектива усмерава посматрача на идејно језгро слике тако да се може говорити о тематској, односно христоцентричној перспективи.

Идеја уласка у град представљена је зидинама Јерусалима, а врата су граничник између два света: људског и божанског. Градска врата или портали (управо ради истицања њиховог симболичног смисла) често су представљани увеличано у односу на грађевину чији су саставни део, како би се приказане фигуре уклопиле у њихове оквире, на неки начин измириле преко врата као посредника и тако деловале посматрачу природније.

Христос се на икони *Цвети* прославља као тријумфујући господар света, који свечано улази у град: „Царство није моје од овог света" (Јн 18, 36). Наведеним композиционим елементима и њиховом анализом потврђује се претпоставка о приказивању небеског Јерусалима, у који Христос уводи крштене.

Литература

- Vikan, Gary, „Art, Medicine and Magic in Early Byzantium", у: Albot, Alice-Mary (ур.), *Dumbarton Oaks Papers* 38, Harvard University Press, Washington, D.C., 1984, 65–86.
- *Добротољубље*, II, Манастир Хиландар – Света Гора Атонска, 1998.
- Евдокимов, Павле, *Уметност иконе: теологија лепоте*, Мегатренд универзитет – Академија СПЦ за уметност и конзервацију, Београд, 2009.
- Елијаде, Мирча, *Мит и збиља*, Матица хрватска, Загреб, 1970.
- Ingo, Walther, Norbert, Wolf, *Masterpieces of Illumination: The world's most famous illuminated manuscripts 400 to 1600*, Taschen GmbH, Köln, 2005.
- Илић, Ненад, *Господ Исус Христос: живот*, Академија СПЦ за реставрацију и конзервацију, Београд, 2008.
- Јевтић, Атанасије, „1200. година Седмог васељенског сабора", *Градац* XVI/2–4 (1988), 6–12.
- Јовановић, Тома, *Апокрифи новозаветни*, Српска књижевна задруга – Просвета, Београд, 2005.
- Јовановић, Зоран, *Азбучник православне иконографије и градитељства*, Музеј СПЦ, Београд, 2005.

- Ladner, Gerhart, „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controvery", у: *Dumbarton Oaks Papers* 7, Harvard University Press, Washington, D.C., 1953, 1–34.
- Лазарев, Виктор, *Историја византијског сликарства*, Бримо – Логос – Глобосино, Београд, 2004.
- Медић, Милорад, *Стари сликарски приручници, II: Први јерусалимски рукопис, Типик Нектарија Србина, Књига попа Данила, Ерминија породице Зографски*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд, 2002.
- Нанић, Мирко, *Тропари и кондаци*, Српска православна заједница Шид, Шид, 2005.
- Остроумов, Стефан, *Мысли о чудесах*, Пролог, Киев, 2004.
- Протић, Драган, *Црквено песништво*, Богословски факултет СПЦ, Београд, 2001.
- Радовановић, Јанко, *Радови из иконографије*, Академија СПЦ за уметност и консервацију, Београд, 2008.
- *Свето писмо*, Југословенско библијско друштво, Београд, 1998.
- Стојаковић, Анка, *Архитектонски простор у сликарству средњовековне Србије*, Матица српска, Нови Сад, 1970.
- Scarborough, John, „Early Byzantine Pharmacology", у: Albot, Alice-Mary (ур.), *Dumbarton Oaks Papers* 38, Harvard University Press, Washington, D.C., 1984, 213–232.
- Темпл, Ричард, *Иконе и тајновити извори хришћанства*, Каленић, Крагујевац, 2009.
- Тодић, Бранислав, Чанак Медић, Миланка, *Манастир Дечани*, Музеј у Приштини, Центар за очување наслеђа Косова и Метохије – Mnemosyne, Српски православни манастир Дечани, Приштина, 2005.
- Tomadakis, Nikolaos B. et al., *Sinai: Treasures of the Monastery*, George Christopoulos A., John. Bastias C., Athens, 1990.
- Успенски, Леонид, Лоски, Владимир, *Смисао икона*, Јасен, Београд – Никшић, 2008.
- Finney, Paul C. „Images on Finger Rings and Early Christian Art", у: Tronzo, Wiliam, Lavin, Irving (ур.), *Dumbarton Oaks Papers* 41, Harvard University Press, Washington, D.C., 1987, 181–186.
- Colonel, Wilson C. (ур.), *Palestine Pilgrim's Text Society*, I, London Committee of the Palestine Exploration Fund, London, 1896.

Violeta Cvetkovska Ocokoljić
Megatrend University, Faculty for Culture and Media, Belgrade

Tatjana Cvetkovski
Megatrend University, Faculty for Business Studies, Belgrade

Iconographic Analysis: *Entry into Jerusalem—Palm Sunday*

The paper deals with the iconographic analysis of scene presented on icon *Entry into Jerusalem—Palm Sunday*, as well as on fresco in the Dečani Monastery (14th century). The paper gives a translation of the earliest known text (4th century) that describes the ritual regarding feast Palm Sunday in Jerusalem. Icon *Entry into Jerusalem—Palm Sunday* shows one of the most powerful devised scenes, because this event symbolizes the meaning of Christ's reign, his true kingdom and voluntary suffering for the sake of mankind salvation. In this paper are analyzed individual visual elements and their symbolism. The compositional elements are confirmed by sources from the Bible, and numerous testimonies are found within the early pilgrim travelogues (4th–6th century) as well. The symbolic Christian message of icon is explored, and it is confirmed that every detail shown on icon has a role to transfer part of another world and to become reality in the life of believers. With mentioned compositional elements and with their analysis it is confirmed the assumption about the presentation of the heavenly Jerusalem, in which Christ introduced baptized.

Key words: icons, Palm Sunday, Christ, Entry into Jerusalem, Jerusalem, iconography.

Датум пријема чланка: 20. 08. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 08. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 225–230

УДК 271.2-42

Ирина Радосављевић

Београд

Дигиталне игре и хришћанска свест

Abstract: Дигиталне игре су још увек недовољно истражен феномен нашег доба. Иако се изграђивање виртуелних светова и боравак у њима најчешће посматра као једна од главних опсесија постмодерног доба, може се назрети и један дубљи смисао постојања дигиталних игара и разлога њихове популарности. Циљ овог рада јесте да, уз помоћ мислӣ Жана Бодријара, покушамо да разумемо феномен дигиталних игара и у њима пронађемо простор за остваривање комуникације између играча као човека постмодерног доба *par excellence* и Цркве.

Key words: дигиталне игре, Жан Бодријар, виртуелно, хришћанство, слобода.

Описивати виртуелни свет дигиталних игара као симулакрум данас је готово клише. Појам симулације и симулакрума дефинисао је француски мислилац Жан Бодријар. Симулакрум је, парадоксално речено, копија без оригинала. То је наизглед приказ нечега што постоји у свету, приказ који заправо не приказује ништа. Ипак, иако је Бодријар сматрао да је централни аспект опсесије нашег доба губљење разлике између реалног и виртуелног, он је назирао још неке могућности смисла и разлога постојања дигиталних игара. Он није ни хвалио ни осуђивао игре, као ни оне који их играју, али им је давао значајно место у разматрању човековог постојања у савременом свету. Дигиталне игре је, с једне стране, посматрао као простор у коме доминира својеврсна „пластична хирургија перцепције“[1], а с друге, као простор у коме смо заштићени од „бруталних ефеката рационалности, друштвених норми и разних условљавања“[2]. Играче дигиталних игара посматрао је двојако — као могућу нову друштвену форму (homo fractalis) и као истраживаче нашег доба који су посвећени испитивању и истраживању, још увек мало познатог, дигиталног универзума. У овом раду ћемо, уз помоћ смерница које у схватању дигиталних игара као савременог феномена пружа Бодријар, покушати да разумемо тај феномен и укажемо на то да дигитална игра није нешто што црквена свест мора *a priori* одбацити као бесмислено, промашено или погрешно.

• irinarados@hotmail.com

[1] Baudrillard, Jean, *The Transparency of Evil*, Verso, New York, 1993, 49.

[2] *Исто*, 67.

Ако дигиталне игре посматрамо у контексту друштва и друштвених односа, може се приметити да се игра пројављује као најпоетичнији начин да се „отарасимо друштвеног схватања слободе“[3]. Зарад реда и поретка неопходно је постојање закона, односно ограничавање слободе као заштита од другога. Ту реалност је човек приморан да прихвати, она је за њега репресивна, а уколико жели да је одбаци, мора се суочити са последицама. Виртуелни свет дигиталних игара нуди човеку својеврстан укус слободе. Он улази у виртуелни свет слободно, по сопственом избору, при чему обично бира и сам начин свога постојања у том свету кроз прихватање, или чак обликовање, свог аватара. Његово виртуелно биће је плод његове слободе, а у самој игри слободан је да прихвати облике понашања који би у реалном свету били строго санкционисани. Окуша слободу од друштвених правила и норми без икаквих последица. Може да буде оно што жели, да чини оно што жели, чак и оно што је човеку немогуће. Међутим, та слобода је само привид и престаје оног тренутка када престане учешће у игри, а тиме што је накратко осетио укус слободе играч постаје свестан да је, у ствари, неслободан и без могућности да се оствари као заиста слободно биће. Нема разлике између њега и јунака старих грчких трагедија, о којима надахнуто говори митрополит Зизијулас у делу „Од маске до личности“, кроз које је древни Грк, одлазећи у позориште могао да подигне глас против хармоничног јединства света који му се намеће као нужност и чијем реду и поретку је дужан да се покори, кроз кога је могао да греши и крши закон, да окуша слободу, али и трагично констатује да није слободан и да нема могућности да постане апсолутно слободан.

Слобода је стога прво „место“ на коме се могу срести играч дигиталних игара, као онај кога покреће дубока унутрашња тежња за слободом, и Црква као простор у коме се нуди могућност остварења апсолутне слободе.

Иако у игру човек улази слободно, и у њој постоје правила и закони које је неопходно поштовати. Игра је строго организована правилима и пред тим правилима сви су једнаки, немају значаја ни богатство ни друштвени статус. Сви су једнаки пред судом правила онако како никад нису пред законом. Бодријар и у томе види један од разлога њихове популарности, сматрајући да су игре озбиљне, данас озбиљније и од живота[4]. Осим тога, сама правила игре нису условљена логичком нужношћу. Она „као да долазе из неке друге сфере, без икаквог оправдања“[5]. Оно што се тражи у игри јесте да се на извесно време прекину рационални друштвени процеси, да се побегне од рационалног система који постоји ван игре. Али потчињавање новим правилима (која су понекад без рационалног објашњења), према Бодријару, несвесно исмева све идеологије ослобођења тако карактеристичне за наше доба. Ипак, хришћанском предању није страно стицање слободе кроз одрицање од слободе, односно кроз послушање и испуњење заповести. О томе говоре и Нови завет и многобројне поуке светих пустињака и подвижника. Тако homo

[3] Baudrillard, Jean, *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, Berg, London, 2005, 55.

[4] Baudrillard, Jean, *Seduction*, New World Perspectives, Montreal, 1979.

[5] Baudrillard, Jean, *Impossible excange*, Verso, New York, 2001.

fractalis наслућује да се пут ка слободи крије у уласку у један простор у коме не владају рационални и логички закони и не би му био необичан захтев да залије осушено дрво, нити би му мањкало вере да би то исто дрво после извесног времена могло да озелени.

Бодријар је сматрао да је свет данас изгубио три веома важне ствари: везу са стварношћу, везу са историјом и способност трансценденције. Изгубљене су важне тачке ослонца, а све што нас окружује своди се на форму без садржаја и на хиперреалности које ништа не препуштају машти. То представља озбиљан егзистенцијални проблем са озбиљним последицама: изгубљени смо у својеврсној празнини без историје, а како се чини, и без будућности, у непрестаној чежњи да се за нешто ухватимо. Он пише:

> У тој празнини, долази до повратка фантазама прошлости кроз догађаје, идеологије и ретро-моде, али не више зато што људи у њих верују или се у њих уздају, већ једноставно да би васкрсли период када је бар било историје, кад је бар било силе (иако фашистичке), када су бар у игри били живот и смрт.[6]

Више него добар пример за ову мисао представљају дигиталне игре везане за Други светски рат и њихова велика популарност. Оне оживљавају и симулирају свет када је живот био много ближи животу него данас, када је био много стварнији, а играч, враћајући се виртуелно у прошлост, покушава да се осети жив. Бодријар сматра да је ова фасцинираност фашизмом уствари врста отпора, иако површног, ирационалног и поремећеног, нечему што је још горе од фашизма, а то је катастрофа губљења вредности, неутрализације и пацифизација живота. Ипак, фасцинација није политичка и идеолошка, већ, пре свега, естетска.

Дигиталне игре о Другом светском рату, иако се могу окарактерисати као савршени симулакруми, представљају и чежњу за изгубљеним ослонцима из прошлости, за идентитетом и осећајем истинског живљења. Слично се може рећи и за друге врсте дигиталних игара. Оне једноставно човеку нуде оно што се ретко где још може наћи — тачку ослонца, идентитет и страст (као екстатичну и покретачку силу у човеку, као енергију која га пројављује као живог и делатног). Систем савременог света је такав да има моћ да све претвори у равнодушност. Али свако осећање отпора је утопијско, вели Бодријар.

> Било би лепо бити нихилиста да још увек постоји радикализам; као што би било лепо бити терориста да смрт, па и смрт терористе, још увек има неки смисао.[7]

У свету у коме је све постало релативно и разводњено, неодољива је потреба за нечим снажним и аутентичним. Та потреба иде дотле да велику популарност постижу игре у којима су присутне сцене бруталног насиља или обиље крви и чудовишта. Оне пружају играчу интензивна осећања, од којих је страх једно од најјачих и најисконскијих, омогућавајући му да кроз нереално

---

[6] Bodrijar, Žan, *Simulakrumi i simulacija*, IP Svetovi, Novi Sad, 1991, 45–49.

[7] *Исто*, 159–164.

окружење искуси једно снажно реално осећање које се не може довести у сумњу, као да је још једино насиље остало достојно наше пажње, као да једино оно још увек има неку тежину. Оно можда јесте вентил за давање одушка потиснутом незадовољству савременог човека или место ослобађања од репресије друштвено дозвољеног понашања, вид бунта и отпора, али остаје чињеница да, филтрирано кроз медије, то насиље ипак остаје само форма лишена садржаја, односно бива очишћено од своје реалне гнусобе и својих последица, те тако у људској свести може довести до озбиљног проблема — до релативизације зла. Уколико није путник–истраживач у виртуелном свету, играч дигиталних игара врло лако постаје изгубљена луталица која не препознаје разлику између виртуелног и реалног.

Човеку је потребан брод који ће га спасти дављења у мору равнодушности, изгубљеног смисла и релативизма. Виртуелни свет је једна од сламки за коју може да се ухвати. Да ли смо кадри да, као хришћани, препознамо у томе трагање за Црквом и да разумемо homo fractalis-a у контексту његовог живота и узнемирености у овом постмодерном свету. Или ћемо чињеницу да дигиталне игре постоје и да их људи воле игнорисати као потпуно небитну за наше разумевање савременог света, човека који у њему живи и његових потреба?

За Бодријара, играч дигиталних игара јесте експериментално биће које испитује живот у виртуелном. Он је активни учесник теста стања кроз које човечанство пролази. Он је путник у нашу будућност потпуног утапања у виртуелно. Пре појаве виртуелног, били смо потпуни грађани овог света, али не реалног, већ испуњеног привидом, иза кога се крила реалност. Закорачење у виртуелно је, у ствари, само један корак даље од тог света привида који ми ни пре тога нисмо познавали „реално“. Бодријар се пита није ли могуће да више волимо „изгнанство у виртуелно“ од „катастрофе реалног“.

По њему, ово време је време великог експеримента, чији је циљ да се види шта је то у човеку што може преживети све притиске виртуелног. Оквир дигиталних игара је екстремно вештачки, али само један од таквих оквира нашег времена, времена клонирања, симулација, програмирања, генетског инжењеринга. Може ли кроз све ово преживети нешто неотуђиво и неуништиво људско? Може ли се догодити да у овој авантури ништа не прође тест, да оно што је људско поптпуно нестане? И уколико преживи, шта ће то бити? Ова питања су данас подједнако важна и за хришћанску етику и представљају истински изазов за хришћанске мислиоце и теологе. Шта је то, ако постоји, неотуђиво и неуништиво људско?

> Можда све ово можемо видети као авантуру, као херојски тест: довести артифицијелизацију живих бића до крајњих граница да бисмо видели, коначно, који део људске природе може преживети најтежа искушења. Ако откријемо да се не може баш све клонирати, симулирати, генетски и неуролошки модификовати, онда ће се оно што преживи назвати истински људским: можда ће се тако коначно идентификовати онај неотуђиви и неуништиви део људског

бића. Наравно, увек постоји ризик да ништа не прође тест — да све људско буде потпуно истребљено.[8]

* * *

Свет је са двадесетим веком доживео велику промену, а човек се нашао у новом окружењу, које га истовремено фасцинира, збуњује и плаши. Данас није једноставно разумети човека. И он више не лежи на путу којим би могао проћи неки добри Самарјанин, већ далеко од пута, негде на непознатим, недоступним и зараслим стазама. До таквих места неопходно је прокрчити пут, уложити велики напор да би се до њих дошло. Није ли и то подвиг који је намењен хришћанину овог времена? Да уложи труд да расветли просторе у којима обитава савремени човек, углавном симулиране и виртуелне, и успостави са њим однос и комуникацију? Али пре свега, да расветли себе и своје обмане уз свест да ни сам није поштеђен симулирања и грађења бесадржајних симулакрума. Несвесним симулирањем хришћанског живота, стварањем симулакрума који имају изглед побожности, а у ствари су обликовани према личним жељама и потребама црквени човек се може наћи у већој обмани од играча дигиталних игара и сâм се показати као онај коме је потребан неко ко ће застати крај њега.

Литература

- Bodrijar, Žan, *Simulakrumi i simulacija*, IP Svetovi, Novi Sad, 1991.
- Baudrillard, Jean, *Seduction*, New World Perspectives, Montreal, 1979.
- Baudrillard, Jean, *The Transparency of Evil*, Verso, New York, 1993.
- Baudrillard, Jean, *The Vital Illusion*, Columbia University Press, New York, 2000.
- Baudrillard, Jean, *Impossible excange*, Verso, New York, 2001.
- Baudrillard, Jean, *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, Berg, London, 2005.
- Coulter, Garry, „Jean Baudrillard and the Definitive Ambivalence of Gaming", *Games and Culture*, II (2007) 358–365.
- Crogan, Patric, „Remembering (Forgetting) Baudrillard", *Games and Culture*, II (2007), 405–422.
- Galloway, Alexandar R, „Radical Illusion (A Game Against)", *Games and Culture*, II (2007), 376–384.
- Kingsep, Eva, „Fighting Hyperreality with Hyperreality: History and Death in World War II Digital Games", *Games and Culture*, II (2007), 366–375.
- Simon, Bart, „What if Baudrillard was a Gamer?", *Games and culture*, II (2007), 355–357.
- Зизјулас, Јован, *Од маске до личности*, Хришћанска мисао, Србије–Београд–Ваљево–Минхен, 1998.

[8] Baudrillard, Jean, *The Vital Illusion*, Columbia University Press, New York, 2000, 15–16.

Irina Radosavljević
Belgrade

Digital Games and Christian Consciousness

Digital games are still an insufficiently unexplored phenomenon of our age. Although abiding in virtual worlds is most often seen as one of the obsessions of post-modern age, it is possible to discern deeper meaning of the existence of digital games and deeper reason of their popularity. This work presents an attempt to understand the phenomenon of digital games and to provide space for communication between gamer as the man of post-modern age *par excellence* and Church.

Key words: digital games, Jean Baudrillard, virtual, Christianity, freedom.

Датум пријема чланка: 23. 08. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 10. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 231–236

УДК 271.222(497.11)-726.1/.3:929"1804/1813"

Дарко Ивановић

Гимназија, Велика Плана

Српски свештеници у време Првог српског устанка

Abstract: Рад приказује српске свештенике у слободној Србији током Првог српског устанка (1804–1813). Мали је број познатих свештеника из тог доба (26), углавном због оскудне архивске грађе. Нешто више се зна о грчким владикама Антиму и Леонтију[1]. Карађорђе Петровић и војводе успели су да у тешким устаничким годинама помажу цркву, подижу нове и обнављају старе цркве, углавном брвнаре. Свештеници су активно помагали устанак, у селима и на бојиштима и у потпуности делили су судбину свога народа.

Key words: Карађорђе, владике, цркве, свештеници, устанак.

Иако је у српској историографији велики број радова посвећен Српској Цркви, врло мало је писано о свештеницима XIX века у Србији. Радови се углавном односе на оснивање Српске православне Цркве, архијереје, цркве и манастире. Свакако, за ово столеће најмање података има о свештенству у бурним устаничким годинама, како у историјским изворима, тако и у литератури. Дакле, не постоји целовита студија о српском свештенству почетком XIX века.

Овај рад треба да проучи и прикаже српске свештенике у овом периоду, Карађорђев однос према Цркви, односно према тадашњим њеним архијерејима, београдском митрополиту Ламбровићу и ужичко-шабачком владици Антиму. Треба рећи да је вожд помагао обнављање старих и подизање нових цркава и манастира у ослобођеној Србији, па и Светоуспенског храма у Панчеву. За писање овог рада коришћени су историјски извори, углавном објављени, и подаци из врло оскудне литературе.

Карађорђе Петровић и Српска Црква

Карађорђе Петровић и Правитељствујушчи совјет помагали су изградњу и обнову скромних српских богомоља, углавном цркава брвнара и дрвених звоника и куповину скупих звона, пошто су их Турци раније скидали и претапали у топове.[2]

[1] Леонтије Ламбровић титулисао се и као београдски митрополит.

[2] Павловић, Доброслав Ст., *Цркве брвнаре у Србији*, Београд, 1962, 45.

Карађорђе је приликом боравка у Поречу (данашњи Доњи Милановац), као ктитор поречке цркве, извршио оправку цркве и дозидао високи торањ 1809, односно 1811. године.[3]

После турске предаје града Смедерева (8. новембар 1805), Карађорђе је наредио да се два звона поклоне цркви Успења Пресвете Богородице на гробљу. На једном од звона стајао је натпис „Сие звоно приложии Ђорђе Петровић у варош Смедерево 1808". Ово звоно, тешко око 500 килограма, однето је у Призрен и постављено на Сахат-кулу после слома Првог српског устанка.[4]

Вожд Карађорђе и његови устаници дали су панчевачким Србима 650 хвати дрва за печење цигле за зидање нове цркве, у вредности преко 6 000 форинти. Поводом ове помоћи, панчевачки прота Андрија Арсенијевић је у молитвама при богослужењу јавно молио за здравље Карађорђа Петровића, Станоја Главаша, Чарапића и успех српског оружја, што су присутни саслушали с великим задовољством. Због тога је прота био суспендован од своје дужности и премештен у Велики Сент Миклуш и на тај начин уклоњен из Војне границе, односно из панчевачког протопрезвитерата.[5] Арсенијевић није порицао да је изговорио то молепствије, али је одбијао оптужбу да је починио велеиздају (на Божић, 25. децембар 1806). У својим молбама за поништење о његовом премештају, које је поднео надвојводи Карлу (тадашњи председник Ратног савета и генералисимус аустријске војске; 18. јул 1807) и надвојводи Лудвигу (генерални инспектор Војне границе), он је у добротворе уврстио и србијанског поглавара, правдао се да га је потакла аустријска помоћ Србијанцима и тражио је да га надвојвода Лудвиг врати на његов презвитерски положај. Две године је водио борбу са највишим војним властима, са својим епископом и Конзисторијом, док најзад није поново враћен у своје звање, уз заузимање надвојводе Лудвига и панчевачких Срба и Немаца.[6] Отац Андрија остао је панчевачки прота све до своје смрти, 19. јуна 1816. године.[7]

Карађорђе Петровић увео је у устанак већину православних свештеника, а неке од њих и завојводио, на пример, попа Луку Лазаревића. Милан Ђ. Милићевић записао је народно казивање о том догађају.

> Карађорђе завојводио попа Луку Лазаревића
> Карађорђе упита на скупу посаво-тамнавце:
> „Којекуде, кога хоћете да вам буде војвода?"
> „Попа Луку хоћемо из Свилеуве" – Загрме они сви као у један глас.
> „А како би било, којекуде, да вам буде прота Матеја из Бранковине?"

---

[3] Орловић, Јовица, *Поречке сеобе*, Доњи Милановац, 1994, 57.

[4] Цуњак, Млађан, *Црква Св. Георгија у Смедереву*, Смедерево, 2002, 12–13.

[5] Томандл, Миховил, *Панчево и Први српски устанак*, Панчево, 2004, 36. Дрво је посечено на Грочанској ади.

[6] *Исто*, 36–39; Историјски архив Панчево, Магистрат, к. 86, документ без броја.

[7] Милекер, Срећко, „Списак православних пароха", у: *Историја града Панчева*, Панчево, 1925. Прота Андреј је у Панчеву најпре служио као парох, од 1789. године.

„Господару“ — рекне један између Тамнаваца — „Нећемо да узимамо војводу из ваљевске нахије“... „Нека му је просто и од нас и од Бога“ — Повичу сви у глас три пута[8].

„Е, којекуде, нека му је просто и од мене, и нека вам је срећан!“. Заврши Вожд.[9]

Архијереји

Уочи избијања Првог српског устанка на подручју Београдског пашалука налазиле су се само две епархије, београдска и ужичко-шабачка, које су од укидања Пећке патријаршије биле потчињене Цариградској патријаршији (1766). У обе епархије налазили су се епископи, Грци, ужичко-шабачки Антим Зеповић и београдски Леонтије Ламбровић, који се титулисао као београдски митрополит. Епископ Антим је побегао у Сремску Митровицу већ почетком устанка, а коначно је прешао у Аустрију 1807. године. Леонтије Ламбровић, Родофиникинов сарадник,[10] повремено је напуштао Србију, а коначно 1813. године.

Карађорђе Петровић, војводе и чланови Правитељствујушчег совјета и даље су признавали канонску надлежност Цариградске патријаршије и њене владике у Србији, иако са њима нису имали добру сарадњу. Нису мењали грчко богослужење у Београду, нити су се мешали у постављења свештеника. Ипак, имали су пуну подршку српских свештеника и калуђера на територији некадашњег Београдског пашалука и других српских крајева у Турској, који су увек били са својим народом.

Српски свештеници

Српске цркве и свештеници, манастири и калуђери били су погођени дахијским безвлашћем. У десет од дванаест нахија у Београдском пашалуку на почетку устанка било је 1 806 села, 156 отворених и 278 напуштених, тј. порушених и запаљених манастира и цркава. Највише су страдале српске богомоље у северним нахијама и у ваљевској нахији.

Оскудни су подаци о српским свештеницима. Они се углавном помињу у вези са неким важним догађајем и избеглиштвом. Већином су дошли из Аустрије, после школовања у богословији у Сремским Карловцима. Након оснивања богословије у Београду (1810), под управом архимандрита Вићентија Ракића, и србијански дечаци спремали су се за свештенички позив. Било је и свештеника пореклом из Турске, тј. из старе Србије.

Користећи објављену грађу и литературу, саставили смо списак свештеника устаничке Србије, свакако непотпун, сређен по азбучном реду њихових имена.

---

[8] Ова последња реченица упућена је попу Луки Лазаревићу.

[9] Милићевић, Милан Ђ., *Карађорђе у говору и тврду*, Београд, 1990, 51–52.

[10] Константин Родофиникин, руски изасланик у Србији.

Српски свештеници у устаничкој Србији

Арсеније Вујановић, поп из Брезовца (крагујевачка нахија), упућен с војним књигама своме капетану.[11]

Атанасије Антонијевић, буковички прота (Буковик код данашњег Аранђеловца), обавио молитву и заклетву српских устаника на збору у Орашцу на Сретење 1804. године.

Вучко Поповић, поп из Аџибеговца (данашње Старо Село код Велике Плане), обавио опело на сахрани Карађорђа Петровића и Наума Крнара у Радовањском лугу (1817).[12]

Димитрије, смедеревски парох.[13]

Димитрије Поповић, крњевачки парох, 1813. године избегао са осталим Крњевчанима. Са њим је пребегло 9 чланова његове породице у Сремску Митровицу.[14]

Живан, поп из Вражогрнаца (црноречка нахија).[15]

Живко, поп из Медошевца (београдска нахија).

Живко Младеновић Византиновић, пожаревачки свештеник.

Лука Лазаревић (Свилеува, 1774 – Шабац, 1852), пре устанка поп, потом војвода, подигао устанак у посавско-тамнавској кнежини.[16]

Прота Матија Ненадовић (Бранковина, 1777 – Ваљево, 1854), после погубљења његовог оца Алексе са стрицем Јаковом подигао устанак у Колубари (1804), први председник Правитељствујушчег совјета (1805–1807), аутор „Мемоара".

Мика, поп из Ниша.[17]

Макарије Бразановић, свештеник, родом из Србије, избегао 1813. године.

Никола Смиљанић, шабачки свештеник, војвода шабачке нахије.[18]

Павле, поп из Буковика код данашњег Аранђеловца.

Павле Миљков, предак староселских Распоповића, страдао у време слома Првог српског устанка (1813), сахрањен код некадашње цркве у Аџибеговцу (Старо Село код Велике Плане).[19]

---

[11] *Деловодни протокол Карађорђа Петровића 1812–1813*, Крагујевац–Топола, 1988, бр. 1692 (17. јул 1813).

[12] Ивановић, Дарко, *Старо Село*, 1988, 46.

[13] Ивановић, Дарко, *Српски учитељи из Хабзбуршке монархије у Србији (1804–1858)*, Београд, 2006, 36.

[14] „Списак пребеглих свештеника из Србије", *Српски сион*, 1905.

[15] *Деловодни протокол Карађорђа Петровића*, 1 617 (21. јун 1813).

[16] *Исто*, бр. 154, 30. јун 1812. г.

[17] *Исто*, 1029, 1102.

[18] *Исто*, 1102.

[19] Ивановић, Дарко, *Старо Село*, 1988, 244.

Павле Угричић, смедеревски учитељ и прота.

Петровић, пожаревачки свештеник.[20]

Сима Поповић, поп.[21]

Радосав, поп ботуњски (крушевачка нахија).[22]

Риста, шабачки свештеник.

Сима Пљевљак, поп ужичке нахије.[23]

Станислав Марковић, свештеник у Кушиљеву код Свилајнца, избегао са породицом у Сремску Митровицу (1813).[24]

Стефан, поп, родом из Прокупља, дошао у Крњево после обнављања Цркве крњевске (1794), раније службовао у Кусатку, а у Крњеву све до своје смрти 1826. године.[25]

Трифун Симић. У време буне против дахија (1804), митрополит Леонтије рукоположио га је у чин свештеника у Крњеву. Потом је служио у суседном Голобоку.[26]

Филип Поповић, свештеник у Жабарима код Тополе, 1813. године избегао са породицом у Сремску Митровицу.[27]

Из свега, што је наведено, изводи се закључак да српски устаници нису мењали организацију цркве на територији некадашњег Београдског пашалука, иако су епископи Антим и Леонтије сарађивали са Турцима. Готови сви свештеници, Срби, пришли су устаницима. Тројица међу њима примила је војводско звање (Матија Ненадовић, Лука Лазаревић и Никола Смиљанић).

Оскудни историјски извори Првог српског устанка пружају само фрагментарне податке о тадашњим српским свештеницима. После слома овог устанка (1813), они су већином избегли у Аустрију. Треба рећи да су свештеници остали са својим народом, како у борбама, тако и у избеглиштву. После неколико година проведених у избеглиштву, враћали су се са својим парохијанима и подизали богомоље, углавном цркве брвнаре.

---

20 Историјски архив Панчево, Магистрат, к. 103, бр. 233, 27. мај 1810. године.

21 Ненадовић, прота Матеја, *Избор из дела у избору Предрага Протића*, Народна Књига, Београд, 1974, 112.

22 Деловодни протокол, 1273.

23 *Исто*, 929, 1000.

24 „Списак пребеглих свештеника из Србије", *Српски сион*, 1905.

25 Ивановић, Дарко, *Стара црква у Крњеву*, Крњево, 2006, 89–91.

26 Архив Србије, Државни савет, 196/1837.

27 „Списак пребеглих свештеника из Србије", *Српски сион*, 1905.

Darko Ivanović
High school, Velika Plana

Serbian Priests in the First Serbian Uprising

This article represents Serbian priests in free Serbia during the First Serbian Uprising (1804–1813). Only a small number of priests of that time is known (26), mostly because of the lack of archive documents. In difficult years during the Uprising, Karađorđe Petrović and dukes succeeded in supporting Church, building new and restoring old churches, mostly log ones. The Uprising was actively supported by the priests, both in the villages and at the battle fields. They shared the fate of their people.

Key words: Karađorđe Petrović, bishops, churches, priests, uprising.

Датум пријема чланка: 10. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 237–262

УДК 271.222(497.11)-726.2:929 Иринеј, бачки епископ
012 Иринеј, бачки епископ

Игнатије Марковић
Чачак

Животопис епископа новосадско-бачког др Иринеја Ћирића, исповедника православља

Abstract: Епископ Иринеј један је од најобразованијих и најзначајнијих српских православних богослова и епископа прве половине XX века. Потиче из угледне породице Ћирића из Сремских Карловаца. Истакао се као професор Карловачке богословије, управљао је епархијама тимочком и бачком и као врстан богослов представљао Српску Православну Цркву на бројним екуменским и свеправославним сабрањима. Први код нас почео је научно обрађивати проблеме из Старог завета. Својим богословских радом дао је трајан допринос српском и целокупном православном богословљу.

Key words: епископ бачки, епископ тимочки, Иринеј Ћирић, карловачка богословија, историја Српске Цркве, екуменизам, библиографија.

Иван, како му беше крштено име, рођен је 1. маја 1884. године у Сремским Карловцима у честитом дому Ћирића. Његов знаменити отац др Исидор бејаше народно-црквени секретар (највиши чиновник у Карловачкој митрополији), а мајка му се звала Евелина, рођ. Кречаревић. Пошто врло рано остаје без родитеља, бригу о њему и његовој браћи преузима брат његовог оца — протојереј Милан Ћирић.

Школовање му је после очевога и стричевога дома овим редом текло: у родном месту завршава основну школу 1894, гимназију с испитом зрелости у Новом Саду 1902, Московску духовну академију 1906. (где му је старији школски друг био каснији патријарх московски и све Русије Алексеј I) и, најзад, на филозофском факултету Бечког универзитета полаже са одличним успехом, 8. јуна 1908, последњи испит из групе семитских језика, а сутрадан је промовисан за доктора — доктор филозофије из семитологије.

Пред Божић 1908. у фрушкогорском манастиру Хопову по чину мале схиме замонашио га је архимандрит др Августин (Бошњаковић), давши му име Иринеј. Већ на Божић патријарх српски Лукијан (Богдановић) рукоположио га је за јерођакона, па је затим постављен за протођакона 1910, и на Божић 1912. за патријаршијског архиђакона.

• ignatije@gmail.com

Априла 1909. постављен је за дворског библиотекара Патријаршијске библиотеке у Сремским Карловцима. Већ септембра 1909. изабран је за доцента на предмету Стари завет са археологијом и јеврејски језик у Српској православној богословији сремскокарловачкој, пошто је успешно одржао уводно предавање на тему дату од савета Богословије: „Данашњи научни резултати о постанку Петокњижја". Касније ће постати ванредни, па редовни професор Богословије (извесно време предавао је и литургику). На овој дужности остаје до избора за епископа тимочког, 1919. године. Поред Богословије, предавао је школске 1911/12. године веронауку у карловачкој гимназији. Његов рад већ тада је запажен и он је и пре епископства био познат у богословским и ванбогословским круговима, па је са осталим професорима Богословије постао члан посебне комисије Светог архијерејског синода за превод Светог писма. Од оца Иринеја се доста очекивало, још када се сазнало за његов долазак у Богословију. Изгледа да је он много више пружио, па би свака школа у свим временима таквога учитеља богословља могла само пожелети. Својим предавањима унео је полет и у саму школу, утичући како на остале предаваче, тако и на ђаке. У то време ректор Богословије био је прота Јован Вучковић, а угледнији професори др Викентије Вујић, Никола Ђурић, Владан Максимовић, др Димитрије Стефановић, др Лазар Мирковић и др Мојсије Стојков.

Савет новоснованог Православног богословског факултета Универзитета у Београду изабрао га је 30. октобра 1920. за хонорарног наставника Светог писма Старог завета, али до постављења није дошло „зато што му Београд није место сталног службовања"[1].

Архијерејски сабор уједињене Српске Цркве изабрао га је једногласно 23. маја / 5. јуна 1919. за епископа тимочког. У његовим Сремским Карловцима епископ темишварски Георгије (Летић) рукоположио га је за јеромонаха, а онда произвео за архимандрита. За епископа тимочког хиротонисао га је митрополит Србије Димитрије са епископима: велешко-дебарским Варнавом (Росићем), нишким Доситејем, жичким др Николајем (Велимировићем) и викаром сремско-карловачким Иларионом (Зеремским) у Саборној цркви у Београду 15. јуна 1919. Устоличен је 1. августа 1919. у Зајечару. На катедри епископа тимочких остао је врло кратко, свега две године, 1919–1921. године, као шести по реду епископ тимочки (епархија тимочка је основана 1834. године), мада је претходник његов, Мелентије (Вујић), био још у животу и проводио своје умировљеничке дане у светој обитељи хилендарској. У Тимочкој епархији непријатељ је посејао праву пустош за време рата, страдао је народ, а страдало је и свештенство и монаштво и верни народ, и примили венац мученички; страдали су домови, али и цркве и манастири. Преостало свештенство било је ратом одвојено од своје паствe, па га је требало сакупити, опљачкане и разрушене цркве колико-толико оспособити за богослужење, верни народ поново проповедима, посланицама и живом речју сабрати око

[1] Сава, епископ моравички, „Др Иринеј Ћирић, епископ новосадско-бачки", *Богословље* 1–2, 1964, 10.

цркве. Материјалних средстава за предузимање великих корака у обновама није било, али је требало показати да се народ непоколебиво и даље окупља око својих мученичких цркава и мученичких костију и слави васкрслога Христа у Светој Литургији.

Епископски двор у Зајечару био је опустошен, па га је требало претходно обновити и макар колико покућанством и намештајем опремити, па је сам владика донео свој намештај за прву прилику. (Када је пошао на Бачку епархију, намештај је понео, а Владичански двор је наново из основа преуређен за новог епископа Емилијана [Пиперковића], који је наставио његовим путем и био пуних 48 година тимочки епископ.)

Остале су забележене три његове епископске наредбе свештенству подручне му епархије тимочке.[2] Најпре она о привременим протоколима:

> Свештеници у случају немања протокола из ранијих година штампаних, имају сашити потребан број табака обичне хартије и исте поднети окружним протојерејима или среским намесницима ради утврђивања броја страна.
>
> Окружни протојереји или срески намесници дужни су да потврде својим потписом и прилагањем печата ове привремене протоколе и да их проверавају приликом посећивања парохијских цркава и свештеника.[3]

Као и наредба о Диптисима:

> У свима храмовима имају се устројити Диптиси са именима живих и умрлих лица заслужних за цркву.
>
> Док не буде наштампаних формулара, свештеници ће сами направити диптихе на тај начин, што ће на табак хартије написати калиграфски: ДИПТИХ ХРАМА СВ. (им рек) В..... Једном усправном линијом тај ће табак бити преполовљен. На челу леве половине биће натпис: СПАСИ БОЖЕ И ПОМИЛУЈ. Под тај натпис доћи ће имена живих, у првом реду свештеника који служе у томе храму, а затим и других за храм заслужних људи. На челу свештеничких имена биће име надлежнога Архијереја (после имена Његове Светости). Десна половина имаће овај натпис: ОУПОКОИ БОЖЕ ДУШЕ ОУСОПШИХ РАБ ТВОИХ. Под тим натписом ће бити имена умрлих и то пре свега ових Архијереја: Доситеја, Герасима, Евгенија, Мојсеја и Мелентија; затим имена покојних свештеника, који су служили у томе храму, и напослетку имена ктитора и приложника и других заслужних лица. У свакој половини имена свештених лица писаће се засебно, а засебно имена световних лица. Свака промена (долазак новог пароха, смрт лица у рубрици за живе и т. д.) биће за времена унесена у диптих. Диптих има бити урамљен и под стаклом, а висиће на згодном месту код проскомидије, како би свештеник лако могао

[2] Према статистичком извештају из 1921, он је у епархији имао: 52 726 домова, 264 687 душа, 108 парохија и две капеланије, 79 цркава, 3 капеле, 6 манастира, оправљено је 5 цркава и 1 капела… Од свештеника је имао: 10 прота, 73 јереја, 6 архимандрита, 3 јеромонаха, 2 јерођакона, 7 је рукоположио за свештенике. У православље је прешло 23.

[3] ЕБр. 413 од 25. маја 1920, *Летопис Епархије Тимочке*, година шеста, Зајечар, 1928, 59.

читати имена приликом проскомидисања. Приликом ревизије намесници ће пазити да ли су диптиси у реду.[4]

Поводом појаве разних религиозних покрета у народу ставља у дужност свештенству своје епархије:

1) да на религиозне потребе своје паствe обрати пажњу и ван својих званичних дужности; да проповеда и приватно и појединцима, и да не одбацује с подсмехом када се појави какав богомољац, него да га упућује како не би пошао странпутицом;

2) да свештенство обрати пажњу на кретање и рад различитих побожних људи који се у народу јављају с називима: пророци, проповедници, црквари, побожни, богомољци и т. д. Често бива да такви људи почну с искреном побожношћу, а заврше лицемерством, узурпирањем власти свештенодејствовања, пљачкањем народа и т. д.[5]

Из времена његовог епископствовања у Тимоку и Крајини и његове управе Епархијом нишком у име епископа Доситеја забележен је још један догађај. Главни одбор свештеничког удружења, уз помоћ нарочитог одбора града Ниша, сакупио је мученичке кости наших свештеника — мученика зверски побијених од руку бугарских злочинаца за време Првога светскога рата више Беле Паланке, у атару села Каменице код места Големи Камен у Јанкиној Падини и код нишке Јелашнице на дан 12. и 18. новембра 1915. Кости су смештене у два метална сандука и у среду 31/18. августа 1921. пренете у Ћеле-кулу, а одатле свечано литијски пренесене у суботу, 3. септембра у нишку Саборну цркву у присуству изасланства краљевске владе, Народне скупштине, свештеничког удружења, професорског друштва, бројног свештенства и верног народа. На челу литије је ишао епископ тимочки Иринеј, који у одсуству епископа нишког Доситеја администрира Нишком епархијом. Епископ Иринеј је сутрадан, у недељу, 4. септембра, служио Свету Литургију са дванаесторицом свештеника и бројним народом. На крају Литургије служен је парастос свештеницима — мученицима, а онда су они свечано сахрањени. Овако је Владика беседио тога дана:

Има у Библији (Суд. 28–30) једна лепа слика која ми у овом тренутку пада на памет. Један војвода пошао је у бој, па је изгубио и битку и живот. Мати његова не зна за то. Са својим дворским госпођама она га чека код куће. С нестрпљењем гледа кроз решетке на прозору у своме дворцу, када ће да затутње улицом точкови убојних кола његових. Црв црне слутње почиње да се миче у срцу њеном и са усана јој отима се узнемирено питање: где је, што га нема, што оклева да дође? Дворске госпође је утишавају: плен убојни сад војвода дели, најлепши ће плен њему допасти. Црв црне слутње почиње већ да нагриза срце материно, она затвара очи пред истином која се открива, па и сама понавља лажне речи дворкиња својих: да, плен, убојни сад војвода дели…

Ова слика из Библије пада ми сада на памет, јер мислим да је и међу вама не једна мати, жена, сестра, која је, као Сисарина мајка чекала свога сина, мужа,

[4] Еbр. 14 од 6. јануара 1921, *Летопис Епархије Тимочке*, година шеста, Зајечар, 1928, 60.

[5] *Летопис Епархије Тимочке*, година прва, Зајечар, 1923, 78–79.

брата, да се врати с пута куда га је изненада испратила. Ви, који сте још и сада црнином обавите, које оплакујете беле кости скупљене у ова два ковчега, реците ми, зар нисте испраћале своје миле и драге с надом да се понова састанете? Ви што ридате овде, реците ми зар не чекасте с вером дан поновног загрљаја? И опет ми реците: зар се нисте бориле са стрепњом, зар се није црв мрачне слутње увлачио у ваша срца, када они оклеваху да се врате? Зар се нисте све јаче и више бунили против истине, штогод се она безобзирније вама показивала? Да, ја разумем бол који вам није дао да верујете оно што сте знале, који је одбацивао истину, јер је лаж била лакша срцу. Са Сисарином мајком и ви понављасте варљиве речи оних који вас тешише, иако и сами не вероваше: доћи ће син, доћи ће муж, отац, брат. Па и данас, у тренуцима када се сетите свих ситница на последњем растанку, саветовања и договарања о спреми за пут, о том шта ће бити боље понети, како ће се лакше сачувати глава, како да не изгубите везу, и данас, велим, када се сетите свих тих ситних ствари, ваша се срца буне против истине да њих више нема, да неће више доћи, или да ће доћи овако у ова два ковчега.

Али њих заиста нема. Они неће доћи да вас питају како проведосте године љутога ропства, сачувасте ли им децу. Они неће доћи да се диве колико је синчић нарастао, да се радују што је ћер за удају. Не, они су у миру. Они расуше своје кости по кланцима и по гудурама.

И опет ми се намеће једна слика из Библије. По суровом закону свога времена цар Давид за кривицу предака мора да погуби невине људе. Међу њима су два сина Ресфе кћери Ајине. Цар их је дао обесити на једној стени. Као страшна опомена тамо висе синови једне мајке; а она узима кострет, простире на стени и чува мртва телеса синова својих, дању од птица небесних, а ноћу од звери пољских, док се цар није смиловао и дао сахранити невине људе (2. Ц. 21, 8–14).

Намеће ми се ова слика из Библије у овом тренутку, јер и међу нама има многа мајка која је била у положају Ресфе кћери Ајине, којој су однели синове и децу да им невинима прекрате живот. Али теже, много теже било је вама него Ресфи кћери Ајиној. Јер непријатељски цар није као Давид пустио вас да лијете сузе крај мртвих телеса чеда својих; он није узео животе ваших милих и драгих, он их је подло украо, и стидећи се подле отмице, сакрио је трагове, и ви узалуд тежисте да нађете трошне остатке слатких живота, да их чувате дању од птица небесних и ноћу од звери пољских, или да прелијете вином и сузама и окадите хумке, које их скриваху. Не, вама не дадоше да то учините, ви често не знадосте где су кости од костију ваших, и да ли их нису пси разнели.

Када је једном приликом Господ пролазио поред човека слепа од рођења (Јов. 9, 1–3), запиташе га ученици његови говорећи: Рави! Ко сагреши, или овај или родитељи његови, те се роди слеп? Као пред сваком непојмљивом појавом, то вечно питање излази пред нас и сада када гледамо ове ковчеге око којих се окупише удовице у црном руху и сирочад с обореним главама. И ми бисмо хтели с апостолима да запитамо: Господе, за какав грех се ово догодило: шта су скривили они или родитељи њихови? Господе, зашто си допустио да страдају они и сви њихови који остадоше за њима?

Ми не можемо да продремо у све путеве и стазе, којима нас Господ води одређеној мети. Ми немамо од њега непосреднога одговора на сва наша детиња питања. Али из оних речи које Господ каза апостолима, кад спазише слепа од рођења, ми као да наслућујемо зашто је Божија воља била да се

угасе толики животи слугу његова олтара. „Нити он сагреши, рече Господ, ни родитељи његови, него да се јаве дела Божја на њему". Онда је Господ отворио очи слепоме, а сада је читавоме свету дао да прогледа и види да је нове темеље свету стварао и крвљу их својом заливао не само истакнути државник, прослављени војсковођа, чувен научник, људи чија се имена чују сваки дан и свугде; него у том послу тихо, смерно и незнано учествовао је и служитељ олтара Господњег. Негде далеко од средишта, по селима и засеоцима, српски свештеник је проповедао крст, али и слободу поред њега. Неприметан, ситан рад, низао се; али с великим последицама. И када је дошао страшни час, у коме почеше пуцати зглавци читавога света, да се створи нов; када је дошао тренутак да се уједини у слободи наш народ од Словеније и Хрватске попреко до Јужне Србије, тада је Божја воља била да томе историјском делу и српски свештеник приложи своју жртву, која ће вечно сведочити да је за нову творевину скупоцен улог учинио и онај забачени слуга Божји, који је дотле нечујно вршио и националну дужност своју.

Божја је воља била да српски свештеник добије добро сведочанство баш од оних који су напољу (1 Тим. 3, 7), да баш непријатељ потврди колико је високо ценио тобоже ситни, али у ствари крупни рад ових мученика. Јер када је непријатељ вештом руком замануо ножем, он је тражио да погоди срце. И када је нож сјурио у српског свештеника, он је знао да удара онамо одакле извире свест о слободи, где бије врело љубави за рођену груду, те је и нехотице том скромном раденику издао лепу сведоџбу, запечаћену црвеним печатом мученичке крви, сведоџбу са једном оценом само: Српски свештеник је одличан родољуб.

Да, мученици ови могли су по јевтину цену одрицања сачувати своје главе. Али они то нису учинили, јер су знали да има нешто драгоценије и од живота, и радо су платили животом за оно веће благо, које оставише нама: љубав роду и слободи.

Па када су спољашњи сведоци издали ту лепу сведоџбу овим мученицима, сада можемо и ми одати им признање без страха да ћемо бити пристрасни. Зато и Свети Архијерејски Сабор, који је на челу с његовом Светошћу првим Патријархом српским Господином Димитријем скупио да већа о добру Цркве и народа, шаље моју смиреност да се помолим Господу за покој душа верних слугу његових и милих синова наших, да се дубоко поклоним трошним остацима њиховим у знак да ценимо родољубље њихово, да ценимо родољубље читавога српског свештенства, које у тишини кроз векове пожртвовано служи и Богу и народу своме.

Примите признање својих архијереја нове, велике, уједињене Цркве српске, ви који сте спремали њену величину и величину ове државе, а сада се одмарате у овим ковчезима. Хвала вам.

А вама, који остадосте иза ових мученика, доносимо речи утешне, молбу да се умирите и жељу да се не осетите без помоћника у овоме свету. Ваши покојници су и наши синови; ваше бриге су и наше.

Данас њих нема више међу нама; али су они у нама. Најскривенији кутак срца нашег они су као ризницу испунили једном драгоценошћу, оставили су нам бол изненадном смрћу својом. Ми знамо да је то Божја воља; но Божју вољу примамо као слаби људи, на људски, земаљски начин. Примамо је с болом.

Али радости су пролазне, а трајан је бол; и бол за нашим драгим покојницима је једно стално имање душа наших, које замењују кости ове, који нама треба, и од кога се ми не можемо лако раставити. Амин.[6]

Након беседе епископ Иринеј се поклонио према ковчезима и целивао их.

На тимочкој епархији остао је до 24. новембра 1921, када је по својој молби премештен на Бачку епархију. Наиме, Архијерејски сабор уважио је 11. септембра 1921. молбу епископа Иринеја и изабрао га за епископа Епархије бачке, а за епископа тимочког изабрао јеромонаха др Емилијана (Пиперковића). На трон епископа бачког устоличен је у Новом Саду 9. фебруара 1922.

Отишавши на Епархију бачку, сетио се да се обрати својој пастви у Тимоку и Крајини, благочестивом клиру и народу, једним унутрашњим расписом, који су имали да прочитају свештеници пред народом на првој Светој Литургији. Ово писмо потписао је са: „досадашњи епископ тимочки, а одсада епископ новосадско-бачки Иринеј", и оно гласи:

После две и по године старања за вас и за ову епархију дошло је време да се растанемо, да посветим своју бригу и рад пастви на другом месту, да из лепе Тимочке Крајине одем у равну Бачку. Нисам се лако одлучио на тај корак и надам се да није на зло.

Када ме је Свети Архијерејски Сабор Краљевине Србије изабрао за вашега епископа, за мене је то било не само изненађење него и висока част и велико поверење. Висока је част за мене била да ја најмлађи први из тек ослобођених крајева будем подигнут на епископску катедру у оној Србији коју смо жељно очекивали као ослободитељку, и која није обманула наше жеље. Велико је поверење за мене било што ми је Србија дала епархију на међама државним, где треба бдити не само о спасењу душа него и сачувати и утврдити оно за што су Хајдук-Вељко и други храбри синови ове земље своје главе дали.

Нисам зазирао од посла, и у новој епархији, на другој међи наше државе, имаћу сличне бриге и дужности. Ја остављам један рад да се примим сличнога посла на другом месту из јединога канонскога разлога што имам више користи донети онима који су тамо, а с којима сам још пре вас донекле имао пастирских веза.

Па полазећи од вас ја не могу тајити да сам вас, своју стару паству, заволео од првих почетака, да је моја љубав к вама расла, те да и сада кад вас остављам, она гори пуним пламеном. Признајем отворено: не одлазим од вас без уздаха, јер много што шта затекао сам овде што ми годи срцу. А не могу заборавити ни ваше срдачности, с којом сте ме сусретали када сам долазио међу вас, у домове ваше, градове и села ваша.

Опраштајући се с вама молим вас да се и мене кадгог сетите у својим молитвама, као што ћу и ја бивати ваш заступник пред Господем и онда када одем од вас.

Благодат Христова, љубав Бога и Оца и заједница Светога Духа нека буде са читавом овом лепом Крајином[7].

---

[6] „Свештеномученици Српске Православне Цркве", *Весник Српске Цркве*, септембар, 1921.

[7] ЕБр. 1363, 31. децембра 1921, приватна збирка.

Будући да је био један од најеминентнијих епископа свога доба, више пута је биран за члана Светог архијерејског аинода, а поверавано му је администрирање епархијама: горе поменутом Нишком, па онда Вршачком, Банатском (у два маха) и Темишварском. Свети архијерејски сабор 1922. започео је свој рад 17. октобра, поделивши се на одборе. У одбору за свештеничка и монашка питања епископ Иринеј је био са епископима горњокарловачким Иларионом, Николајем охридским, шабачким Михаилом и далматинским Данилом (предмети: 6. Теологуменон о другом свештеничком браку; 8. Уредба о женским манастирима; 9. Нацрт уредбе о монашкој школи и 10. Нацрт уредбе о придворним монасима). Такође је био и члан Обредног одбора са митрополитом скопљанским Варнавом, нишким Доситејем, злетовско-струмичким Серафимом и тимочким Емилијаном (предмети: 13. Арондација епархија; 15. Положај свештеника ван парохијског седишта и његов однос према Архијерејству; 19. Питање штампања црквено-богослужбених књига; 20. О скраћењу Свете Литургије; 21. О свештеничком оделу; 23. Начелно решење о употреби музике при литијама и погребу и 26. Регулација парохија у јужним епархијама).

Као делегат Српске Православне Цркве боравио је 1927. године у поткарпатској Русији, у Чехословачкој, ради уређења тамошње православне епархије, јер су се тамо унијати враћали у своју стару православну веру. Из овог је времена и његово „Архијерејскоје посланије к Карпаторуссам". Ови крајеви њему нису били непознати јер је у Поткарпатје долазио и као јерођакон, у име патријарха српског Лукијана, па им се он тако при поновном виђењу и обраћа.

Представљао је Српску Цркву у више међународних црквених покрета. У свим приликама одајући благодарност и поштовање његовој личности, учесници су са пуно љубави уважавали и њега и Цркву коју је он овде представљао.

Први је од српских епископа, заједно са светим владиком Николајем охридским и жичким, учествовао на екуменским скуповима. Најпре у покрету за уједињење Цркава („Вера и уређење"), Свеопштем хришћанском савезу за практично хришћанство, Светском савезу за међународно пријатељство помоћу Цркава (данашњи Екуменски савет цркава), који га је два пута бирао за председника управног одбора, а 1939. године изабрао га је и за председника читаве организације.

На конгресу Светскога савеза за унапређење практичнога хришћанства међу народима помоћу Цркава, одржаног 1927. године, на позив архиепископа упсалског др Натана Седерблома одржао је два предавања на упсалском универзитету и један говор у упсалској катедрали приликом националне свечаности у спомен краља Густафа Алберта, а такође и проповед у Стокхолму.

Од 24. до 30. августа 1928. године одржани су састанци Светског савеза за унапређење пријатељства међу народима помоћу Цркава. Нашег Национални савет на овај конгрес је изаслао: председника епископа бачког Иринеја, архимандрита Валеријана (Прибићевића), јеромонаха др Иринеја

(Ђорђевића) и евангелистичког сениора Вереша. Свети архијерејски синод је овластио епископа Иринеја да на конгресу заступа Српску Цркву, а уз то је он био нарочито позван као предавач на конгресу. Године 1928. у Прагу, заједно са др Мерилом из Њујорка, званични је говорник на тему „Пријатељство путем религије — замена за наоружану безбедност", а на конгресу исте организације у Кембрицу 1931. године, заједно са бившим вршиоцем дужности председника Немачке републике, др Симонсом, био је званични говорник на тему „Слобода и основа права, укључујући и права мањине"; исте године је одржао и предавање по позиву на берлинском универзитету. Од православних беху преко својих изасланика присутне: Васељенска патријаршија, Православна Црква Краљевине Румуније, Црква Грчке Краљевине, Бугарска Црква, Православна Црква из Пољске и Финска Црква, а од инославних присутни су врло угледни црквени и државни достојанственици. Конгрес је заседао у згради чехословачког парламента и сената у Прагу. Конгрес је по теми „Разоружање" настављач конгреса у Стокхолму (1925) и Лозани (1927). О предавању епископа Иринеја хроничар листа „Der Sonntagsfreund" овако пише: „[…] Епископ Иринеј из Новог Сада, веома симпатичан и достојанствен архипастир Српске Православне Цркве, почиње старом латинском пословицом: 'Si vis pacem, para bellum' (Желиш ли мира — спремај рат) и претвара ову изреку у: 'Si vis pacem, dilige prohimum' (Желиш ли мира — љуби ближњега). У његовим речима посве нарочито се осетио еванђелски дух, када је тврдио: 'Препреке на путу за сигурношћу и миром међу људима, народима, расама не леже ван нас, већ у нама'. 'Нису вера, језик, границе поводи из којих ничу непријатељства и затегнутости, већ су то наше унутрашње наклоности'. 'Рат је последица греха. Борба с грехом је борба противу рата. Није довољно да прогласимо рат за безакоње, за прекорачење људскога права или шта више за неморалност. Морамо га сматрати за грех, за прекршај воље Божије, Који заповеда да љубимо ближње. Љубав према ближњему искључује рат'. 'У области љубави дозвољено је само једно наоружање Божје, шлем правде — које је најбоље јамство за сигурност'". A F. Sigmund-Schultze у свом реферату под насловом: „Um dem Weltfrieden" вели за предавање епископа г. Иринеја: „Његово је предавање глас конференције, којим се са становишта религије најодређеније решава проблем: 'Сигурност – Разоружање'…"[8]. Исте, 1928. године приликом оснивања покрета „Мир путем религије" изабран је у његов одбор за даљи рад.

Као члан комисије за општу сарадњу професора богословља коју је формирала организација за практично хришћанство и која је, по примеру британско-немачке конференције, одржала прву интернационалну источно-западну богословску конференцију 1929. године у владичанском двору у Новом Саду, владика је ову конференцију сазвао и њоме председавао. Ондашња црквена штампа је с пуним правом писала да „главна заслуга за одржавање оваквих

[8] „Хроника црквенога живота, Овогодишњи црквени конгреси у Прагу", *Духовна стража* бр. 3, III четврт 1928, 234–235.

веза са иностраним братским црквама припада епископу Иринеју, који је стварни спиритус агенс свих оваквих идеја и покрета“[9].

Члан је и почасног одбора првог интернационалног религијско-психолошког конгреса у Бечу 1930.

Био је представник Српске Цркве у Лондону 1930. у комисији Ламбетске конференције за уједињење Англиканске и Православне Цркве и 1931. у заједничкој англиканско-православној научној комисији.

По позиву у разна времена проповедао је или говорио у Берну, Упсали, Стокхолму, Софији, Авињону, Ерфурту, Паризу, Лондону, Дарбију, Единбургу, Глазгову и у другим местима у иностранству. Држао је два предавања на упсалском (1927) и једно предавање на берлинском универзитету (1931).

Својски се трудио у развијању братских односа са осталим Православним Црквама, зато је путовао у Бугарску 1932. са епископом охридско-битољским др Николајем, па са митрополитом загребачким Доситејем и на прославу Светог Јована Рилског маја 1946. О последњем боравку епископа Иринеја 1946. у Бугарској један од бугарских званичника овако је сведочио: „да су Егзарх г. Стефан I и преосвећени Епископ бачки г. Иринеј били први, који су успешно покренули питање зближења и одржавање најприснијих сестринских односа двеју Православних Цркава — Српске и Бугарске. Обојица су велики заточници тога зближења и неуморно су делали и сада делају на томе пољу“[10].

Крајем 1933. године заједно са епископом тимочким др Емилијаном у званичној мисији у име Светог архијерејског синода посетио је васељенског патријарха и Свети синод Велике Цркве.

Године 1936. организовао је и председавао у Новом Саду предспремној Конференцији Православних Цркава за спрему и израду предмета намењених Конференцији стокхолмског васељенског покрета за практично хришћанство, која се састала 1937. у Оксфорду.

Све до почетка Другог светског рата владика је могао да се посвети и својој епархији и свом богословском раду, а онда се све наједном изменило. Бачка је окупирана априла 1941. и заједно са епархијама Будимском и Мукачевско-прјашевском нашла се у саставу друге државе, Мађарске, и тиме одсечена од Београда и Патријаршије. Епископ Иринеј, који је после хапшења патријарха Гаврила остао најстарији архијереј по посвећењу, успео је да само једном дође у Београд и да председава седницама Светог архијерејског синода. Покушавало се да се преко немачке управе омогући редовни долазак епископа Иринеја на седнице Светог архијерејског синода, али је све остало без успеха. Страшна слика одвијала се пред очима епископа Иринеја у његовој епархији, јер су многи пострадали (нарочито они који су се доселили у Бачку

[9] Сава, епископ моравички, „Др Иринеј Ћирић, епископ новосадско-бачки“, *Богословље* 1–2, 1964, 11.

[10] *Исто.*

после Првог светског рата), многи заробљени и одведени у разне логоре и руднике на принудни рад.

Епископ Иринеј, и сам у сужањству, о Божићу 1943. бираним речима се обраћа својим духовним „синовима заробљеним у ропству, сужњима у тамницама, затвореним у околима, и онима који су у рудницима и на тешким радовима; удовицама и сирочади, болнима у болницама, и свакој души хришћанској, невољној и изнуреној…". Тешио их је Владика не само речима него и делањем. Заслугом владичином подручне му црквене општине уз помоћ женских удружења, нарочито Хришћанске заједнице, организовале су давање сталне месечне помоћи најпотребитијима, бесплатну лекарску помоћ, правну помоћ и помоћ у оделу, обући и храни. Из логора су пренета деца у српске домове широм епархије — тако је смештено 2800 деце и преко 180 мајки са одојчадима у 55 црквених општина. Пошто је већина деце у логорима оболело од туберкулозе, све црквене општине оснивају и издржавају нарочиту епархијску дечју болницу у Новом Саду, која је имала најбоље лекаре и била ванредно добро снабдевена. Поред деце, владика је из логора спасавао и старије људе и жене које је народ примао оберучке у своје домове. О Божићу 1942/43. године он ће похвалити ревност своје пастве:

> Смирености мојој велика је утеха што могу да посведочим да сте познали и примили Христа у свој дом чим је закуцао на ваша врата. Јер штогод учинисте благочестивој браћи својој, људима, женама, деци што пострадаше у ратним приликама, оставши без дома својега, Њему учинисте. Заиста, сваке је похвале достојно како се такмиче и појединци и црквене општине да помогну ближњима својим; заиста се открива и топлота и лепота срдаца ваших када примате сироче из логора, оснивате, уређујете и помажете болницу за болну дечицу и омладину. Ваша љубав и ваше старање за ближње јавља се као светао зрак и топао луч у тами најстрашнијега рата откада је света и века. Али у тој тами тим јаче сија, и тим топлије греје. Не знам о коме да говорим, да ли о појединцима или о црквеним општинама! Не знам коме, или којим општинама пре да одам хвалу; да ли пре да похвалим труд и одушевљење и труд великих црквених општина или да истакнем пожртвованост малих. Да ли да се пре дивим оним богатима који не пожалише блага својега и дадоше обилне прилоге, или да с врелим сузама у очима благодарим сиромасима, који поред своје оскудице, узеше и сами још сиромашније дете да му буду и отац и мајка. „Подај сиромасима, и имаћеш благо на земљи". Непропадљиво богатство чека богате, који не пожалише трошнога блага земаљскога; а колика је тек награда већ сада сиромашној жени која узе убого дете, када из његових уста чује најдрагоценију реч: мајко.[11]

Док је владика једне проблеме решавао, отварали су се нови. О томе пише своме пријатељу митрополиту скопљанском Јосифу (Цвијовићу) у Београд 10. јуна 1943. године:

> Имам нових тешких брига. Таман смо збринули децу из логора, и сада збрињавамо старије, почеше позивати наше људе на војни рад.

[11] Епископ шумадијски, „Такав нам је архијереј доликовао (Посланица Јевр. 7, 26), Стогодишњица рођења блажене успомене епископа бачког Иринеја", *Каленић* 2, 1984, 8.

> Мени лично је нарочито тешко, јер сва беда долази до мене. Чиним све што могу да сваком олакшам невољу.
>
> И тако се дешава оно што сам предвидео у говору своме приликом своје хиротоније, када сам рекао: До сада сам био доле у заветрини, сада сам се попео на брег где ће са свију страна да ме шибају ветрови.[12]

И после Другог светског рата остао је у кућном притвору, и то пуних седамнаест месеци. Дужност у епархији епископ Иринеј преузео је 16. марта 1946. године.

Владика Иринеј био је на сваки начин вређан и провоциран од представника нове власти, „ослободилаца". Једном приликом демонстранти су га напали у епископском двору у Новом Саду, називали га фашистом, мађароном и четничким кољачем. Подивљала руља засула је стакла камењем, а један је камен погодио владику у потиљак. Владика је пао као покошен и сам га је Бог спасао њихових руку.

Када је, уочи Преображења 1946, на позив своје паствe отпутовао у Оџаке да освешта капелу у парохијском дому, физички је нападнут и спречен да изврши освећење од безбожних демонстраната. Владика је погођен каменом, па се срушио на земљу, а нападачи су попут звери насрнули на њега. Вероватно би га убили да ђакон Ружић није скочио и својим га телом заштитио, а свештеник Миливој Степанов га је изнео кроз прозор. Овај свештеник Степанов је избоден ножем, па је обливен крвљу пао поред свога епископа. Од силних ударача владика је задобио тешке повреде телесне, које су изазвале трајно сушење кичмене мождине.

Епископ Иринеј је и поред мучеништва неправедно поново доспео у кућни притвор, у коме је остао до смрти. Највише времена је боравио у болесничкој постељи. После свега владика није хтео да се жали, нити да путем суда тражи и брани своја права, па су многи учесници од ових догађаја погођени стрелом Христове и његове љубави постајали од Савла Павле и сасуди вере православне — међу њима је и наш савременик блажене успомене епископ будимски Данило (Крстић).

За време ове тешке болести овако се молио: „Дај, Господе, да се Теби вратимо, пре него што се у земљу вратимо"[13]. Овако се свети владика молио не само за себе него и за сав народ српски.

Упокојио се у Новом Саду уочи Благовести 1955, а његово свето тело сахрањено је на Благовести у крипту Саборне цркве у Новом Саду. У својој Саборној цркви владика је пре сахране изложен вернима на целивање, а на Благовести су служили Свету Литургију епископ будимљанско-полимски Макарије, сремски Никанор и топлички Доситеј, викар патријархов, са 10 свештеника и 3 ђакона у присуству патријарха Викентија и епископа шабачко-ваљевског Симеона.

---

[12] Сава, епископ моравички, „Др Иринеј Ћирић, епископ новосадско-бачки", *Богословље* 1–2, 1964, 12–13.

[13] *Исто*, 13.

Након Свете Литургије опело владици Иринеју служио је патријарх Викентије са епископима шабачко-ваљевским Симеоном, будимљанско-полимским Макаријем, сремским Никанором и топличким Доситејем и бројним свештенством и ђаконима. После првог Јеванђеља беседио је патријарх Викентије рекавши и:

Врло много од нас овде присутних стојали смо често с тобом у овом светом храму. Научили смо стојати с тобом и око тебе. Ти си био средиште наше, ти си био онај у кога смо гледали, очекивали твој поглед и очекивали да чујемо твој глас.

И данас стојимо с тобом и око тебе, али више не чујемо твој глас, не осећамо твој поглед који је показивао сталну ведрину духа. Твој дух је оставио трошну земаљску љуску и отишао Богу на истину. А нас твоју браћу архијереје, свештенство и твоју паству оставио си тужне и неутешне.

Сви смо знали да ти нема лека, сви смо те оплакали још за живота. Плачући за тобом ми смо оплакивали и тебе лично, а оплакивали смо и губитак који сналази нашу Цркву, твоју браћу архијереје, твоје свештенство и твоју паству. Иако смо знали да трпиш велике муке, ипак смо волели и тешили се што си жив, јер си и болестан и немоћан претстављао велико наше имање. Па и мртав ти претстављаш то и сада. Иако је тело мртво, живи твој дух, Владико свети!

Ја бих требао да говорим о теби. Требало би да обухватим цео твој живот и рад. Али распон твога живота и рада је и одвише велик да би се могао обухватити једним говором. У овакој прилици је тешко и говорити, а камоли једним говором обухватити све. Ја то нећу ни покушати, јер знам да то не могу учинити. У оваким приликама где срце говори не може се рећи све.

Враћам се за педесет година унатраг. Као мали ђак често сам виђао једног младића по новосадским улицама са књигом у руци, али понекад друкчије обученог него остали младићи његовог доба. Старији наши другови објашњавали су нама млађима да тај младић учи више богословске науке и да ће бити владика. Као старији ученици сазнали смо о томе младићу мало више. Сазнали смо да је то син угледне породице Ћирића из Сремских Карловаца и да се спрема за монаха. Све је то нама млађима било нејасно, али смо сви слутили да то није нешто обично, и видели смо да сви говоре о њему с поштовањем, па смо га и ми поштовали.

Ниједан од нас тадашњих младића није слутио да ћемо тога младића видети као слушаоци богословије за катедром, да ће нам предавати јеврејски језик и Стари завет. И данас се ми његови ученици сећамо монаха и јерођакона Иринеја доброг и приступачног човека али строгог наставника. Нисмо му замерали строгост, јер смо знали колико он труда улаже да се спреми за своја предавања која су увек била на завидној научној висини. Мислим да нећу претерати ако кажем да је архиђакон Иринеј први код нас почео научно обрађивати проблеме из Старог завета. И поред тога што је предавао по високом научном методу и водио рачуна о сталном напредовању науке, остао је увек на строгој православној линији и гледишту.

Ако је ико добро дело желео када је желео епископски чин, то си ти, Владико свети. Исувише је рано, исувише би нескромно било да говорим о твојој архијерејској служби. Најбољу оцену о теби дала је паства која је осетила у теби правог Архијереја. Тај глас пастве је једнодушан не само у Бачкој епархији

него у целој нашој Цркви. Твој избор за архијереја поздравила је цела наша јавност и цео наш православни народ, и смело могу тврдити да се народ није преварио у својој нади. Име владике Иринеја дуго ће остати у сећању народа.

Али не могу и не смем прећутати оно што сви знамо и ми Архијереји и свештеници и цео наш народ да си свој живот провео у вери, нади, љубави, скромности и чистоти и првосвештеничком достојанству и постао светилник који светли надалеко. Ти си био град који је био на врху горе да те сви виде. Ти си живи пример наш, да се може спојити велика култура и љубав према науци и уметности са дубоком религиозношћу. Једнога дана за време Првог светског рата посетио сам архиђакона Иринеја у Сремским Карловцима. Нашао сам га у његовој ћелији како слика Благовести. У разговору објашњавао ми је како се мучи што не може да реши један проблем при сликању. Ја сам му приметио: „Па шта се мучите и то не оставите". Он ми је рекао: „штогод се више мучим тим се више Богу молим". Тада сам чуо ове речи, али можда нисам разумео шта хоће да каже. И када је сликао и када је појао и када је изучавао било који предмет или науку, он је мислио на Бога, он се молио Богу, и постајао не само све већи хришћанин него и све већи монах-аскет. Али монах и аскет који никада није говорио о својим подвизима и врлинама. Није никада говорио ни о туђим слабостима и манама. Никада ниси никога осуђивао, Владико свети, опраштао си погрешке твојих млађих. И као човек и као Архијереј.

Због тога, Владико свети, жив је и живеће дух твој међу нама, и остаћеш велико имање наше Цркве.

И када се данас с тобом праштам ја ти се у име своје и у има наше Цркве клањам и захваљујем на твоме несебичном и пожртвованом раду са обећањем да ћемо твоју успомену чувати и тебе спомињати у молитвама својим.

Господе, Спаситељу наш, прими слугу Твога архијереја Иринеја и упокоји га са праведницима Твојим.

Нека је слава архијерејУ Иринеју.

Вечан му спомен. Бог да га прости![14]

После другог Јеванђеља беседио је и у име монаштва заблагодарио владици Иринеју архимандрит Стефан (Илкић), а после трећег — протојереј Стеван Поповић, архијерејски намесник новосадски у име свештенства бачке епархије.

После завршеног опела, уз појање „Помоћник и покровитељ…", свештеници су на рукама понели ковчег са телом, обнели га око храма и положили у крипту испод олтара. За време спуштања ковчега у гроб на свим црквама у Епархији бачкој звонила су звона…

Пред нама је невероватна и охристовљена личност епископа Иринеја, са којом се из дана у дан упознајемо и са којим ћемо се, ако Бог да, срести када Христос дође да суди живима и мртвима. Ево, упознајемо Владику Иринеја кроз његова писма, његове радове. Упознајемо онога човека који сваког дана расте из славе Божје у славу Божју. Онога трудбеника који од својих младих дана до краја земаљскога живота вредно ради на богословској науци,

[14] + Иринеј Епископ бачки, *Гласник СПЦ*, мај 1955, 68.

највише обрађујући теме из Старог завета (рецимо да је у *Богословљу* штампао „Библијско казивање о настанку света“). Срећемо се са оним који је, увидевши потребу превођења богослужбених текстова са грчког на српски језик, најпре заједно са проф. Лазаром Мирковићем пре Првог светског рата преводио, а онда и сам — Вечерње у Недељу Свете Педесетнице, Службу месопусне недеље, Вечерње молитве, службу Недеље Свете Педесетнице — цела Духовска служба — и Недељне васкрсне службе. Онога који је у *Богословском гласнику* штампао је своје преводе с јеврејског: Псалама из Часловца и дао тумачење, превод с јеврејског Књиге пророка Амоса с уводом и тумачењем, превод с јеврејског и тумачење Паримија, увод у Књигу о судијама. Онога владику Иринеја који је преводио не само богослужбене и богословске текстове већ и разне друге, корисно употребљавајући своје познавање јеврејског, латинског, грчког, француског, руског, немачког и мађарског језика.

Онога Ивана Ћирића и Иринеја Хоповскога који се бавио и песништвом (као гимназијалац издао књигу песама под називом „Песме Ивана Ћирића“), иконографијом и белетристиком. (У белетристичким листовима се потписивао као Иринеј Хоповски. Објављивао је своје радове још као студент, а онда и као монах у часопису „Бранково коло“. То су, поред песама, преводи неких одломака из Гетеовог „Фауста“, као и из мађарског епа „Толди“ од Јов. Арањија. Радо је читао белетристику, па је и радо говорио о песничким делима. Сарађивао је и у „Босанској вили“.) Онога што је зналачки проучавао српско, византијско, руско и румунско црквено појање, па је чак припремио уџбеник црквеног појања за наш богословски факултет, али је рукопис, нажалост, нестао.

Онога који је волео Лепоту изнад свих лепота, Лепоту која ће спасти свет, па тако заволео и уметност, бавио се и сликарством — постоји неколико његових радова за које су се стручњаци врло повољно изразили; нарочито је карактеристичан његов аутопортрет.

Онога који је у жељи да се приближи младоме човеку, да му до срца Христовом љубављу дође, а у сврху ширења трезвености, написао позоришну игру у једном чину „“Под мађем“. Који је радо поклањао своје књиге своме подручном свештенству, па тако приликом даривања књижице „Под мађем“ овако писао 26. маја 1929. новосадском проти Вељку Мирослављевићу:

> Високопречасни и врло уважени Оче Прото,
>
> Књижицу Под мађем поклонио сам свима без изузетка свештеницима своје Богом чуване Епархије исто онако као што сам поклонио и књижице Страшни Суд и Вечерња Служба у Недељу св. Педесетнице и Библијско Казивање о Постанку Света. Свештенство своје Епархије сматрам за своју породицу и као што члановима породице показујем љубав и пажњу, тако се трудим да то учиним и свештеницима.
>
> Под мађем сам заиста ја написао, и то пре неких шест година под утицајем једне трезвењачке представе у сада већ изгорелом позоришту. Трезвењачка омладина је знала да пишем и ове године је молила рукопис ради представе. Исправио сам га на брзу руку и игра је давана, чини ми се 5. фебруара о.

године Др. Вук Врховац, кога сам такође упознао с рукописом, молио ме је да га изда Савез Трезвењачке Младежи у Београду. Обећао сам да ћу у Ници поново рукопис прегледати и дотерати, што сам и учинио, јер сам тамо имао више времена за тај посао. Тако је пре неки дан књижица изишла из штампе с неколиким штампарским погрешкама, јер ја немам више времена за таке ствари, иако ме је то веома жао.

Са срдачним поздравом Ваш Еп. +Иринеј[15]

Онога који је писао и драме. Чули смо за његову драму у једном чину у стиховима „Смрт Вибије Перпетуе" о мученицима хришћанским из II века, којом показује своје велико познавање апологетске литературе и којом, изгледа, најављује ново мучеништво и своје и својих.

Онога чије богословске радове и данас читамо, баш тамо где их је најрадије објављивао, у *Богословском гласнику* и у *Biblische Zeitschrift*. Читамо и од њега обрађена популарно-богословска и црквено-публицистичка питања у београдском *Новом листу*, загребачкој *Новој Европи*.

Читамо и тешко је да набројимо баш све његове радове. Покушаћемо да се још боље упознамо са њиме. Најбоље у томе ће нам помоћи приложена, са пуно љубави састављена библиографија радова владике Иринеја. Библиографију је саставио блаженопочивши епископ шумадијски др Сава (Вуковић)[16]. Верујем да ће списак радова бити дужи штогод боље будемо упознавали владику Иринеја.

Библиографија радова владике Иринеја Ћирића

1889.

1. *Песме Ивана Ћирића*, Нови Сад, 1898, 67.

1905.

2. И. Н. Потапенко, „Ваистину Васкрс", *Бранково коло* XI (1905), 461–469. Потписано: И. И. Ћ. Превод с руског.

1907.

3. „Псалми из Часловца, Тумачење", *Богословски гласник* XI (1907), 170–177, 289–297, 369–375; XII, 3–24, 145–163, 273–318; XIII, 1908, 3–19.

1908.

4. „Песма о цару и невести. Превод и тумачење 44. (45) псалма", *Богословски гласник* XIII (1908), 129–136.
5. „Књига Пророка Амоса. Превод и тумачење", *Богословски гласник* XIII (1908), 150–163, 281–311; XIV, 3–25, 129–155, 257–269.

---

[15] Рукописно одељење Матице српске у Новом Саду, инв. бр. 36 305.

[16] Сава, епископ моравички, „Др Иринеј Ћирић, епископ новосадско-бачки", *Богословље* 1–2/1964, 9–20.

6. „Zu Hab I, 9 (megammat penehäm qadima)“, *Biblische Zeitschrift. Sehster Jahrangang. Freiburg im Breistgau*, 1908, 169–171.
7. Гистав Фалке, „Молитва“, *Бранково коло* XIV (1908), 655. Превод с немачког.
8. „Вељко Миросављевић, *О Палестини и старим Јеврејима. Помоћна књига за изучавање библијске историје за ученике и ученице средњих школа*, Ср. Карловци, 1907“, *Богословски гласник* XIII (1908), 106–109 (приказ).
9. „Сан“ (песма), *Бранково коло* XIV (1908), 267.
10. „Из Гетеова Фауста“, *Бранково коло* XIV (1908), 737, 749–751, 766–768; XV, 1909, 70.
11. „Лептин случај“ (приповетка), *Бранково коло* XIV (1908), 797–799.
12. „Приказ расправе проф. Јох. Мадера ’Апостоли и браћа Господња’“, *Богословски гласник* XIV (1908), 367–370.

1909.

13. „Основне мисли религије и модерне науке“, *Богословски гласник* XVI (1909), 33–35. Потписано: Др И. Ћ.
14. „Проповед говорена 2. августа о преносу моштију архиђакона Стефана на слави у Манастиру Хопову“, *Богословски гласник* XVI (1909), 140–143.
15. „Протопресвитер Сава Теодоровић, *Православна Догматика са апологетичким разјашњењима за више разреде средњих школа и препарандија*, Земун, 1909“, *Богословски гласник* XVI (1909), 143–147, (приказ).
16. „Из богословске терминологије“, *Бранково коло* XV (1909), 240.
17. „Растанак“ (приповетка), *Бранково коло* XV (1909), 673–675.
18. „Решен проблем“ (приповетка), *Бранково коло* XV, 1909, 99–101.
19. „У дубинама“ (приповетка), *Бранково коло* XV, 1909, 418–420.
20. Из Арањева „Толдије“ (песма прва, друга и трећа). *Бранково коло* XV, 1909, 133–134, 261–262; XVI, 1910, 492.

1910.

21. Zu Am. 5, 6 und 7. Biblische Zeitschrift. Sehster Jahrangang. Freiburg im Breistgau, 1910, 133–134. Рец: *Богословски гласник* XVII, 1910, 382, В. М (аксимовић).
22. *Библија и проповједништво*. Српски свештенички календар за просту годину 1910. Уредио протојереј Василије Николајевић, парох иришки. Нова Градишка, 1910, 41–45.
23. „Паримије“, *Богословски гласник* XVII, 1910, 43–49, 81–93, 179–188, 345–356; XVIII, 1910, 274–284, 512–521; XIX, 1911, 22–35.

24. „Ст. Ст. Мокрањац: Српско Народно Црквено Појање I. Осмогласник. Београд, 1908, 286“, *Богословски гласник* XVII, 1910, 73–76 (приказ).
25. „Проповед говорена 24. фебруара у храму Св. Апостола Петра и Павла у Карловцима“, *Богословски гласник* XVII, 1910, 59–63.
26. „Проповед говорена 14. марта у храму Св. апостола Петра и Павла у Карловцима“, *Богословски гласник* XVII, 1910, 216–220.
27. „Проповед говорена 21. новембра на Ваведеније Пресвете Богородице о црквеној слави у Св. Ваведенском храму карловачком“, *Богословски гласник* XVII, 1910, 461–476.
28. „Достоино“ (песма), *Бранково коло* XVI, 1910, 616.

1911.

29. „Проповед на Велики петак“, *Богословски гласник* XIX, 1911, 295–298.
30. „Проповед на Усековање 1911. године у карловачкој св. Саборној цркви“, *Богословски гласник* XX, 1911, 222–225.
31. „Доситеј као богослов“, *Бранково коло* XVII, 1911, 189–192.

1912.

32. „Увод у књигу о судијама“, *Богословски гласник* XXI, 1912, 1–25, 118–144.
33. „Женске у Библији“, *Богословски гласник* XXI, 1912, 325–343. Посебно: Ср. Карловци, 1921, 21.
34. „Проповед говорена на Св. оца Николаја у св. Николајевској саборној цркви карловачкој“, *Богословски гласник* XXI, 1912, 76–79.
35. Свето Писмо Старога и Новога Завјета. Превео и биљешке прикупио Др Валентин Чебусник. Издао Збор Духовне Младежи Загребачке. Свезак I. Загреб, 1911, 455. *Богословски гласник* XXII, 1912, 299–300 (приказ).
36. „Свешт. Милан Н. Милутиновић, парох београдски, Служба шеснаесторице пророка, Београд, 1910, 299“, *Богословски гласник* XXII, 1912, 364–366 (приказ).

1913.

37. „Књига пророка Захарије. Превод и тумачење“, *Богословски гласник* XXIII, 1913, 129–148, 225–237.
38. „Смрт и погреб Њ. Св. Патријарха Лукијана“, *Богословски гласник* XXIV, 1913, 228–248.
39. „Прича једног просјака“, *Бранково коло Богословски гласник* XXIV, 1913, 195–204. Потписано: Иринеј Хоповски.
40. „После рата“ (приповетка), *Бранково коло* XIX, 1913, 329–331. Потписано: Иринеј Хоповски.

1914.

41. „Проповед приликом освећења обновљеног храма у Старим Бановцима у недељу Отаца 22. децембра 1913. године", *Богословски гласник* XXV, 1914, 65–68.
42. „Прослава 1600-годишњице миланског едикта у Нишу", *Богословски гласник* XXV, 1914, 87–89. Потписано: А.И.
43. „Парница против Руса у Мармарош-Сигету", *Богословски гласник* XXV, 1914, 183–187. Потписано: А.И.
44. „Смрт и погреб блаженопочившег Епископа Михаила", *Богословски гласник* XXV, 1914, 272–279. Потписано: А.И.
45. „Говор на погребу ратара Петра Недељковића, убијеног у једној карловачкој крчми у недељу 9/22. марта о. године", *Бранково коло* XXV, 1914, 336–339.
46. „Другови" (приповетка), *Бранково коло* XX, 1914, 33–38. Потписано: Иринеј Хоповски.

1918.

47. „Предговор преводу Акатиста Пресветој Богородици (заједно са Лазаром Мирковићем)". *Акатист Пресветој Богородици*. Сремски Карловци, 1918, 3–4.

1919.

48. *Архијерејска Посланица при ступању на епископску катедру*, Сремски Карловци, 1919, 8.

1921.

49. *Архијерејска Посланица о Божићу 1921*, Ср. Карловци, 1921, 9.
50. *Архијерејска Посланица о светковању суботе или недеље*, Ср. Карловци, 1921, 16.
51. „Реч Његовог Преосвештенства Господина Иринеја, Епископа тимочког, коју је изговорио у Нишу 22. августа (4. септембра) 1921. год. на дан тужне, величанствене свечаности преноса покупљених светлих остатака стотине 'братском' бугарском руком побијених српских свештеника, по разним гудурама и склонитим местима у околини Ниша и Беле Паланке, крајем 1915. године", *Гласник, службени лист Српске православне Патријаршије* II, 1921, 285–287.

1922.

52. *Архијерејска Посланица о Божићу 1922*, Сремски Карловци, 1922, 7.
53. *Вечерње молитве*, Нови Сад, 1922, 95. Превод са грчког.
54. „Некоји религиозни типови", *Нови Лист*, Београд I/1922–23, 229, 2–3; 249/251, I Прилог, 2.

1923.

55. *Архијерејска Посланица о Божићу 1923*, Ср. Карловци, 1923, 8.

1924.

56. *Архијерејска Посланица о Божићу 1924*, Ср. Карловци, 1924, 8.

1925.

57. *Архијерејска Посланица о Божићу 1925*, Ср. Карловци, 1925, 8.
58. *О страшном суду. Служба месопусне недеље*, Сремски Карловци, 1925, 24. Превод с грчког.

1926.

59. *Архијерејска Посланица о Божићу 1926*, Ср. Карловци, 1926, 8.
60. „Библијско казивање о постању света (Предавање на Народном универзитету у Београду)", *Богословље* I, 1926, 107–140 и посебно: Београд, 1926, 36. Рец: *Духовна култура*, Софија, 1930, април, књ. 42, 80–87, Иван Марковски.
61. „Говор Преосвештенога Епископа бачког Г. Дра Иринеја, приликом отварања епархијске скупштине у Новом Саду 22. јануара (4. фебруара) 1926. године". Нови Сад, 1926, 16.

1927.

62. *Архијерејска Посланица о Божићу 1927*, Ср. Карловци, 1927, 8.
63. *Архијерејскоје Посланије к Карпатороссам*, Ужгород, 1927, 4.
64. „Лозанска конференција", *Богословље* II, 1927, 241–259.

1928.

65. *Архијерејска Посланица о Божићу 1928*, Нови Сад, 1928, 8.
66. *Вечерња служба у Недељу свете Педесетнице*, Нови Сад, 1928, 23. Превод с грчког.
67. „Опширна правила Св. Василија Великог", *Духовна стража* I, 1928, 1–6, 89–98, 177–184, 253–260; II, 1929, 1–5, 89–93, 169–172, 249–253; III, 1930, 1–10, 88–92, 165–174. Превод с грчког. Рец: Де Ориенте, студиа ет либри. Рома 1930. Вол. XIII-2. Нум 61.

1929.

68. *Архијерејска Посланица о Божићу 1929*, Нови Сад, 1929, 8.
69. „О бачким епископима пре себе", *Гласник Историјског друштва у Новом Саду* II, 1929, 407–408.
70. „Интернационални црквени покрети", *Стари орао, велики илустровани календар за 1929. годину*, Нови Сад, 1929, 26–28.
71. *Под мађем. Позоришна игра у једном чину*, Издање Савеза трезвене младежи. Београд, 1929, 31. Рец: *Нови Живот*, Лист за безалкохолну културу, књ. И, Загреб, 1929, 28–29. Др Врховац.

1930.

72. *Архијерејска Посланица о Божићу 1930*, Нови Сад, 1930, 8.
73. „Ламбетска конференција и уједињење цркава", *Гласник Српске православне патријаршије*, Сремски Карловци, 1930, 342–361. Превод с енглеског.
74. „Смисао свештеномученичког тропара", *Гласник Српске православне патријаршије*, Сремски Карловци, 1930, 329–330.

1932.

75. *Архијерејска Посланица о Божићу 1932*, Нови Сад, 1932, 8.
76. „Говор Преосвештенога Епископа бачког Г. Дра Иринеја, приликом отварања Епископског савета у Новом Саду 10. новембра (28. октобра) 1932. године", Нови Сад, 1932, 20.
77. *Смрт Вибије Перпетуе. Драма у једном чину, у стиховима*, Нови Сад, 1932, 75. Потписано: Иринеј Хоповски. Рец: Духовна стража В, 1932, 61–62; *Српски књижевни гласник*, НС, књ. XXXVII, бр. 5, 387, Л.Ц.

1933.

78. *Архијерејска Посланица о Божићу 1933*, Нови Сад, 1933, 8.
79. Г"овор Њ. Пр. Епископа бачкога на дан Уједињења народнога 1. децембра у новосадској катедрали", *Гласник Српске православне патријаршије*, Сремски Карловци, 1933, 787–789.
80. „Одлуке Заједничке православно-англиканске богословске комисије", *Годишњак и Календар Српске православне патријаршије за просту 1933. годину*, Сремски Карловци, 1932, 65–69.

1934.

81. *Архијерејска Посланица о Божићу 1934*, Нови Сад, 1934, 8.
82. Das Sozialethos der Orthodohen Christentums, Kirche, Bekenntnis und Socialethos, Genf, 1934, 33–40.
83. „Социјална етика православног хришћанства", *Духовна стража* VII, 1934, 65–71.

1935.

84. *Архијерејска Посланица о Божићу 1935*, Нови Сад, 1935, 8.
85. „О Св. Сави као верском човеку" (Предавање одржано на светосавској прослави, коју је приредило удружење пријатеља уметности "Цвијета Зузорић" у Београду 24. јануара 1935.г.). *Духовна стража* VIII, 1935, 1–9.

1936.

86. *Архијерејска Посланица о Божићу 1936*, Нови Сад, 1936, 8.

87. „Црквене песме у српском преводу", *Духовна стража* IX, 1936, 234–235. Превод с грчког. Напомена: Епископ Иринеј је превео с грчког све васкрсне (недељне) службе. Рукопис је сачуван.

1937.

88. *Архијерејска Посланица о Божићу 1937*, Нови Сад, 1937, 8.

1938.

89. *Архијерејска Посланица о Божићу 1938*, Нови Сад, 1938, 8.

1940.

90. *Архијерејска Посланица о Божићу 1940*, Нови Сад, 1940, 7.
91. „Порука претседника светског савеза за пријатељство цркава", *Гласник Српске православне цркве*, Београд, 1940, 88–89. Исто и у *Духовној стражи* XIII, Сомбор, 1940, 1–4.
92. „Др Душан Глумац, професор универзитета, *Граматика старојеврејског језика*, Издање пишчево. Београд 1937–1939". *Богословље* XV, Београд, 1940, 137–139 (приказ).

1942.

93. *Архијерејска Посланица о Божићу 1941 (1942)*, Нови Сад (Ујвидек) 1942, 7.
94. *Недеља Свете Педесетнице — празничне службе*, Ујвидек, 1942, 417. Рец: *Гласник, службени лист Српске православне цркве*, Београд, 1948, 338, Владимир Дакић протојереј.
95. „Како је Господ посетио сељака. Божићна прича Н.С. Љескова", *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1942. годину*, Ујвидек 82–94. Превод с француског.
96. „Беседа светога Василија Великога о четрдесеторици светих мученика, мучених у језеру код Севастије Марта 9", *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1942. годину*, 99–108. Превод са грчког.
97. „Из црквених песама", *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1942. годину*, 119–142. Превод са грчког.
98. „Из књиге о Варламу и царевићу Јоасафу. Човек и његова три пријатеља", *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1942. годину*, 154–157. Превод са грчког. Непотписано.
99. „Молитва Господу Исусу", *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1942. годину*, 46. Превод са грчког. Непотписано.
100. „Молитве" (светилничне, прва и друга). *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1942. годину*, 158. Превод са грчког. Непотписано.

1943.

101. *Архијерејска Посланица о Божићу 1942 (1943)*, Уијвидек, 1943, 8.
102. „Стихира преп. Јована Дамаскина", *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1943. годину*, Ујвидек, 79.
103. „Песма светога Амвросија, епископа медиоланскога (333. или 340–397)", *Календар Српске православне Епархије бачке за просту 1943. годину*, 205–206. Превод с латинског.

1944.

104. *Архијерејска Посланица о Божићу 1943 (1944)*, Ујвидек, 1944, 7.
105. „Молитва", *Календар Српске православне Епархије бачке за преступну 1944. годину*, Ујвидек, 1944, 62. Превод с француског.
106. „Псалам" (песма), *Календар Српске православне Епархије бачке за преступну 1944. годину*, 87 и *Црква, календар Српске православне патријаршије за преступну годину 1948.*, Београд, 1948, 23.
107. „Свети Јован Крститељ", *Календар Српске православне Епархије бачке за 1944. годину*, 103–131.
108. К.С.Ф. Тертулијан, „Мученицима", *Календар Српске православне Епархије бачке за 1944. годину*, 153–158. Превод с латинског.
109. „Из осмогласника гл. 1. У суботу на великом вечерњу догматик", *Календар Српске православне Епархије бачке за 1944. годину*, 227. Превод с грчког. Непотписано.

1947.

110. Болна мати. (Лаза БЕРГЕР) Гласник Српске православне цркве, Београд, 1947, 168. Превод с латинског.

Напомена: Познато нам је да је епископ Иринеј, као професор Карловачке богословије, написао Библијску историју коју су, у литографисаним таблицама, издали богослови. Нажалост, до ових табака нисмо могли доћи.

1972.

111. „Архијерејска Литургија по белешкама блаженопокојног Епископа бачког Иринеја (са коментаром тада Епископа Рашко-призренског Павла, сада блаженопочившег Патријарха Српског)", *Гласник Српске Православне Цркве* бр. 7, Београд, 1972, 171–184 са исправкама у примедбама на овај текст у *Гласнику Српске Православне Цркве* бр. 9, Београд, 1972, 228.

* * *

У коментару на рад епископа Иринеја „Архијерејска Литургија" тадашњи епископ рашко-призренски Павле, потоњи патријарх српски, овако — између осталог — пише:

> У прави час је дошла мисао да се објаве забелешке блаженопочившег Иринеја (Ћирића), бившег епископа бачког, о начину на који је он вршио св. литургију, те да се тако отргне од заборава ова страна његовог архијерејског деловања. Нико с таквим благољепијем и торжественошћу није служио као он, ни тако студиозно обрадио сваки моменат учешћа појединих степена клира на св. литургији. У многим местима овакав начин богослужења не може се данас, али онде где за овакво благољепије има могућности ове забелешке могу корисно послужити да се не пада у застрањења и новотарије, и указати правац и границе у којима се може безбедно кретати без страха од нетачности, самовоље и неукуса…

Епископ Иринеј је уснуо у Господу и почива у миру чекајући други долазак Христов.

„Од почетка монаштва па до краја свога живота био прави монах и аскет. Строг према самоме себи и као човек и као старешина, био је благ и попустљив према другима. Никога није осуђивао и никоме није замерао, као да је непрестано говорио 'јеј Господи даруј ми зрјети моја прегрешенија и не осуждати брата мојего'". Многе школе је изучио, многе књиге написао, многе земље походио, али је простоту и простосрдачност одржао, не гордећи се знањем и славом, и заиста он беше и остаде Господњи који нас и у ове дане путу светосавском учи.

Господе, погледај на нас и помени нас молитвама слуге олтара свога епископа Иринеја.

Ignatije Marković
Čačak

Biography of Irenaeus Ćirić, Bishop of Novi Sad and Backa, Confessor of Orthodoxy

Bishop Irenaeus as a professor of Sremski Karlovci Seminary and later the bishop of Timok and then of Novi Sad and Backa, is the best example of joint asceticism and education, agent of practical theology, deals with the following topics:

– Biblical studies and Hebrew language (in Vienna, he received his doctorate at the Faculty of the group of Semitic languages, the translation of Old Testament texts with commentaries for the purposes of teaching in the Seminary, the first in our country who deals with themes from the Old Testament).

– Translation of liturgical texts (Commission of the Synod for the translation of Holy Scripture into the Serbian language, printed translations: Service of the week of Meatfare Sunday, the Service of Holy Pentecost, Osmoglasnik — the weekly resurrection services, etc.).

– Inter-Orthodox Dialogue (1936. in Novi Sad, organized a pre-conference of Orthodox churches for the preparation of articles intended for the Stockholm conference of the Ecumenical Movement for practical Christianity that met in1937. in Oxford)

– Work on the organization of the Orthodox Church in Russia Sub-Carphatian Russia.

– The comparative theology and inter-church dialogue (representative of the Serbian Church in the movement to unite churches, universal alliance for practical Christianity, the World Association for Friendship with the churches, the Lambeths conference in London in 1930. in commission for the unification of the Anglican and Orthodox Churches and he was a member of Anglican-Orthodox Commission in 1931. And furthermore a member of the honorary committee of the first religious-psychological congress in Vienna in the 1930.)

– Church art and iconology

– Church singing

– Poetry, fiction

– Translations from Jewish, Greek, Latin, French, Russian, German and Hungarian. With this work we have tried to present his life and work of the Orthodox theology. His theology he testified with his confessional life and his great love for the people entrusted to him (just highlight the rescue of children, women and

elderly people during the Second World War, children from the Hungarian camp Sharvar, when he found a shelter in his Diocese for 2800 children and 280 mothers with infants, opening hospitals for treatment of children in the camp suffering from tuberculosis; saving adults from the Hungarian camp, and he is under house arrest since the arrival of Hungarian occupying forces until 1945. and since the godless government since 1945. until 1955. which is until his blessed death). With his life and his work he was and is a great example.

Key words: Bishop of Backa, Bishop of Timok, Irenaeus Ciric, Sremski Karlovci Seminary, History of the Serbian Church, ecumenism, bibliography.

Датум пријема чланка: 29. 08. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 11. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 263–271

УДК 271.222(497.11)-773(437)"1945/1946"

Радован Пилиповић

Библиотека Српске патријаршије, Београд

Градња православних храмова у Чехословачкој између два светска рата

Abstract: Аутор на основу савремених извора српске и чехословачке провенијенције, архивске грађе и црквене штампе пише о градитељској делатности у Епархији чешко-моравској, која је између два светска рата имала аутономан статус у оквиру јурисдикције Српске православне Цркве. Изградња парохијских храмова и борба за молитвени простор показују важну страну ангажованости у архипастирству Светог Горазда Павлика. Он је управо кроз изградњу свештених здања у неколико градова Чешке и Моравске успео да створи претпоставке за јаку православну мисију.

Key words: храм, парохија, Горазд Павлик, Доситеј Васић, Чешка, Моравска, Српска православна Црква.

На територији Чехословачке постојале су најпре руске парохије, које су након Октобарске револуције примиле још већи број емиграната. Оне су биле под духовном управом заграничног епископа Сергија.

Бивши католички свештеник Матеј Павлик, обраћеник у православље, примио је монашки чин 21. септембра, а већ 25. септембра 1921. хиротонисан је за епископа од стране патријарха српског Димитрија и српских архијереја. Наречен је за епископа шлеско-моравског са седиштем у Оломуцу. Због идејне борбе и недефинисаности учења православна струја се издвојила из „Чехословачке народне цркве", која је организационо и доктринарно завршила у протестантизму.

Цариградска патријаршија је у јуну 1923. рукоположила Саватија Врабеца за „Архиепископа Прага и целе Чехословачке", чиме је изазвала подвојеност и несугласице на терену код народа вољног да прими истину православља. До пред почетак Другог светског рата Гораздов утицај, исказан и кроз број присталица и подигнутих храмова, био је много већи.

После 1925. године стекли су се услови да се покрене зидање православних храмова у неколико места у Чешкој и Моравској. Епископ Горазд (Павлик) добио је први подстицај посматрајући замах црквеног градитељства у Српској православној Цркви, који је почео двадесетих година, а развио се

· beriozuska@verat.net

у време патријарха Варнаве Росића 1930–1937. Горазд је 1923. године боравио у Штимљу, месту на Косову у коме је „Друштво Кнегиња Љубица", добротворно друштво имућних Српкиња, подизало тамошњи храм. Поменута организација тада ступа са Гораздом у ближе додире.[1]

Чешка православна Црква је од самих почетака свога организационог битисања оскудевала у молитвеном простору. Недостатак је надокнађивала кроз коришћење школа, а са друге стране, и толерантни чешки реформати су са правом екуменском љубављу давали храмове и кровове својој браћи за молитву. До 1928. године Гораздова црквена заједница је успела да изгради храмове у *Худобину* и *Штјепанову*.

Чешки православни хришћани, следбеници и послушници свога епископа Горазда богослужења су вршили у школским просторијама уз потребно одобрење надлежних просветних власти. Тамо где ни то није било могуће, је у помоћ прискакао чешки „Соко", показујући тако словенофилску и пансловенску солидарност.[2]

Епископ Горазд је 18. новембра / 1. децембра 1928. године упутио молбу Св. архијерејском аиноду Српске православне Цркве у којој је нагласио да „за зидање православних храмова из сопствених финансијских средстава нисмо у стању ни уз највеће напрегнуће својих снага. Пошто нам је позната материнска брига за нашу цркву од стране Српске православне цркве, усуђујемо се предати Св. Синоду ову молбу са благом надом да ће је одобрити."[3]

У истом акту епископ Горазд је тражио да се дозволи скупљање прилога и то у „епархијама сремској, бачкој, темишварској и вршачкој у корист зидања чешких православних цркава".[4] Горазд је рекао да је градња богомоља у Худобину и Штјепанову исцрпела материјалне потенцијале и постојећи буџет, иако су Чеси „имали намеру да сваке 2 до 4 године зидају по једну цркву", не би ли свака црквена општина стекла свој Божји дом.[5] Црквени живот и успех мисије ће доћи у велику опасност „ако се зидање храмова отегне на тако дуго време".[6]

Горазд је био далековид, обазрив и учтив када је у писменим обраћањима Србима инсистирао да Свети синод одреди начин располагања прикупљеним

---

[1] Пилиповић, Радован, „Делатност женског друштва Кнегиња Љубица у Штимљу 1925. године", *Баштина*, Институт за српску културу — Лепосавић 23 (2007), 255–263. О Гораздовом боравку у Штимљу извештава и *Гласник — службени лист Српске Православне Патријаршије* 12 (1923), 188: „Освећењу цркве у Штимљу, задужбини вредног Друштва Кнегиње Љубице, које ће бити на Видовдан текуће године присуствоваће и Преосвећени епископ Моравске Г. Горазд, који је већ допутовао из Чешке у Београд".

[2] *Чешки православни епископ Горазд Светом архијерејском Синоду СПЦ*, Е. бр. 722/28, 18. новембра / 1. децембра 1928, 2.

[3] *Исто.*

[4] *Чешки православни епископ Горазд Светом архијерејском Синоду СПЦ*, Е. бр. 722/28, 18. новембра / 1. децембра 1928, 1.

[5] *Исто*, 1.

[6] *Исто.*

средставима и фондовима. Тактични и смирени Морављанин предлагао је да новосазидани храмови буду у мешовитој власничкој форми и правном облику сувласништва, чешко-српском. Његова пастирска брига је надилазила овоземаљске обзире и материјалне оквире.

Епископ Горазд је сасвим добро примећивао да је „недостатак сопствених храмова морални минус у борби са Римском црквом, која у свим местима има своје цркве. Овај недостатак постаје често и предметом подсмевања од стране наших непријатеља".[7] За делегираног опуномоћеника у акцији скупљања прилога чешки епископ је послао јеромонаха Павла Шрома.[8]

Потребе епископа Горазда схватили су у Србији. Викарни епископ епархије сремско-карловачке Иринеј Ћирић окружницом од 20. децембра 1928. године је позвао на скупљање прилога у фонд „За Чешку Цркву":

> Свештенству нарочито препоручујемо, да они у првом реду буду вође ове акције, да ниједно село, ниједна црквена општина не изостане са овим својим прилогом, не би ли и овом приликом епархија Сремско-карловачка својом дарежљивошћу предњачила примером у љубави према Св. Православљу.[9]

Гораздов опуномоћени изасланик јеромонах Павле Шром добио је благослов да проповеда у Епархији сремско-карловачкој и да живом речју сведочи о расту и развоју православне вере у Чехословачкој. У Сремским Карловцима је 19. марта 1929. у сали Карловачке гиманзије одржао предавање Мирослав Хашковец, професор романистике Универзитета у Брну, иначе новозадобијени верник и члан Православне Цркве у Чехословачкој. Ова културна делатност је промовисала циљеве скупљања новца и средстава за градњу храмова. Јосиф Жидек, парох из Худобина након Хашковца, казао је да је „постојање цркве угрожено и сваки напредак онемогућен, ако се за вернике не сагради довољан број храмова".[10]

У наставку дајемо географско-хронолошки преглед градње православних богомоља у Чехословачкој до 1938. године:

Худобин. Храм је освештан на Духове 1923. године, а то је био први чехословачки православни храм. Освећење су извршили епископ моравски Горазд и нишки Доситеј Васић. На свечаности је певао руски гимназијски хор из Моравске Требове. Свечаности освећења храма је присуствовало око 12.000 душа.[11]

Капела на Олшанима. Капела на прашком гробљу Олшани је освећена је 22. децембра 1925. године, а тај светотајински чин је извршио изасланик Светог архијерејског синода епископ шабачки Михаило (Урошевић), који је

---

[7] *Исто.*

[8] *Исто*, 3.

[9] *Гласник — службени лист Српске Православне Патријаршије* 2 (1929), 25–26.

[10] Новак, А., „Православље у Чешкој", *Гласник — Српске Православне Патријаршије* 7 (1929), 108–109.

[11] „Освећење првог Чехословачког храма", *Гласник— Српске Православне Патријаршије* 10 (1923), 157.

одређен да служи парастос српским војницима сахрањеним на Олшанима и у Нађ-Међеру. Молитвеног учешћа у освећењу Олшанске капеле узели су припадници Руске заграничне Сркве, представници карпаторуског свештенства, Чешке православне епархије и Српске православне Цркве. Говоре су одржали руски епископ Сергије из Прага, митрополит Евлогије из Париза и српски делегат — шабачки епископ Михаило. Били су присутни дипломатски представници Француске, Румуније, Грчке и Бугарске. Протокол је заказао јер није позвао Посланство Краљевине СХС, што је имало негативне последице. Епископ шабачки Михаило је одбио позив чешког министра Крамаржа да с њим руча.[12]

Праг. Црква посвећена Св. браћи Кирилу и Методију освећена је на дан Св. Вацлава (Већеслава), 28. септембра 1935, у 1050. годишњици од смрти Св. Методија.[13] Чин освећења извршили су епископи Доситеј као изасланик Његове светости патријарха српског Варнаве, руски загранични епископ Сергије из Прага, епископ мукачевско-прјашевски Дамаскин и епископ Горазд. Литија је кренула из правца дворишта „Технике", а чину освећења су присуствовали југословенски, грчки, бугарски и румунски амбасадор, затим заступник чешког министарства иностраних послова, г. Велнер, заступник министарства школа и просвете, г. Милох, заступник града Прага, г. Мелзер, и остали угледници.[14] Приликом свечаног ручка Захрадњик-Бродски је у здравици подсетио на страдања епископа Доситеја и Горазда за православну веру, која се у Чехословачкој почетком двадесетих година борила за свој организациони оквир.[15]

У једном извештају о црквеним приликама у прикарпатској Русији, који је саставио митрополит скопски Јосиф Цвијовић управо налазимо историјат добијања молитвеног простора у главном граду Чехословачке републике:

> У Прагу је било приватних разговора и о добијању једног храма за потребе православних, јер тамо изузев једне капеле ван града, нема православне цркве. Старих храмова, који су државна својина, и који се употребљују за смештај робе и других предмета има, а постоји расположење код извесних утицајних личности и корпорација да се изађе у сусрет потреби православног становништва.[16]

Митрополит Јосиф је сматрао да питање добијања храма за православно богослужење треба покренути преко Чехословачке лиге у Београду и Министарства иностраних послова Краљевине СХС.[17]

---

[12] „Наше свечаности у Чехословачкој", *Гласник — Српске Православне Патријаршије* 23 (1925), 360–361.

[13] Росак, Јарослав, „Освећење православног храма Св. Кирила и Методија у Прагу", *Братство — Лист за вјерско и народно просвјећивање* 11–12, Сарајево, 1935, 204.

[14] *Исто*, 206.

[15] *Исто.*

[16] Митрополит скопски Јосиф Цвијовић (Делегат Св. Арх. Сабора) патријарху српском Варнави, 3/16. децембра 1931, 6–7. Персонални досије 16, *Дамскин Грданички.*

[17] *Исто.*

Иницијативе да се напуштене римокатоличке цркве у Брну и у Оломуцу уступе Чешкој православној Цркви забележене су у 1922/23. години. Црква у Оломуцу је била затворена и служила као музеј, а сама Општинска управа у Оломуцу и Жупанија (Окружно начелство) у Брну предложили су надлежном Министарству да се изађе у сусрет молби Чехословачке цркве. Са тим се одуговлачило,[18] јер је то било време када држава још није признавала хиротонију Горазда Павлика и није субвенционисала верску заједницу коју је он предводио.

Стремењичак. Ову цркву је у лето 1937. године освештао владика Горазд. Исте године је текла изградња храмова на истоку земље, и то у Великом Бочкову, Сваљави, Бјелкама и Горинчеву.[19]

Оломуц. Црква посвећена Св. Горазду у Оломуцу освећена је на Духовски понедељак, 29. маја 1939. године. Освећење су обавили епископ Горазд и митрополит загребачки Доситеј (као делегат Св. архијерејског Синода), саслужујући са четрнаесторицом свештеника. Црква је подигнута по пројекту свештеника Всеволода Конаснацког, Руса у служби Чешке православне епархије. Живописана је свештеним призорима из свете историје (Старог и Новог завета), али и епизодама из историје Чеха, Руса, Срба и Бугара. Забележено је да „особито православни Словени ће одмах познати велику мисао свесловенску из ове кратке историје".[20] Свештеници у одјејанијима са 8000 верника су ушли кроз град, а све је било праћено сценографијом пансловенских осећања. У часну трпезу су биле уграђене мошти Св. Арсенија Сремца.[21]

Брно. Посматрано са строго архитектонске стране, реч је о вероватно најмодернијем храму православних Чеха.[22] Доста подсећа на грађевине Чехословачке народне (новохуситске) цркве. Од оснивања православне општине у Брну, 16. септембра 1924, богослужења су се обављала у школској згради, а од 1928, са растом духовних потреба, формиран је Грађевински одбор за изградњу православног храма у Брну, у саставу: инжењер Зденек Солдат (Zdenek Soldat), протопрезвитер А. В. Шевчик (A. V. Ševčik) и секретар Е. Скацел (Ed. Skacel). Градски магистрат је 1929. године доделио земљишну парцелу, а камен темељац је постављен 25. августа 1930. године. Посао је ишао са таквим ентузијазмом да је до зиме исте године црква покривена и сви груби радови су били окончани.[23] По изгледу је одавала свесни и доследни модернистички укус, јер је изведена у духу архитектонског синкретизма.

---

[18] „Општи правни положај Православне цркве у Чехословачкој републици", *Хришћански живот — месечни часопис за хришћанску културу и црквени живот* 9 (1923), 465–466.

[19] Аноним, *Чехословачка*, „Хришћанско дело" — часопис за хришћанску културу и црквени живот III/5, 290.

[20] Росак, Јарослав, „Нова православна црква у Чешко-Моравској", *Братство — лист за вјерско и народно просвјећивање* 7–8, јул–август, Сарајево, 1939, 142.

[21] *Исто*, 143.

[22] Слика на насловној корици *Гласника Српске Православне Патријаршије* 20, 6. август / 24. јул (1932).

[23] Jakubiček, F. J., „Jubileum chramu sv. Vaclava v Brne", *Pravoslavny sbornik s kalendarem na*

Јиндржиховице. Налазе се у северозападној Чешкој, на самој граници са Немачком, а германски назив места је гласио: *Heinrichsgrün*. То је капела у којој се налазе посмртни остаци 7.100 Југословена и 189 Руса који су умрли у Аустроугарској интернацији. Осветио ју је епископ Доситеј 8. јула 1932.[24] Обновљена је 1996. године.[25]

У споменици, тј. шематизму издатом поводом петнаестогодишњице хиротоније првог чешког и моравско-шлеског епископа ишчитавамо списак православних храмова који су били под духовном управом епископа Горазда Павлика, односно који су саграђени до 1936. године. Списак обухвата и привремене богомоље у којима се служила православна литургија и држала друга богослужења.[26]

У *Прагу* — саборни храм Св. Кирила и Методија, једном месечно се служи у капели Св. Илије на *Јосефову*, а неколико пута годишње у капели у *Крпи код Мелника*. *Табор* — месни храм (kostel) без иконостаса; *Брно* — храм Св. Вацлава; *Худобин* код Литовела — храм св. Кирила и Методија; у *Доњим Куницама* код Брна — храм Св. Тројице; *Оломуц* — капела Св. Вацлава, а у суседним *Челеховицама* се служи у школским просторијама; у *Прешову* у локалном евангеличком храму о великим празницима, а сваке две недеље у *Кромјержижу* и *Товачову*. У *Злину* у месној школи се служи једном месечно. *Римнице* — храм Св. Људмиле; *Стремењичак* — храм Св. Вацлава; *Штјепанов* – храм Св. Прокопија; *Хнојице* – у друштвеној школи се држи служба једном месечно; *Опатов*, *Предин* и *Требич* – богослужење у школама, а у *Јихлави* — на велике празнике који су по старом календарском стилу и не поклапају се са евангеличким календаром. На крају списка стоји *Вилемов* са храмом Пресвете Богородице.[27]

Репрезентативни храмови су подигнути и освећени у великим градским центрима у другој половини четврте деценије XX века. Тако је било у Брну, Оломуцу и Прагу.

Епископ Горазд је крајем септембра 1941. године објавио посланицу поводом двадесетогодишњице своје хиротоније, у којој је дао ретроспективу свога архипастирског рада са кратком повесницом живота младе цркве. Храбро је нагласио да су се сада појавили нови политички чиниоци, што је прилично

---

rok 1950, Brno, 1950, 156–158.

[24] Фрк, Јосиф, „Освећење спомен капеле и маузолеја у Јиндржиховицама", *Гласник — Српске Православне Патријаршије* 22, 20/7. август (1932), 345–347; „Њ. Пр. Епископ Нишки Г. Доситеј на освећењу спомен капеле у Јиндржиховцима у Чешкој", *Преглед цркве епархије нишке* 5, 6, 7 (1932) 140.

[25] Ђуковић, Исидор, „Аустроугарски логор Јиндриховице (Хајнригрин)", у: *Маузолеј српских заробљеника и интернираца из Првог светског рата — Јиндриховице (Срез Соколов, Чешка Република)*, Амбасада Савезне Републике Југославије, Праг, 1996, 5–13.

[26] *Pravoslavna cirkev svym prilslušnikum, Organisace a dnesni stav cirkve v českyh zemich, (K 15. vyroči sveceni vladyky Gorazda, prvniho pravoslavneho episkopa českeho a moravskoslezskeho*, Praha, 1936.

[27] *Исто*, 59–70.

јасна алузија на немачки Рајх, који чини све „не би ли се православље уопште срушило" (*aby se pravoslavi u nas vubec ujalo*).[28] У погледу изградње богослужбених места Горазд је истакао:

> С обзиром да су богослужбена места била привремена (у школама и њиховим пратећим зградама, закупљеним задругама и разним корпорацијама), црквени живот није могао да се развије кроз целу црквену годину, зато смо почели да оснивамо сопствене храмове. Од 1927. до 1941. године подигли смо 11 властитих храмова и 2 капеле, и уз то смо у Прагу преуредили једну зграду, коју нам је изнајмила држава за саборни храм. Сваке године био је тако подизан по један Божији двор.[29]

Владика Горазд је рекао да су изведени радови у вредности од 2.240.000 чешких круна.[30]

У плану су били и опсежни радови око изградње епархијског двора: „Сада се пак ради на добијању зграде за епископску резиденцију и епархијску канцеларију".[31] Неостварене су амбиције о заметању мушког и женског манастира, првог семена чешког православног монаштва.[32]

Од храмова на истоку земље најзначајнији је онај у Хусту, који је саграђен 1929, а осветио га је владика Горазд. Изградњу је водио архимандрит Алексеј Кабаљук.[33] Прикарпатска Русија (Закарпатје) између два светска рата је припадала Чехословачкој Републици. У том делу државе је по неким статистикама било чак 150.000 православних душа.[34] Српска православна црква је имала неку врсту патроната над православним прикарпатским Русима на основу историјског права и јурисдикције Карловачке митрополије у „Горњој Земљи". Први епископ мукачевско-прјашевски био је Дамаскин Грданички (1931–1938), а њега је наследио Владимир Рајић (1938–1941).

---

[28] Gorazd, pravoslavny biskup česky a moravskoslezsky, „Bratri a sestry, zari 1941", у: *Hlas pravoslavi – Organ Pravoslavne cirkve na Československu* 8 (1962), 229.

[29] „Ponevdaž v zatimnich bohoslužebnich mistnosteh (ve školach a jinych budovach propujčenych obcemi a ruznymi korporacemi) nemohl se bohoslužebny život podle cirkveniho roku radne vyvinout, začali jsme stavet vlastni chramy. Od r. 1927. do r. 1941. postavili jsme 11 vlastnich chramu a dve kaple; mimoto v Praze adaptovali jsme jsme budovu, propujčenou nam statem, za sidelni chram. Každeho roku byl tedy postaven, prip. upraven 1 stanek Boži" (*Исто*, 230). Слично пише и у свом мемоару 1938. упућеном Светом архијерејском синоду СПЦ: „Од 1927. године зида се у Епархији сваке године по један храм или капела. До сада [1938 — прим Р. П.] је сазидано 9 храмова и 1 капела и поред тога добила је Црква катедрални храм у Прагу" (Персонални досије 10, *Горазд Павлик*, 15).

[30] Gorazd, pravoslavny biskup česky a moravskoslezsky, „Bratri a sestry, zari 1941", у: *Hlas pravoslavi – Organ Pravoslavne cirkve na Československu* 8 (1962), 230.

[31] Персонални досије 10, Г*оразд Павлик*, 15.

[32] *Исто.*

[33] J[osif] L[eixner], „Po zavedeni unie na Slovensku a Zakarpatske Ukrajine", *Hlas pravoslavi – Organ Pravoslavne cirkve na Československu*, 7 (1960), 205.

[34] *Чехословачка*, Братство-лист за вјерско и народно просвјећивање, 7–8 (1932), Сарајево, 1932, 118–119.

Епископ Дамаскин је у конференцији за штампу, пред свој одлазак у Епархију мукачевско-прјашевску, у јуну 1931, рекао како је у периоду 1928–1932. у источном делу Чехословачке подигнуто чак 119 цркава. Такође је тамо било 5 манастира, а једно женско општежиће је бројало чак 86 монахиња.[35]

Чехословачко православље српске јурисдикције у годинама Другог светског рата пролазило је исповеднички и мученички пут, као и Српска православна Црква у целини. Ратне околности, нарочито прва половина 1942. године — прогони православаца, убијање свештеника Чешке православне Цркве, па и самог епископа Горазда Павлика, као одмазда за Рајхарда Хајдриха у атентату страдалог рајхспротектора — оставиле су тешке последице по млади православни покрет.

Подсетимо да су чешки патриоти 1942. године нашли уточиште у крипти храма Св. Кирила и Методија у Прагу. Крв мученика је увек у историји Цркве Христове семе за нове хришћане и данас Православна Црква чешких земаља и Словачке поседује аутокефалију у породици помесних Православних Цркава.

[35] *Исто.*

Radovan Pilipović
Library of the Serbian Patriarchate, Belgrade

Building Orthodox Churches in Czechoslovakia Between two World Wars

Erecting the orthodox churches in more urban environments of Czechoslovakia between two World wars indicates momentum and a success of the orthodox mission operated by the diocese of Czech and Moravia which was enjoying an autonomous status within the Serbian Patriarchate. Churches dedicated to domestic, national saints, were in a way pointing back Czech people to Cyril-Methodian sources of the eastern-orthodox Christianity. The Orthodox Church in Prague is dedicated to holy brothers Cyril and Methodius, and was consecrated on the day of St. Vaclav, and the church in Olomuc is dedicated to St. Gorazd. Serbian Orthodox Church, its clergy and faithful people, according to the official documentation, has supported financially their orthodox brethren in Czechoslovakia, being thus actively involved in a battle for the sacred buildings and orthodox inheritance in a foreign land.

Key words: church, parish, Gorazd Pavlik, Dositej Vasić, Czech Republic, Moravia, Serbian Orthodox Church.

Датум пријема чланка: 25. 08. 2010.
Датум достављања исправке рукописа: 06. 09. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 273–310

УДК 271.222(497.11)-523.4(093.2)
726.54(497.11)(093.2)

Мирослав Лазић
Београд

Саборна црква у Пожаревцу у светлости архивских извора[1]

Abstract: Поред морфолошког развоја пожаревачког саборног храма — како архитектонског уобличавања, тако и опремања његовог ентеријера — који се, захваљујући сачуваним архивским изворима, може хронолошки пратити од настанка до данашњих дана, у раду се открива и унутрашњи живот храма, али и разни субјекти и патронажни механизми који су имали одлучујућу улогу у његовом конституисању. Међутим, ни морфолошки развој храма није сагледан искључиво из перспективе естетике и стила, нити је храм посматран као аутономно артифицијелно дело независно од своје богослужбене намене, већ се он контекстуализује и смешта у одговарајуће црквено-литургијске, друштвено-политичке и културолошке оквире.

Key words: Саборна црква, Пожаревац, храм, архитектура, ентеријер храма, црквени мобилијар.

Иако храм у материјалном виду представља, у идеалном смислу, одраз и отелотворење идеје, ипак, у историјском постојању и трајању, његов настанак и развој су умногоме зависни и од специфичних друштвено-историјских околности и кретања.[2] Храм Светих арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу није настао у једном историјском тренутку као потпуно дефинисано архитектонско дело, што додатно отежава могућност његовог тумачења и вредновања искључиво из позиције морфологије и стила, већ се током свог готово двовековног постојања мењао, прилагођавајући се потребама и захтевима времена. Поједине етапе његовог архитектонског развоја, као и многобројне поправке и преправке, могуће је, захваљујући сачуваној архивској грађи и извештајима у оновременој периодици, доста поуздано

• lazicmir@gmail.com

[1] Студија представља донекле измењени део текста из мастер рада *Црква Светих арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу*, одбрањеног на Одељењу за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду 2008. године, пред комисијом коју су чинили: проф. др Мирослав Тимотијевић, доц. др Ненад Макуљевић и доц. др Саша Брајовић.

[2] На нови методолошки приступ у проучавању сакралне уметности, сагледан из перспективе новије културне историје, који не само што тумачи храм са позиције морфологије и стила већ тежи и да га сагледа у свој својој суштини и сложености, указано је у: М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, Београд, 2008, 10–11.

реконструисати, док се неке само дају наслутити. О самом току и интензитету извршених радова најчешће нема извештаја, али се посредством сачуване преписке између највиших државних и црквених органа — надлежних министарстава и Конзисторије Митрополије београдске са представницима локалних духовних и световних власти, окружним протопрезвитером и начелником Округа пожаревачког — у извесној мери могу сагледати.

Поред морфолошког стране, захваљујући сачуваним архивским изворима, можемо свеобухватније сагледати и унутрашњи живот пожаревачког саборног храма, а такође открити и многобројне узроке и чиниоце, међусобно тесно испреплетене, који су имали пресудну улогу у његовом формалном конституисању и уобличавању. Тако, између осталих, можемо издвојити: богослужбене и функционалне потребе црквене општине и локалне парохијске заједнице, друштвено-политичке оквире, законске регулативе, утицаје високе црквене јерархије, захтеве и схватања највиших представника световних власти, социјалних група и појединаца, материјалне могућности наручилаца, општеприхваћене естетске норме и друге.

Хронолошки преглед архитектонског развоја храма

Када је у питању историјат Саборне цркве у Пожаревцу, најмање сачуваних извора има из њеног најстаријег периода. Ипак, са доста сигурности се може рећи да је храм подигнут 1819, а градња започета, највероватније, лета 1818. године, иницијативом и ктиторством кнеза Милоша.[3] Ктиторство Милошево потврђује и извештај Јоакима Вујића, који је, боравећи у Пожаревцу, августа 1826. године, обишао и пожаревачку цркву. За њу каже да је лепа, нова и од камена сазидана, а да „основатељ ове цркве јест Јего Књажеско Сијатељ-

[3] У погледу датирања храма најпоузданије податке пружају извештаји из тридесетих година XIX века. Међу њима, једино се у извештају Јосифа Милосављевића, из 1832. године, наводи да је пожаревачка црква грађена „у 1818. лето и 1819“, а да је посвећена „Сошествију светога Духа“ (*Класицизам код Срба*, II, Грађевинарство, Београд, 1967, 206), док се у осталим каже да је храм подигнут 1819. године. Примера ради, у „Списку цркви…“ из 1836. („Списак цркви находећи се у Окружју Пожаревачком, и описаније сваке Цркве по наособ у целом њеном состојанију“, у: *Браничевска епархија у првој половини XIX века,* Пожаревац, 2005, 225) пише да је пожаревачка црква Светих архистратига Михаила и Гаврила подигнута 1819. године; У „Списку цркви трошком његове светлости“ од 19. јануара 1937. (АС-КК-XXXV-867; Т. Р. Ђорђевић, *Архивска грађа за насеља у Србији у време прве владе кнеза Милоша (1815–1839)*, Београд, 1926, 379) наводи се да је храм Св. архангела Михаила зидан 1819. године, а исте податке садржи и „Списак Цркви трошком његове Светлости у Средоточној Команди сазидане“ од 6. фебруара 1837. године (АС-КК-X-479). Извесне противречности у стручној литератури у овом погледу унео је Миодраг Пурковић (М. Ал. Пурковић, *Пожаревац*, Пожаревац, 1934, 57 фн. 13), који је користио инвентаре из познијег времена (1875), где се као година подизања храма наводи 1824. Иначе, у сачуваним архивској грађи, ова година се помиње још у инвентару за 1868/9. годину (АЕБ, ПП, фасц. 1868–69), да би каснији извештаји из двадесетих година XX века поново указивали на то да је црква саграђена 1819. године (*Извештај о стању парохијских цркава епархије браничевске концем 1924. године*).

ство Г. Милош,[4] који је њу сопственим иждивенијем сазидао и украсио."[5] За разлику од многих задужбина кнеза Милоша за које се знају главни неимари, за пожаревачку цркву може се само претпоставити да је то био неко од водећих Милошевих градитеља, с краја друге и почетка треће деценије 19. века.[6]

Судећи по сачуваним изворима, црква је најпре била посвећена *Силаску Светог Духа*, односно Светој Тројици, да би средином тридесетих година црквене власти, вероватно по наредби кнеза Милоша, промениле посвету. Тада се у изворима по први пут као патрони храма помињу Свети арханђели Михаило и Гаврило.[7] О томе јасно сведоче ктиторски натписи на трима звонима пожаревачког саборног храма, изливена 1830. године, која су и данас у богослужбеној употреби. На њима пише да је храм посвећен „Сошествију С: Духа".[8] Такође, мало је вероватно да је Јосиф (Јоксим) Милосављевић

---

4 О ктиторској делатности кнеза Милоша в. у: Р. Марковић, *Задужбине кнеза Милоша*, Просветни преглед LVIII/3–5, 121–130; Д. Кашић, *Рад кнеза Милоша на подизању и обнови цркава и манастира*, Гласник Српске православне цркве 10, 267–271; Б. Вујовић, *Уметност обновљене Србије 1790–1848*, Београд, 1986, 108–109; Н. Макуљевић, *Црква у Карановцу — задужбина кнеза Милоша Обреновића*, Рудо Поље – Карановац – Краљево, Краљево, 2000, 283–294.

5 Ј. Вујић, *Путешествије по Сербији*, Будим, 1828, 26. И поред тога што Вујић наводи да је Милош сопственим трошком подигао и украсио цркву, не зна се поуздано његов ктиторски удео. По свему судећи, он је обезбедио почетна средства за изградњу храма, док су трошкове његовог опремања вероватно сносили црквена благајна и поједини ктитори и приложници — што уосталом сведочи и податак да је крст са *Распећем* на старом иконостасу приложио извесни Станислав Јовановић (АС-КК-XXXV, 1825, 508; *Класицизам код Срба*, III, Сликарство и графика, Београд, 1967, 180; Д. Фелдић, *Стари Пожаревац — здања, неимари, житељи*, Пожаревац, 1992, 103). С друге стране, подизање цркава није представљало само лични побожни чин кнеза Милоша, већ је у питању био и државно-национални пројекат. Тако је већ од 1816. године у Милошевим благајничким књигама била отворена партија „за оправљање цркава" (М. Петровић, *Финансије и установе обновљене Србије до 1842*, I, Београд, 1897, 715; Б. Вујовић, *Уметност обновљене Србије 1790–1848*, 108). О мотивима ктиторског и приложничког чина кнеза Милоша в. у: Н. Макуљевић, *Црква у Карановцу — задужбина кнеза Милоша Обреновића*, 283–294; М. Лазић, *Ктитори и приложници српској култури 19. и почетком 20. века*, Београд, 2006, 647–650. О приватној побожности кнеза Милоша в. у: Д. Страњаковић, *Кнез Милош према вери и цркви*, Гласник Српске православне цркве 10, 262–267.

6 Б. Несторовић, *Преглед споменика архитектуре у Србији XIX века*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе X (1974), 151, где се као протомајстор помиње Тодор, неимар из Пожаревца. О могућим неимарима пожаревачког храма расправљају и: Д. Фелдић, *Стари Пожаревац — здања, неимари, житељи*, Пожаревац, 1992, 107; В. Касалица, „Саборна црква у Пожаревцу", у: *Споменици Смедеревља и Браничева 1*, Смедерево, 1997, 62.

7 Црквена слава се славила 8. новембра (Сабор Светог арханђела Михаила) све до 1925. године, када је, након иницијативе Црквене управе и по одобрењу највиших духовних власти, промењен датум њеног прослављања. Од тада се црквена слава прославља 13. јула, када се по црквеном календару слави *Сабор Светог арханђела Гаврила*: *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације. О празнику Светих арханђела у црквеном календару: Л. Мирковић, *Хеортологија*, 77–80; Р. Милошевић, *Православна еортологија*, 200–201.

8 Тако су представници Општине пожаревачке приликом наруџбине звона за цркву зах-

— који је, као један од највиших представника локалних власти, вероватно имао значајну улогу у изградњи храма — у свом извештају из 1832. године погрешно навео посвету цркве. У њему, као и у натпису на звонима, такође се наводи да је храм посвећен „Сошествију светога Духа“.[9] Тек у потоњим извештајима, од 1836. године па надаље, наводи се да је црква посвећена Светим арханђелима.[10]

Наводно је саграђену цркву, на Благовести 1823. године, осветио тадашњи митрополит српски Агатангел,[11] припадник фанариотске црквене јерархије и потоњи васељенски патријарх.[12]

Познато је да су извесни радови на цркви вршени током лета 1832. године. Наиме, у писму упућеном кнезу Милошу Јосиф Милосављевић и Коца Марковић моле кнеза да им пошаље петнаест „дунђера“ потребних за оправку пожаревачке и рукумијске цркве, као и за две куће „кое сад граде се“.[13] Судећи на основу овог извештаја, у питању је поправка крова, јер обавештавајући кнеза Милоша о набављеном материјалу неопходног за поправку ових цркава, они, између осталог, наводе да другу грађу нису припремили „окром онијиз осипаонички луга проструганиј дасака (и то незнамо оћели, и за са-

тевали да „на сваком звону буде изображено — икона храма стија троици и около надпис…“: АС, ПО, 77/86. Документ је публикован у: Б. Перуничић, *Град Пожаревац и његово управно подручје*, Пожаревац, 1977, 524–525.

9 *Класицизам код Срба*, II, Грађевинарство, Београд, 1967, 206. Поред наведених извора, у вези са питањима првобитне посвете храма, треба узети у обзир и то да је празник Силаска Светог духа, односно Света Тројица, градска слава, поводом које се одржава и свечана литија. Поред тога, и данас се у лунети западног портала налази представа Свете Тројице, насликана у виду тројице анђела. Иако је представа новијег датума, она, по свему судећи, представља одраз првобитног сликарства у лунети. О празнику Свете Тројице и његовом литургијском прослављању в.: Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*, Београд, 1961, 227–238; Р. Милошевић, *Православна еортологија*, Смедерево, 2004, 144–150.

10 „Списак цркви находећи се у Окружју Пожаревачком, и описаније сваке Цркве по наособ у целом њеном состојанију“, у: *Браничевска епархија у првој половини XIX века*, 225; *Списак цркви трошком његове светлости*, од 19. јануара 1937: АС-КК-XXXV-867; Т. Р. Ђорђевић, *Архивска грађа за насеља у Србији у време прве владе кнеза Милоша (1815–1839)*, 379; *Списак Цркви трошком његове Светлости у Средоточној Команди сазидане*, од 6. фебруара 1837. године: АС-КК-X-479.

11 П. Момировић, *Историја Браничевске епархије*, Браничевски весник VII (март–април), 60. Иначе, у архивској грађи овај податак се појављује тек двадесетих година XX века. Тако се у летопису (*Споменица парохије Прве пожаревачке*), обновљеном средином треће деценије, каже да је црква освећена на Благовести 1823. године, а исто тако пише и уосталим извештајима из тог времена (*Извештај о стању парохијских цркава епархије браничевске концем 1924. године).* Зато овај податак треба прихватити са извесном резервом.

12 Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске цркве*, II, Београд, 1991, 311.

13 *Класицизам код Срба*, II, Грађевинарство, Београд, 1967, 201; Т. Ђорђевић, *Архивска грађа за занате и еснафе у Србији*, Београд, 1925, 47.

му Пожаревачку цркву доста бити)", као и то да ће након пољских радова набавити више материјала за покривач цркве пожаревачке и рукомијске.[14]

Четрдесетих година Општина пожаревачка је имала намеру да прошири храм изградњом звоника на западној страни, будући да је дрвена звонара која се налазила испред цркве била у веома лошем стању.[15] Изненадна смрт седмогодишњег Живка Савића, марта 1844. године, убрзала је тај процес. Тада су се његова мајка Живана, супруга почившег Ђорђа Савића, и Сава, син Мите Савића, покојников брат од стрица, обавезали да ће заједнички финансирати изградњу звоника и продужење женске припрате. Њихов услов био је тај да им се омогући подизање породичне гробнице испред цркве, која би након проширивања храма била смештена у његовој припрати.[16] Добивши благослов од Конзисторије и митрополита Петра, као и дозволу од световних власти, протопрезвитер пожаревачки Јосиф Стефановић је у сагласности са челним људима Општине пожаревачке упутио молбу Конзисторији у којој је изразио жељу да им „мајстор" Јохан Кригер „план за поменутиј торањ и паперту начини", тражећи да он „буде по првом плану цркве београдске".[17] И поред тога што је пројекат доградње храма убрзо био урађен, до његове реализације заправо никада није ни дошло, док је читав догађај везан за заоставштину добио судски епилог, који је трајао готово читаву деценију.[18]

Средином педесетих година XIX века црква је у структурном и просторном погледу доживела и најзначајније измене.[19] Пре почетка реализације самих радова, међутим, требало је добити одговарајуће дозволе од надлежних црквених и државних институција, што је знало да потраје. На основу сачуване архивске грађе, познато је то да је након опозива завештања Живане и Саве Савића, с јесени 1853. године, Општина пожаревачка покренула ини-

---

[14] *Класицизам код Срба*, II, Грађевинарство, Београд, 1967, 201.

[15] У стању првобитне звонаре сликовито говори извештај протопрезвитера Јосифа Стефановића од 22. маја 1844. године. У њему се, између осталог, каже да је звонара истог дана, око десет сати, пала под дејством снажног ветра. О томе, као и самом опису звонаре: *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј наш архи-пастирју!*, № 64, 22. маја 1844: АС, МБ, год. 1844, № 557.

[16] *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј наш Архи-пастирју!*, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278; *Протојереју Пожаревачком*, Е№ 279, 31. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 279; *Пожаревачком Протопрезвитеру,* Е№ 280, 31. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 280; *Пречестњејшој Архидијецезној Консисторији*, П№ 448, 1. априла 1844: АС, МБ, год. 1844, № 324, *Попечителству Просвешченија*, Е№ 350, 14. октобра (?) 1844: АС, МБ, год. 1844, № 350.

[17] *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј наш Архи-пастирју!*, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

[18] *Извештај заступника цркве у Пожаревачком суду од 05. јула 1850. године*: АЕБ, ПП, фасц. 1850, где је опширно представљен читав историјат судског спора у вези за завештањем Савићевих.

[19] Пурковић је користећи поједине извештаје (*Инвентар непокретноі имања цркве Пожаревачке, храма Свјатих Архистратиіов за рачунску 1868/9 іод.*: АЕБ, ПП, фасц. 1868–69) погрешно усвојио 1854. годину као годину изградње звоника (М. Ал. Пурковић, *Пожаревац*, Пожаревац, 1934, 58).

цијативу како за наставак живописања храма, тако и за његову реконструкцију. Образлажући протопрезвитеру пожаревачком своје мишљење у вези с тим, Конзисторија је нагласила да „Обштина може продужити већ започето бивше моловање цркве и довршити га; но што се тиче некиј измена и рушења садашњи прозора и прављења нови, — то је Консисторија забранила,"[20] као и то да будући да „обштина Пожаревачка временом намерава другу нову цркву зидати; то би утолико пре могло остати садашња црква без сваки промена у зидовима, осим дозиђивања торња и што би онда нуждно било јошт преиначити и доправити."[21]

Након тога је, септембра 1854. године, Општина пожаревачка, у договору са Окружним начелништвом и надлежним свештенством, упутила Конзисторији молбу за изградњу звоника, тражећи план „како би по њему на пролеће зидање одпочети могло." Прослеђујући захтев Министарству просвете, Конзисторија је истакла да „пристаје да се о трошку кассе црквене нова звонара од цигле уз цркву призида, али под тим условијем, да та звонара никако не буде скупоцена нити излишно украшена, него простија, сасвим сходна садашњој цркви, као што то и обшчество жели". Свој став, Конзисторија је образложила тиме „што ће ова обштина временом правити себи новију пространију цркву, па треба за то новце штедити, а сада само онолико на звонару потрошити колико је необходимо нуждно".[22]

Поштујући законску процедуру, Министарство просвете је потом Министарству унутрашњих дела проследило захтев, у коме је тражило да оно „изволи наредити да се у подручном му оделенију грађевина изради план звонаре, које би строј удешен био према дужини, ширини и висини садашње цркве".[23] Тек након неколико интервенција код Министарства просвете[24]

---

[20] *Пречестњејшиј протојереј*, К№ 494, 30. јула 1854: АЕБ, ПП, фасц. 1854; М. Ал. Пурковић, *Пожаревац*, Пожаревац, 1934, 58.

[21] *Пречестњејшиј протојереј*, К№ 494, 30. јула 1854: АЕБ, ПП, фасц. 1854; М. Ал. Пурковић, *Пожаревац*, Пожаревац, 1934, 58.

[22] *Високославном Попечителству просвештенија,* К№ 582, 15. септембра 1854: АС, МПс, I 92, № 818.

[23] *Попеч. внутрешњи дела*, П№ 818, 24. септембра 1854: АС, МПс, I 92, № 818.

[24] *Високославном Попечитељству просвештенија,* К№ 116, 21. фебруара 1855: АС, МПс, I 92, № 160/1856; *Високославном Попечителству просвештенија,* К№ 251, 18. априла 1855: АС, МПс, I 92, №365/1856. Примивши ова конзисторијска акта, Министарство просвете их је проследило Министарству унутрашњих дела, као и Конзисторији (*Попечитељству внутрешњи дела и Архидиецезној Конзисторији*, П№ 160, 23. фебруара 1855: АС, МПс, I 92/1856; *Попечитељству внутрешњи дела и Архидиецезној Конзисторији*, П№ 365, 26. априла1855, АС, МПс, I 92/1856), да би се крајем априла исте године писмено огласило и Министарство унутрашњих дела, које каже да је „уследству отношенија похвалног Попечителства од 24. Септембра пр. г. П№ 818. Попечителство је внутрешњи Дела издало налог Начелништву Окружја Пожаревачког, да оно окружном свом Инжиниру закаже, да овај сходно жељи обштине Пожаревачке спрама величине постојеће њиове цркве, и спрам других обстолателства план и предрачун сочини по коме би се цели сходно једна нова звонара уз постојећу сада Цркву речене обштине построила и дозидала, и да оно тај план и предрачуна овамо достави." (*Попечителству Просвештенија*, У№ 159, 30. апри-

Конзисторија је, марта 1856. године, обавестила протопрезвитера пожаревачког да је добила од Министарства унутрашњих дела тражени план и предрачун трошкова за цркву.[25] Приметивши да је предрачун трошкова за 2000 талира већи од очекиваног, Конзисторија је обавестила протопрезвитера пожаревачког да „не може дати одобрења на трошкове из црквене касе без предходног мњенија дотичне општине, као што и ова не сме чинити знатније расходе без Конзисторијалног одобрења." Конзисторија је, такође, приметила да је по плану торањ сувише висок и да би мањи био уједно сврсисходнији и јефтинији, као и то да јој није познато да ли је набављени материјал, који је по предрачуну коштао 1337 т. сребра, плаћен из црквене касе или не, и „колико мисли општина жертвовати из црквене кассе на зидање торња, изузевши издатак на цигле и песак."[26]

Уважавајући мишљење тамошњег окружног инжењера, Августа Ланга,[27] који се изјаснио „да мањи торањ не би био сходан за цркву Пожаревачку, него што је начертан", Општина је дозволила новчани издатак назначен у предрачуну, што је потом одобрила и *Конзисторија*.[28] Поред тога, проследивши планове „што су јој од Попечителства достављени", Конзисторија је препоручила да „инџинир види да ли је по оном од ови планова, које је одобрен од стране Попечителства, висина сходна цркви"[29], а уједно је дала и упутства у вези са одржавањем лицитације: „[…] држите лицитацију, почињући од цене у предрачуну на ниже па ко узме највећинијом ценом, с оним учините уговор и дело започните. Ако нико не хтене јевтиније, оно уступите по цени у предрачуну назначеној. Ако нико не би хотео узети посо ни том ценом, онда јавите то обстојателство Консисторији."[30] С друге стране, одговарајући на молбу Општине пожаревачке „да скине старић кров и терет с црквени сводова, па да постави другић новији лакшић", Конзисторија је указала да би најпре било неопходно „промислити се о начину, како ће новић кров довести у сагласије са висином звонаре", као и „известитити се и о том, да се не оштете сводови црквени приликом скидања терета, који лежи на њима, као што је то при једној цркви догодило се", па јој тек онда послати на разматрање.[31]

Како је по примедби окружног инжењера у одобреном плану торањ био нижи него што је требало, Конзисторија је проследила Министарству унутрашњих дела молбу Општине пожаревачке да звоник зидају по другом пла-

ла 1855: АС, МПс, I 92/1856, № 423).

[25] *Пречестњејшиј Протојерејʼ*, К№ 160, 14. марта 1856: АЕБ, ПП, фасц. 1855–56.

[26] *Исто.*

[27] У преписци се експлицитно не помиње име инжењера, али је познато да је Август Ланг лета 1855. године, као пожаревачки „Окружни инџинир", израдио предрачун за оправку цркве у Кисиљеву: *Високославному Попечителству Просвештенија, Начелништво Окружија Пожаревачкоі Известије,* № 7221, 7. септембра 1855; АС, VII 13, № 1052.

[28] *Пречестњејшиј Протојерејʼ*, К№ 200, 28. марта 1856: АЕБ, ПП, фасц. 1855–56.

[29] *Исто.*

[30] *Исто.*

[31] *Исто.*

ну, која је истовремено — уз одговор „да је и тај другиј план добар и да се може по њему зидати, само да ће нуждно бити оно кубе на торњу у нечем дотерати, које може и тамошњи инџинир поправити“ — у прилогу послала и нацрт решења завршне конструкције звоника.[32]

Тек након свих наведених припремних радова, које су наметале тадашње законске регулативе, приступило се изградњи самог звоника. Будући да, још увек, није пронађена архивска грађа која би осветлила сам ток и интензитет радова, може се претпоставити да су они започети 1856. године, али да нису завршени исте године.[33] То потврђује и извештај из *Србских новина* од 1. децембра 1859. године, у коме се, између осталог, каже: „По својим побожним чувствима обштина пожаревачка сагласила се пре две године, те је призидала уз своју цркву сразмеран торањ, покривши му врх тенећком. На жалост дунуо је ових дана силан ветар и разнео овај покривач тако да је сва јужна страна откривена.“[34] Судећи по овом извештају, законски прописи о изградњи и обнови цркава нису у потпуности испоштовани, јер као главни разлог откривања торња аутор текста наводи да се „по наводу себичних старешина — грађење торња будикоме поверило, без лицитације и без сваког надзиравања, те је зато торањ тако слабо и рђаво израђен, а стао нас је 1.200 # цес.“[35]

Што се пак тиче осталих грађевинских радова на цркви, тешко је са сигурношћу рећи да ли је овом истовремено са радовима на звонику измењена и кровна конструкција над првобитним делом храма.

Шездесетих година је такође било извесних преправки на самом храму. Прослеђујући извештај протопрезвитера пожаревачког о стању цркве, у коме се каже „да се с дана надан све већма руши започета и недоправљена тамошња црква“ и одлуку Општине пожаревачке „да се у поменутој цркви како молерај тако и столови и сам покривач оправи онако, као што изискује потреба и пристојност“ — која је у ту сврху „преко тамошњега некога мајстора дала направити предрачун — Конзисторија је обавестила Министарство просвете и црквених дела да ће по том предрачуну оправка коштати *144 # цес и 50 ī*, и уједно „моли Г. Министра, да дозволи одобрити, да се из касе црквене речена сума на оправку поменуте цркве издати може.“[36] Реагујући на захтев Конзисторије, Министарство је 4. јуна исте године одобрило тражени новчани издатак из црквеног капитала,[37] али до реализације радова, изгледа, није дошло, будући да је Општина следеће године тражила од надлежног ин-

---

[32] *Пречестњејшиј Протојереј!*, К№ 302, 24. априла 1856: АЕБ, ПП, фасц. 1855–56.

[33] *Описаније цркве Пожаревачке у Окружју пожаревачком и списак њених ствари,* 18. фебруара 1857, АЕБ, ПП, фасц. 1936 — препис оригинала, који се налази у архиви Српске Патријаршије за годину 1859, Фас. IV, ред. бр. 68).

[34] *Србске новине* XXVI/17, уторак, 1. децембар 1859, 78.

[35] *Исто*, 78.

[36] *Господину Министру Просвете и црквени Дела*, К№ 1412, 22. маја 1864: АС, МПс, III 511/1865, №1576.

[37] *Господину Министру Просвете и црквени Дела*, 4. јуна 1864: АС, МПс, III 511/1865, №1576.

жењера[38] нови предрачун трошкова, који је овог пута износио 20.000 гроша чаршијских.[39] Иако је на молбу Општине, коју је министарству проследила Конзисторија, Министарство просвете и црквених дела 18. јуна дало свој пристанак,[40] по свему судећи ни тада предвиђени радови нису извршени, с обзиром на то да је 6. јула 1866. године Начелништво округа пожаревачког тражило од надлежног Министарства одобрење новчаног издатка из црквене касе у износу од 19.723,5 чаршијских гроша, колико је уговорено са мајстором Мирчом Трајковићем на лицитацији одржаној претходног дана.[41]

Да ли су, и у ком обиму, претходно наведени радови извршени, и шта се под њима подразумевало, не може се поуздано рећи, али је, на основу извештаја протојереја пожаревачког од 5. јуна 1871. године, познато да је тада „црква Пожаревачка у таквом стању на крову и изнутра да је што пре нуждно оправити."[42] Због тога је истоимена општина тражила преко Конзисторије одобрење од Министарства просвете и црквених дела да се за њену оправку утроши 10.000 гроша чаршијских из касе црквене,[43] што јој је дотично министарство званичним актом од 12. јуна исте године и одобрило.[44] Четири године након тога, јавила се потреба и за оправком звоника, која би према предрачуну коштала 8.064 гроша чаршијска. Прослеђујући овај акт Министарству просвете и црквених дела, Конзисторија је тражила од министра „да изволи овај издатак из кассе црквене одобрити на казану цељ и акта јој повратити"[45], на шта јој је, два дана касније, од дотичног министарства стигао позитиван одговор.[46]

Следећи помен о интервенцијама на цркви јавља се тек деведесетих година деветнаестог века. Наиме, након разорног земљотреса који је задесио овај крај, у пролеће 1893. године, када су многе цркве у широј околини страдале,[47] на храму су се појавиле пукотине које ће и убудуће представљати ве-

[38] По свему судећи, у питању је Ф. Зелени, који се потписао као инжењер на документу из наредне године везаном за оправку пожаревачке цркве (*Господину Министру Просвете и Дрквени дела*, Г№ 285, 6. јула 1866; АС, МПс, III 511/1865, № 1519).

[39] *Г. Министру Просвете и Црквени Дела*, К№ 1685, 14. јуна 1865: АС, МПс, III 511/1865, № 1519.

[40] *Епархијској београдској консисторији*, № 1519, 18. јуна 1865: АС, МПс, III 511/1865, № 1519.

[41] *Господину Министру Просвете и Црквени Дела*, Г№ 285, 6. јула 1866: АС, МПс, III 511/1865, № 1519.

[42] *Господину Министру Просвете и Црквени Дела*, К№ 2291, 9. јуна 1871; АС, МПс, год. 1871, V 6.

[43] *Исто.*

[44] *Конзисторији јепархије београдске*, № 2361, 12. јуна 1871; АС, МПс, год. 1871, V 6.

[45] *Господину Министру Просвете и Црквени Дела*, К№ 5155, 3. новембра 1875; АС, МПс, XII 71/1875.

[46] *Конзисторији јепархије београдске*, П№ 6525, 5155, 3. новембра 1875; АС, МПс, XII 71/1875.

[47] *Пречесњејши протојереј*, ЕБр. 1181, 16. јула 1893: АЕБ, ПП, фасц. 1893. У акту се наводи да се свештеници постарају да се што пре оправе страдале цркве у Кушиљеву, Породину, Четережу и Жабарима.

лику опасност по стабилност објекта. Том приликом су, да би се спречило даље урушавање храма, постављене гвоздене затеге, док су видљиве пукотине прекривене слојем малтера.[48]

На основу доступне архивске грађе сазнаје се да су радови на санацији и архитектонском уређењу храма интензивирани двадесетих година XX века. За разлику од многих православних храмова који су страдали током краткотрајне аустроугарске и двоипогодишње бугарске окупације у току Првог светског рата, Саборна црква у Пожаревцу није доживела такву судбину,[49] али су нестабилност објекта и зуб времена захтевали повремене интервенције мањег или већег обима. Већ од 1920. године у склопу свеобухватног уређења црквене порте, помињу се узгред и радови на цркви,[50] да би се 24. јуна 1922. године, дан након земљотреса, појавиле пукотине на луку који у унутрашњости храма повезује сводове.[51] Тог дана је, на позив надлежног протојереја, инжењер Окружне грађевинске секције Свет. Илић прегледао цркву и наредио „да се обије сав малтер на том делу лука (на коме се пукотине појавиле и малтер отпао) и да се Секција одмах по обијању малтера о томе извести."[52] Након обијања малтера, два дана касније, Свет. Илић је у својству надлежног инжењера на лицу места направио извештај на основу кога је урађен нацрт санације.[53] Извођач предвиђених радова је био грађевинар Филип Пфаф, а цена тих радова у предрачуну износила 2.760 динара.[54]

Санацијом овог лука, међутим, није у потпуности била решена стабилност објекта. Стога је на седници Управе Саборне цркве, одржане 22. новембра исте године, на основу извештаја тутора Ивана Ж. Стокића о стању храма, одлучено је да се позове архитекта Света Илић како би извршио потребан преглед и како би се утврдило „какве су оправке потребне", као и то да се „конкурсом позову грађевинари, који ће цркву потпуну прегледати и дати своје цене за потребну оправку".[55] На седници одржаној 21. фебруара 1923. године решено је да се „путем огласа распише лицитација за оправку цркве споља" која би требала да се одржи 25. марта.[56] О самој лицитацији,

[48] *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације; *Технички извештај уз пројекат за оправку и обезбеђење старе саборне цркве у Пожаревцу*: АЕБ, ПП, фасц. 1836.

[49] *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације.

[50] У *Рачуну расхода за 1920. годину* стоји да је за оправку цркве утрошено 2.783 динара: АЕБ, фасц. 1919–1924.

[51] *Окружна грађевинска секција Окружном проти*, бр. 1308, 24. јуни 1922. године: АЕБ, фасц. 1919–1924.

[52] *Исто.*

[53] *Окр. Грађевинској секцији Пожаревац*, 26. јун 1922, године: АЕБ, фасц. 1919–1924.

[54] *Рачун за Проту Округа пожаревачког*, 1. јул 1922. године, АЕБ, фасц. 1919–1924. Да су радови извршени на основу овог предрачуна, потврђује одлука министра вера да одобри тражени издатак: *Протонамеснику округа пожаревачког*, бр. 3879, 30. маја 1924, године: АЕБ, фасц. 1919–1924.

[55] *Записник седнице управе старе пожаревачке цркве*, 12. новембра 1922. године у Пожаревцу: АЕБ.

[56] *Записник III седнице управе саборне пожаревачке цркве држане 21. фебруара 1923. год.*:

као и о грађевинарима који си на њој учествовали за сада нема података, али је познато да је одлуком Управе Саборне цркве одлучено да се посао уступи Филипу Пфафу.[57] Изгледа да су том приликом извршени и додатни радови, јер се Филип Пфаф накнадно обратио Управи Саборне цркве са молбом да му се „плати оно што је израдио а није у предрачуну", која је тада одлучила да се наведени радови исплате у складу са извештајем и проценом Комисије за пријем изведених радова.[58]

Опсежан систем радова спроведен је у току лета 1925. године, када је поред рестаурације црквене куће извршена и обнова горњег дела звоника цркве.[59] За извршење ових радова, према раније урађеном плану и предрачуну, расписан је конкурс у локалном листу *Грађанин*, а поред многобројних понуда Управа Саборне цркве је одлучила да посао повери предузимачима Добривоју Добријевићу и Дамњану Јеремићу, чија је цена у предрачуну износила 67.000 динара, с тим да квалитет и ток радова надгледа и контролише надзорни инжењер.[60] Такође је тада установљена и *Комисија за оцену материјала* састављена од свештеника Владимира Цветковића, Данила Радовановића и Милије Милојковића.[61] Да ли је заиста приликом извођења ових радова, како то пише у летопису, стари црквени торањ замењен новим или је само рестауриран, не зна се поуздано, осим што је познато да је тада на звонику храма истовремено стари лимени кровни покривач замењен новим.[62]

Наредних година није било обимних радова, осим мањих преправки због одржавања храма.[63] Тако је јуна 1927. године старешина Саборне цркве, поред радова на црквеној кући, предложио и оправку олука на храму,[64] да би априла следеће године прота Милан Бранковић покренуо иницијативу да се црква поправи, наводећи притом да је „кров од последње олује откривен, баскије да се поправе, олуци и басамаци и то све по предрачуну и плану, састављеном од инжињера."[65] Како се нико није јавио „са офертом за оправку

АЕБ.

[57] *Записник 8. седнице управе Саборне пожаревачке цркве држане 14. маја т. г.*: АЕБ.

[58] *Записник 11 седнице црквеног одбора држане 3. септ. 1923. г.*: АЕБ.

[59] У *Летопису* (*Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације) пише да је 1925. године „старо кубе" замењено новим.

[60] *Записник 3-ће седнице управе пожарев. Саборне цркве одржане 13. априла 1925. год*: АЕБ.

[61] *Исто.*

[62] *Записник 4-те седнице управе пожарев. Саборне цркве одржане 4. октобра 1925. год*: АЕБ. На овој седници је одлучено да се лицитација одржи 5/18. октобра, на којој би се продао стари „плех скинут при оправци торња старе цркве."

[63] Следеће, 1926. године, цркву је погодио гром, али није начинио веће материјалне штете, а убрзо потом је постављен громобран: *Записник 3-ће седнице држане 2–15 јуна 1926. године у Пожаревцу*: АЕБ; *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације.

[64] *Записник I седнице држане 4/17 јуна 1927. г. У Пожарев.*: АЕБ.

[65] *III Седница Управе Саборне пожаревачке цркве одржане 10 априла 1928 године*: АЕБ.

цркве и олука", Управа цркве је одлучила да се о томе извести Духовни суд и да се тражи „да се нова оправка изврши путем режије."[66]

Будући да спроведени радови двадесетих година XX века нису обезбедили црквени објекат од даљег урушавања, већ су се нове пукотине и даље појављивале, интензивније, Црквена општина је одлучила да се уради пројекат оправке и осигурања Саборне цркве, а израду техничког елабората[67] је поверила Светиславу Симићу, тамошњем грађевинском инжењеру, који је такође урадио и нацрт новог западног портала. Након увида у израђени технички елаборат, суд општине града Пожаревца је 26. маја 1836. године издао грађевинску дозволу Епархији браничевској, којом су дозвољени радови на санацији храма под условима „да се црква оправи и обезбеди по приложеном плану, техничком опису и статичком прорачуну, и учињеним примедбама од Министарства грађевина", као и „да се приликом израде тротоара његова нивелета подеси тако, да се на олтарској апсиди оствари сокл од најмање 30 cm, са чиме би под олтарске апсиде био изнад тротоара."[68]

Следећег дана послато је одобрење Министарства правде у коме се каже „да се може извршити оправка старе цркве у Пожаревцу, која се има извести у свему по прегледаном и одобреном техничком елаборату од стране г. Министра грађевина, под бр. 19085. од 27-V-936. г."[69] Затим је стигло и званично одобрење Епархијског управног одбора Епархије браничевске да се стара црква може оправити у складу са наведеним условима у техничком елаборату, а исти Одбор је потом од патријаршијског управног одбора затражио дозволу за коришћење црквеног капитала.[70] Добивши позитиван одговор, Епархијски управни одбор, којим је председавао епископ Венијамин, обавестио је пожаревачког архијерејског намесника да је Црквеној општини у Пожаревцу одобрено да из капитала „Старе пожаревачке цркве", који се налазио у „приплоду" код Државне хипотекарне банке, може подићи 43.835 динара, као и 72.000 из Поштанске штедионице у Београду, тако да укупну суму новца, у износу од 115.835 динара, може утрошити на реновирање и обезбеђење Саборне цркве у Пожаревцу према одобреном техничком елаборату.[71]

Поштујући даље законску процедуру, Управни одбор Црквене општине је потом објавио оглас у *Грађанину* у коме се наводи да ће Црквена општина у Пожаревцу „извршити путем јавне лицитације обезбеђење и реновирање

---

[66] *Записник IV седнице управе Саборне цркве држане 1 јула 1928 г. У Пожаревцу*: АЕБ.

[67] Технички елаборат садржи: *Предрачун радова на осигурању и оправци старе саборне цркве у Пожаревцу, Технички извештај уз пројекат за оправку и обезбеђење старе саборне цркве у Пожаревцу, Статички прорачун уз пројекат оправке и осигурања старе саборне цркве у Пожаревцу и Ситуациони план*: АЕБ, фасц. 1936.

[68] *Грађевинска дозвола Епархији браничевској*, бр. 11461, 26. маја 1936. год.: АЕБ, фасц. 1936.

[69] Бр. 54128, 27. маја 1936: АЕБ, фасц. 1936.

[70] *Архијерејском намеснику Пожаревац*, бр. 1885, 17. јуна 1936. у Пожаревцу: АЕБ, фасц. 1936.

[71] *Архијерејском намеснику Пожаревац*, бр. 2557, 20. јула 1936: АЕБ, фасц. 1936.

Саборне цркве по одобреним плановима", као и да ће улазна врата заменити „порталом од тесаног камена."[72]

На објављени конкурс јавила су се четворица предузимача. Најпре се јавио Алекса Турбин, инжењер и власник грађевинског предузећа из Београда, са ценом од 88.500 динара,[73] затим Пожаревљани Душан М. Стевић, чија је цена била 12,25% мања од предрачунске суме (84.093,45 динара),[74] Милован Стевић, са ценом 7% нижом од предрачунске (89.124,45 динара)[75] и Франц Хонауер, који је пристао да изврши наведене радове за предрачунски износ.[76]

На седници Управног одбора[77] одржаној 17. августа одлучено је да се нова понуда Алексе Турбина у износу 84.000 динара неће узимати у обзир, зато што је задоцнила,[78] а да се посао повери предузимачу Душану М. Стевићу из Пожаревцу по понуђеној цени.[79] Тада је изабран и Режијски одбор, у чији састав су ушли старешина цркве, Драг. Маринковић, Слава Девић и Ђорђе Наумовић, са задатком да у име Управног одбора, заједно са надзорним инжењером, руководи пословима везаним за опаравку храма. За надзорног инжењера Управни одбор је том приликом изабрао Светислава Симића, одредивши му хонорар од 5.000 динара „за вршење те дужности, као и за израђени план и предрачун за обезбеђење Саборне цркве."[80] Ове одлуке Управног

---

[72] *Грађанин*, број 64, четвртак 13. августа 1936. године, 4. Исти оглас штампан је и у претходна два броја, 6. и 9. августа.

[73] Понуда Алексе П. Турбина, 13. августа 1936: АЕБ, фасц. 1936; *Записник бр. 43 XIII–те седнице Управног Одбора Црквене Општине Пожаревачке, одржане на дан 17 августа 1936 год.*: АЕБ, фасц. 1936.

[74] Понуда Душана М. Стевића, 16. августа 1936: АЕБ, фасц. 1936; *Записник бр. 43 XIII–те седнице Управног Одбора Црквене Општине Пожаревачке, одржане на дан 17 августа 1936 год.*: АЕБ, фасц. 1936.

[75] Понуда Милована Стевића, 16. августа 1936: АЕБ, фасц. 1936; *Записник бр. 43 XIII–те седнице Управног Одбора Црквене Општине Пожаревачке, одржане на дан 17 августа 1936 год.*: АЕБ, фасц. 1936.

[76] Понуда Франца Хонауера, 16. августа 1936: АЕБ, фасц. 1936; *Записник бр. 43 XIII–те седнице Управног Одбора Црквене Општине Пожаревачке, одржане на дан 17 августа 1936 год.*: АЕБ, фасц. 1936.

[77] Чланови Управног одбора били су: Д. Богојевић, председник, Сл. Девић, Драг. Матејић, Драгутин Маринковић, Влада Стојадиновић, Ђорђе Наумовић, Сава Стојановић, Свет. Ђ. Врбановић, Никола Милић и Живко Грујић: *Записник бр. 43 XIII–те седнице Управног Одбора Црквене Општине Пожаревачке, одржане на дан 17 августа 1936 год.*: АЕБ, фасц. 1936.

[78] Телеграм са новом понудом Алексе Турбина примљен је 17. августа у 11 сати: АЕБ, фасц. 1936.

[79] *Записник бр. 43 XIII–те седнице Управног Одбора Црквене Општине Пожаревачке, одржане на дан 17 августа 1936 год.*: АЕБ, фасц. 1936. Занимљиво је мишљење председника Управног одбора, Д. Богојевића, који указује „да би требало усвојити понуду А. Турбина, с обзиром на његову стручност и важност самога посла, и ако је он скупљи."

[80] *Записник бр. 43 XIII–те седнице Управног Одбора Црквене Општине Пожаревачке, одржане на дан 17 августа 1936 год.*: АЕБ, фасц. 1936.

одбора одобрио је потом Епархијски управни одбор, упутивши архијерејском намеснику посебно решење о томе.[81]

Убрзо након што су започели грађевински радови на санацији храма приступило се одабиру мајстора за израду новог западног портала, који је осмислио и чији је план нацртао надлежни инжењер Светислав Симић. Стога се Црквена општина у Пожаревцу 2. септембра обратила каменоресцима, Тодору Живадиновићу и Драгољубу Марјановићу, са молбом да код Светислава Симића проуче цртеже за портал, и после тога поднесу своје понуде за његову израду, обавестивши их, притом, да је за тај посао Црквена општина одредила највишу суму новца од 20.000 динара.[82]

Посао је поверен Драгољубу Марјановићу, каменоресцу из Пожаревца, који се у својој понуди обавезао да ће према поднесеној скици надзорног инжењера израдити портал од камена пешчара за цену од 18.000 динара, а да ће му новац за то бити исплаћен у три рате.[83]

Захваљујући исцрпним извештајима Колаудирајуће комисије[84] за преглед извршених радова, познато је да је предузимач Душан М. Стевић радове на санацији храма започео 31. августа, а привео крају 28. новембра 1936. године.[85] У односу на радове предвиђене предрачуном, и поред извесних измена у току њиховог извођења,[86] Комисија је, уз ситне примедбе, констатовала

---

[81] *Епархијски Управни одбор Архијерејском намеснику*, бр. 2789, 24. августа 1936: АЕБ, фасц. 1936.

[82] *Каменоресцима iосиф. Тодору Живадиновићу и Драiољубу Марјановићу*, бр. 78, 2. септембра 1936: АЕБ, фасц. 1936.

[83] У првобитној понуди од 15. септембра мајстор је тражио 18.500, да би недељу дана након тога спустио цену на 18.000 динара (*Понуда Црквеној управи у Пожаревцу*: АЕБ, фасц. 1936).

[84] На основу молбе извођача радова Душана Стевића и каменоресца Драгољуба Марјановића да се одреди колаудирајућа комисија за преглед радова, Епархијски управни одбор је за чланове ове комисије изабрао: Драгољуба Поповића, протојереја и члана Црквеног суда, Миту Богојевића, потпредседника Епархијског управног одбора и инжењера кога је имао да одреди Технички одељак у Пожаревцу (*Епархијски управни одбор Архијерејском намеснику*, бр. 3919, 11. јануара 1937: АЕБ, фасц. 1936).

[85] Посао је, у ствари, био завршен још 28. октобра, изузев облагања западног ризалита терановом, као и облагања степеница вештачким каменом, који се нису могли завршити пошто је од 26. октобра до 20. новембра постављан камени портал (*Протокол колаудовања извршених радова на оправци и обезбеђењу старе саборне цркве у Пожаревцу*: АЕБ, фасц. 1936).

[86] *Обрачун стварно извршених радована оправци старе пожаревачке саборне цркве*: 1. копање земље, 2. проширење темеља, 3. израда тротоара, 4. израда горњег серклажа, 5. зидање оџака у олтару, 6. оправка крова, 7. крпљење унутрашњих зидова, 8. малтерисање споља, 9. сокле од вештачког камена, 10. скидање и намештање олука, 11. скидање и намештање лима на венцима, 12. покривање калкана, 13. опшивање оџака лимом, 14. скидање и намештање одводних цеви, 15. набавка гвожђа и арматуре, 16. арматуре узенгија, 17. набавка слободних затега, 18. набавка слободних контра-греда, 19. подупирање цркве, 20. бојење крпежа, 21. опшивање венца на калкану, 22. опшивање прозора лимом, 23. опшивање прозора звоника, 24. опшивање прозора у хору, 25. покривање удубљења лимом, 26. подест степеница од вештачког камена, 27. израда малих степеница, 28. обла-

да су радови солидно и у одговарајућем року изведени, те се као такви могу примити од предузимача. Стварна вредност извршених радова износила 92.947,62 динара.[87]

Комисија је, поред изршених грађевинских радова, прегледала и новопостављени портал, као и западна улазна врата од храстовине, која је урадио столар Стеван Стаменковић из Пожаревца за 3.200 динара.[88] У писменом извештају од 15. јануара 1937. године она је установила да је портал изведен у складу са скицом и „саветима надлежих органа, стручно, лепо и солидно, те се као такав може од извођача примити,[89] а исто тако и храстова врата. Тиме, међутим, није био завршен и читав процес правно-техничке природе, већ је по закону морало проћи шест месеци од завршетка радова, када је, на захтев извођача, Епархијски управни одбор образовао Суперколаудирајућу комисију,[90] чији су чланови, заједно са извођачима радова, 20. маја исте године, потписали Протокол суперколаудовања,[91] чиме је посао и коначно био закључен.

Каснији радови нису били већег обима, али су периодично спровођени у циљу одржавања храма. Године 1944, приликом ослобађања града од Немаца, извесну штету је причинила једна бомба која је из руског авиона пала у непосрдној близини цркве, проузроковавши оштећења на западном делу храма, пре свега портала, као и разбијање стакла на прозорима. Стакло је убрзо замењено, али је портал дуже година остао непоправљен.[92] Могуће је да су оштећења санирана 1954. године, када су, како се наводи у летопису, извршене оправке и „оправљено и офарбано кубе Саборне цркве."[93] Мањи радови на храму спроведени су и 1962. године, када су офарбани звоник и прозори. Потом је, 1967. године урађена дренажа и постављен бетонски тротоар око цркве,[94] да би 1972. године, када су поред фарбања звоника урађене нове степенице од вештачког камена пред западним улазом у храм, постављени и нови олуци и извршени остали неопходни лимарски радови.[95] Године 1975.

гање великих степеница вештачким каменом, 29. бојење шалона масном бојом два пута, 30. бојење прозора са китовањем, 31. бојење врата два пута, 32. бојење шалона кубета, 33. проширење рова око цркве са шкарпирањем паушално — 5. јануара 1937, у Пожаревцу: АЕБ, фасц. 1936.

87 *Протокол колаудовања извршених радова на оправци и одезбеђењу старе саборне цркве у Пожаревцу*: АЕБ, фасц. 1936.

88 *Протокол колаудовања радова на испоруци храстових врата на старој саборној цркви у Пожаревцу*, 15 јануара 1937: АЕБ, фасц. 1936.

89 *Исто.*

90 Суперколаудирајућу комисију су сачињавала следећа лица: протојереј Драгољуб Поповић, члан Црквеног суда из Пожаревца, адвокат Димитрије Богојевић, потпредседник Епархијског управног одбора и инжењер из Техничког одељка (*Епархијски Управни одбор Архијерејском намеснику*, бр. 1305, 14. маја 1937: АЕБ, фасц. 1936.

91 *Протокол суперколаудовања*, 20 маја 1937: АЕБ, фасц. 1936.

92 *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације.

93 *Исто.*

94 *Исто.*

95 *Исто.*

оправљен је искривљени крст на цркви.[96] Исте године оправљен је лимени покривач на звонику цркве, који је ветар открио, а такође су постављене иконе Светих арханђела Михаила и Гаврила на прозорима западне фасаде храма,[97] као и Свете Тројице у лунети западног портала. Ове иконе је насликао академски сликар Марко Илић из Београда, а приложио тадашњи Епископ браничевски Хризостом.[98] Следеће, 1976. године „извршено је кречење предњег дела фасаде Саборне цркве", а дотрајале и иструлеле дрвене степенице на звонику су замењене металним,[99] да би у наредној години читава фасада храма била офарбана „алфа колором."[100]

Све до средине осамдесетих није било никаквих интервенција. Међутим, 1985. године, након разарајућег земљотреса чији је епицентар био у Румунији, који се снажно осетио и у овом делу Србије, појавиле су се огромне пукотине на северној и јужној фасади приземног дела звоника.[101] Стога су, у циљу санације храма, наредне године предузете опсежне мере које су у припремној фази подразумевале израду техничког елабората. Комплетан пројекат санације Саборне цркве урадили су стручњаци Регионалног завода за заштиту споменика културе Смедерево,[102] који су, поред тога, вршили и надзор над изведеним радовима. Како су, међутим, планови, предрачун и одобрење каснили, радови су започети у касну јесен, а били завршени следеће, 1987. године.[103] Након санације објекта, извршени су и лимарски радови, као и фарбање звоника.[104]

Две године касније (1989) измењене су дотрајале греде и летве на кровној конструкцији храма, док је постојећи лимени покривач капе звоника замењен бакарним.[105] Следећи радови вршени су 1992. године у унутрашњости звоника. Том приликом је дрвена конструкција на којој су почивала звона замењена металном — коју је обрадило и поклонило предузеће „Костолац"[106]

---

[96] *Исто.*

[97] Иконе Светих арханђела Михаила и Гаврила биле су насликане на западној фасади још у 19. веку. Наиме, 1923. године на седници Управног одбора (*Записник 12. седнице управе цркве Саборне пожаревачке држане 8. октобра 1923*, без пагинације: АЕБ) покренута је иницијатива „да се израде изнова две иконе Св. Арханђела пред црквом које су са свим избелеле." Положај ових икона је био другачији у односу на данашњи, што се јасно може се видети на фотографији публикованој у: М. Ал. Пурковић, *Пожаревац*, Пожаревац, 1934, 58.

[98] *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације.

[99] *Исто.*

[100] *Исто.*

[101] *Исто.*

[102] Техничка документација Регионалног завода за заштиту споменика културе Смедерево. Документација ми је достављена захваљујући љубазности колега из Завода, којима се на томе срдачно захваљујем.

[103] *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације.

[104] *Исто.*

[105] *Исто.*

[106] *Исто.*

— да би 1995. године била реновирана кровна конструкција, као и покривач над читавим храмом.[107] Три године након тога, извршена је топлификација храма,[108] док су недавно, почетком пролећа 2007. године, услед поновног слегања објекта и појаве већих пукотина на зидовима храма, поново вршени радови на стабилизацији објекта, овог пута под стручним надзором архитекте Александра Гајића из Пожаревца.

Хронолошки преглед развоја ентеријера

О опремању ентеријера непосредно након изградње храма за сада нема података, али захваљујући сачуваној преписци кнеза Милоша са архимандритом Мелентијем Павловићем и другим представницима локалних власти, доста тога се може сазнати везано за настанак првобитног иконостаса. Иницијатива за прављење иконостаса потекла је од самог кнеза Милоша, током маја 1824. године. Наиме, 19. маја по Милошевој наредби *молеру* Аксентију Јанковићу је,[109] кога је кнезу препоручио Вук Стефановић Караџић,[110] обезбеђен превоз до Пожареваца,[111] где је он, боравећи овде готово месец дана, постигао договор са црквеном управом и представницима локалних власти о сликању иконостаса. На сликареву молбу да иконе, због бољих услова, наслика код куће у Вршцу, кнез Милош, у писму од 20. јуна 1824. године, упућеном господару Јовану у Пожаревцу, између осталог каже: „Молеру Јанковићу дозвољавам да иде кући и да тамо испише наручене образе, а оданде да их пошље заједно са назначенијем цене њине."[112]

До јесени следеће године три иконе су биле завршене и испоручене, након чега је кнез Милош, обраћајући се 17. новембра 1825. године писмом архимандриту Мелентију Павловићу, издао наредбу Вулету Глигоријевићу да се *молеру* Аксентију Јанковићу „за она три парчета икона, које је већ начинио, погоди, и плати му", као и то да исти сликар наслика „распјатије Христово на Темплу, у среди између Св: Николе и Богородице."[113] У вези са оценом сликарства испоручених икона, кнез Милош не пропушта прилику да иска-

[107] *Исто.* Поред ових, тада су извршени и молерско-фарбарски радови, које је извео Звонко Стевић из Касидола.

[108] *Исто.*

[109] О животу и сликарском опусу Аксентија Јанковића у стручној литератури се за сада веома мало зна (Л. Шелмић, „Вук Караџић и српски сликари", у: *Српска уметност 18. и 19. века: одабране студије*, Нови Сад, 2003, 29–30). Поред осликавања старог иконостаса пожаревачке цркве, захваљујући преписци Вука Караџића, зна се да је Аксентије Јанковић насликао и портрет руског генерала Емануела (*Вукова Преписка*, II, 745).

[110] *Вукова преписка*, II, 559; *Класицизам код Срба*, III, 169–170.

[111] Т. Р. Ђорђевић, *Архивска грађа за занате и еснафе у Србији*, 25; *Класицизам код Срба*, III, 172. О односу Вука Караџића и српске уметности: Б. Вујовић, *Вук Караџић и српска уметност*, Свеске Друштва историчара уметности СР Србије 18, 3–8; Л. Шелмић, *Вук Караџић и српски сликари*, 27–38.

[112] Т. Р. Ђорђевић, *Архивска грађа за занате и еснафе у Србији*, 25; *Класицизам код Срба*, III, 172.

[113] АС-КК-XXXV, 1825, 14; *Класицизам код Срба*, III, 178–179.

же да је „с лицама икона његови доста незадовољан“, тражећи да се сликар убудуће „постара образ соответственији Карактер онога измалати, којег он представља.“[114]

Одговарајући на Милошево писмо, архимандрит Мелентије Павловић и Вуле Глигоријевић су навели да је *молер* за три иконе тражио 1200 гроша, а да су они, не знајући да ли ће се кнез Милош сагласити са тим, исплатили свега 300 гроша, те да од њега очекују даља упутства.[115] Што се тиче крста за „темпло“, архимандрит Мелентије Павловић је известио кнеза о томе да је *молер* рекао да ће урадити, али по повратку кући, јер у Пожаревцу „нема прилична места где би радио, нити „изрезана дрвета које треба дасе фино изреже.“[116] У даљем тексту писма архимандрит Мелентије је обавестио Милоша да ће крст приложити Станислав Јовановић, трговац и житељ пожаревачки, „кои ће истиј крест платити сам“, док ће се за остали *молеров* рад, у складу са кнежевом наредбом, платити из касе црквене „у којој има готовије новаца 2000. гроша.“[117] Истовремено, сагласно саветима кнеза Милоша да што више растерете црквену касу, архимандрит Мелентије је нагласио да ће се потрудити да пронађу и приложнике за остале делове иконостаса, који би угледајући се на „више реченого Станислава“, приложили „церквиј колико је кој могућан.“[118] Уједно, Мелентије је обавестио кнеза Милоша о томе како није пропустио прилику да *молеру* укаже на његово незадовољство насликаним иконама, на шта је овај изјавио „да му је жао што пре није знао“ и да ће приликом следећег доласка поправити „по вкусу“ књажевом.[119]

Будући да му новац за насликане иконе није био у целини исплаћен, Аксентије Јанковић је у писму упућеном кнезу Милошу од 15. децембра 1825. године тражио исплату преосталог новца како би могао завршити други део посла уговореног са архимандритом Мелентијем Павловићем, уједно правдајући цену свог рада речима:

> […] увјеравајући обаче ваше Сијатељство с честију моједу, а притом и она најмања крајцара, ако сам коју више наметнуо, него што сам потрошио, ни на последњем часу издиханија мојега не нашлами се: моја је жељ свагдар била, и остаје; токмо вашем Сијатељству удовлетворити, и код вашего Сијатељства за цели живот мој у милости пребити; колико сам обаче времена потрошио, трудиљубија употребио, док сам такова Дела к концу привео и окончао,

---

114 *Исто.*

115 AC-KK-XXI, 1825, 509; *Класицизам код Срба*, III, 179–180; AC-KK-XXXV, 1825, 508.

116 AC-KK-XXI, 1825, 508; *Класицизам код Срба*, III, 180; Б. Перуничић, *Град Пожаревац и његово управно подручје*, 422–423, бр. 237.

117 AC-KK-XXI, 1825, 508; *Класицизам код Срба*, III, 180; Б. Перуничић, *Град Пожаревац и његово управно подручје*, 422–423, бр. 237.

118 AC-KK-XXI, 1825, 508; *Класицизам код Срба*, III, 180; Б. Перуничић, *Град Пожаревац и његово управно подручје*, 422–423, бр. 237.

119 AC-KK-XXI, 1825, 508; *Класицизам код Срба*, III, 180; Б. Перуничић, *Град Пожаревац и његово управно подручје*, 422–423, бр. 237.

то Вашем Сијатељству на мерило правди и милостивому благоразсуђенију остављам.[120]

За даљи ток развоја иконостаса и његовог коначног уобличавања нема архивских података, али се захваљујући Јоакиму Вујићу, који је августа 1826. обишао храм и том приликом записао да „церква унутри содержи све нуждне вешчи“[121], сазнаје да је најкасније до тада био завршен.

Очувана архивска грађа показује да су значајну улогу у развоју ентеријера пожаревачког храма имали радови извршени током четрдесетих година 19. века. Црквена управа и Општина пожаревачка имале су намеру да изврше преправку и опремање ентеријера храма,[122] па су зато већ крајем 1842. године ступили у погодбу са Михаилом Петровићем, дрворезбаром из Вршца. Требало је да он за цркву изради Богородичин и архијерејски трон, две певнице и осамнаест мирских столова за укупну суму од 130 талира.[123] Наком изведених уговорених радова, општина је изразила жељу да се Михаилу Петровићу уступи и преостали посао опремања ентеријера пожаревачке цркве, због чега се он, прихвативши овај рад, преселио са породицом у Пожаревац. После извесних несугласица око цене израде црквеног мобилијара, нови посао је ипак погођен за 120 талира.[124] Међутим, убрзо након смрти седмогодишњег Живка Савића, марта 1844. године, покренута је нова иницијатива за опремање ентеријера храма. Тада су се његова мајка Живана и брат од стрица, Сава, обавезали да ће о свом трошку „нови Богородичин трон, стол Архијерејскиј и Књажескиј, ко овом новоначињене певнице и остале столове колико год нуждни буду у целој цркви начинити, ове позлатити и моловати дати, а патос с мермером, кров с црепом и над гробницом цркву за женску паперту попустити […]“.[125] Чланови породице Савић, Сава и Живана, ипак нису испунили своју уговорену обавезу, тако да наведени радови нису ни извршени,

---

120 АС, Збирка Мите Петровића, XXXV, 1825, 268; *Класицизам код Срба*, III, 181.

121 Ј. Вујић, *Путешествије по Сербији*, 26.

122 *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј наш Архи-пастирју!*, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278.

123 *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастирју!*, 29. новембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 995; *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастирју!*, 13. децембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 1020.

124 Приликом договора са општином око цене наведених радова дошло је до сукоба између Михаила Петровића и пожаревачког пароха и сликара Милије Марковића, што је резултирало тужбом Михаила Петровића упућеном митрополиту Петру (*Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастирју!*, 29. новембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 995), на коју је оптужени Милија убрзо одговорио (*Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастирју!*, 13. децембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 1020).

125 *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј наш Архи-пастирју!*, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278; *Протојереју Пожаревачком*, ЕЊ 279, 31. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 279; *Пожаревачком Протопрезвитеру*, ЕЊ 280, 31. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 280.

изузев израде црквеног мобилијара, који је, судећи на основу огласа Михаила Петровића у *Новинама српским*, најкасније до 1845. године био завршен.[126]

Изгледа да је тих година црквена управа, заједно са Општином пожаревачком, имала намеру да се изврши и живописање храма. У прилог томе говори писмо живописца Лаврентија Бранкована, житеља ћупријског, упућено митрополиту Петру. У њему он, препоручујући се митрополиту за живописање пожаревачке цркве, поред својих квалификација и богатог искуства, наводи:

> Убеђен горећом жељом мојом усуђујем се овде са страхопочитанијем понизну прозбу моју вашему високопреосвјашченству поднети с молбом, да би ваше високопреосвјашченство општини Пожаревачкој кои је у намеренију цркву своју моловати препоручити ме благоизволјао, како би ја милостивом препоруком и шчедротом вашег високопреосвјашченства способност моју свету одкрити, у стању био и високо повереније оно у пуној мери оправдати могао.[127]

С обзиром на то да тада није дошло до живописања храма, ова намера је донекле спроведена у дело почетком педесетих година 19. века. Тако су крајем 1852. године, захваљујући материјалним средствима ктитора Николе Ковачевића, тамошњег учитеља, Милија и Иван Марковић започели живописање сводова храма.[128] Стицајем непознатих околности, након осликавања два свода рад је прекинут, а тек 1859. године тадашњи окружни протојереј Вићентије Протић је поново покренуо иницијативу да се рад на живописању храма приведе крају, што, изгледа, није било реализовано.[129]

Нове промене промене у ентеријеру храма збиле су се 1855. године. Тада је стара, дрвена часна трпеза замењена новом од камена, коју је приложио тамошњи „марвени трговац" Вељко Лалковић[130] — како стоји у приложничком натпису на њеном постољу.

Захваљујући сачуваној преписци између Вићентија Протића, протопрезвитера пожаревачког, и митрополита Петра, могуће је још доста тога сазнати у вези са постављањем нове часне трпезе. Тако је 19. септембра 1855. године прота Вићентије Протић обавестио митрополита да „један главни

---

[126] У огласу пише: „Михаило Петровић, вајатељ из Вршца, потписати вајатељ из Цесарије, који се сада у Пожаревцу задржава, израдивши тамо у цркви певнице, престол Матере Божије, стол митрополијски и књажески, и остале столове, и скоро ће одлазити натраг кући својој; зато се препоручује свакоме, који би његова посла требало, да се што скорије јави, док није отишао" (*Новине српске*, бр. 71 (Београд, 5. септембра 1845), 284; *Новине српске*, бр. 72. (Београд, 7. септембра 1845), 288.

[127] *Ваше високопреосвјашченство! Милостивејшиј Архипастирју!*, 22. августа 1846. год.: АС, МБ, 1846. година, № 694.

[128] *Српске новине*, бр. 130, 13. новембра 1852. Препис извештаја из *Српских новина* публикован је у: П. Васић, *Сликарска породица Марковић*, Зборник радова Народног музеја у Чачку VII, Чачак, 1976, 45.

[129] *Пречесњејша Консисшорија Архидијецезе Беоīрадске*, № 123, 14. маја 1859: АЕБ, фасц. 1936.

[130] *Ваше Високопреосвешченсшво Милосшивејшиј архипасширов*, № 111, 19. септембра 1855: АС, МБ, год. 1855, № 505.

марвени трговац именом Лалко Вељковић из Пожаревца, подарио је у нашу свету цркву један мермерни престол, стојећи на четири стуба, а стубови пак на једној плочи мермерној на којој стоји натпис ктитора, и такође лепо украшен, којије подобан београдском престолу."[131] Тражећи, притом, упутства везана за постављање нове часне трпезе, прота је, између осталог, упитао „[…] оћулига наместити, и онај дрвени који је до сад служио скинути сместа, и гдиђуга оставити, и кад будем нови наместио, оћули моћи служити на њему без Архијерејског освјашченија и благословија […]".[132] У одговору проти митрополит Петар је најпре изразио „благодарност, молитву и благословеније" за ктитора, тражећи да се постављење часне трпезе одложи „за неко време" док не добије одговоре на питања каквог је изгледа и стања стара часна трпеза и да ли се може уступити „другој којој сиротној цркви, која није освјашчена."[133] Одговарајући на постављена питања, прота Вићентије Протић је истакао да „трапеза садања, која је од дрвета постројена никаквог знака нема да је Архијерејом освештана, нити пак који од старијљуди може доказати да је Архијерејом освећена."[134] У вези са њеним изгледом извештава да је „стуб њен на коме је стојала, он је од цигле сазидан…"[135], да би на крају истакао да „ова стара трапеза дрвена може се пренети у цркву новосазидану зовомо Четережку, која ће бити на пролеће готова…".[136]

У писму од 4. октобра исте године, митрополит Петар је изјавио да жели да освети „нови престол у цркви Пожаревачкој" и уједно навео да би најпогоднији тренутак за то могао бити приликом троносања цркве смедеревске, када би посетитио и Пожаревац.[137] У погледу будуће намене старе часне трпезе, митрополит Петар саветује „да ће најбоље бити, употребити је на иконе, ако би дрво за то било, јер као дрвена неће бити прилична за нове од камена сазидане цркве […]"[138].

У писму од 29. октобра, упућеном митрополиту Петру, прота Вићентије Протић, између осталог наводи: „[…] кад изменимо престол ради смо да имамо и нов антиминс и од српског Архијереја освећен и српским писменима подписан", предложивши, притом, митрополиту Петру да освећење

---

131 *Исто.*

132 *Исто.*

133 *Благоговејнејшиј Протојереј*, Е№ 505, 26. септембра 1855: АЕБ, ПП, фасц. 1855–56.

134 *Ваше високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастир*, № 116, 1. октобра 1855: АС, МБ, год. 1855, № 519.

135 *Исто.*

136 *Исто.*

137 *Благоговејнејшиј Протојереј*, Е№ 519, 4. октобра 1855: АЕБ, ПП, фасц. 1855–56.

138 *Исто.* Четири дана касније прота Вићентије Протић је обавестио митрополита Петра да је разговарао са „иконоресцем", који му је рекао да од старе часне трпезе могу „4. или 5. икона врло лепе изаћи, зато штоје од лепог дрвета, што од (старе?) леске (*Ваше високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастир*, № 119, 8. октобра 1855: АС, МБ, год. 1855, № 547.

нове часне трпезе и полагање новог антиминса буде на дан црквене славе, за празник Светих архистратига Михаила и Гаврила.[139]

У одговору на писмо проте Вићентија Протића од 1. новембра митрополит Петар је истакао да, по свој прилици, неће моћи да дође на освећење часне трпезе. Упутивши благослов проти Вићентију Протићу да освећење часне трпезе може сам да обави на празник Светих архистратига Михаила и Гаврила, митрополит Петар је написао и упутства везана за чин освећења часне трпезе:

> Частну трапезу наместите дан пре, у понедељник, покријте је обично, и служите о празнику вечерњу и утрењу, пред литургијом, коју ћете овоити, свршите најпре изван олтара на обичном месту водоосвјашченије, по свршетку унесите сосуд са освјашченом водом, и тако покров на њој, ако буду нови одејте њима частну трапезу, положите на њој принадлежеће утвари, узимајте са сослужашчима време и проскомидишете, за кое време нек се читају часови, па онда служите свету литургију, и на концу при раздавању нафоре кропите народ давши му целивати частнић крст, оном оставшом водом освјашченом.[140]

На крају, одговарајући митрополиту Петру да је примио упутства везана за освећење часне трпезе, прота Вићентије Протић га је обавестио да ће по нови антиминс послати Василија Девића, пожаревачког пароха „како би уједно са трапезом намештен био."[141]

Изгледа да је приликом постављања репрезентативне часне трпезе истовремено и стари под од опеке у олтару био замењем мермерним, будући да у извештају од 18. фебруара 1857. године[142] пише да је црква до олтара патосана „простом циглом", а олтар „белим мермером", где се налази и „престо од црвеног мермера художествено израђен", као и проскомидија „уз зид призидана". Улогу олтарске преграде имао је стари иконостас, односно *темпло,* за које се каже да је „просто", а да су само „Двери, Распјатије и четири иконе художествено израђене и позлаћене које су већ од црва поједене и почеле опадати."[143] Када је зидно сликарство у питању, захваљујући овом извештају, сазнаје се да су „дувари до свода просто обељени, а сводови су живописани," мада се, у поменутој молби окружног протојереја Вићентија Протића за наставак живописања храма, од 14. маја 1859. године, наводи да су само „два свода измалана"[144]. Што се тиче осталих предмета црквеног мобилијара, ка-

---

[139] *Ваше високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастир,* № 129, 29. октобра 1855: АС, МБ, год. 1855, № 547.

[140] *Благопоювејшеј Протојереј,* ЕМ№ 604, 1. новембра 1855. год.: АЕБ, ПП, фасц. 1855–56.

[141] *Ваше високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастир,* № 138, 4. новембра 1855: АС, МБ, год. 1855, № 639.

[142] *Описаније цркве пожаревачке у Окружју пожаревачком и списак њених ствари,* 18. фебруара 1857. у Пожаревцу: АЕБ, фасц. 1936. Иначе, у питању је препис оригинала који се налазио у „архиви Српске Патријаршије за годину 1859, фас. IV, ред. бр. 68".

[143] *Описаније цркве пожаревачке у Окружју пожаревачком и списак њених ствари,* 18. фебруара 1857. у Пожаревцу: АЕБ, фасц. 1936.

[144] *Пречесњејша Консисшорија Архидијецезе Беоīрадске,* № 123, 14. маја 1859: АЕБ, фасц.

же се да су „певнице, Архијерејски и Књажески столови и Богородични трон, Амвон и други ситни столови художествено израђени од дрвета“[145].

У намери да се у складу са богослужбеном функцијом и симболичким значењем храм што свечаније и репрезентативније опреми, иницијативом окружног протопрезвитера Вићентија Протића купљен је, 1858. године у Пешти, мермер,[146] којим је требало да се замени стари под од опеке. Обавештавајући Конзисторију и митрополита Петра о томе, прота Вићентије Протић је тражио упуства како треба да подеси нивелацију пода. Да ли да остави „као штое“ или треба „од олтара до Књажеска стола подигнути, и са олтаром изравнати“, као и то да ли ће „среду оставити нижу“ а „женску препрату пак подигнути или је са средњом равну оставити.“[147] Одговарајући на постављена питања, митрополит Петар није пропустио прилику да као пример истакне београдску Саборну цркву, па је, између осталог, навео: „Олтар нек опет буде узвишен, с једним степеном, али ово узвишење не треба да буде испред свега иконостаса, но унутри, и пред царскима дверима да има једна плоча, као оно овде у Београду, но може олтар и раван бити с оном частију до столова.“[148]

Судећи по фрагментарно очуваној архивској грађи, изгледа да се 1859. године, и поред дозволе добијене од Конзисторије, није наставило са живописањем храма.[149] У вези с тим, Општина пожаревачка је 1864. године, у договору са надлежним свештенством, упутила Конзисторији акт, који је ова проследила Министарству просвете и црквених дела. У њему се наглашава да се „с дана на дан све већма руши започета и недоправљена тамошња црква“, као и то да се „како молерај тако и столови и сам покривач оправи онако, као што изискује потреба и пристојност“[150]. По свему судећи, радови на живописању храма и осликавању тронова нису вршени све до 1869. године. Тада су представници Општине пожаревачке, у договору са надлежним све-

1936.

[145] *Описаније цркве пожаревачке у Окружју пожаревачком и списак њених ствари*, 18. фебруара 1857. у Пожаревцу: АЕБ, фасц. 1936. Изгледа, међутим, да тронови нису били до тада осликани, јер је 1859. године Вићентије Протић погодио са „молером“ да поред рада на живопису ослика и све столове „кои су билдорски израђени“: *Описаније цркве пожаревачке у Окружју пожаревачком и списак њених ствари*, 18. фебруара 1857. у Пожаревцу: АЕБ, фасц. 1936.

[146] *Ваше Високопреосвешченство Милостивејшиј архипастиров*, № 145, 2. јула 1858: АС, МБ, № 422.

[147] *Исто.*

[148] У даљем упутству митрополит прелаже проти да нађе мајстора који би измерио и израдио скицу, да би потом послао Конзисторији поново на разматрање: *Благочесњејшиј Протојереј*, К№ 422, 5. јула 1858: АЕБ, ПП, фасц. 1858.

[149] *Ваше Високопреосвешченство Милостивејшиј архипастиров*, № 111, 19. септембра 1855: АС, МБ, год. 1855, № 505.

[150] *Господину Министру Просвете и црквени Дела*, К№ 1412, 22. маја 1864: АС, МПс, III 511/1865, №1576.

штенством, потписали уговор са Милијом, односно, његовим сином Николом Марковићем о изради и осликавању иконостаса, као и „малању храма“[151].

Захваљујући појединим очуваним архивским документима, донекле можемо сагледати и предисторију везану за настанак иконостаса и израду живописа.[152] Наиме, у својој понуди за „прављење нуждног темпла“, још почетком децембра 1868. године, Милија Марковић је митрополиту Михаилу поднео на увид три плана; први је био од иконостаса рачанске цркве, „врло велики“, други од цркве Ружице, „мали и врло прости“, док се трећи, сачињен посебно за цркву пожаревачку, митрополиту највише допао.[153] Стога је, прослеђујући савете митрополита Михаила, С. Димитријевић, „председатељ“ Конзисторије, дао упутства проти пожаревачком Кости Јоакимовићу да приликом достављања планова на увид Општинском одбору, поред осталог, укаже и на то „да молер за малање тенпла по оном трећем плану за цркву Пожаревачку састављеном, кои се Г. Митрополиту најбоље допада заједно са измалањем цркве иште 800 # ц.“[154] Препоруке самог митрополита Михаила умногоме су утицале на то да се врло брзо постигне договор између општинске и црквене управе о прихватању понуде Милије Марковића. Стога су већ током „божићњег поста“,[155] „одборници и трговци“, као опуномоћеници Општине пожаревачке, у Београду са Марковићима закључили уговор „за направу новог Темпла и молераја“ у њиховој цркви за 800 # цес.[156]

Интензитет и ток радова на иконостасу није могуће поуздано пратити. По свему судећи, поједине иконе са иконостаса осликане су у радионици Марковића још током друге половине 1869, али је, захваљујући *Инвентару*

---

151 Заправо, представници *Општине пожаревачке* су потписали уговор са Николом Марковићем (*Господину Министру Просвете и Црквени Дела*, К№ 142, 15. јануара 1869: АС, МПс, I 67, № 264), стицајем околности, зато што је Милија, који је био главни предузимач радова и који раније поднео понуде општини (*Писмо С. Димитријевића проти*, 7. децембра 1868. год.: АЕБ, ПП, фасц. 1868–69), изгледа, био одсутан.

152 По свему судећи, том приликом је стари живопис из 1852. године пресликан.

153 *Господин Прото!*, 7. децембра 1868: АЕБ, ПП, фасц. 1868–69. У питању је незванично, незаведено писмо С. Димитријевића, „председатеља“ Конзисторије.

154 *Господин Прото!*, 7. децембра 1868: АЕБ, ПП, фасц. 1868–69.

155 *Ваше високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастир*, № 259, 5. маја 1869: АС, МБ, год. 1869, № 733.

156 Око тога с ким су опуномоћеници Општине пожаревачке закључили уговор постоји извесна недоумица. Наиме, према извештају Косте Јоакимовића, протопрезвитера Округа пожаревачког, од 5. маја 1869. године (*Ваше високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастир*, № 259, 5. маја 1869: АС, МБ, год. 1869, № 733) „одборници и трговци“ су са „Г. Милијом Марковићем молером закључили погодбу за направу новог Темпла и молераја“, док се у другом акту, који је Конзисторија упутила Министарству просвете и црквених дела и у коме тражи одобрење за новчани издатак из црквене касе, наводи: „Пуномоћници обштине Пожаревачке у договору са свештенством и туторима преко свог протојереја, подносећи уговор конзисторији кои су закључили са Николом Марковићем живописцем овд. односно малања темпла свое цркве за 800 # цес…“ (*Господину Министру Просвете и Црквени Дела*, К№ 142, 15. јануара 1869: АС, МПс, I 67, № 264)

од 8. маја 1870. године, познато да је у то време иконостас био „нов и још недовршен."[157]

Када је израда живописа у питању, нема поузданих података на основу којих је могуће пратити његов ток, али се, захваљујући сачуваном писму Косте Јоакимовића упућеном митрополиту Михаилу, 6. септембра 1869. године,[158] понешто од тога може наслутити. У овом писму прота Коста Јоакимовић се жали митрополиту на Милију и Николу Марковића што се најпре са црквеним властима нису договорили о „малању" цркве, већ су послали „калфе који у сводовима копирају неке округе, што нимало неће имати форме за изображење икона празничниј, но више личи на моловање меанско."[159] Стога је, у сагласности са општином, која „жели да је форма малања чисто црквена", прота потражио савет и одговор од митрополита на питање „шта је и како је дужан молер изображавати иконе", истакавши, поред осталог: „Молери имају ту ћуд да они све знаду, но ми им то неможемо допустити, но хоћемо, да нам они за наш новац онако и оно раде што ми знамо да је сходно историји цркве."[160]

Одговарајући на писмо проте Косте Јоакимовића, 10. септембра исте године, митрополит Михаило је навео да је „молер дужан учинити" по његовој жељи, која је сагласна општинској „шта ће где и како измалати", истакавши, притом, да је сликар такође обавезан да „добро као што пристоји за цркву и рамове иконама на дувару и сводовима измалати."[161]

Шта се заиста након тога збило, да ли је настављено живописање, и у којој мери, на основу доступне архивске грађе и других извора, тешко је докучити. Данас је очувана само композиција у средишњем своду *Силазак Светог Духа на апостоле*, а изгледа да је тада, ако је судити према каснијим извештајима,[162] урађено само живописање сводова, док су остале зидне површине местимично биле мраморисане и прекривене флоралном орнаментиком.

Поред наведених радова, извођених током 1869. и 1870. године, изгледа да је истом приликом извршено и поновно нивелисање пода. Наиме, тражећи одобрење од Министарства просвете и црквених дела, Конзисторија је истакла потребу „да се црквени под од Архијерејског стола па на ниже" сведе „на један шух ниже, па и врата западна спустити са 3 степена на 1, чиме би црква добила своју природну висину изнутра и споља", и тиме, по њеном

[157] *Инвентар непокретног имања цркве Пожаревачке, Храма Свјатих Архистратигов за рачунску 1868/69. год.*, 8. маја 1860. год.: АЕБ, ПП, фасц. 1868–69.

[158] *Ваше високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастирју*, № 412, 6. септембра 1869: АС, МБ, год. 1869, № 1223.

[159] *Исто.*

[160] *Исто.*

[161] *Благоговејнејшиј Протојереј*, ЕЊ 1223, 10. септембра 1869: АЕБ, ПП, фасц. 1868–69.

[162] *Извештај о стању парохијских цркава епархије браничевске концем 1922. год.*: АЕБ, фасц. 1923.

мишљењу, знатно побољшала изглед.[163] Да ли је замена пода заиста извршена, не зна се поуздано, мада је Министарство дозволило да се тражени новац у те сврхе употреби.[164]

Каснији радови у храму су били вршени првенствено да би се он функционално и естетски одржавао, али нису битније мењали тада уобличену концепцију унутрашњости овог сакралног простора.

Тако је, сходно препоруци Конзисторије о постављању покретног дрвеног пода у црквама широм Митрополије београдске током зимских месеци, 1885. године управа цркве тражила од надлежног окружног инжењера да јој уради план и предрачун за његову израду.[165] Не зна се да ли су том приликом одобрена средства ни да ли је под урађен, али је познато да је 1893. године Конзисторија у исте сврхе одобрила износ од 697 динара.[166]

Следећи помен у сачуваној архивској грађи, који се тиче радова у ентеријеру храма, потиче тек с почетка двадесетих година 20. века. Тада је поред намераваних грађевинско-архитектонских радова одлучено да се изврши и обнова његовог ентеријера.[167] Иако се још 1922. године указала потреба за поновним „малањем унутрашњости храма, Управа цркве је новембра 1924. године одлучила да се „црква поново грунтира пошто је испрљана", а да се послови изврше путем понуде.[168] Захваљујући сачуваним понудама извођача радова,[169] пристиглим крајем наредне и почетком 1926. године, сазнаје се да

---

163 *Господину Министру Просвете и црквени Дела*, К№ 1712, 13. маја 1870: АС, МПс, IV 664, №1911.

164 *Епархијској београдској Конзисторији*, № 1911, 19. маја 1870: АС, МПс, IV 664, №1576.

165 *Проти Пожаревачком*, 23. јула 1885: АЕБ, ПП, фасц. 1885–86; *Началству Округа Пожаревачког*, 21. јула 1886: АЕБ, ПП, фасц. 1885–86.

166 *Проти Пожаревачком*, 17. септембра 1893: АЕБ, ПП, фасц. 1893.

167 *Записник Седнице управе старе Пожаревачке цркве која је сазвана ради потребних одлука*, 12. новембра 1922: АЕБ; *Извештај о стању парохијских цркава епархије браничевске концем 1922. год.*: АЕБ.

168 *Записник 17 седнице управе саборне пожаревачке цркведжржане 10. новембра 1924. год*: АЕБ.

169 Сачуване су понуде Мир. Крстића Штиха, Матеје Ј. Марковића и Миливоја М. Стојановића (АЕБ, фасц. 1925). Занимљива је понуда Мир. Крстића Штиха, из које сазнајемо нешто више о обиму радова. Она гласи, у целини: „Понуда Пожаревачкој Саборној цркви за сликарско молерско-фарбарске и позлатарски рад у истој и то: 1. Целокупну унутрашњост цркве оправити, опрати, орнаменте као и фигуре поправити прелаковати све што је у масној боји 2. Улазак у цркву премалати у посној боји са орнаментиком 3. зидове имитирати гранит у посној боји 4. У олтару цело небо премалати са звездицама 5. Балкон прерадити 6. Стубове офарбати у масној боји у висини од 1.60 m 7. Цео иконостас префарбати, предходно опрати, марморирати ис сва постојећа места позлатити са добрим шлаг металом 8. Рипиде као и престолни крст офарбати и позлатити 9. Унутрашњост иконостаса опрати и офарбати 10. Иконе све опрати, поправити и прелаковати 11. Све столице около (?) офарбати и по постојећем марморирати и позлатити орнаментику металом као што је сада. Углавном целокупну унутрашњост цркве дотерати и дати нов изглед, у овом случају би остале само малане иконе поправљене јер оне имају своју вредност као старина. Целокупан горе именовани посао обавезујем се израдити са мојом радном снагом алатом и материјалом солидно за цену од динара 42.500 (четрдесет две хиљаде

је том приликом требало извршити молерско-фарбарске радове како зидних површина у унутрашњости храма, тако и читавог црквеног мобилијара и целивајућих икона. Захваљујући понуђеној најнижој цени, посао је уступљен Мати Ж. Костићу, тамошњем молеру, који је за наведене радове тражио суму од 12.500 динара.[170] О реализацији самих радова за сада нема података, али су они, судећи по предрачуну који је знатно нижи од цене Мир. Крстића Штиха, сигурно нешто скромније и мање квалитетно извршени.

У послератном периоду такође су периодично вршене интервенције у ентеријеру храма. Према подацима из летописа, најпре је 1957. године „Саборна црква живописана изнутра," а живопис је урадио Павле Ружичка из Новог Сада,[171] да би 1975. године под у унутрашњости храма био замењен новим. Том приликом, уместо старих мермерних плоча — од којих је направљен плато и стаза од цркве до трема, данашње трпезарије, и епархијске зграде — постављене су нове у две боје од студеничког мермера.[172] Две године касније, у централном травеју наоса постављен је нови полијелеј, купљен у Грчкој,[173] док су 1978. године набављена и преостала два.[174] Године 1990. уклоњени су чираци који су се налазили пред иконостасом, а уместо њих је урађен горионик, који је постављен у припрати храма.[175] Средином деведесетих поново су вршени молерско-фарбарски радови, које је извео „аматер-уметник" Звонко Стевић из Касидола.[176] Том приликом, он је окречио зидове и осликао нову орнаментику на унутрашњим зидним површинама храма, а исте, 1995. године, академски сликар из Београда, ђакон Добрица Костић је рестаурирао иконе на иконостасу.[177] Поред рестаурације ових икона, он је рестаурирао и икону *Богородице Одигитрије*, рад Дича Зографа из 1853. године, која је, по благослову епископа браничевског Игнатија, следеће године на Велики четвртак постављена на дуборезбарени трон, добивши, притом, епитет „пожаревачка".[178] Тиме је ентеријер храма Светих арханђела Михаила и Гаврила добио данашњи изглед усклађен са актуелним богословским учењима и богослужбеним и литургијским потребама.

пет стотина динара). Напомињем да сам већ радио вишецркава на опште задовољство и свештенства као и Његове Светлости Патријарха који ме је лично похвалио за мој рад у цркви Св. Саве и Св. Марка у Београду. 7. децембра 1925 Београд, С поштовањем Мир. Крстић — Штиха декор. Молер и фарбер."

[170] *Записник 2-ге седнице Управе Саборне пожаревачке цркве одржане 16 марта 1926 године*: АЕБ.

[171] *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације.

[172] *Исто.*

[173] *Исто.*

[174] *Исто.*

[175] *Исто.*

[176] *Исто.*

[177] *Исто.*

[178] *Исто.*

* * *

Изграђен 1819. године иницијативом кнеза Милоша, првобитни храм је у архитектонском погледу представљао подужну грађевину правоугаоног пресека, триконхалне основе, покривену двосливним кровом. Детаљнијих описа о самом изгледу цркве нема, а Јоаким Вујић, који ју је видео августа 1826, неколико година након њене изградње, наводи само да је то „лепа нова од камена сазидана црква".[179]

Понешто више о изгледу храма и његовој величини сазнајемо посредно, захваљујући жељи кнеза Милоша да се црква у Ваљеву подигне по узору на пожаревачку, због чега је наредио да се пошаљу њене димензије. Према овом извештају „дужина олтара 4. ¼ аршина, од олтара, тј. од темпла до женски врата дужина 22 арш., ширина темпла 9. ¼, аршина, ширина певнице 2. ¼ аршина, ширина целе цркве 11 аршина. Дебљина зида 1. ½ аршина, стубова има 6. са сваке стране по три, висина стубова од равне земље до свода 5. ½ арш., ширина стубова осим ширине зида 1 аршин., дужина стубова 1 аршин".[180]

С краја четрдесетих година 19. века сачуван је сажет опис храма. Наиме, у *Описанију цркве Пожаревачке у окружју Пожаревачком и списак њени ствари* пише да је „Црква ова храм С. Архистратигов сазидана је темељ до свода и дувари од камена, а свод са добром циглом, покривена ћерамидом."[181]

Иако је, посматрано са данашњих позиција, у питању била скромна подужна грађевина без звоникâ, који се нису смели градити јер су османске власти строго забрањивале употребу звона,[182] у очима савременика, што потврђују и речи Јоакима Вујића, у време када су у још увек превасходно подизале цркве брвнаре,[183] изградња храма од тврдог материјала представљала је највиши домет у сакралној архитектури.[184] Архитектонски концепт храма Светих арханђела Михаила и Гаврила, поред сличних Милошевих задужбина у Крагујевцу и Јагодини, представљао је прелазну фазу од једнобродне подужне грађевине ка репрезентативнијој форми храма са звоником,[185] док је, с друге стране, био одраз времена и друштвено-политичких прилика у коме је настао. Будући да земља још увек није била стекла унутрашњу аутономију, подизање православних храмова је непосредно зависило од дозвола

---

[179] Ј. Вујић, *Путешествије по Сербији*, 26.

[180] АС, КК, IX, год. 1836, 498; Д. Фелдић, *Стари Пожаревац*, 106.

[181] *Описаније цркве Пожаревачке у окружју Пожаревачком и списак њени ствари*: АЕБ, фасц. 1848–49.

[182] М. Ђ. Милићевић, *Кнез Милош прича о себи*, Споменик Српске краљевске академије XXI (Београд 1893), 19; М. Гавриловић, *Милош Обреновић III (1827–1835)*, Београд, 1992, 248–249.

[183] Б. Вујовић, *Уметност обновљене Србије 1790–1848*, 102–108. Основна и најобухватнија студија о црквама брвнарама још увек је: Д. Ст. Павловић, *Цркве брвнаре у Србији*, Београд, 1962.

[184] Н. Макуљевић, *Црква у Карановцу — задужбина кнеза Милоша Обреновића*, 290–291.

[185] Б. Вујовић, *Уметност у Србији крајем XVIII и у првим деценијама XIX века*, Свеске 16 (Београд, 1985), 26; Б. Вујовић, *Уметност обновљене Србије 1790–1848*, 109–110.

османских власти, што се умногоме одражавало и на њихову форму. Стицањем унутрашње аутономије, након добијања хатишерифа 1830. године, законски је била омогућена изградња цркава са звоником,[186] које ће убрзо постати највиши идеал у сакралном градитељству обновљене Србије, док ће београдска Саборна црква и храм Светих апостола Петра и Павла у Топчидеру бити најподражаванији узори приликом подизања нових широм кнежевине.[187] Сходно томе, може се истаћи да су тек друштвено-политичком еманципацијом створени услови за дефинисање идеалног архитектонског концепта православног храма оличеног у подужној једнобродној грађевини са звоником. У питању је модел храма преузет из Карловачке митрополије,[188] који је складу са богослужбеним и литургијским симболизмом, уобличеним под утицајем тада актуелне богословске мисли, био одраз жеље црквене јерархије, како више, тако и ниже. С друге стране, као једна од најзначајнијих јавних грађевина, храм са звоником ће постати идеал и међу представницима највиших световних власти, али и ширих друштвених слојева, који ће, поред осталог, у овој архитектонској форми и симболично видети потврду новостечене слободе и веснике обнове српске државности.

Коначно архитектонско конституисање пожаревачке Саборне цркве као једнобродног храма са звоником завршено је тек средином шесте деценије 19. века. После нереализованог покушаја доградње звоника током четрдесетих година, када је требало да, по жељи челних људи Општине Пожаревац и локалног парохијског свештенства, наручени план буде израђен према „Првом плану Саборне цркве у Београду“[189] — потврђујући тиме утицај и значај катедралног храма Београдске митрополије на архитектонско и формално уобличавање парохијских и градских цркава широм кнежевине — доградња звоника уз постојећи храм извршена је тек 1856–57. године, и то према плану знатно скромнијем од претходног. Главни разлог је био тај што је општина, у складу са нарастајућим потребама локалне парохијске заједнице, намеравала подићи „новију пространију цркву“, па је, штедећи новац у те сврхе, за

186 Поред богослужбене функције, изградња звонара и постављање звона имали су и снажна национална и антитурска обележја: М. Ђ. Милићевић, *Кнез Милош прича о себи*, 19; Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку: систем европске и српске визуелне културе у служби нације*, Београд, 2006, 266–267; Н. Радосављевић, *Православна црква у Београдском пашалуку 1766–1831*, Београд, 2007, 429–434.

187 Б. Вујовић, *Уметност обновљене Србије 1791–1848*, 112–126; Н. Макуљевић, *Црква Свете архангела Гаврила у Великом Градишту*, Велико Градиште, 2006, 44.

188 Овакав архитектонски склоп црквене грађевине на простору Карловачке митрополије утврђен је током друге половине 18. века, када се уз многе постојеће храмове граде звоници, који су имали и вишеструка симболична значења: М. Тимотијевић, *Црква Свете Георгија у Темишвару*, Нови Сад, 1996, 44.

189 *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј наш Архи-пастирју!*, № 30, 21. марта 1844: АС, МБ, год. 1844, № 278. Изглед Првог плана београдског Саборног плана доноси: Б. Вујовић, *Саборна црква у Београду. Прилог историји изградње и уједначавања главног београдског храма*, Годишњак града Београда, XXX, Београд, 1983, 96, сл. 16; Б. Вујовић, *Саборна црква у Београду*, Београд, 1996, 46–48, сл. 33.

„звонару“ решила „потрошити колико је необходимо нуждно“.[190] Како би се звоник што боље уклопио и сјединио са главном, првобитном структуром цркве, тада је, по свему судећи, срушен западни, чеони зид, а уместо њега постављена су два снажна ступца првоугаоног пресека, која су са западним паром пиластра чинили основни конструктивни скелет који је прихватао оптерећења горњих делова звоника.[191]

Изградњом звоника, који је, истина, обновљен 1925. године[192] — приликом чега је, изгледа, поновљен и његов првобитни архитектонски склоп и изглед — завршено је формулисање храма у архитектонском, али не и у естетско-формалном погледу. Завршну фазу његовог морфолошког уобличавања, када је храм добио садашњи изглед, представљала је замена улазних западних врата[193] репрезентативним западним порталом, израђеним 1936. године[194] са преовладавајућим неоморавским стилским елементима — који је представљао владајући архитектонски концепт у сакралној архитектури међуратног периода.[195] Остали радови, периодично извођени на храму, били су спровођени искључиво у циљу његовог функционалног и естетског одржавања, али они, у суштини, нису мењали његову тада установљену архитектонско-морфолошку структуру.

* * *

Попут архитектонског концепта храма Светих арханђела Михаила и Гаврила — који је имао своју развојну фазу од једноставне једнобродне грађевине, подигнуте у традицији балканског градитељства, па до прихватања западноевропског архитектонског концепта оличеног у грађевини са звоником — и уобличавање и опремање његовог ентеријера имало је сличан развојни ток. Ни он није дефинисан једновремено, мењајући се временом у складу са својом функцијом, општеприхваћеним црквено-литургијским симболизмом, друштвено-економским приликама, материјалним могућностима и многобројним другим чиниоцима.

Конкретних описа о изгледу ентеријера по подизању цркве нема, али се на основу нешто каснијег инвентара, из 1936. године,[196] може приметити да

---

[190] *Високославном Попечителству просвештенија,* № 582, 15. Септембра 1854: АС, МПс, I 92, № 818.

[191] Д. Фелдић, *Стари Пожаревац*, 105–106, где су публиковани основа и подужни пресек храма.

[192] *Споменица парохије Прве пожаревачке*, без пагинације.

[193] Изглед западног дела цркве може се видети на фотографији публикованој у: М. Ал. Пурковић, *Пожаревац*, 58.

[194] *Понуда Црквеној управи у Пожаревцу*: АЕБ, фасц. 1936.

[195] О развоју националног стила у српској архитектури међуратног периода: А. Кадијевић, *Један век тражења националног стила у српској архитектури: средина XIX — средина XX века*, Београд, 1997, 113–197.

[196] Комплетан црквени инвентар је пописан у: *Списак цркви находећи се у Окружју Пожаревачком, и описаније сваке Цркве по наособ у целом њеном состојанију*, у: *Браничевска епархија у првој половини XIX века*, 225–228.

је храм тада био релативно једноставно опремљен са „1 темплом прилично украшеним с дверима и престолним иконама“,[197] испред којег су била постављена „2 чирака велика молована од камена“, као и „2 чирака велика гвоздена молована“; у наосу су се такође налазиле „2 певнице обшивене простом басмом“, „1 иконостас с једним новим од црвене липијске басме, и једним старим од токаске басме чаршавом“, „3 стола проста, 1 столица велика Архијерејска, 1 столица велика стара Архијерејска чојом постављена“, „2 полијелеја стаклена“, док су у „препрати женској“ била постављена „два чирака велика проста од камена“ и „1 иконостас с једним старим од Бечке басме, и једним од платна бјелим чаршавом покривена“.

Судећи на основу предмета црквеног мобилијара наведених у инвентару, може се уочити да је тридесетих година 19. века опрема ентеријера храма Светих арханђела Михаила и Гаврила била, у највећој мери, усклађена са функцијом, тј. богослужбеном праксом и традицијом украшавања православних сакралних грађевина на ширем балканском простору, који је био под црквеном управом Васељенске патријаршије.[198] С друге стране, поједине особености уређења ентеријера проистицале су из његове секундарне функције, као придворног храма, која је нарочито долазила до изражаја током разних црквених и општенародних празника и свечаности приликом којих је кнез Милош, заједно са својом породицом и свитом, изимао главно учешће у богослужбеном церемонијалу.[199] Тада је пожаревачки храм, превазилазећи своју основну црквено-литургијску функцију, постајао и значајан политички, национални, династички и идеолошки топос на простору тадашње Кнежевине Србије.[200]

Након успостављања националне црквене јерархије и прихватања посредством Карловачке митрополије руско-украјинске богословске литера-

[197] У Кнежевини, а потом у Краљевини Србији, готово током читавог 19. века, што потврђује архивска грађа, под *темплом* се подразумевала иконостасна конструкција, док су се *иконостасима* сматрали проскинитариони, који су заправо били нека врста високе дрвене конструкције на којој се налазила икона за целивање. Такође и у Карловачкој митрополији током 18. века олтарске преграде су се називале *темплом*: М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, 70 фн. 142; М. Тимотијевић, *Црква Светог Георгија у Темишвару*, 63.

[198] За изглед ентеријера православних храмова под управом Васељенске патријаршије, на примеру цркава са подручја Врањске епархије: Н. Макуљевић, „Иконопис Врањске епархије 1820–1940“, у: Тимотијевић, Мирослав, Макуљевић, Ненад (ур.), „Иконопис Врањске епархије“, Београд–Врање, 2005, 30–42; Н. Макуљевић, *Литургија, симболика и приложништво: иконостас цркве Свете Тројице у Врању*, у: Макуљевић, Ненад (ур.), „Саборни храм Свете Тројице у Врању“, Врање, 2008, 45–101. Поред ових, сликовит пример пружа и стара црква у Сарајеву: Б. Тодић, „Како је изгледала сарајевска црква Светих арханђела у XVII и XVIII веку“, у: *Радови о српској уметности и уметницима XVIII века, по архивским и другим подацима*, Нови Сад, 2010, 11–35.

[199] За описе празничних свечаности, поред извештаја из *Новина србских*, в.: М. Манојловић, *Пожаревац од турске касабе до српске вароши 1804–1858*, Пожаревац, 2005, 99–101.

[200] М. Лазић, *Црква и двор у Пожаревцу као идеолошки центри владарске репрезентације кнеза Милоша* (у штампи).

туре и актуелних литургијских приручника, који су тумачили изглед храма и његову симболичну топографију,[201] духовна власт је — са митрополитом Петром, карловачким васпитаником, на челу — на примеру Саборне цркве у Београду установила идеални модел уређења ентеријера, који је, са мање или више успеха, зависно умногоме од материјалних могућности, прихватан и у мањим срединама широм Кнежевине Србије.[202]

Четрдесете године 19. века су биле изузетно значајне за развој и уобличавање ентеријера пожаревачког саборног храма, када су у основи постепено напуштa стари концепт, карактеристичан за храмове са ширег балканског подручја. Као и на примеру многих цркава са територије Кнежевине Србије, утицај престонице и београдског Саборног храма био је изузетно велики и на развој ентеријера храма Светих арханђела Михаила и Гаврила, поготово што је ова црква, као седиште протопрезвитеријата пожаревачког, јурисдикционо припадала Београдској митрополији. Стога је за било које радове на цркви тражена сагласност Конзисторије, односно самог митрополита — о чему сведочи бројна сачувана архивска грађа. У прилог утицају катедралног храма митрополије говори и податак да је већ крајем 1842. године, у исто време кад је опреман ентеријер Саборне цркве у Београду, и Општина пожаревачка са надлежним свештенством покренула иницијативу за израду тронова, певница и других предмета црквеног мобилијара у свом храму.[203]

Преломна година, како за архитектонски развој, тако и за уређење ентеријера храма могла је да буде 1844, када су Сава и Живана Савић завештали значајан део новчаних средстава, која су била намењена изградњи, односно проширењу и опремању цркве у складу са идејама спроведеним на Саборној цркви у Београду. Међутим, до реализације уговорених радова није дошло због опоруке завештања Савићевих.

Извесну слику о изгледу ентеријера храма након постављања поменутог црквеног мобилијара можемо стећи захваљујући сачуваном извештају из 1849. године,[204] где се каже да је црква патосана „циглом печеном, изнутра

[201] За тумачење симболичне топографије храма, најзначајније књиге током 19. века биле су: *Епитом* (Д. Новаковић, *Епитом*, Будим, 1805), *Новая Скражалъ*, штампана 1803. године (Архиепископ Вениамин, *Новая Скражал*, I–II, Мосcква, 1992), *Сокровище христианское* (*Сокровище христианское*, Будим, 1824), *Црквено богословие* (*Црквено богословие*, Београд, 1860). На значај и утицај литургијских приручника у формулисању ентеријера храма указано је у: М. Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад, 1996, 45–46, М. Тимотијевић, *Црква Светог Георгија у Темишвару*, 55–56; Н. Макуљевић, *Црква Светог Арханђела Гаврила у Великом Градишту*, 66–84.

[202] О митрополиту Петру: А. Илић, *Митрополит Петар Јовановић*, Београд, 1911; Д. Кашић, *Петар Јовановић митрополит Србије: поводом стогодишњице смрти*, 35–52; Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, II, 324–353.

[203] *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастирју!*, 29. новембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 995; *Ваше Високопреосвјашченство Милостивејшиј Архипастирју!*, 13. децембра 1843: АС, МБ, год. 1843, № 1020.

[204] *Описаније цркве Пожаревачке у окружју Пожаревачком и списак њени ствари*, АЕБ, фасц. 1848–49.

просто обељена у добром стању." У олтару има [?] „частну трпезу од дрвета", а „проскомидија је сазидана у зиду." Од осталог црквеног мобилијара, за „темпло" се наводи да је „прилично художествемо израђен", а да се састоји из „двери, распјатије и 4 иконе художествено израђене и позлаћене", обе певнице су „художествено израђене но не моловане, и како једна тако и друга по девет столови […] художествено израђени но не моловани". Црква такође има „столове Архијерејскиј и Књажескиј", а насупрот њих „престол Богородичин" који су „художествено израђени но не моловани", као и амвон „од дрвета молован." Поред поменутог мобилијара, у храму је био смештен и туторски сто, као и „Крестилница од камена од црковниј зид."

Педесете године XIX века су свакако кључне за развој храма, с обзиром на то да је дозиђивањем звоника установљен идеални архитектонски оквир за уређење и опремање ентеријера сагласно литургијској функцији и симболици, као и потребама друштвено-парохијске заједнице. Међутим, нешто пре изградње звоника, најпре живописањем сводова и уградњом репрезентативне камене часне трпезе, а потом и постављањем новог пода од мермера, ентеријер храма је доживео значајне измене, трансформишући се постепено у складу са новим захтевима и општеприхваћеним нормама у опремању храма.

Иако је ентеријер цркве Светих арханђела Михаила и Гаврила у основним цртама идејно уобличен према моделу преузетом из Карловачке митрополије, још током четрдесетих година, за време митрополита Петра, његово коначно дефинисање збило се тек крајем шездесетих, односно почетком седамдесетих година. Тада је уместо старог иконостаса постављен нови, а истовремено је извршено и живописање и декорисање унутрашњих зидова храма. Поред разних околности које су допринеле да се развој ентеријера пролонгира готово три деценије — попут опоруке заоставштине Живане и Саве Савића — свакако да су ангажованост црквене управе и Општине пожаревачке и њихове економске могућности умногоме утицали на овакав развој догађаја. Међутим, изгледа да је томе понајвише допринела идеја о подизању нове цркве, за коју се штедео новац, што се поклапа са чињеницом да је ентеријер храма у потпуности конституисан тек након одустајања од њене изградње, крајем шездесетих година 19. века.

Постављањем новог иконостаса, који се у формалном погледу, својим изгледом и декоративном обрадом, у потпуности саобразио са осталим делом црквеног мобилијара из четрдесетих година, установљена је јединствена структура ентеријера, која је своје оправдање имала у оновременој богослужбеној пракси, а која у свом основном виду функционише и до данас, прилагођавајући се временом захтевима и потребама парохијске заједнице и актуелним богословским и црквено-литургијским потребама.

Извори и литература

Необјављени извори

Архива Епархије браничевске — АЕБ, Пожаревац

ПП — Пожаревачки протопрезвитерат

Архив Србије — АС, Београд

ЗМП — Збирка Мите Петровића

КК-IX — Кнежева канцеларија — Ваљевска нахија

КК-X — Кнежева канцеларија — Војска

КК-XX — Кнежева канцеларија — Пожаревачка нахија са Поречом

КК-XXXV — Кнежева канцеларија — Црква и свештенство

МБ — Митрополија београдска

МПс — Министарство просвете

ПО — поклони и откупи

Новине и часописи

- *Грађанин*, Пожаревац
- *Српске новине*, Београд

Објављени извори

- *Вукова Преписка*, II, Београд, 1908.
- Ђорђевић, Тихомир Р., *Архивска грађа за занате и еснафе у Србији*, Београд, 1925.
- Ђорђевић, Тихомир Р., *Архивска грађа за насеља у Србији у време прве владе кнеза Милоша (1815–1839)*, Београд, 1926.
- Илић, Алекса, *Митрополит Петар Јовановић: његов живот и рад 1833–1859*, Београд, 1911.
- *Класицизам код Срба*, II, Грађевинарство, Београд, 1967.
- *Класицизам код Срба*, III, Сликарство и графика, Београд, 1967.
- Милићевић, Милан Ђ., *Кнез Милош прича о себи*, Споменик Српске краљевске академије XXI (Београд 1893), 1–33.
- Перуничић, Бранко, *Град Пожаревац и његово управно подручје*, Пожаревац, 1977.
- Петровић, Мита, *Финансије и установе обновљене Србије до 1842*, I, Београд, 1897.

Литература

- Ђокић, Небојша, Поповић, Љубодраг (ур.), *Браничевска епархија у првој половини XIX века,* Пожаревац, 2005.

- Васић, Павле, *Сликарска породица Марковић*, Зборник радова Народног музеја у Чачку VII (Чачак 1976), 5–53.
- Вениамин, архиепископ, *Новая Скражал, I–II,* Москва, 1992.
- Вујић, Јоаким, *Путешествије по Сербији*, Будим, 1828.
- Вујовић, Бранко, *Саборна црква у Београду. Прилог историји изградње и украшавања главног београдског храма*, Годишњак града Београда XXX, Београд, 1983, 87–111.
- Вујовић, Бранко, *Уметност у Србији крајем XVIII и у првим деценијама XIX века*, Свеске 16 (Београд, 1985), 23–31.
- Вујовић, Бранко, *Уметност обновљене Србије 1790–1848*, Београд, 1986.
- Вујовић, Бранко, *Саборна црква у Београду*, Београд, 1996.
- Вујовић, Бранко, *Вук Караџић и српска уметност*, Свеске Друштва историчара уметности СР Србије, 18 (Београд, 1987), 3–8.
- Гавриловић, Михаило, *Милош Обреновић III* (1827–1835), Београд, 1992.
- Кадијевић, Александар, *Један век тражења националног стила у српској архитектури: средина XIX — средина XX века*, Београд, 1997.
- Касалица, Владислав, „Саборна црква у Пожаревцу", у: *Споменици Смедеревља и Браничева 1*, Смедерево, 1997, 60–71.
- Кашић, Душан, *Рад кнеза Милоша на подизању и обнови цркава и манастира*, Гласник Српске православне цркве 10 (Београд 1960), 267–271
- Кашић, Душан, *Петар Јовановић митрополит Србије: поводом стогодишњице смрти*, 35–52.
- Лазић, Мирослав, *Ктитори и приложници српској култури 19. и почетком 20. века*, у: Столић, Ана, Макуљевић, Ненад (ур.) „Приватни живот код Срба у деветнаестом веку", Београд, 2006, 611–659.
- Лазић, Мирослав, *Црква Светих арханђела Михаила и Гаврила у Пожаревцу*, мастер рад, Одељење за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду, Београд, 2008.
- Лазић, Мирослав, *Црква и двор у Пожаревцу као идеолошки центри владарске репрезентације кнеза Милоша* (у штампи).
- Макуљевић, Ненад, *Црква у Карановцу — задужбина кнеза Милоша Обреновића*, Рудо Поље – Карановац – Краљево, Краљево, 2000, 282–294.
- Макуљевић, Ненад, *Иконопис Врањске епархије 1820–1940*, у: Тимотијевић, Мирослав, Макуљевић, Ненад (ур.), „Иконопис Врањске епархије", Београд–Врање, 2005, 9–49.
- Макуљевић, Ненад, *Црква Светог архангела Гаврила у Великом Градишту*, Велико Градиште, 2006.
- Макуљевић, Ненад, *Уметност и национална идеја у XIX веку: систем европске и српске визуелне културе у служби нације*, Београд, 2006.

- Макуљевић, Ненад, *Литургија, симболика и приложништво: иконостас цркве Свете Тројице у Врању*, у: Макуљевић, Ненад (ур.), „Саборни храм Свете Тројице у Врању", Врање, 2008, 45–105.
- Манојловић, Мирољуб, *Пожаревац од турске касабе до српске вароши 1804–1858*, Пожаревац, 2005.
- Марковић, Радосав П., *Задужбине кнеза Милоша*, Просветни преглед LVIII/3–5, 121–130.
- Милошевић, Радомир, *Православна еортологија*, Смедерево, 2004.
- Мирковић, Лазар, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*, Београд, 1961.
- Момировић, Петар, *Историја Браничевске епархије*, Браничевски весник VII (март–април), 45–48, 162–168.
- Несторовић, Богдан, *Преглед споменика архитектуре у Србији XIX века*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе X (1974), 141–153.
- Новаковић, Дионисије, *Епитом,* Будим, 1805.
- Павловић, Доброслав Ст., *Цркве брвнаре у Србији*, Београд, 1961.
- Пурковић, Миодраг Ал., *Пожаревац*, Пожаревац, 1934.
- Радосављевић, Недељко, *Православна црква у Београдском пашалуку 1766–1831*, Београд, 2007.
- Слијепчевић, Ђоко, *Историја Српске цркве*, II, Београд, 1991.
- *Сокровище христианское*, Будим, 1824.
- Страњаковић, Драгослав, *Кнез Милош према вери и цркви*, Гласник Српске православне цркве 10, 262–267.
- Тимотијевић, Мирослав, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад, 1996.
- Тимотијевић, Мирослав, *Црква Светог Георгија у Темишвару*, Нови Сад, 1996.
- Тимотијевић, Мирослав, *Манастир Крушедол*, I, Београд, 2008.
- Тодић, Бранислав, „Како је изгледала сарајевска црква Светих арханђела у XVII и XVIII веку", у: *Радови о српској уметности и уметницима XVIII века, по архивским и другим подацима*, Нови Сад, 2010, 11–35.
- Фелдић, Драган, *Стари Пожаревац — здања, неимари, житељи*, Пожаревац, 1992.
- *Црквено богословие,* Београд, 1860.
- Шелмић, Лепосава, „Вук Караџић и српски сликари", у: *Српска уметност 18. и 19. века: одабране студије*, Нови Сад, 2003, 27–40.

Прилог:

Саборна црква у Пожаревцу

Miroslav Lazić
Belgrade

Orthodox Cathedral Church in Požarevac in the Light of Archive Sources

The text, in the light of the archive sources, chronologically observes the morphological development of the Orthodox Cathedral church in Požarevac while simultaneously revealing the subjects that greatly contributed to its formal structuring. Having been founded and built in 1819 due to the initiative of Prince Miloš, the temple of Požarevac, in accordance with the social, political and cultural changes, has gone through some significant transformations over the course of time. Therefore, the simple sacral edifice, put up as a one-nave longitudinal building, covered with the two-layered roof, was changed a lot in the mid 19th century with the construction of its belfry, which considerably altered the original architectural concept of the temple. The temple model was taken over from the Karlovci metropolitan model, in the entire Principality of Serbia being best represented by the Orthodox Cathedral church in Belgrade, the Belgrade metropolitan cathedral temple posing at the same time as the desired ideal within the highest ecclesiastical hierarchy as well as with the then political and cultural elite. Although the belfry construction of the Požarevac temple meant the winding up of its architectural formulation, the final phase of its morphological shaping was the mounting of the representative western stone portal dominated by the neo-Moravian style elements. Just like the architectural concept of this Požarevac temple, the shaping and decoration of its interior design had a similar developing path. Judging by the preserved sources, the interior decoration of Orthodox Cathedral church in Požarevac was originally in agreement with the liturgical and ceremonial service practice and tradition of ornamenting the temples throughout the wider Balkans territory under the jurisdiction of Ecumenical Patriarchate. Nevertheless, the previous interior modelling concept was gradually being abandoned from the fifth decade of the 19th century in order to accept the new ideally constituted one after the current liturgical manuals – applied for the first time in the Orthodox Cathedral church in Belgrade. Albeit the new concept was basically accepted during the fifth decade, its final constituting took place only later – by the end of the sixties with the setting up of the new iconostasis, the piece of work made by the painting workshop of Milija and Nikola Marković. The placing of this iconostasis, which formally fitted in well with the rest of the church movable assets, signified that a unique interior structure was established and it has not been considerably changed hitherto.

Датум пријема чланка: 06. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 311–345

УДК 271.222(497.11)-523.4-9"1898/2010"
726.54(497.11)"1898/2010"

Сања Николић
Кучево

Црква Светог Вазнесења Господњег у Кучеву

Abstract: Црква у Кучеву била је и остала место где су верни овог дела Србије, заједно са својим свештенослужитељима, служећи Свету Литургију, сводили небо на земљу и освештавали поверено им време и простор, узводећи смртно у бесмртност. Аутор излаже историју црквених прилика у Кучеву, податке о литургијској заједници и цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву.

Key words: Кучево, Звижд, литургијска заједница, парохија.

Старе цркве и манастири на територији кучевачких парохија

Територија на којој се данас простиру кучевачке парохије била је насељена још у давна времена. Из првих векова хришћанске ере постоје подаци о руднику *Кучајна*[1], насељу *Гудускум*[2], а из III века и данас постоје зидине римског утврђења и ливнице злата *Краку лу Јордан*[3].

Кучајна је била, несумњиво, највеће рударско седиште, не само из римског доба већ и у средњовековној Србији. Рударско насеље Кучајну посетио

• sanjanikolic33@yahoo.com

1 Помиње се као *Kuchou, Kucho, Cuciaena, Сиселиа*, а по њој се и цела област око средњег Пека називала Кучево, *Сиселиа*. В.: Ант. Лазић, „Насељавање и развитак насеља у средњем и горњем Пеку", *Гласник Геоīрафскоī друшшва*, свеска XXV, Штампа државне штампарије Краљевине Југославије, Београд, 1939, 14. (даље: А. Лазић, *Насељавање и развитак насеља*)

2 Михаило Ризнић и Феликс Каниц римски град на овом месту називају „Chryso vechia" (Старозлатија). В.: Феликс Каниц, *Србија — земља и сшановнишшво од римскоī доба до краја XIX века*, прва књига, Београд, 1987, 244 (у даљем тексту: Ф. Каниц, *Србија I*); Михаило Ризнић, „Старински остаци у срезу звишком (окр. пожаревачки)", *Сшаринар*. V, Београд, 1888, 31, 34 (у даљем тексту: М. Ризнић, *Сшарински осшаци*).

3 *Краку лу Јордан* (Јорданова коса) јесте археолшки локалитет на ушћу реке Бродице у Пек. Спада у категорију споменика културе од изузетног значаја. Досадашњим радовима откривено је више просторија различитих намена. Овде су пронађене алатке, рударске лампе, велики судови за жарење руда, жрвњеви и др. На основу Диоклецијановог новчића, откривеног на локалитету, извршено је прецизно датирање у крај III века. Овде је пронађен већи број кованих римских новчића који датирају од II века до друге половине III века. В.: М. Ризнић, *Сшарински осшаци*, 34.

је римски цар Хадријан 128. године. Он је овде имао своје златне руднике. На месту где се некада налазила мајданска топионица биле су видљиве рушевине старих грађевина зиданих од римских опека.[4]

Насеље *Гудускум* лежало је на простору од подножја Јеленске стене, протежући се од запада на исток све до Бањског поља.[5] На месту где је некада постојао град налажени су темељи грађевина и римска опека.[6] У овом насељу живели су рудари, римски чиновници и војници, који су били ангажовани за рад у руднику, у Кучајни.

О најранијем ширењу хришћанства на територији данашњих парохија кучевачких тешко је говорити због оскудности података. Кучево и околина познати су по рудном благу, тако да су због рада у рудницима овде долазили припадници различитих народа, а сами рудници били су интересантни за разне освајаче. Богате стишке и печке равнице биле су привлачне римским владарима, па су они настојали да се овај крај насели римским насеобинама.[7] У Виминацијуму, као главном граду области, било је концентрисано становништво одакле се кретало и боравило највише обалом Дунава, где имамо најбројније остатке грађевина, али и поред реке Пек, у Звишкој области, о чему нам сведоче подаци о старим римским друмовима.[8] Ове чињенице упућују на могућност да је још у првим вековима хришћанске ере овде било хришћана, но о томе не постоје никакви подаци, а нису познати ни мученици за веру са ових простора из периода гоњења Цркве.

Убрзо након Миланског едикта (313), постојање епископске катедре у Виминацијуму,[9] где је епископ имао чак титулу митрополита,[10] говори у прилог

---

[4] *Исто,* 35.

[5] О римској вароши која се налазила недалеко од данашњег Кучева Михаило Ризнић 1888. пише да је била „преко реке Пека на југу, једно 3700 метара далеко од данашње вароши, а при самом утоку реке Кучајне у Пек. Темељи од грађевина почињу од подножја Јеленске стене и протежу се од запада на исток, све до Бањског поља. Захватају у дужину 4 километара, а у ширину до 1200 метара. Има темеља од неких грађевина врло дугачких и широких; (тако једна зграда имала је основ правоугаоника, чије су стране 57 м. дугачке, а 35 широке), а има их и малих. Готово све имају више-мање основу правилног четвороугла. Темељи се лепо распознају, а већином су зидани од малтера, опека и камена." М. Ризнић, *Старински остаци*, 34;

[6] Овде су пронађене римске опеке са печатом VII Клаудијеве легије и други археолошки материјал, који сведочи о интензивном животу у овом крају у периоду током I–V века. В.: Бен Младеновић, Драган Јацановић, *Насеља Браничева, географско-археолошко-историјска монографија*, Пожаревац, 2002, 146. (у даљем тексту: Б. Младеновић, Д. Јацановић, *Насеља Браничева*)

[7] М. Ризнић, *Старински остаци*, 56.

[8] *Исто.*

[9] Виминацијум је био епископско седиште са потврђеним епископима Амантином из 343. године и Кирјаком из 356. године. В.: Б. Младеновић, Д. Јацановић, *Насеља Браничева*, 51.

[10] Митрополиту у Виминацијуму била су потчињена три епископа: Сингидунума, Маргума и Хореум Маргија. В.: Протојереј-ставрофор др Радомир Милошевић, *Српска православна епархија браничевска — шематизам 2003*, Пожаревац, 2003, 68 (у даљем тексту:

томе да је и у околини било доста хришћана. Покрштавање становништва одвијало се већим интензитетом почетком IV века. Хришћанству је приступао слој сиромашнијих грађана, на шта указују материјални остаци тога доба, као и ретки епиграфски споменици хришћанства, који су чешћи на опекама него на камену.[11] Црквено седиште у Виминацијуму постојало је највероватније до доласка Хуна на Балкан, када су под вођством Атиле, око 441–443. године порушили Виминацијум.[12] У тој најезди порушене су и цркве, а епископи се више не спомињу. Цар Јустинијан I (527–565) трудио се да утврди северну границу на Дунаву и обнови цркве.[13] Авари су 584. године заузели Виминацијум, али се он почетком VII века поново помиње као византијска војна база у рату против Авара.[14] Цар Лав III Исавријанац (717–741) је 731. из јурисдикције римског епископа изузео ове просторе и потчинио их Цариградској патријаршији, а то је имало значајан утицај на каснији ток догађаја и црквену историју.

Почетком IX века браничевска област потпала је под бугарску власт. Бугари су примили хришћанство 864. године и оформили тзв. „моравску" епископију са седиштем у Браничеву. Из овог периода помиње се епископ моравски Агатон као учесник тзв. Прво-другог цариградског сабора 879–880. године. О конкретним приликама на територији садашњих кучевачких парохија нема података, тако да само индиректно можемо претпоставити да је тада и овде било хришћана.

Током XI и XII века превласт поново преузима Византија, па се као погранични градови Византијског царства са Угарском јављају Београд и Браничево. Слабљење Византије, после смрти цара Манојла Комнина, 1180. године, имало је за последицу знатне промене у браничевској области. Угри нападају Београд и Браничево већ 1182. и пустоше његову околину. После слома Византије у Четвртом крсташком рату Кучево је, као и Браничево, било предмет борбе Угарске и Бугарске.

Назив *Кучево* јавља се у XIII веку и подразумева област, а не само насеље. Заједно са Браничевом означавало је велику област низ Дунав обраслу шумом. Кучево се тада помињало у више случајева, углавном у повељама мађарског краља Ладислава IV.[15]

Р. Милошевић, *Шематизам 2003*)

[11] Б. Младеновић, Д. Јацановић, *Насеља Браничева*, 52.

[12] Константин Јаричек, *Историја Срба I*, превео и допунио Јован Радонић, Београд, 1952, 28 (у даљем тексту: К. Јиречек, *Историја Срба I*)

[13] *Исто,* 31.

[14] Б. Младеновић, Д. Јацановић, *Насеља Браничева*, 52.

[15] У повељи краља Ладислава IV из 1273. године, извесни Георгије именован је за бана Браничева и Кучева. Ова бановина је била краткотрајна, од 1272. до 1273, Кучево се тада помиње као *Куцхе* или као *Куцху*. В.: Милорад Николић, *Моноīрафија Кучева и Звижда*, Кучево, 1997, 29. (у даљем тексту: М. Николић, *Моноīрафија Кучева и Звижда*)

У доба Немањића постаје део српске државе, када су краљеви Милутин и Драгутин 1291. године победили и отерали татарске самозванце Дрмана и Куделина.

У доба српских царева села Кучајна, Крушевица,[16] Волуја и Каона налазе се у посебној области, која се назива Звижд.[17] У то време Звижд је био чувена рударска област, у којој је било хришћана, а „тада беше у њему чувених манастира којима је давато са рудника по неколико десетина ока сребра као закупнина“[18].

Раваничком повељом кнез Лазар своју најзначајнију задужбину богато обдарује да дели „бир браничевски и кучевачки наполе са митрополитом“.[19] Село Крушевицу 1380. године кнез Лазар прилаже својој задужбини манастиру Горњаку.[20] У повељи се, поред Крушевице, спомиње и село Волуја.

У доба Немањића, током XIII и XIV века, рударство у Кучајни достигло је свој врхунац. Тада се овде, поред олова, вадило и злато и сребро. Цар Лазар је у Кучајни имао ковнице оружја и новца.[21] Рудници у околини Кучева активни су и у време деспота Стефана Лазаревића. Почев од 1553. године у Кучајни су рудник поново активирале османлијске власти,[22] а ту је постојала и ковница турског новца до XVII века. Рад у овим рудницима је касније прекинут, а обновљен је накратко (1718–1738) за време аустријске окупације. После ослобођења држава Србија је обновила рударске радове у Кучајни, 1849. године.

У XIV веку познат је *Железник* у Кучеву. *Железник* је рударски и трговачки центар, који се у дубровачким архивима помиње 1359. године као *Selesnich in Cuceua*, као дубровачка колонија за куповину олова.[23] Данас се један део села Волује назива *Железник*, али у историјској географији српских земаља

[16] У средњем веку Кучево је познато под именом Крушевица и Горња Крушевица.

[17] М. Ризнић, *Старински остаци*, 31.

[18] *Исто*, 32.

[19] С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњега века*, Београд, 1912, 770. (у даљем тексту: С. Новаковић, *Законски споменици*).

[20] С. Новаковић, *Законски споменици*, 771; Александар Младеновић, *Повеље кнеза Лазара: текст, коментари, снимци*, Београд, 2003, 32 (у даљем тексту: А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*); Александар Крстић, „Поседи манастира Дренче и Ждрела у Браничеву из времена кнеза Лазара“, *Историјски часопис* LIII (2006), 143 (у даљем тексту: А. Крстић, *Поседи манастира Дренче и Ждрела*). У Раваничкој повељи кнеза Лазара такође се помиње у Звижду село Крушевица и село Каона (А. Младеновић, *Повеље кнеза Лазара*, 54) али постоје претпоставке да су приликом преписивања горњачка или раваничка повеља интерполиране (А. Крстић, *Поседи манастира Дренче и Ждрела*, 140).

[21] А. Лазић, *Насељавање и развитак насеља*, 14.

[22] А. Крстић, „Кучево и Железник у светлу османских дефтера“, *Историјски часопис* XLIX (2002), 140 (у даљем тексту: А. Крстић, *Кучево и Железник*).

[23] А. Лазић, *Насељавање и развитак насеља*, 5. В. и: Константин Јиречек, *Историја Срба II*, превео и допунио Јован Радонић, Београд, 1952, 174.

у средњем веку питање положаја области Кучево и места где се налазио Железник још увек изазива контроверзе.[24]

Средином XV века, при општем страдању српског народа страдало је и Кучево. Године 1438. Турци су провалили у Ердељ и Србију, тада су заузели Раваницу, Островицу и Борач. После пада Смедерева, 1459. године, Турци су завладали Кучевом и околином.

Године 1467. у попис нису унели област Кучева, која лежи у горњем току Пека, а која би, с обзиром на свој положај, морала у тадашњој шеми територијалне поделе Отоманског царства припадати браничевском субашилуку.[25] У овај попис унета је област Звижд, која се простире у средњем току Пека, између области Пека и области Кучева. Регистровано је пет села: Нересница, Церово, Шевица, Божане и Крушевица.[26] *Звижд* као назив за област задржало се до данас. Године 1476/77. кучевачка област била је унутар граница смедеревског санџака, а приходи од 18 села у Кучеву су уписани у хас браничевског субаше и тадашњег санџак-бега Али-бега Михаловића. После пропасти српске деспотовине, 1459, становништво Кучева благо се расељавало у време турске владавине.

Занимљиво је да је на овим просторима некада било више манастира, док о црквама и парохијском животу скоро да нема података.

Драгоцена истраживања од 1886. до 1888. спровео је Михаило Ризнић, учитељ из Кучева. Он је у чланку „Старински остаци у срезу звишком", у *Старинару* из 1888, објавио податке о манастирима и црквама, чије темеље је имао прилике да види, а који данас више не постоје. Он пише: „Од цркава, у Звижду сам наилазио на темеље од седам њих. Прва је и најважнија она на извору Манастирске реке, спрам села Каоне. У њеној близини, на атару истог села, има још два црквишта. Четврто је црквиште на атару села Дубоке, пето у атару села Волује на Маринковцу, шесто у атару села Нереснице, а седмо на атару Кучева, на месту званом Селиште."[27] Даље наводи да је могуће да има још црквишта које он није видео.[28]

---

[24] В.: А. Крстић, *Кучево и Железник*, 13–162.

[25] Момчило Стојаковић, *Браничевски тефтер*, Београд, 1987, 8 (у даљем тексту: М. Стојаковић, *Браничевски тефтер*). Зашто се кучевачка област тада нашла ван Браничева, постоји више претпоставки. Кучево и уопште шумовити крајеви североисточне Србије нарочито су у време турске власти били познати по стециштима хајдука и других оружаних група, тако да је могуће да су деловања ових група утицале на споро успостављање турске власти у овим крајевима и на са́мо пописивање становништва. В.: М. Стојаковић, *Браничевски тефтер*, 8–9.

[26] *Исто,* 10.

[27] М. Ризнић, *Старински остаци*, 32.

[28] *Исто,* 35.

Најзанимљивији — како је сматрао М. Ризнић, и најзнаменитији манастир[29] — био је код села Каоне, на реци Далши,[30] са црквом Рођења Пресвете Богородице. Манастир је подигнут при крају владавине деспота Стефана Лазаревића. Запис[31] начињен око 1428. у рукописном Јеванђељу[32] извесног Радослава упућивао је на то да је Радослав написао читав запис који се налази на Јеванђељу и да је он и преписивач књиге и сликар.[33] Зато М. Ризнић пише: „Како је Радослава позвао Деспот из Свете Горе у Србију, да му књиге пише; а он ће му начинити богомољу на каквом згодном месту, те да се не мора више у Св. Гору вратити."[34] Име светогорског монаха кога данас у науци називају „инок из Далше" није било *Радослав*.[35] Радослав је само осликао Јеванђеље и на икони Св. јеванђелисте Јована написао: „Помени Господи, в царстви си раба својего Радослава писавшаго свјетије образи сије".[36] Инок из Далше заправо је био поштовани краснописац, који је, пре позива деспотовог, преписивао књиге у манастиру Љубостињи.

Инок из Далше, пролазећи кроз пределе богате пећинама, текућим водама, ненасељене и сличне отачким скитовима, у којима су живели испосници, после дужег путовања стигао је у место у подножју горе Висока, на извору реке Далше.[37] Тридесет и пет монаха окупило се и градило манастир на том месту желећи да уђу у Царство небеско и да живе животом преподобних. Код њих су, према иноковом запису, долазили људи из околних крајева потребујући благослова и молитве.[38] Због силног насиља Мађара, који су освојили Голубац и почели да гоне монахе, монаси нису могли дуго остати у овом манастиру. Манастир су пљачкали и Турци и Мађари. Из њега је 35 монаха „после петодневног лутања и мучења, голи, боси, и гладни побегли у град Вишеславу,[39] ту се скупили, одморили, и потом опет вратили у манастир,

---

[29] *Исūо,* 35–39; В. и: Проф. П. Момировић, „Историја Браничевске епархије", *Браничевски весник* VII, мај–јун–јул, Пожаревац, 1939, 131.

[30] Река је носила назив Далша, али је временом преименована у Дајша. В.: Предраг Мирковић, *Свеūиње Браничева — манасūири, манасūириūа и свеūе воде*, Београд, 2005, 267 (у даљем тексту: П. Мирковић, *Свеūиње Браничева*).

[31] Љубомир Стојановић, *Сūари срūски заūиси и наūūиси, књиīа I*, Београд, 1982, 79–84. (у даљем тексту: Љ. Стојановић, *Сūари срūски заūиси и наūūиси*)

[32] Данас се налази у библиотеци у Петрограду. В.: Р. Милошевић, *Шемаūизам 2003*, 299.

[33] Да је писац целокупног записа на Јеванђељу Радослав, веровао је и Михаило Ризнић. В.: М. Ризнић, *Сūарински осūаци*, 36.

[34] М. Ризнић, *Сūарински осūаци*, 36.

[35] Радослав је био сликар манастира Каленић, који је минијатурама изузетне лепоте украсио Јеванђеље. В.: П. Мирковић, *Свеūиње Браничева*, 214; Р. Милошевић, *Шемаūизам 2003*, 300.

[36] Љ. Стојановић, *Сūари срūски заūиси и наūūиси*, 84.

[37] *Исūо,* 81.

[38] *Исūо.*

[39] Данашњи Доњи Милановац. В.: П. Мирковић, *Свеūиње Браничева*, 213.

који тада беше у рушевинама".[40] Инок из Далше, потом, одлази у манастир Благовештење, близу града Ждрела,[41] где наставља свој преписивачки рад.

У историјским изворима нема даљих података о манастиру Далши. Вероватно манастир после разарања није обновљен. Остаци манастира, који су се налазили у тзв. Манастирском пољу, које М. Ризнић описује сматрајући да је реч о манастиру Далши, заправо су остаци манастира Светога Николе. То је место где се данас налази фабрика креча и камена.[42]

Испитујући остатке грађевина, М. Ризнић дао нам је податке да се манастир налазио на удаљености четири километара од Кучева, ниже Просеченог камена, где је испод високог брда које Власи зову Ћалу Маре извирала река Стара Дајша. С десне стране од самог извора ове реке, уза саму стену, виделе су се развалине грађевина крајем XIX века: „Оне заузимају преко 3 хектара простора, а међу њима се јасно распознаје место манастира. С леве стране ове речице уздиже се високи брег, који Власи зову 'Чукареље'. На врху тога брега виде се зидине од старога града, а на подножју његовом (у једном брдоравну) познају се трагови још једне цркве. Цела та долина зове се 'манастирска', па се често и река зове 'Ваље манастиру', влашки, што значи река манастирска."[43] Ову долину, која се налази у атару села Каоне, људи су поштовали као неко светилиште и говорили су о њој пуно прича.[44] Манастир је мерио у дужини са олтаром 14,75 м, а у ширини 6,35 м.[45] Из олтара се могло ући у пећину, а из пећине кроз пукотину у стени чак на Ђулу. Манастир је био прилепљен уза стену, која је са северне стране служила као зид. Имао је два улаза, јужни и западни. Двориште је заузимало простор у дужини од 75 м, а у ширини 37 м и било је ограђено зидовима. Свуда унаоколо биле су ћелије, а на средини дворишта чесма, из које је избијала вода, која се сматрала лековитом.[46] Друга црква, на левој обали реке, под Чукарицом, била је дужине 12,35 m, ширине 5,15 m и имала је припрату. Зидана је од опеке, креча и камена.[47] Трећа црква преко језера, под брдом Просечени камен, била је још мања, дужине 9,15 м и ширине 5,15 м. Због трња и шуме није био видљив

[40] М. Ризнић, *Старински остаци*, 37.

[41] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, 83.

[42] О месту где се налазио манастир Далша в.: П. Мирковић, *Светиње Браничева*, 215–216; 266–273.

[43] М. Ризнић, *Старински остаци*, 38.

[44] „Ја ћу навести овде неколико. За реку Пек веле, да је текла около брега 'Чукариц' преко језера, ватала ток данашње Дајше, и онде где ова сад утиче, слазила у данашње корито. Кад су дошли калуђери, хтели су они у овој долини — сада Манастирској — да начине богомољу. Томе им је сметао ток реке Пека, а донекле и пут који је водио уз реку. Да доскоче тој препреци, они просеку ново корито, између Чукарице и Каоне, па туда пусте реку. Старо се корито оцеди и у место њега остане данашње језеро из кога се слива речица Стара Дајша. У тако обезбеђеној долини они начине манастир, под самом стеном до језера." М. Ризнић, *Старински остаци*, 39.

[45] *Исто.*

[46] *Исто.*

[47] *Исто.*

унутрашњи распоред.[48] На врху Чукарице постојала је природна стена, која је личила на крст, око које су се на 175 м около видели порушени остаци града обрасли у трње. О овом граду М. Ризнић пише: „Народ прича, да је некад у овом манастиру седео митрополит са 77 калуђера. Толико је веле било и конака око манастира. Под тај манастир долазила су сва села у Звижду па и Мајдан Кучајна. Рудари су морали да зидају град, да оправљају путове и да дају манастиру 50 ока сребра и 5 ока злата на годину. Један војвода чувао је то благо са 300 војника који су седели у граду на Чукарици. И сад веле Каонци, налазимо овуда њине стреле, копља и буздоване. Од тих ствари ја сам у Стеве Пејића видео један шестоперац и врх од копља."[49]

Овај манастир се помиње у турском попису из 1560. године. Тада су четири монаха у њему живела, с обавезом да султановој благајни плаћају 439 акчи.[50] Ово је један од малог броја манастира који су деценијама очували исти број монаха и висину фискалних обавеза. Тек попис из времена султана Мурата III бележи да су у манстиру само три монаха.[51]

У рушевинама овог манастира 1844. нађен је месингани печат митрополита смедеревског и браничевског Никодима из 1667. године.[52] На печату округлог облика, пречника 3,3 цм, стајао је натпис „Никодим митрополит Смедереву и Браничеву 1667", а у средини налазио се лик Св. Николе. Постоје претпоставке да је овде било пренето и седиште митрополије.[53]

Два манастира посвећена Св. Николи у нахији Пек спомињу се у турском попису из прве половине XVI века. Њихова заједничка обавеза је да султановаој благајни плаћају 1897 акчи. Нема података где се тачно налазе, али висина пореза који је требало да плате, говоре о томе да су имали солидан земљишни фонд.[54]

Манастир Св. Димитрија, поред Нереснице, помиње се једино у турском попису из 1560, уз коментар да се налази код тврђаве Кучајне. Његов

---

[48] *Исто.*

[49] *Исто*, 55.

[50] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 303; П. Мирковић, *Светиње Браничева*, 263.

[51] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 303.

[52] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 42; Ф. Каниц, *Србија* I, 245; Б. Младеновић, Д. Јацановић, *Насеља Браничева*, 144; М. Ризнић, *Старински остаци*, 55.

[53] П. Мирковић пише да је манастир сигурно постојао до 1667. године, а чињеница да је митрополитов печат остављен у рушевинама упућује на закључак да су Турци изненада ударили на ову светињу и да су монаси морали брзо да се повуку у брда изнад манастира. У близини манастира, за време копања темеља за управну зграду фабрике, откопан је скелет мушкарца, који је био сахрањен вертикално главом на доле, а у његовој лобањи налазио се укуцан велики ковачки ексер. По начину убијања може се претпоставити да су овај злочин починили припадници исте турске војне јединице као и код манастира Брадача, где је нађен скелет жене убијене на исти начин. Оба манастира су страдала убрзо после 1667. године. В.: П. Мирковић, Светиње Браничева, 266; Р. Милошевић пише како није сигурно да је седиште митрополије пренето у овај манастир, како то мисли Душан Митошевић. В.: Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 42; 303.

[54] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 302; П. Мирковић, *Светиње Браничева*, 263.

годишњи данак био је 255 акчи, а у њему су живела два монаха.[55] Манастир данас не постоји и не зна се на ком је месту тачно био,[56] али се сматра да га треба тражити у равници на левој обали Пека, у троуглу између Кучева, Кучајне и Нереснице.[57] М. Ризнић је видео развалине од цркве недалеко од ушћа Буковске реке у Пек. Не наводи коме је црква била посвећена или да је реч о старом манастиру, али пише следеће: „Ту је некада постојала бања са изворима киселе воде, чији се трагови и данас виде крај Буковске реке. Народ вели да је ту долазио силан свет, лечио се и Богу молио у овој цркви. Урасла је сва у трње те јој се тачно мера не може ухватити".[58] Протојереј Војислав Мартиновић из Нереснице каже да је манастир, по причама старијих људи, постојао у близини данашњег извора Кисела вода.

„Манастир се заправо налазио на десној страни Буковске реке, недалеко од светог и лековитог извора Кисела вода […]. То је уједно и први свети извор, вероватно миленијумима у поштовању становништва чија је вода потпуно испитана. Утврђено је да потиче из великог језера на дубини 280 метара и да јој је старост 4000 година, да је богата корисним минералима и да благотворно делује на болести крвних судова и доприноси укупном здрављу. За њено лековито дејство знали су још стари Римљани, а средњовековни Срби прихватили су ту воду као свету и лековиту и крај ње саградили манастир"[59], пише о месту манастира П. Мирковић.

Манастир Светог Николе код Кучајне помиње се у турском попису из 1560 године. Означен је као „други манастир Светога Николе", да би се разликовао од манастира Светог Николе код Каоне.[60] У њему је тада био један монах и имао обавезу да плаћа 59 акчи одсеком. Манастир је ускоро опустео и у три касније пописа се спомиње као пуст.[61]

Манастир који је био посвећен Пресветој Богородици некада се налазио у месту званом Маринковац, у селу Волуји. Каниц пише: „Срби и Власи из околних села радо се, из верских побуда, окупљају око рушевина Богородичине цркве на Маринковачком брду поред Железничког потока".[62] Рушевине овог манастира крајем XIX видео је и М. Ризнић. Темељи цркве су се

[55] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 300. Види опширније: П. Мирковић, *Светиње Браничева*, 233.

[56] Не треба га тражити у атару села Каоне. В.: Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 300. Истовремено у исту пореску књигу уписан је и манастир код села Каоне, са једним калуђером и 50 акчи пореза. В.: П. Мирковић, *Светиње Браничева*, 233.

[57] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 300.

[58] М. Ризнић, *Старински остаци*, 55.

[59] П. Мирковић, *Светиње Браничева*, 233.

[60] О овом манастиру М. Милићевић је забележио предање о томе да је конак имао 77 одељења и да је у власништву манастира била и мајдан Кучајна. Ове претпоставке су претеране. В.: Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 303; П. Мирковић, *Светиње Браничева*, 274–275.

[61] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 303.

[62] Ф. Каниц, *Србија* I, 247.

тешко познавали, али се видело да је била огромна грађевина.[63] Детаљнија археолошка истраживања до данас нису спроведена, тако да нема поузданих података о овом манастиру.[64]

У селу Дубока, постојала је црква на потесу Забаре.[65] Не зна се коме је била посвећена. Ф. Каниц је вероватно спомиње када каже да „у области Пека, од овог чудотворног светилишта[66] и још једног вишег „црквишта" још је чувенија огромна Дубочка пећина у брду Крш".[67]

Црква је вероватно постојала и близу ушћа реке Бродице у Пек, код села Бродица, чије се време изградње не може одредити.[68]

Егзарх митрополита београдског Вићентија Јовановића, Максим Радковић, путовао је 1733. године по североисточној Србији да испита стање цркава, свештенства и народа. У извештају он говори о досељеницима који су били „под комором" и који земљиште нису добијали од аустријске управе, него су радили на државним добрима. Тада је у Волуји било 47 домова „непостојаних и семо тамо бежет Власи чина коморскаго", у Дубокој је било 35 домова, у Нересници 48 домова „чина коморскаго", док је у Крушевици било 13 домова „Сербли паори".[69] Према попису који је наведен у извештају, на простору данашње епархије било је 122 места са 2998 душа, који су груписани у 21 парохију са 16 цркава.[70]

У „Тефтерима митрополитског таксила" из 1733. број домова у звишким селима био је следећи: у Крушевици 16, у Нересници 67, у Дубокој 30, у Волуји 60, у Дајши 30, у Кучајни 8.[71] Године 1734. из сачуваног тефтера о наплаћеном митрополитанском таксилу види се да је Кучево имало 16 домова и да је платило Митрополији београдској на име егзархије: димнице 1,60 форинти, милостиње 4 форинти и конака 1.50 форинти.[72]

У самом насељу Крушевици постојала је црква од „камена, старовременаја, јешче ва време кнеза Лазара прављена, имат више од 200 љет, само зид дувари, крова не имат". О овом „Црквишту старовременом" у Крушевици, које као црква служи и околним влашким селима, али „ничто не имат", сазнајемо од

---

63 М. Ризнић, *Сῦарински осῦаци*, 55.

64 Р. Милошевић, *Шемаῦизам 2003,* 304; П. Мирковић, *Свеῦиње Браничева*, 234.

65 Р. Милошевић, *Шемаῦизам 2003,* 305.

66 Односи се на Богородичину цркву на Маринковачком брду. В.: Ф. Каниц, *Србија* I, 247.

67 *Исῦо.*

68 Р. Милошевић, *Шемаῦизам 2003,* 304.

69 *Извеῦај Максима Раῦковића, Еīзарха беоīрадскоī ми�ῦроīолиῦа 1733*, преписао и приредио Гаврило Витковић, Гласник Српског ученог друштва 56, Београд, 1884, 34 (у даљем тексту: Г. Витковић, *Извешῦај еīзарха Максима*)

70 Р. Милошевић, *Шемаῦизам 2003,* 46.

71 Димитрије Руварац, *Ми�ῦроīолија Беоīрадска око 1735*, Београд, 1905, 128 (у даљем тексту: Д. Руварац, *Миῦроīолија*).

72 *Исῦо*, 127.

егзарха Јована Михајловића[73], без података коме је ова црква била посвећена. Овом црквишту долазе села: Дајша, Нересница, Дубока, Волуја и Кучајна. „И втому Црквишту о Воскресенију придут власи ради причешченија, више нишчо".[74] На овом црквишту 1735. године служио је свештеник Павле, а године 1735. митрополитов изасланик пише: „вјелми се сирома нам се жали за новце што му је егзарх узел а сингелије не вазел, а власи му не даду бира конечно, нити од протчега прихода што имат от влах… и ради тога хоће побећи."[75]

Ово сведочанство указује на постојање старе цркве почетком XVIII века у Крушевици. Црква је била стара преко 200 година. Јасно је да се у њој вршила Литургија, народ је долазио у њу и причешћивао се. Имала је свештеника, што указује да је била парохијска црква, али је свештеник, изгледа, оскудно живео, јер је имао мале приходе од парохијана. Парохија је припадала Митрополији београдској, а егзарх је од парохије имао извесна новчана потраживања.

М. Ризнић пише о цркви која се налазила на брду Дел, близу реке Посушац, три километра источно од Кучева,[76] на месту које се некада називало Селиште.[77] О овој цркви он пише: „Њу су раскопали сву и одвукли грађу 1836. год. те сазидали цркву кучевачку. Место где је она била сад је засађено виноградима. Око цркве налазе се 2 километара свуда у наоколо темељи од неких зграда. Нађено је више гвоздених клинаца, преко 2 килограма тешки, као и више сребрних новаца са курјачицом на лицу. Г. Драгашевић држи да је овуда негде било старо Кучево".[78] М. Ризнић указује на место где је била та стара црква, која је порушена и чији је материјал коришћен за изградњу прећашње цркве у Кучеву, од 1832. до 1836. године. Данас нису видљиви никакви остаци те цркве.

Сведочанство о посети Крушевици и Кучајни из 1829. оставио је Ото Дубислав Пирх, пруски официр (1799–1832).[79] Он описује трагове рушевина масовног здања Старе Кучајне, сребрне руднике кучајнске, остатке калдрмисаног пута, који је водио од Пека до Старе Кучајне. Затим описује посету конаку кнеза крушевичког, дочек „кнеза селског" и неколико старијих сељака са којима води разговор о земљорадњи.[80]

---

[73] Д. Руварац, *Митрополија*, 111, 121.

[74] *Исто.*

[75] *Исто.*

[76] М. Ризнић, *Старински остаци*, 55.

[77] *Исто*, 32.

[78] *Исто*, 55.

[79] Ото Дубислав пл. Пирх, *Путовање по Србији у години 1829*, превео с немачког др Драгиша Мијушковић, Просвета, Београд, 1983, 92–93.

[80] *Исто*, 93.

Године 1837. изграђена је Црква Св. Вазнесења Господњег у Нересници.[81] Она се налазила недалеко од места где је садашња црква.[82] Та стара црква је била саграђена од дрвета.[83] Ф. Каниц је вероватно мислио на ову цркву када је рекао да је у „запуштеном" стању.[84] Путујући путем који десном обалом Пека води према Мајданпеку, он опажа ову цркву према Нересници, одакле је био поправљен пут што се одвајао преко Хомољских планина за Жагубицу.[85] Јоаким Вујић говори о нересничкој цркви следеће: „У овом селу јест једна церква, која лежи измежду високи планина на рекама Комши и Пеку. Намесник при овој церкви именује се чест г. Петар Белодедич."[86]

У овереном попису инвентара цркве нересничке из 1859. године пише следеће: „Црква је ова храма вознесенија Господње чатмом оплетена-просто олепљена покривена даском, има звонару на страни од дрвета са једним звоном од једне центе и није патосана изнутра је просто обељена у стању је сасфим худом има часну трапезу дрвену и проскомидију дрвену, иконостас нема осим четири престолне иконе и две друге са распјатије христови једна налогија врло мала проста са једним целивајућим иконом певнице нема стол Архијерејскиј велма врло прост крестилница је у зид црковниј узидана."

О овој цркви свештеник Александар Макаренко 1933. пише: „I. Нересничка парохија заједно са II. Нересничком парохијом имала је стару цркву у Нересници, која датира од 1837. год. и њоме се служила све до 1912. год. када је, као склона паду, затворена, даби се подигла нова црква. У то време био је спремљен и материјал за грађење нове цркве и то: цигла 120.000 комада, креч угашен 100.000 килограм и камен, а постојала је и црквена шупа од 50 метара дужине. Но балкански, а онда и европски рат спречили су ово грађење, а самом окупацијом непријатељске војске сав овај материјал и шупа упропашћени су, а за исто добивена је оштета у боновима у вредности 40.000 динара. Од 1912. год. I. Нересничка парохија одлази и служи се Кучевачком црквом, а сада се врши припрема за грађење нове цркве у Нересници".[87]

Ову цркву посетио је митрополит српски Димитрије 1908. године.[88]Пред Други светски рат започета је изградња нове цркве, али су рат и послератне прилике спречиле даљу изградњу[89], тако да су током XX века Нересничани

---

[81] *Летопис (споменица) парохије прве нересничке.*

[82] Протојереј Војислав Мартиновић из Нереснице каже да се црква налазила на неких 200-300 м од данашње цркве. На том месту је изграђена приватна кућа, па се данас не могу видети никакви остаци од ове цркве.

[83] Р. Милошевић, *Шематизам 2003,* 299.

[84] *Исто.*

[85] Ф. Каниц, *Србија I*, 246.

[86] Јоаким Вујић, *Путешествија у Србији*, СКЗ, Београд, 1901, 41.

[87] *Летопис (споменица) парохије прве нересничке.*

[88] *Исто.*

[89] Р. Милошевић, *Шематизам 2003*, 299. Изградња нове, садашње цркве у Нересници почела је 1987. године. Епископ пожаревачко-браничевски је осветио цркву 21. 9. 2003. године. Порта нересничке цркве је величине 0,27,14 ха. Парохијски дом је из 1984. године,

одлазили на Литургију у Цркву Св. Вазнесења Господњег у Кучеву, све до 1992. године, када је поново званично оформљена нересничка парохија и у новој цркви у селу почела да се редовно служи Литургија.

После ослобођења од Турака, Кучево је „почело лагано да напредује и поново постаје трговински центар околине".

Црква Светог Вазнесења Господњег у Кучеву, односно у тадашњој Горњој Крушевици, сазидана је 1832. године. Нема тачних података о стилу у ком је била изграђена. Зидана је од камена са дрвеним сводом. Налазила се у северном делу црквене порте.[90] Њена изградња коштала је 9.000 гроша. Капетан звишки, Мијаило Ђорђевић, позајмио је новац од кметова да мајсторима исплати радове. Ово сазнајемо из писма капетана Мијаила Ђорђевића, који о томе писмено извештава кнеза Милоша Обреновића, наводећи да је извршавао кнежеву заповест.[91] У извештају митрополита Михаила од 1874. помиње се црква у Кучеву. По овом извештају, храм Светог Вазнесења Господњег сазидан је 1832. од тврдог материјала.[92]

У архиви Цркве Св. Вазнесења Господњег у Кучеву постоји оверени препис записника инвентара пређашње цркве сачињеног 1859. године следеће садржине:

ИНВЕНТАР

Цркве Горње Крушевице и Округију Пожаревачком им списак њениј ствариј како покретни тако и не покретни на 1850 года.

I. СТАЊЕ ЦРКВЕ.

Црква ова храма Вознесенија Гдња, созидана од камена сва, а свод јој је од дрвета, покривена је ћерамидом, има звонару на страни од дрвета, са једним звоном од 1 и по центи патосана је простим каменом изнутра је просто обељена у стању је добром. Има часну трапезу од камена и проскомидију у зиду сазидана, иконостас просто украшен и сасвим иконама, дверма и распјатујем снабдјевен. Пјевнице су обје средње и просте. Једна налоња проста мала, на којој стоји целивања икона, са једним чаршавом. Стол као Архијерејскиј тако и књажески имаде, но прости. Крестилница врло мала уз зид призидана.

II. УТВАРИ ЦРКОВНИЈ

2 покровца на часној трапези од цица један од бела платна проста. 1 Антимис. 1 Евангелије на мало коло оковано тенећком. 1 Крст на престолу дрвен. 2 путира један паквонскиј а други од калаја, једна звездица калајна, једна лажица калајна, једно копије гвоздено, један тањир за навору калајни. 2 дискоса један паквонскиј а други од калаја. 2 дарка од цица, један на дискос а други на

а црквена сала из 1990. Посебна нересничка парохија поново је оформљена 1992. В.: Р. Милошевић, *Шематизам 2003*, 96.

[90] Према казивању старијих људи и протојереја Владимира Јовановића, бившег првог пароха кучевачког и старешине цркве.

[91] *Извештај звишкоī капетана Мијаила Ђорђевића кнезу Милошу од 15. децембра 1832. īодине.* АС – КК XXI, 1477.

[92] Митрополит Михаил, *Српска Црква у Књажевству Србији*, Београд, 1874, 25.

путир. Један воздух од свиле, један пешкир бели за убрус при причешћивању и два пешкира прости разни. 1 Кадионица од тенеће. 3 чирака, два на часној трапези, један на проскомидији. 2 чирака велики пред иконостасом од проста камена. 7 кандила, 6 калајни 1 од тенеће. 1 полијелеј мали стаклени од четири свеће. 3 иконе разне дрвене. 1 звонце од туча. 1 мумаказе мале, и три прангије. 3 завјесе на дверма, 2 од цица, а 1 од липиске басне. 1 барјак од црвене чоје и један бакрач бакарни.

III. ОДЈЕЈАНИЈЕ ЦРКОВНО.

2 стихара свештеническиј оба од цица. 3 Епитрахиља један од цица стари и два нови од просте стофе. 3 наруквице, 1 од цица, 1 од манжестре, 1 од стофе. 3 појаса, 1 од цица, 1 од манжестре и 1 од стофе. 2 фелона од стофе, 1 средње и 1 ново. 1 Јеменије за свештеника кад слуви.

IV. КЊИГЕ ЦРКОВНЕ.

1 Служебник средњи, на среење коло. 1 тестамент апостол и Евангелије. 1 Апостол на велико коло. 1 Октоих недељни на средње коло, садржи сви осам гласова. 1 Цветник (Пентикостар) на велико коло. 1 празнички Минеј и општак у једној свезки на средње коло. 1 Ирмологија. 1 Молебно Пјеније. 1 Часловац.

У Крушевици
16 Декембра 859 љета.

Иван Николић с.р.
парох г. крушевички
Вићентије Протић с.р.
Протопр. Пожаревац.

О данашњем Кучеву као седишту парохије више података у црквено-јерархијском животу налазимо средином XIX века. Свештеник Иван Николић био је парох кучевачки од 1856. године.

У години 1874. помиње се горњокрушевичка парохија, коју сачињавају села: Горња Крушевица (169 домова) и Каона (140 домова). Крушевичкој цркви припадале су још парохија нересничка (525 домова), кучајнска (271 домова) и дубочка (387 домова).[93]

Митрополија београдска 1883. године извршила је арондацију свих парохија и тада је образована кучевачка парохија, коју је чинило: Кучево (225 домова), Каона (140 домова), део Кучајне (80 домова) и Церовица (40 домова).[94] Горња Крушевица је добила назив Кучево 1886. године, на предлог Милана Ђ. Милићевића, а усвојено је на скупштини уз залагање Стојана Новаковића.

Црква Св. Вазнесња Господњег у Кучеву затворена је октобра 1886. године, због склоности паду. Богослужење се вршило у старој школској згради. У време страховитог земљотреса, који је 1893. године погодио суседну Румунију, црква је тешко оштећена, а зидови су тако ослабљени да се у њу није смело ући. Црква је била руинирана и растрошена земљотресом, па се о њеном поправљању више није размишљало. Зато је порушена, тако да нису

[93] Митрополит Михаил, *Српска Црква Књажевству Србији*, 25.

[94] *Хришћански Весник* V, Београд, 1883, XI и XII, 742–745.

остали ни стари темељи. Камен је коришћен за изградњу нове цркве, а сви остаци грађевине су уклоњени.

Црква Св. Вазнесења Господњег у Кучеву током своје стогодишње историје

Изградња садашње цркве започета је 1898. године. Митрополит Димитрије је осветио цркву 1910. године.

После Првог светског рата појачана експлоатација руда и повезивање пругом Кучева за Пожаревац и Београд утицали су на бржи развој варошице, а самим тим је јаче заживео црквени живот.[95]

Браничевска епархија је обновљена 1921. године. Према шематизму из 1924. године, у намесништву звишком постојала је само једна црква, и то у Кучеву: Црква Св. Вазнесења Господњег, у којој су служила петорица свештеника, распоређених на шест парохија. Укупан број душа у намесништву био је 19.869.[96]

Звишко намесништво чиниле су следеће парохије:

— Дубочка парохија, коју су чинила села Дубока и Раденка (4397 душа), није имала цркву, припадала је цркви кучевачкој.

— Кучевачка парохија, која се састојала из варошице Кучева, села Каоне и дела села Кучајне. Има Цркву Св. Вазнесења Господњег, парох је био Петар Шундић, намесник звишки. Парохија је бројала 4.216 душа и убрајана је у парохије I класе.[97]

— Мишљеновачка парохија се састојала из села Мишљеновца и Мустапића (2.482 душе) цркву није имала и додељена је цркви кучевачкој, а парох је био Николај Јакушев, руски свештеник.[98]

— I нересничку парохију чинила су села Буковска, Церемошња, један део Кучајне и Нереснице, имала је 3124 душа, цркву није имала, па је додељена цркви кучевачкој, а парох је био Милен Јаћић.

— II нересничку парохију чинило је село Волуја и делови села Нереснице и Дубоке, имала је 2698 душа, цркву није имала, па је додељена цркви кучевачкој, а парох је био Стеван Стевановић.

— Туријска парохија се састојала из села Туријe, Љешнице, Ракове Баре, Сене и Српца, имала је 2952 душе, цркву није поседовала, па је додељена цркви кучевачкој, а парох је био Драгољуб Тодоровић.

---

[95] *Летопис (споменица) парохије кучевачке.*

[96] *Шематизам источно православне српске патријаршије по подацима из 1924. године*, Издање Св. Архијерејског Синода, Срем. Карловци, Српска манастирска штампарија, 1925, 82.

[97] *Исто*, 74.

[98] Сахрањен је у мишљеновачкој црквеној порти.

Према шематизму из 1930, број душа крајем 1929. године у намесништву звишком износио је 21.960, а архијерејски намесник звишки био је јереј Петар Шундић, парох кучевачки.[99] По свему судећи, Кучево је имало једну парохију након ступања на снагу новог црквеног Устава 1932. године. По новом Уставу образоване су најпре I и II, а после Другог светског рата, 1954, проширено је са суседним селима на четири парохије.

Архијерејском намесништву звишком, са седиштем у Кучеву, 1936. године је припадало 12 парохија.[100] Исти је број парохија и 1939, али су непопуњене 4, црквених општина је 11, постојале су 2 цркве и једна капела.[101]

Најзначајнији документ, на основу кога имамо увид у догађаје који су обележили историју цркве у Кучеву јесте књига Летопис („Споменица парохије кучевачке"). Прве податке у ову књигу унео је, 1928. године, парох кучевачки јереј Петар Шундић:

> Парохија Кучевачка до 1884. године била је састављена од варошице Кучева и села Каоне. По смрти свештеника Кучајнске парохије пок. Милије Костадиновића, који је умро 1884. године и сахрањен у порти цркве Кучевске, парохија Кучевска регулисана је и састављена од варошице Кучева, села Каоне, села Церовице и дела села Кучајне, које се налази у долини Кучајнске реке. У овом опсегу парохија Кучевачка налази се и данас. Ову парохију сачињавају општине: Кучевска, Каонска и део општине Кучајнске, сва се ова места налазе у срезу Звишком, области Пожаревачке.
>
> Кучево се налази на десној обали реке Пека при улазу у печку Клисуру коју сачињавају јужни део брда Ђуле и каменита чука звана „Јеленска стена" — Јелена стена.
>
> Село Каона налази се испод печке Клисуре насељено на обема обалама реке Пека, својим југо-источним делом насељава подножје висоравни „Зепца" и долину Каменичког потока. Западно се налази брдо „Бондзик". Са падина Зепца извиру више малих поточића, који својим притокама чине Каменички поток.
>
> Село Церовица налази се у куту између села Каоне, варошице Кучева и села Кучајне у долини Церовичког потока. Ово село броји 60-70. домова припада општини Кучевачкој.
>
> Село Кучајна налази се јужно од Кучева удаљено 3. километра у долини реке Кучајнске, овај део села, који припада Кучевској парохији има 100. домова у овом делу села налази се основна школа и судница за општину Кучајнску, којој припадају засеоци: Понор, Равниште, Чардачка и Церемошња, ови засеоци припадају парохији I. Нересничкој.
>
> Више села Кучајне налази се стари рудокоп „Мајдан-Кучајна" кога су ценећи по заосталим окнима искоришћавали стари римљани, исти је експлоатисан до пре 25. година и услед његове вредности и данас га обилазе неке Енглеске и Француске рударске компаније које мисле да наставе експлоатацију...

---

[99] *Шематизам православне епархије браничевске са седиштем у Пожаревцу, према стању концем маја 1930*, прилог бр. 3 Службеног гласника за год. 1930.

[100] *Црква — Календар Српске Православне Патријарије за преступну 1936. годину*, 42.

[101] *Црква — Календар Српске Православне Патријарије за 1939. годину*, 114.

Сва места, која сачињавају ову парохију насељена су дошљацима са Косова и из других места у којима су били притешњени најездом турака, и у повлачењу склањали су се у овај планински крај, кроз који је пролазио једини пут: Пожаревац-Кучево-М.пек-Неготин.

Од староседелаца у овој парохији, који су своје потомство умножили и држе своје старе славе и држали се старог породичног презимена јесу ове породице: Велићи, Јенићи, Макуљевићи и Аћимовићи славе Малу Госпођу 30 домова. Породице: Јанковићи, Зарићи, Вицановићи, Лезићи, Лепићи, Демићи, Срејићи, Траиловићи, Јовановићи, Јаношевићи, Пејићи и Михајловићи, славе Св. Петку 14. октобра. Породице: Терзићи, Маријановићи, Бошковићи, Стокићи, Мишићи, Стојићевићи, Јовићи, Милошевићи, Ракићи, Перићи, Бранковићи, Савићи, Нерићи, Ивковићи, Стојковићи и Стевићи славе Св. Ђурђа 3. новем.

Породице: Мратићи, Живановићи и Петровићи славе Св. Димитрија 26. октобра.

Породице: Ђуровићи, Брсановићи, Новаковићи и Лукићи славе Св. Аранђела 8. новембра.

Породице: Ђокићи, Винкићи, Милорадовићи, Лазићи, Рајичићи, Милетићи, Анђелковићи, Јеличићи, Радивојевићи, Тодоровићи, Милосављевићи, Јовићи топинци, Ничићи, Маријановићи, Јанковићи, Ђорђевићи, Манојловићи, Родујковићи, Пејићи, Марујкићи, Вујиновићи, Васиљевићи и Николићи славе Св. Николу 6. децембра.

Породице: Добраићи и Мицић славе Св. Стевана 27. децембра.

Породице: Жикићи, Стокићи, Мијатовићи, Ракићи, Миленковићи, Милићевићи, Радовановићи, Обрадовићи, Дејићи, Стојићевићи, Стевановићи, Јосићи, Максићи, Маријановићи, Милуновићи и Живановићи славе Св. Јована 7. јануара.

Породице: Коцићи, Радојковићи и Степановићи славе Ђурђев-дан 23. априла. Породица Јовановићи славе Лазареву суботу.

У парохији Кучевачкој постоје основне школе и то у Кучеву четири одељења, у Каони два одељења и у Кучајни два одељења. Деца из села Церовице иду у Кучаинску школу.

До сада у овој парохији није било никаквих индустриских предузећа.

Парохија Кучевска има своју цркву у варошици Кучеву. Прву стару цркву подигао је 1832. године Кнез Милош Обреновић, та црква сазидана је од камена и за време земљотреса у 1893. години зидови су испуцали толико да је црква оглашена од стручњака за склону паду, те је у времену до 1898. године порушена и приступљено је грађењу нове данашње цркве, која је довршена и освећена од Митрополита Димитрија 1910. Црква је подигнута са добровољним прилозима грађана варошице Кучева, села Кучајне, Церовице, Каоне и Туријe. Стање цркве приликом установљења овог летописа било је следеће: кров на кубету и цркви у добром стању, зидови споља и изнутра такође су у добром стању. Иконостас је заоставштина од старе цркве у добром стању и добро очуван. Оправке на цркви вршене су и то кров са источне стране кога је ветар одвалио јер је са те стране црква изложена јаком ветру — Кошави…

…Унутрашње стање цркве у добром стању. Примљено је само један пар одјејања, са потребним богослужбеним књигама за једну певницу…

У току 1921. године обновљена је Браничевска епархија и за првог епископа посвећен је Господин Митрофан Рајић. Прву посету учинио је цркви кучевској 14. јула 1924. године, кога је дана одслужио архијерејску литургију и поучио народ у вери и закону Божијем…

Протојереј Петар Шундић пише још три кратка записа: 1929. године, 1930. године и 1931. године.

У Летопису I нересничке парохије, 1934. године, свештеник Александар Макаренко пише о уваженој посети патријарха српског Варнаве, епископа Јована нишког, администратора браничевске епархије и Св. Николаја Велимировића Цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву, 1934. године:

11/24. Септембра Његова Светост Господин Варнава Патријарх Српски са Преосвећеним Г. г. Архијерејима Јованом Епископом Нишким, и Админист. Епархије Браничевске и Николајем Епископом Охридско-Битољским из Зајечара прошао је по Звишком срезу и указао је велику част својим високом и милостивом посетом вар. Кучево око 6. час. по подне, где је у Цркви извршена кратка молитва и Његова Светост одржао је кратак говор — проповед о врлинама народа овога места, који је одржао и сачувао своју православну прадедовску веру; благосиљећи народ Његова Светост кренуо се даље преко Пожаревца за Београд.

Летопис цркве кучевачке није попуњаван у неколико наредних година. Књига „Записник одборских седница“, међутим, сведочи о брижљиво вођеној документацији прихода и расхода цркве у периоду после 1932. године.

За председника црквено-општинског савета 1932. године изабран је свештеник Петар Шундић, потпредседник Светозар Адамовић, трговац из Кучева, а за секретара Никодије Јовановић, општински писар из Кучева. Изабрани чланови управног одбора на овом састанку били су: Светомир Ненадовић, трговац, Петар Живановић, трговац, Светомир Винкић, земљорадник, Драгослав Коцић, трговац, Драгутин Ранчић, лончар, Иван Миљковић, земљорадник, Милун Дејић, земљорадник, Милован Живановић, кафеџија, а за заменике именовани су: Јован Петрујкић, трговац, Добросав Мишић, земљорадник, Алекса Михајловић, трговац, Адам Марковић, абаџија, Стеван Стојановић, бравар, Коста Николић, трговац, Михаило Митић, трговац и Димитрије Зарић, трговац.

Седнице Црквено-општинског савета одржаване су сваке године, о чему постоје записници у којима су наведени: датум и место одржавања, присутни чланови, дневни ред и закључци. Седницама је до 1943. године председавао свештеник Петар Шундић, као председник Црквено-општинског савета. После његове смрти седницом, одржаном 17/30. јула 1944. године, председавао је свештеник Витомир Марковић, а већ наредне године, 9. децембра 1945. председник је светештеник Драгољуб Лазаревић, старешина цркве, а чланови: Јован Петрујкић, Никола Јанковић, Иван Миљковић, Живота Стокић и Света Ненадовић. Јереј Драгољуб Лазаревић, парох II кучевачки је председавајући

до седнице одржане 22. маја 1951. године. Од наредне, 1952. године до 1955. председник ЦО и старешина цркве је свештеник Витомир Марковић, Живота Стокић је благајник, а чланови Светомир Ненадовић, Никола Јанковић и Иван Миљковић. Од 1955. до 1971. године председник ЦО је протојереј Јован Чогурић.

О животу свештеника и хришћана током ратних и послератних година у Кучеву има јако мало података. Јака комунистичка пропаганда допринела је да многи верујући из страха од прекора власти ућуте. Избрисани су многи трагови о догађајима који су били у вези са црквом. У црквеној архиви налази се једно веома занимљиво сведочанство, извештај епископу, о тешком положају свештеника током 1941. године:

Ваше Преосвештенство,

У смислу Вашег наређења бр. 1860 од 11-24-XII-1941 год. да се пошаље извештај о последњим немилим догађајима, у овом намесништву част ми је известити следеће:

Дана 22 августа изјутра на пијачни дан једна група од 15 бандита-комуниста на челу са Вељком Дугошевићем, учитељем из Турије и његовом супругом Натом, упала је у Кучево и разоружала жандармеријску станицу и полицију. Том приликом архијереј. намесника звишког госп. проту Петра Шундића везали су га и везаног терали до пијаце где је одмах затим вођа банде учитељ Вељко Дугошевић, многобројном народу који је дошао послом на пијац, одржао говор у којем је поред изношења „комунистичког раја" и многобројних обећања народу, малтретирао г. проту Петра и тражио од народа мишљење, да ли да се убије-стреља или пусти, и на захтев и молбу народа пустили су га.

За то време остали чланови банде изнели су архиву са свима књигама из среског начелства као и из пореске управе и на улици пред народом запалили. По учињеном отишли су на пошту и жељезничку станицу, где су све телефонске и жељезничке апарате уништили, а шефу наредили да се одмах губи.

После тих извршених недела у Кучеву, сакупили су се и уз песму и пуцањ отишли су у правцу села Кучајне.

Након неколико дана та банда умножила се је, јер су у својим говорима по селима позивали народ на устанак наглашавајући да сваки онај који не приступи њима њихов је противник, па су многи и против своје воље прилазили у њихове редове. Када су се бројно намножили, почели су активније са својом убилачком акцијом; спаљујући по свима сеоским општинама архиву и пореске књиге. Тако исто скоро у свакој општини спалили су Свето Јеванђеље. Такође и чувану литију у општини нересничкој однели су на припремљену ватру да спале, али четнички подкомандир ујевачки спречио је са речима: „да ће свакога онога, који се усуди да свету литију на којој је слика св. Георгија његове крсне славе, одмах убити".

Исте те вечери упали су у стан пароха нересничког Јована Чогурића и претили му да ће га убити ако им не предаде оружије, које стварно није имао, Однели су му радио апарат остављајући потврду за исти са потписом „комунистичка омладина".

Све виђеније људе из среза звишког, који су потајно осуђивали ту убилачку акцију почели су везане приводити у њихов штаб у Нересницу, које су после злостављања од неколико дана, пуштали одређујући им место пребивања, из којег се по цену њиховог живота и живота породице не смеју удаљити.

Дана 20 септембра 1941 године свештеника Витомира Марковића, пароха волујског, један партизански одред из његовог стана у Волуји, одвели су у Дубоку, којом су приликом спалили општинску архиву и у одржаном говору нагласили да је српски свештеник у ранијим борбама за ослобођење увек био уз народ и дизао устанке, а данас напротив сарађује са непријатељем народним. Крај говора завршили су са клицањем „другу Стаљину“ и „Совјетској црвеној армији“, који ће нас скоро ослободити.

Благодарећи данашњем војводи Звишком госп. Војиславу Јевремовићу-Триброђанину, који је још раније устао са својим четницима против ових народних непријатеља, свештеник Витомир избегао је из њихових руку.

Истога дана после бомбардовања Раброва од стране окупаторских власти, као одмазда за почињена комунистичка недела; комунистички штаб са својом спремом и напљачканом храном од народа, преселио се је у Дубоку где је остао све до ослобођења Кучева 16-новембра 1941 године, од стране српских добровољаца, а тада су се разбегли показујући том приликом велику слабост и кукавичлук.

Разбијени бандити након тога почели су опет појединачно своју злочиначку акцију, и уочи Аранђеловдана пароха раковобарског Василија Поповића заједно са претседником општине одвели су у шуму где су их злостављали, а затим су упали у стан свештеника Василија и претражили кућу захтевајући да им да новац, који је као избеглица са собом донео.

Свештеника Николаја Јакушева и Михаила Шељапина више пута позивали су партизани на саслушање, а оца Михаила у једном спроводу на улици зауставили, издвојили од спровода и том приликом саслушали.

Српски добровољци код разбијених и поубијаних партизана у Кучеву нашли су списак виђенијих грађана из Кучева и околине као и свих свештеника из овога намесништва (осим двојице), који су били осуђени на смрт. Сви осуђени требали су бити стрељани 18 новембра т.ј. два дана после доласка добровољаца, који спасише многе невине животе сигурне смрти, а остали народ од страхота које су му још предстојале од ових зликоваца.

С молбом на надлежност.

За архијерејског намесника…

Свештеници су били у тешком положају током послератних година, али из страха од комунистичких власти у малој варошици попут Кучева није се смело о томе ни писати ни говорити.

О вери народа овог краја у послератном периоду налазимо податке код епископа Хризостома у Летопису Епархије браничевске из 1966. године:

Чак и референт из кучевског краја (где преовлађује влашки елемент) бележи: „Црква и вера су још далеко од капитулације… Када говоримо о ономе што охрабрује, морамо на првом месту констатовати да вере има, а да је црквеност слаба… Охрабрује нас прво-крсна слава. Велики део народа овде слави

своју славу, и то врло величанствено. Број оних који не славе тако је незнатан да свако поређење испада на њихову штету. Још нешто: уз нас је не само већи део, него и бољи део… За крсну славу у овом (кучевском) крају обичај је да домаћин метанише пред славском свећом 44 пута и то се и сада обавезно обавља. Највише је пак обичаја везано за сахрану умрлих. То је једини чин који ми овде вршимо близу 100%. Ове обичаје не може нико да искорени". И закључује: „Може комунизам царовати вековима. Влах се неће одрећи ни једног свог обичаја. Он ће их чувати још стотинама година и ти ће обичаји надживети све идеологије".[102]

Запис у Летопису, унесен после записа (из 1931. године) протојереја Петра Шундића, није потписан; кратак је и говори о тешким приликама у земљи уочи Другог светског рата. Иза записа стоји печат архијерејског намесника пожаревачког и потпис да га је прегледао 18. јула 1959. године. Следећи запис у Летопису унео је протојереј Јован Чогурић 10. јула 1974. године. Он је покушао, као дугогодишњи свештеник цркве Св. Вазнесења Господњег, својим опширнијим излагањем да посведочи о протеклим годинама. Летопис је последње две деценије XX и прве деценије XXI века попуњаван редовно сваке године и садржи податке о радовима који су предузимани на уређењу цркве, парохијског дома, као и о дешавањима која су пратила црквени живот у Кучеву.

Литургијска заједница у Кучеву

Годинама је Црква Св. Вазнесења Господњег у Кучеву место сабрања верујућих православних хришћана Кучева и околине. Пре Другог светског рата ова црква била је саборни храм архијерејског намесништва звишког. На Светој Литургији сабирао се верни народ из неколико парохија: кучевачке, нересничке, шевичке, волујске, дубочке, раденачке. Црквене прилике су се мењале током стогодишње историје, а црква и данас сведочи о православном исповедању вере народа овога краја у Спаситеља — Господа Исуса Христа. Из недеље у недељу овде се сабира верни народ на Литургији и тиме показује опредељеност за живот у заједници са Богом и веру у долазак Царства Божјег, коме неће бити краја.

Кучевачке парохије припадају Браничевској епархији, а у току историје увек су црквене прилике биле повезане са ситуацијом у Српској православној цркви, којој је ова територија јурисдикцијски припадала. У Летопису цркве у Кучеву налазе се подаци о посетама надлежних епископа браничевских цркви кучевачкој и служењу архијерејских Литургија.

Свештеници

Садашње кучевачке парохије простиру се на територији која је у прошлости обухватала неколико различитих парохија, а које су током времена

[102] *Епископ Хризостом: живот и рад*, приредила Гордана Жујовић, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1990, 101.

мењале своје границе, па овде наводимон и свештенике бивших парохија, чији су се свештенослужитељи и верници окупљали на Литургији у Цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву.

Један од свештеника, који је најдуже био парох кучевачки, био је протојереј Иван Николић, рођен 1837. године, постављен за пароха у Горњој Крушевици (касније преименованој у *Кучево*) 1856. године. На парохији кучевачкој био је свештенослужитељ до своје смрти, 20. августа 1920. године. Током XIX и почетком XX века у овим крајевима службовали су следећи свештеници: парох дубочки Рафајло Лазаревић (1864–1883), парох нереснички Петар Белодедић (1837–1886), парох I нереснички Симеон Белодедић (1886–1900), парох дубочки Павле Кузмановић (1883–1888), капелан нереснички Јанко Грујић (1883–1902), парох I нереснички Владимир Ивановић (1900–1902), парох кучајнски Милија Констадиновић (1864–1883), који је сахрањен у порти цркве кучевачке. Из прве половине XX века, само по именима, без података о њиховом животу, спомињу се: парох I нереснички Милен Јаћић (1903–1928), парох раденачки Ливерије Осипов, парох буковски Сима Фанета, парох буковски Миладин Томић, парох волујски Воја Близнаковић, парох дубочки Бора Јовановић, парох шевички Војислав Стојиловић, парох II кучевачки Драгутин Радовановић, о. Дамњан Дамњановић и о. Петар Кнежевић.

Протојереј-ставрофор Добривоје М. Лучић кратко је био парох кучевачки, али је још као учитељ и свештеник туријски, а касније и парох кучевачки служио Литургију у Цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву од 1910. до 1922. године. За пароха кучевачке парохије постављен је 4. јануара 1921, као и за вршиоца дужности архијерејског намесника звишког, али већ 1922. године, премештен је за члана Духовног суда Епархије браничевске у Пожаревцу.

Протојереј Петар Шундић, рођен 29. јуна 1881, био је парох кучевачки и намесник звишки од 1922. до 1943. године. Одликован је протском камилавком и Орденом Св. Саве V степена. Због свог савесног рада јако је цењен и поштован.[103]

У Кучеву и околини било је неколико свештеника који су били пореклом Руси. То су: парох I нереснички Александар Макаренко, парох волујски Симеон Горбачев и парох II нереснички Виталије Хорлов.

На парохијама кучевачким у наредним годинама служили су следећи свештеници: парох дубочки Стеван Стевановић (1925–1942), парох шевички Живко Брзаковић (од 1935), парох кучевачки Драгољуб Лазаревић (1943–1953), парох кучевачки Витомир Марковић (1944-1954), парох II кучевачки Радомир Милошевић (1964–1966), парох II кучевачки Јован Чогурић (1954–1971), парох I кучевачки Драган Терзић (1971–1978), парох II кучевачки (од 1966. године), а од 1984. до 1998. године парох I кучевачки Владимир Јовановић, I парох кучевачки Драган Дешић (1978–1980), парох I кучевачки (од 1983), парох II кучевачки (од 15. октобра 1984), а од 1992. године парох нереснички је свештеник

[103] Мирко Драговић, „Црногорски свештеници у Браничевској епархији“, *Браничевски весник*, новембар–децембар, Пожаревац, 1935, 202.

Војислав Мартиновић. Поред два редовна свештеника, од 1983. у Кучеву су редовно служила и два пензионисана свештеника: прота Јован Чогурић и јереј Петар Вечериновић. Од 1984. до 1993. године парохију кучевачко-дубочку опслужује свештеник Ратко Тобић. Протојереј Ристо Перић био је парох II кучевачки од 1993. до 2002. године. На служби I кучевачког пароха 1998. године постављен је свештеник Споменко Жарић. Године 2002. на служби II кучевачког пароха постављен је свештеник Мирослав Николић.

Црквена општина кучевачка сада има две парохије: I парохију кучевачку, коју опслужује протојереј Споменко Жарић, и II парохију кучевачку, коју опслужује протонамесник Мирослав Николић. Прву парохију кучевачку чине следећа насеља: део Кучева, Шевица (у Шевици се налази Црква Св. Тројице у изградњи), Раденка, Кучајна, Церемошња са засеоцима, Равниште и Плавчево. Другу парохију кучевачку чине следећа насеља: део Кучева, део Волује (у Волују се налази Црква Св. Петке у изградњи), Бродица, засеоци — Железник, Босиљковац и Благојев камен, Дубока, Буковска, Буковска река и Церовица.

Појци

У Цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву, према казивању протојереја Владимира Јовановића, раније није било учених појаца. Својевремено су долазили богомољци из Нереснице, међу којима је било и оних који су певали у цркви. Када је изграђена црква у Нересници, они су престали да долазе у Кучево, тако да су у Кучеву одговарање на Литургији најчешће водили свештеници, које су пратили поједини верници. У извештају о извршеној ревизији I и II парохије кучевачке у Кучеву, обављене 6. септембра 1983, наведено је да у цркви певају два приучена појца: Станојло Лазаревић из Нереснице и Љубиша Марковић из Кучева.

Црквени хор је први пут оформљен децембра 2003. Непосредни повод за окупљање било је организовање Светосавске академије у Центру за културу у Кучеву. Хор је на прослави Светог Саве 2004. године, под вођством вероучитељице Сање Николић, отпевао светосавску химну и још неколико песама. Током 2004. хор је добио диригента, професорку музичке културе Весну Миленковић. Наступао је певајући на: *Светосавским академијама*, *Спасовданским вечерима*, *Данима Жанке Стокић*, приликом промоција књига и других културних манифестација у Кучеву и Раброву. Од 2008. године диригент хора је Ивана Мисирлић.

Хор се масовније окупља на Литургији о већим празницима и тада у цркви пева двогласно, а сваке недеље на Литургији поју једногласно ревноснији чланови хора, неколико старијих верника и неколико ученика са веронауке.

Верни народ

Своју припадност Цркви Божјој хришћани су кроз векове изражавали учествујући у Литургији. У кучевачкој цркви недељом се окупљају ревносни

хришћани. Приликом прослављања црквене славе и већих празника број верних који долазе у цркву знатно је већи. Прослављање празника током године уводи нас у сећање на живот будућег века, где догађаји из историје налазе свој смисао и испуњење. Бог је једини, истински животодавац, који је ни из чега створио свет и привео у биће. Све што живи и постоји у сећању Цркве везало је своје постојање за Бога, обесмрћује се налазећи испуњење свог првобитног назначења за живот у заједници са Богом.

Прослављање црквених празника у Цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву одвијало се последњих година по устаљеним обичајима.

Бадње вече прославља се у парохијском дому уз пригодну приредбу, коју поводом Божића припремају ученици верске наставе. У црквеној порти организује се освећење и паљење бадњака, уз послужење окупљеног народа куваном ракијом и вином, чију набавку помаже Савет Месне заједнице и верни народ. Божићна Литургија служи се у поноћ.

Прослава Св. Саве почиње Литургијом у цркви уз присуство великог броја деце. После Литургије свако дете послужује се славским житом, комадићем славског колача и добија пакетић. Месна заједница Кучево и поједини верници помажу прилозима да се набаве пакетићи за децу. Свештеници у договору са директорима школа одлазе у школе и режу славске колаче или колачари доносе славске колаче у цркву да се пре Литургије прережу. Све школе организују светосавске приредбе. Од 2002. до 2008. године је приређивана и централна прослава (Светосавска академија) у Центру за културу у Кучеву. Празник Васкрсења Христовог прославља се литургијски. Васкршње јутрење и Литургија почињу у поноћ, а после Литургије народ се у црквеној сали дружи уз послужење.

Поводом Спасовдана, у јутарњим часовима, литија иде кроз град до дрвета-записа код Центра за културу и дрвета-записа у црквеној порти. На Спасовдан црквену славу припрема више колачара. Пуне двадесет две године колачари црквене славе су Мирјана и Мирко Милосављевић, Зорка (Цвета) Митровић, Љубомир и Милосава Марковић, а последњих година стални колачари су и Горан и Јулија Милојевић, Влада и Сузана Стевић из Каоне и други. Месна заједница Кучево је, такође, сваке године колачар, јер Спасовдан је не само црквена слава већ и градска. Савет Месне заједнице учествује у припреми славског ручка тако што обезбеђује храну за госте, а остали колачари обезбеђују пиће и торте. Славски ручак се приређује у црквеној сали.

У Центру за културу неколико пута је организована прослава „Спасовданско вече“ у вечерњим часовима. Организатор ове прославе била је Месна заједница у сарадњи за Црквеном општином Кучево. Спасовдан је заветина и у селу Кучајна, где се врши литија на овај празник.

Прослава Духовског понедељка као братске славе богомољаца овога краја слављена је годинама у Кучеву. Некада је ова богомољачка слава прослављана уз присуство многобројних богомољаца из околине. Прославе су приређиване испод липа у црквеној порти, где се народ окупљао после

Литургије. На слави су се певале богомољачке песме и духовници су проповедали. Изградњом цркве у Шевици, која је посвећена Св. Тројици, дошло је до идеје да се прослава ове славе обједини са прославом у том селу, да то буде саборно окупљање верника и старијих богомољаца. Први пут је Литургија служена у новосаграђеној Цркви Св. Тројице у Шевици на други дан Духова, 2005. године. Славски ручак је приређен у Дому културе у Шевици, а у вечерњим сатима организована је игранка. Од 2005. сваке године ова слава слави се у Шевици. Постоје неки верници који су наставили да прослављају ову славу у Кучеву резањем славског колача и приређивањем ручка у црквеној сали.

Силазак Св. Духа на апостоле литијска је слава у Церовици, Шевици, Дубокој и Раденки. У Церемошњи је заветина на празник Св. велокомученице Марине (Огњена Марија), а у Равништу Петровдан.

Учествујући у литургијском прослављању празника, верни народ изражава сећање на догађаје из прошлости, на светитеље које је Господ прославио, али и изражава наду у будуће Царство Божје.

Вероученици

Увођењем верске наставе у школски образовни систем ученици су добили прилику да у школи сазнају основе православног катихизиса, у чијој основи је литургијска катихеза. На часовима верске наставе ученици упознају православну веру у њеној доктринарној, литургијској, социјалној и мисионарској димензији. Они уче да љубав према Богу подразумева и љубав према ближњима, јер ко каже да Бога воли, а брата свога мрзи, лаж је (Јн 4, 20). На часовима верске наставе ученици имају прилику да разговарају и размењују своја искуства у борби са разним искушењима која се појављују у ђачком животу.

На територији кучевачких парохија налазе се две основне и једна средња школа. У ОШ „Угрин Бранковић“ у Кучеву и у подручним одељењима верску наставу је школске 2001/02. предавао свештеник Споменко Жарић, а у Економско-трговинској и машинској школи — свештеник Ристо Перић. Од школске 2002/03. у већини одељења у ОШ „Угрин Бранковић“ у Кучеву и подручним одељењима предаје вероучитељица Сања Николић, а свештеници Споменко Жарић и Мирослав Николић такође су били укључени у одржавање часова верске наставе у школама, према распореду који се одређивао на почетку школске године.

У ОШ „Слободан Јовић“ у Волуји и подручним одељењима те школе верску наставу предавао је у почетку свештеник Мирослав Николић, а по препоруци свештеника и благослову епископа већ неколико година предаје Новица Новаковић из Кучева.

Верска настава се предаје по плану и програму одобреном од стране Министарства просвете, а по уџбеницима издања Завода за уџбенике и наставна средстава Београд, чији је аутор епископ браничевски Игнатије Мидић.

У складу са својим талентима (за сликање, певање, глуму...) ученици се труде да их употребе за Божје славословље и на добробит својих ближњих. У оквиру својих могућности и својих служби у Цркви, ученици су активно учествовали на Светој Литургији и у прослављању црквених празника. Највећи број ученика учествује на Литургији када се прославља Св. Сава. Приликом прославе црквене славе, Спасовдана, ученици учествују у празничној литији кроз град, при резању славског колача и на Литургији. Ученици су нарочито одушевљени учествовањем у прослави Врбице, када се литијски иде до обале Пека, где деца узимају гранчице врбе и носе их у цркву да се освете. Деца, уз радосно певање песмица, звоне звончићима и праве венчиће од врба, сећајући се како су јеврејска деца поздрављала Господа Исуса Христа, који је, јашући на магарету, ушао у Јерусалим.

На дан црквене славе, Спасовдан, 2004. године епископ пожаревачко-браничевски Игнатије одазвао се позиву свештеника, вероучитеља и ученика и посетио ОШ „Угрин Бранковић". Ученици су у холу школе епископу приредили топлу добродошлицу, одржавши приредбу, на којој су делом показали шта су научили на часовима верске наставе. Епископ се по одржаној приредби ученицима обратио поучним говором о важности учешћа на Литургији.

Поводом Божића ученици су протеклих година припремали божићну приредбу, која је одржавана у холу основне школе крајем месеца децембра, а на Бадње вече у парохијском дому у Кучеву. На приредбама ученици су рецитовали божићне рецитације, певали божићне песме и изводили сценске приказе. Организоване су и изложбе дечјих ликовних и литерарних радова, а најбољи радови су похваљивани и награђивани. Школске 2006/07. на наградном конкурсу за најлепшу божићну представу, у организацији издавачке куће „Дуга Књига" из Сремских Карловаца, представа „Снови у ноћи Рождества" у извођењу ученика ОШ „Угрин Бранковић" освојила је треће место. Ученици су као финалисти конкурса представу одиграли у свечаној сали Карловачке гимназије пред епископом Василијем и бројном публиком. На епархијским такмичењима из веронауке учествовали су ученици седмог и осмог разреда и постизали добре резултате.

У Економско-трговинској и машинској школи у Кучеву проценат изјашњавања ученика за верску наставу био је мањи него у основној школи. Поједини ученици средњошколског узраста, такође, показују велико интересовање за предмет, а највеће ангажовање показују приликом прославе школске славе, Св. Саве.

Црква св. Вазнесења Господњег у Кучеву

Архитектура

Црква Св. Вазнесења Господњег налази се у централном делу Кучева. Црквена порта простире се између улице Св. Саве, са североисточне стране, и улице Жике Поповића, са југозападне стране, а има излаз на обе улице.

Црква је подигнута од тврдог материјала, камена и печене цигле, димензија: дужина 18 м, ширина 13 м, а висина 23 м. Израђена је у византијском стилу, крстолико са доминирајућом куполом у центру грађевине. Цела грађевина је висока, а завршава се заобљеним кубетом, које лежи на издуженом врату са карактеристичним уским импровизованим прозорима. Купола, као свеобухватни свод, у православним црквама даје утисак да и у Царству Божјем и у Цркви треба „све да се састави у Христу, оно што је на небу и што је на земљи у Њему" (Еф 1, 10).

Звонара се налази поред цркве. Металне је конструкције, висине 9 м и има три звона. Мање црквено звоно поклон је цркви Горња Крушевица 1835. године од Михаила Георгијевића — капетана. Велико звоно је „поклон цркви Св. Вазнесења у Кучеву за време владајућег краља Петра I и митрополита Димитрија полаже еснаф трговачко-бакалски у споразуму са протојерејем Иваном лета Господњег 1906. г."

Живопис

У Летопису цркве не постоје подаци да је црква била живописана пре деведесетих година прошлог века. Црква је била окречена масним бојама и осликана иконама, које је насликао универзални уметник Бошко Ковачев из Уљме. Те иконе стилски нису биле у складу са иконостасом, рађене су у барокном стилу и нису имале нарочиту вредност.

Зидни живопис у техници al seccо урадили су 1994. године академски сликари Лазар Лечић из Чуруга и Горан Десанчић из Београда. Они су урадили икону Св. Тројице у олтарском делу, икону Христа Пантократора у куполи, иконе пророка у поткуполи, иконе четворице јеванђелиста на пандатифима и икону рођења Христовог, која се налазила поред десне певнице. Овај живопис рађен је у византијском стилу. Велика влага на зидовима цркве учинила је да живопис доста пропадне, нарочито испод куполе и на олтарском своду. Дим свећа паљених у горионику, који се налазио до 2007. у цркви, значајно је утицао да зидови цркве временом лагано потамне.

Са благословом Његовог преосвештенства епископа пожаревачко-браничевског Игнатија, марта 2010. отпочело је сређивање унутрашњих зидова цркве. Купола је прекривена бакром и заштићена од даљег пропадања, а сви унутрашњи зидови су изглетовани и припремљени за нови живопис, који по благослову епископа ради Станоје Богићевић, зограф из Јагодине. Епископ Игнатије дао је смернице иконописцу Станоју Богићевићу какав би распоред икона Христових празника и композиција светитеља најбоље пристајао архитектонском облику цркве, па је у складу са тиме сачињен детаљан план распореда икона.

Рад на живописању цркве започет је маја 2010. године, осликавањем зидова северне и јужне певнице. Живопис се ради у техници al seccо, акрилним бојама фирме „Vitex" из Грчке, са позлатом ореола златним листићима 22,5 карата.

Даљи радови на живопису цркве биће настављени у складу са динамиком прикупљања добровољних прилога од верника за ову намену. Надамо се да ће у скорије време живопис у цркви у Кучеву бити завршен. План је да се живописање цркве настави 2011, према распореду који је дао епископ Игнатије.

Верни народ стара се да цркве украси иконама, показујући тиме веру у долазак Царства Божјег и будуће јединство са Господом и свима светима.

Иконостас

Олтар Цркве Св. Вазнесења Господњег у Кучеву одељен је дрвеним иконостасом од наоса. У цркви је до марта 2010. био иконостас из претходне цркве, грађене 1832. На иконостасу је стајао натпис изнад царских двери: „Сеј храм Свјатаго Вознесенија создаеја с произвољенијем и помоћу государа нашего г. Милоша Обреновића књаза серпскаго 1832.“ У горњем делу, с леве стране иконостаса, налазио се натпис да је поклоњен цркви (старој) Св. Вазнесења у Кучеву од старога капетана Михаила Георгијевића 1832. године, а с десне стране постоји натпис: „љета 1832. месеца септембра 26.“

Био је направљен од липовог дрвета, простог оквира, офарбаног тамнобраон бојом и без украса у дуборезу. Његова ширина била је 5,1 м, а висина 3 м. Стари иконостас Цркве Св. Вазнесења Господњег у Кучеву велике је уметничке и националне вредности. Његовој изузетној лепоти нарочито је доприносила лепота икона које су се на њему налазиле. У црквеној архиви не постоје подаци ко га је направио, као ни име иконописца који је радио иконе на њему. Све иконе урађене су у византијском стилу, у техници темпера на дрвету, али су веома оштећене, јер је дрво временом доста пропало.

Прелиминарним конзерваторским испитивањима иконâ са иконостаса утврђено је да иконе „имају трагове активне и пасивне црвоточине, са делимично подклобученим и отпалим деловима бојених слојева и подлоге. Импрегнациони слој и подлоге испуцале у мрежу ситних кракелура, делимично искривљене са тенденцијом отпадања. Бојени слојеви са деформацијама и оштећењима доњих структурних слојева. Заштитни слојеви од танких неуједначених слојева са изразито запрљаним површинским слојем, траговима чишћења и накнадних премаза. Позлата истањена, са слојевима злата и шлаг метала и пожутелим заштитним слојевима са траговима чишћења, накнадним премазима бронзе“.[104] Тренутно стручна лица Високе школе СПЦ, Академије СПЦ за уметност и конзервацију обављају даља конзерваторска испитивања и изводе рестаураторске радове, уз финансијску помоћ Министарства вера РС.

Иконе са иконостаса могу се сврстати у три целине, које се помало стилски разликују и које упућују на могућа три аутора. Прву групу чине велике

[104] Проф. мр Јован Пантић, *Предлог (елаборат) за извођење конзерваторских и рестаураторских радова на иконама цркве Вазнесења Господњег у Кучеву*, Висока школа СПЦ Академија за уметност и конзервацију СПЦ, Београд, 2010.

престоне иконе, царске двери, северне и јужне двери. По неким изворима, могући аутор може бити Живорад Павловић, који је аутор икона из цркава у окружењу и који се стилски и временски уклапа у ову претпоставку.[105] Другу групу чине празничне иконе, а трећу иконе са представама апостола.[106]

На царским дверима иконостаса налазила се икона Благовести — јужно крило двери, овал, величине 24 цм × 71 цм, икона Богородице, са чије је горње стране Св. јеванђелист Матеј, неправилни овал, величине 24 цм × 27 цм, са чије доње стране је Св. јеванђелист Лука, неправилни овал, величине 23 цм × 24,5 цм, а на врху се налази медаљон Недремано око. Укупна величина јужног крила двери јесте 47 цм × 197,2 цм. Северно крило двери, Св. архангел Гаврило, величина 25 цм × 71 цм, са чије горње стране је Св. јеванђелист Јован, неправилни овал, величине 25 цм × 27 цм, а са доње стране Св. јеванђелист Марко, неправилни овал, величине 23,4 цм × 25,5 цм. Укупна величина царских двери је 44 цм × 175 цм.

Са леве стране царских двери била је престона икона Богородице са Христом, величине 70,5 цм × 96,5 цм, а са десне стране престона икона Господа Исуса Христа, величине 70 цм × 95,5 цм.

На северним дверима била је икона Св. архангела Михаила, величине 82,9 цм × 161,5 цм, која је карактеристична по томе што Св. Архангел Михаило у војничком оклопу, са мачем у десној руци и теразијама у левој, стоји на умирућем човеку, који носи турски турбан. Из уста човека (који изгледа као Турчин) излази душа, а демон је хвата. Изнад Св. Архангела Михаила је Свевидеће око у троуглу.

На јужним дверима налазила се икона Св. Архиђакона Стефана, величине 78,1 цм × 159,5 цм. Св. архиђакон Стефан приказан је као млађи човек, у ђаконској одежди, у десној руци му је Јеванђеље, а у левој руци држи трикирије. Изнад ових икона налазиле су се још 26 иконе поређане у два реда. У првом реду биле су иконе Христових и Богородичиних празника, приближних димензија 38 цм × 48 cm, и то: Рођење Христово, Сретење, Богојављење, Преображење, Улазак Христа у Јерусалим (Цвети), Нерукотворени образ, Васкрсење, Вазнесење, Света Тројица, Рођење Богородице, Ваведење, Благовести и Успење Пресвете Богородице. У другом реду налазила се једна икона Господа Исуса Христа и иконе дванаест апостола, приближних димензија 38 цм × 57 цм, и то: Св. апостол Павле, Св. апостол Андреј, Св. апостол Лука, Св. апостол Јован, Св. апостол Марко, Св. апостол Филип, Св. апостол Матеј, Св. апостол Јаков, Св. апостол Варнава, Св. апостол Петар, Св. апостол Тома и Св. апостол Симон. На врху иконостаса налазио се крст са Распећем Христовим, величине 96 цм × 109 цм, поред кога су се на преслицама налазиле иконе Богородице, величине 23,5 цм × 32,5 цм, и Св. Јована Богослова, величине 22 цм × 29,5 цм. Овај иконостас је сада растурен, а све иконе налазе се у Београду, на рестаурацији.

[105] *Исто.*

[106] *Исто.*

Да је првобитни иконостас у старијој цркви био шири, указује постојање још две иконе, величине 70 цм × 96 цм, које су биле део овог иконостаса. То упућује да је и олтар претходне цркве (из 1832) био већих димензија, мада нема података колика је била та претходна црква. Иконе Св. Јована Крститеља и Св. Николе са тог иконостаса данас су постављене на певницама у Цркви Св. Вазнесења Господњег у Нересници.

Нови иконостас постављен је у Цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву марта 2010. Рам иконостаса је израђен од храстовог дрвета са богатим украсима у дуборезу. Рађен је по јединственом нацрту дуборесца Звонимира Стевића из Касидола, који је и израдио иконостас. Иконостас је широк 5,1 м, а висок 4,6 м.

Иконе на иконостасу рађене су на даскама од медијапана, у византијском стилу, са позлатом позадине листићима 22,5 карата. Радио их је Станоје Богићевић, зограф из Јагодине. Иконостас је рађен у складу са канонима цркве за израду иконостаса. На царским дверима налази се икона Благовести — јужно крило двери Богородица, величине 25 цм × 88 цм, северно крило двери Архангел Гаврило, величине 25 цм × 88 цм, а изнад царских двери је икона Вазнесења Господњег, величине 123 цм × 70 цм, јер је црква посвећена овом празнику. С десне стране налази се престона икона Господа Исуса Христа, величине 52 цм × 132 цм, а са леве — престона икона Пресвете Богородице са Христом, величине 52 цм × 132 цм. На северним ђаконским дверима је икона Св. Архангела Михаила, величине 45 цм × 92 цм, до које се налази икона Св. Николе, величине 40 х 124 цм. На јужним ђаконским дверима је икона Св. првомуч. и архиђ. Стефана, величине 45 цм × 92 цм, а до ње је икона Св. Јована Крститеља, величине 40 цм × 124 цм.

Изнад овог реда икона, у истој равни са централном иконом Вазнесења Господњег, налазе се на северној страни иконе Светих апостола, величине 37 цм × 33 цм, и то: Марка, Матеја и Петра, а са друге стране су иконе Светих апостола: Павла, Јована и Луке, исте величине. На врху иконостаса налази се крст са Распећем Христовим, висине 80 цм, поред кога се на преслицама, поред крста, налазе иконе Богородице и Св. Јована Богослова.

Иконостас је осветио епископ пожаревачко-браничевски Игнатије на Васкрсни понедељак 5. априла 2010.

Певнице су у цркви шестостране (тзв. грчке певнице). У богатом дуборезу од храстовине израдио их је Петар Филиповић из Жабара, 2004. године.

Парохијски дом

Стари парохијски дом у Кучеву саграђен је 1925. године. Он се налазио на северној страни црквене порте, крај саме ограде поред садашње зграде Месне заједнице Кучево, која је некада служила и као школска зграда. У њему су постојала два свештеничка стана. Срушен је 2003. године, јер је био у веома лошем стању и практично неупотребљив.

Пројекат за изградњу новог парохијског дома урадио је дипл. грађ. инж. Радослав Прокић из Крагујевца, 1991. године. С благословом Његовог преосвештенства епископа браничевског Саве почела је изградња новог парохијског дома. На црквеном плацу површине 51 а 67 м^2, димензије парохијског дома су 21,44 м × 12,3 м, површина приземља је 192,44 м^2, првог спрата 200 м^2, а поткровља 97,2 m^2. У приземљу се налази велика црквена сала, кухиња, три канцеларије и два мокра чвора. На првом спрату су два свештеничка стана, а у поткровљу има простора за још један стан.

Приземље је озидано 1995, урађена је бетонска плоча и постављена столарија. Први спрат је саграђен током 1996, поткровље 1997, а зграда је кровом покривена 1998. године. Епископ пожаревачко- браничевски Игнатије на празник Св. пророка Јеремије и Недељу мироносница — 14. маја 2000. осветио је црквену салу, а 24. октобра 2002. свештеничке станове на првом спрату. Парно грејање уведено је у свештеничке станове и канцеларије у јесен 2003. године. Спољашња фасада са изолацијом урађена је 2004. године. Сви радови су завршени највећим делом захваљујући добровољним прилозима верника.

Током 2004. године свештеничка канцеларија II пароха кучевачког опремљена је новим полицама за књиге, које је направио Предраг Дража Пантић, уз велико залагање Небојше Јанковића. У овој канцеларији смештене су књиге за читање, које је Црквена општина поседовала, а уложен је значајан труд да се набаве и нове књиге. На овај начин оформљена је црквена библиотека, из које верници могу да позајме књиге на читање. У библиотеци се чувају и старе богослужбене књиге.

Закључак

На територији кучевачких парохија током средњег века, постојало је неколико манастира и стара кучевачка црква на месту званом Селиште, крај реке Посушац. Ове светиње су током турске владавине порушене.

Претходна црква Св. Вазнесења Господњег у Кучеву саграђена је у време кнеза Милоша Обреновића, 1832. године. У јаком земљотресу, који се десио 1893. године, камени зидови цркве су веома испуцали, па је су је стручњаци прогласили за склону паду, те је до 1898. године порушена. Тада је започета изградња нове, садашње цркве, која је довршена и освећена од митрополита Димитрија 1910. године.

Црква је направљена у византијском стилу, крстолико са доминирајућом куполом у центру грађевине. Унутрашњи зидови били су делом прекривени живописом, који је због влаге оштећен. Године 2010. почели су радови на новом живопису. У цркви је био постављен стари иконостас из претходне цркве, израђен 1832. године. Тај иконостас је временом доста пропао, тако да је израђен и постављен нови, који је епископ пожаревачко-браничевски Игнатије осветио 5. априла 2010.

Црква Св. Вазнесења Господњег у Кучеву до 1958. године била је саборни храм намесништва Звишког, Браничевске епархије. На Светој Литургији

сабирао се у овај храм верни народ из неколико парохија: кучевачке, нересничке, шевичке, волујске, дубочке, раденачке. Данас у цркви Св. Вазнесења Господњег у Кучеву служе двојица свештеника, који припадају намесништву великоградиштанском са седиштем у Великом Градишту. Црквене прилике мењале су се током стогодишње историје, а црква и данас сведочи о православном исповедању вере народа овога краја у Спаситеља — Господа Исуса Христа. Из недеље у недељу овде се сабира верни народ на Литургији, што показује опредељеност за живот у заједници са Богом и веру у долазак Царства Божјег, коме неће бити краја.

Литература

Извори:

- *Летопис (споменица) парохије кучевачке*
- *Летопис (споменица) парохије прве нересничке*
- *Записници одборских седница кучевачке црквене општине*
- *Подаци о свештенству у епархији браничевској,* књигу установио епископ браничевски Хризостом, 1. фебруара 1953.

Литература:

- *Браничевски весник*, II/2, Пожаревац, 1934.
- Витковић, Гаврило, *Извештај Максима Ратковића, Ексарха београдског митрополита 1733,* Гласник Српског ученог друштва 56, Београд, 1884.
- *Владика Игнатије — десет година на трону браничевских епископа*, Просветни одбор епархије пожаревачко-браничевске, Пожаревац, 2006.
- Вујић, Јоаким, *Путешествије по Србији*, Београд, 1901.
- Драговић, Мирко, „Црногорски свештеници у Браничевској епархији", *Браничевски весник*, новембар-децембар, Пожаревац, 1935.
- Жујовић, Гордана, *Епископ Хризостом: живот и рад*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1990.
- Зиројевић, Олга, *Цркве и манастири Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд, 1984.
- *Извештај звишког капетана Мијаила Ђорђевића кнезу Милошу од 15. децембра 1832. године.* АС – КК XXI, 1477.
- Јиречек, Константин, *Историја Срба I*, превео и допунио Јован Радонић, Београд, 1952.
- Јиречек, Константин, *Историја Срба II*, превео и допунио Јован Радонић, Београд, 1952.
- Каниц, Феликс, *Србија — земља и становништво од римског доба до краја XIX века*, прва књига, Београд, 1987.

- Каниц, Феликс, *Србија — земља и становништво од римског доба до краја XIX века*, друга књига, Београд, 1987.
- Крстић, Александар, „Кучево и Железник у светлу османских тефтера", *Историјски часопис* XLIX (2002).
- Крстић, Александар, „Поседи манастира Дренче и Ждрела у Браничеву из времена кнеза Лазара", *Историјски часопис* LIII (2006).
- Лазић, Ант. „Насељавање и развитак насеља у средњем и горњем Пеку", *Гласник Географског друштва* XXV, Штампа државне штампарије Краљевине Југославије, Београд, 1939.
- Лазић, Ант. „Режим Пека", *Гласник Српског географског друштва* XXXI/2, Издавачко предузеће Народне Републике Србије, Београд, 1951.
- Милошевић, Радомир, *Српска православна епархија браничевска — шематизам 2003*, Пожаревац, 2003.
- Мирковић, Предраг, *Светиње Браничева-манастири, манастирита и свете воде*, Београд, 2005.
- Митрополит Михаил, *Српска Црква у Књажевству Србији*, Београд, 1874.
- Михаиловић-Крупежевић, Живадин, „Десет година од смрти Блаженопочившег Патр. Срп. Димитрија", *Браничевски весник* VIII, април, Пожаревац, 1940.
- Младеновић, Александар, *Повеље кнеза Лазара: текст, коментари*, снимци, Београд, 2003.
- Младеновић, Бен, Јацановић, Драган, *Насеља Браничева, географско-археолошко-историјска монографија*, Пожаревац, 2002.
- Момировић, П. „Историја Браничевске епархије", *Браничевски весник* VII, мај–јун–јул, Пожаревац, 1939.
- Момировић, П. „Историја Браничевске епархије", *Браничевски весник* VII, авг.–септ.–октобар, Пожаревац 1939.
- Николић, Милорад, *Монографија Кучева и Звижда*, Кучево, 1997.
- Новаковић, Стојан, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд, 1912.
- Пантић, Јован, *Предлог (елаборат) за извођење конзерваторских и реставраторских радова на иконама цркве Вазнесења Господњег у Кучеву*, Висока школа СПЦ Академија за уметност и консервацију СПЦ, Београд, 2010.
- Пирх, Ото Дубислав, *Путовање по Србији у години 1829*, превео с немачког др Драгиша Мијушковић, Просвета, Београд, 1983.
- Руварац, Димитрије, *Митрополија београдска око 1735*, Београд, 1905.
- Стојаковић, Момчило, *Браничевски тефтер*, Београд, 1987.
- Стојановић, Љубомир, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, Београд, 1902.

- Ризнић, Михаило, *Старински остаци у срезу звишком (окр. пожаревачки)*, Старинар V, Београд, 1888.
- *Хришћански Весник V*, Београд, 1883.
- *Црква — Календар Српске Православне Патријаршије за преступну 1936. год.*
- *Црква — Календар Српске Православне Патријаршије за 1939. год.*
- *Шематизам источно православне српске патријаршије по подацима из 1924. године*, Издање Св. Архијерејског Синода, Срем. Карловци, Српска манастирска штампарија, 1925.
- „Шематизам православне епархије браничевске са седиштем у Пожаревцу, према стању концем маја 1930", прилог бр. 3 *Службеног гласника* за год. 1930.

Sanja Nikolić
Kučevo

The Church of the Holy Ascension of the Lord in Kučevo

In the course of Middle Ages, on the territory of parishes of Kučevo, there were several monasteries and an old church in the place called Selište, near the river Posušac. During the reign of the Turks these sanctuaries were pulled down.

Previous church of the Holy Ascension of the Lord in Kučevo was built during the reign of the Duke Miloš Obrenović in 1832. In the strong earthquake which happened in 1893, the stone walls of the church cracked so much that the experts proclaimed it to be inclined to fall, hence by the year of 1898 it was pulled down. During that period the building of the new, current church started, and it it was accomplished and consecrated by the Mitropolitan Dimitrije in 1910.

The church was built in the byzantine style, cross-shaped with the dominating dome in the middle. The interior walls were partially covered by icons, which were damaged by the damp. In the year of 2010 works on the icons started. An iconostasis which was built in 1832 from the previous (old) church was placed there. The iconostasis decayed in time, so the new one was built and placed inside the church and it was consecrated by the Bishop of Požarevac and Braničevo, Ignatius, on April 5th, 2010.

Up to 1958 The Church of the Holy Ascension of the Lord in Kučevo was the cathedral church of regency of Zvižd, diocese of Braničevo. People from several parishes gathered in this temple on the Holy Liturgy: from Kučevo, Neresnica, Ševica, Voluja, Duboka, Radenka. At present there are two priests that serve the Holy Liturgy in this church. They both belong to regency of Veliko Gradište. In the course of centerian history, the ecclesiastical events have been changing and even today the church testifies of the orthodox creed of people of this part of Serbia in the Savior — Lord Jesus Christ. Every Sunday on the Holy Liturgy people gather in the church, showing determination to live in the Community with the Lord and belief in the coming of the never-ending Kingdom of the Lord.

Key words: Kučevo, Zvižd, liturgical community, parish.

Датум пријема чланка: 11. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност
теолошки годишњак

Расправе и прикази

Саборност 4 (2010) 349–353

УДК 27-244.2-276.7(049.3)

Родољуб Кубат

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Septuaginta adversus Textum Masoreticum
Критика старосавезног текста на примеру Ис 9, 6

(Кратка научна расправа)

Различито именовање месијанског детета код Ис 9, 6 у Масоретском тексту (MT) и Септуагинти (LXX — у Ралфсовом издању 9, 5) представља занимљив пример текстуално-литерарне критике. Проблематика овог типа не односи се само на текстуално-литерарне аспекте наведног библијског локуса, него захтева додатну теолошко-херменеутичку оптику. То се, пре свега, односи на разумевање настанка и развоја библијских текстова, као и на њихово литерарно преношење. Ситуацију делом одређује и дугогодишња научна традиција, често оптерећена неадекватним херменеутичким претпоставкама. Заправо, наведени пример се дуго у текстуалној критици није третирао на адекватан начин, тако да многи коментари и студије на ову тему у научном смислу заслужују да се нађу под критичком лупом. Ова кратка научна критика управо има за циљ да покаже лоше стране научних истраживања из прошлог времена, а она се пре свега односи на западне библисте. Да боље илуструјемо тематику, навешћемо једно месијанско место, које је различито пренесено у две најзначајније верзије старосавезног текста.

Ранија текстологија је идејно и методолошки трагала за што изворнијим текстом; боља текстуална верзија је она која је изворнија. Уз то, постоји неколико методолошких правила која помажу приликом откривања изворније верзије текста. Таква методолошка концепција пратила је основне трендове историјско-критичке методе, поготово текстуалне и литерарне критике, критике предања и историје облика. Касније прераде и додаци сматрани су секундарним. Истовремено, када је у питању старосавезна текстологија проблем се усложњава због одступања која се појављују између MT и LXX. Дуго је MT био текстолошки привилегован, тј. сматран легитимним наследником старог консонантског текста — LXX је пак доживљавано као превод чија подлога је био текст који се знатно боље (или у потпуности) очувао у масоретској традицији. Међутим, новија сазнања из домена текстологије показала су да су MT и LXX у најмању руку равноправне верзије старосавезног

• rkubat@pbf.rs

Писма. Друго, у међувремену је дошло до корекције раније идејно-научне парадигме. Класична изворност текста коригована је историјом редакција, унутарбиблијском егзегезом и канонским приступом. Средиште теолошког и научног истраживања све више је коначни, канонски текст; с тим што се уважава историја његовог настанка и преношења.

У савременој научној ситуацији поставља се ново питање: како се определити за неку од верзија текста када у њој постоје извесне разлике, поготово када су у питању MT и LXX. Опсег таквих разлика креће се од незнатних језичких одступања до потпуно различитог текста. Та чињеница у великој мери одређује методолошки поступак и сам одабир текстуалне верзије. Међутим, постоје извесна места, која су — да се тако изразимо — негде „између" наведених опција. Такав је случај са Ис 9, 6. Одступања се састоје у различитом именовању месијанског детета, и сасвим је извесно да је MT ближи изворном консонантском тексту. Пре него се осврнемо на конкретну, а самим тим и општу текстолошку проблематику, важно би било дати неколико општих информација о спорном месту.

Читава перикопа Ис 9, 1–7 лоцирана је одмах иза одељка о Емануилу. Ово пророштво својом финалном формом појављује се да огласи испуњење стиха 7, 14: *Емануил је рођен* (9, 6). Тако постављено треба такође разумети као нов закључак одељка о Емануилу (*Beuken, Jesaja 250*). Ипак, отвара се много питања која се односе на ово пророштво. Из разумљивих разлога ми ћемо се осврнути само на стих који говори о рађању Месије. Пре разматрања спорног стиха важно је текстуално упоредити MT и LXX:

כִּי־יֶלֶד יֻלַּד־לָנוּ[5] Дете је рођено нама	[6] ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν Дете је рођено нама
בֵּן נִתַּן־לָנוּ син дат нама	υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν *и* син дат нам је
וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ власт је на његовом рамену	οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ *његова* власт је на његовом рамену
וַיִּקְרָא שְׁמוֹ По имену ће бити назван	καὶ Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ и он *је* назван
פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר *дивни саветник, силни Бог*	μεγάλης βουλῆς ἄγγελος *Анђелом Великог* Савета,
אֲבִיעַד שַׂר־שָׁלוֹם *отац вечни, кнез мира.*	ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας *јер ја ћу донети* мир кнезу,
לֹם_	εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ *мир и здравље за њега.*

Као што се може видети, у Масоретском тексту месијанско дете именовано је са четири титуле: *дивни саветник, силни Бог, отац вечни* и *кнез мира*. Готово је извесно да имена потичу из богослужбеног ритуала који се односио на рођење и интронизацију цара. Обичај вероватно — поред неких разлика — потиче из ритуала фараонске идеологије (*Zimmerli,*

Vier oder fünf Thronname 249–252; *Schuns, Der fünfte Thronname 108–110*). Међутим, са́мо значење ове четири титуле у контексту Ис 9, 5 није до краја јасно, тј. не зна се на кога се тачно титуле односе и шта оне значе. Проблем додатно комликује Септуагинтина верзија и таргум. У оквиру ове расправе нећемо се задржавати на питању значења месијанских титула у масоретском тексту, него пажњу усмеравамо на међусобни однос MT и LXX, и његове херменеутичке импликације.

Четири имена дата детету у MT (פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר אֲבִיעַד שַׂר־שָׁלוֹם) у LXX су, изгледа сведена на једно: *анђео великоī савеша* (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος). Дете више није „дивни саветник, Бог силни, отац вечни и кнез мира", већ *анђео (весник) великоī савеша*. Другим именима је дата потпуно нова интерпретација. Са литерарног аспекта, поставља се питање: да ли је могуће פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר превести са μεγάλης βουλῆς ἄγγελος? И шта заправо може да значи μεγάλης βουλῆς ἄγγελος? Било је више покушаја да се нађе задовољавајуће литерарно решење. Навешћемо укратко неке примере, у којим се покушава литерарно превазићи овај проблем.

J. Lust сматра да је термин ἄγγελος сам по себи вероватно представа новог имена אל־גבור. Први део трећег имена אבי (отац) читано је као глагол אביא: ἄξω 'ја ћу донети'. Други део עד интерпретиран је као предлог ἐπί и следствено томе представљен са ἐπί. Две компоненте четвртог имена су такође третиране појединачно. Именица שׂר 'кнез' читана је у множини: ἄρχοντας и виђена је као индиректни објекат глагола где је именица שׁלום = εἰρήνην 'мир' интерпретирана као његов директни објекат. Непосредни мотив који се крије иза ових црта у Септуагинти може бити божански карактер имена. Преводилац можда није волео да име *моћни Боī* буде примењено на било коју људску особу, био то цар или не. Зато, он умеће реч *īласник* или ἄγγελος пре имена. Кроз ово уметање прво име се односи на Јахвеа, а не на дете (*Messianism*, 160–61).

W. Michaelis, подијајући неке поставке M. Werner-a, покушао је да јеврејски текст преведе на јелински. Иако за реч ἄγγελος у тексту нема одговарајућег јеврејског еквивалента, ипак се μεγάλης може довести у семантичку везу са פֶּלֶא, а βουλῆς са יוֹעֵץ. Међутим, μεγάλης βουλῆς не значи 'велики савет' у смислу великог сабрања, него 'велики, значајан, моћни план или одлука' (*Engelchristologie, 138–139*). Реч ἄγγελος овде не значи небеско биће — анђео, него 'весник', а потпуни израз говори да је дете, то јест Месија, чије је рођење обећано 'анђео великог савета (одлуке)' (*Engelchristologie, 140*). Ово решење свакако открива један важан теолошки аспекат. Месија је анђео велике одлуке.

Има још научника који заступају ово мишљење. Seeligmann је веома импресиониран мирним карактером детета Месије у Септуагинтином тексту. Ослањајући се на Јер 32 (39), 19 он интерпретира његове титуле μεγάλης βουλῆς ἄγγελος као 'изасланик који носи божанску одлуку вечног плана' (*Septuagint, 118–119*). Занимљиво је да је B. Duhm μεγάλης βουλῆς ἄγγελος на јеврејски превео са מַלְאַךְ עֵצָה גְּדוֹלָה 'гласник велике одлуке' (*Jesaia, 90*).

У једној групи или фамилији текстова четири месијанска имена замењена су једним или се то први пут десило у LXX. Могло је да дође до извесног преобликовања, које је имало за сврху да јасније искаже месијански смисао текста. Редакторски захвати оваквог типа познати су и представљају важну карику у обликовању библијских списа. Претежна је била теолошка идеја Месије као трансцендентног бића, која се боље може изразити речима μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, него набрајањем четири класичне титуле. То значи да је Септуагинтин текст у теолошко-месијанском смислу могао да оде корак даље од царског месијанизма, односно Септуагинтин текст се у извесном смислу уклапа у развијајућу теолошку линију трансцендентног месијанизма. Месија је сада анђео (ἄγγελος - מַלְאָךְ), небеско биће.

С друге стране, велики број егзегета и не покушава да изравна или ваљано објасни однос MT и LXX. Углавном се Септуагинтина верзија занемарује. То је једна од класичних грешака које чине стручњаци за старозаветни текст. Међутим, смисао наведеног примера састоји се у томе како је научно немогуће решити овај текстолошки проблем. То значи да се у задату проблематику морају укључити још неки елементи — пре свих, литерарна и теолошко-херменеутичка анализа библијских текстова. Занимљиво је да она показује да се у неким старосавезним књигама појављују озбиљне разлике када се упореди њихов текст у масоретској верзији и Септуагинти. Нарочит пример су Књиге Јездре и Немије, Књига Исуса Навина и нарочито Књига пророка Јеремије. Разлике у овим књигама и још многа одступања на релацији MT – LXX показују да се овде ради о две струје у оквиру истог предања.

Из наведеног примера, заправо, дâ се закључити да су разлике које постоје у текстуалним верзијама производ теолошког развоја који је паралелно текао у различитим круговима позног јудаизма. Те заједнице су из различитих разлога прибегавале одређеним теолошким концепцијама, које су се нужно одражавале на преношене текстове — заједнице су их тумачиле и развијале у светлу сопствених теолошких уверења. Други важан моменат је то да су се теолошке идеје развијале, а то је нужно подразумевало развој библијског текста пре његове стандардизације и коначне канонизације. Међутим, ни сама канонозација није се десила како су многи научници раније веровали. Септуагинта и Масоретски текст се у оваквим и многим сличним случајевима морају третирати као две различите текстуалне верзије од којих је свака на свој начин аутентична и вредна посебне теолошко-научне пажње.

Опредељивање научника за једну од верзија библијског текста представља легитиман научни поступак. Будући да је немогуће одредити која је текстуална верзија боља, поставља се питање: шта научнике опредељује за једну од верзија? У већини случајева пресудну улогу има теолошко и идеолошко предразумевање самих научника. Херменеутички гледано, идејна позадина истраживача или теолога одређује његов однос према једној од верзија текста. То истовремено значи да су јеврејски Танах (његова текстуална подлога је MT) и хришћански Стари савез (текстуална подлога LXX), иако деле велики део староизраиљског теолошког и литерарног наслеђе у суштини две

књиге. Уколико пратимо ту логику — а она је, изгледа, неизбежна — будућа текстуална истраживања морају озбиљно да рачунају на теолошке, историјске и друге разлике које представљају духовну матрицу текстуалних традиција староизраиљске литературе. То пак значи да је априорна фаворизација једне текстуалне верзије — у овом и многим другим случајевима — грешка, које треба да се ослободи савремена текстуална критика.

Литература:

- *Beuken, Jesaja* = W. A. M. Beuken, *Jesaja 1–12*, Freiburg im Breisgau, 2003.
- *Duhm, Jesaja* = Duhm B., *Das Buch Jesaja*, Göttingen, [4]1922.
- *Lust, Messianism* = J. Lust, „Messianism and Septuagint. Ez 21, 30–32", y: J. Emerton (yp.), Congress Volume: Salamanca 1983 (SVT 36; Leiden: Brill, 1985).
- *Michaelis, Engelchristologie* = W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, Basel, 1942.
- *Seeligmann, Septuagint* = I. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, Tübingen, 2004.
- *Schuns, Der fünfte Thronname* = R. D. Schuns, „Der fünfte Thronname des Messias", VT 23 (1973).
- *Zimmerli, Vier oder fünf Thronnamen* = W. Zimmerli, „Vier oder fünf Thronnamen…", VT 22 (1972).

Датум пријема чланка: 31. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 355–359

УДК 903.27(569.4)(049.3)

Предраг Драгутиновић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Значај археологије за истраживања историјског Исуса

Херменеутика артефакта

Осврт на књигу: Reed, J. L., ***Archeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence,*** **Harrisburg PA, 2000.**

(Кратка научна расправа)

Интересовање за историјску личност Исуса Христа последњих деценија у наглом је порасту. Стотине публикација на тему личности и времена Исуса Христа различитих квалитета и усмерења појавиле су се у јавности. Довољно је само навести књигу Доминика Кросана (*Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco, 1994), која је у Америци постала бестселер или књигу о Исусу (*Jesus von Nazareth*, Freiburg i. Br., 2007) садашњег папе Бенедикта XVI, која је, преведена на многе језике света, муњевитом брзином продрла на глобално тржиште.

Последње деценије истраживања историјског Исуса у новозаветној науци програмски се називају „трећа потрага за историјским Исусом" („Third Quest for the historical Jesus"). Ова потрага хронолошки се надовезује на прве две: прву („First Quest" или „Leben-Jesu-Forschung"), која је била карактеристична за 19. век, кад је настао низ произвољних и крајње субјективних портрета историјског Исуса, а чији је крај маркирало дело Алберта Швајцера (*Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, [6]1951) и другу („Second Quest"), која се одвијала углавном на немачком говорном подручју и чији је кључни увид формулисао Г. Борнкам: Исусов живот је у текстовима Новога завета представљен кроз „легендарну превлаку" („in legendarischer Übermalung"), те стога „нико више није у стању да напише Исусов живот" (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart и др., [14]1988, 11). „Трећа потрага" појављује се у новозаветним истраживањима осамдесетих година 20. века и саморазумева се као коректура „друге потраге", која се посматра као једна прелазна фаза. Херменеутичка позиција „треће потраге" је већи оптимизам у погледу могућности сазнања поузданих чињница о личности и животу Исуса Христа. Међутим, ово је у основи била и позиција „прве потраге", те је било неопходно да се „трећа потрага" прецизније одреди у односу на „прву", да не би представљала

• pdragutinovic@gmail.com

само повратак на њу. Сходно томе, „трећа потрага" је научила понешто од протеста „друге" против произвољног, субјективног и неадекватног читања извора за личност и живот Исуса Христа. Откривање многих нових текстуалних сведочанства и археолошких артефаката у 20. веку донело је извесно одушевљење, али не и илузију да ће сада бити могуће доћи до објективне историјске слике о историјском Исусу. Поред ове херменеутичке задршке, за „трећу потрагу" карактеристично је да она личност историјског Исуса проучава у њеној тесној историјској и духовној повезаности са јудејством другог храма, при чему се интензивно изучава његова социјална структура и узима у обзир његова разноврсност у религијском изразу.

У оквиру „треће потраге" одлучно се поставља питање: има ли археологија значаја за истраживања историјског Исуса? Могу ли археолошки налази играти некакву додатну и корективну улогу у односу на текстове који свакако имају „легендарну превлаку" која је епистемолошки логична последица вере у васкрслог Господа? Да ли артефакти служе само да потврде „истинитост" еванђелских текстова или сами по себи могу донети нове увиде у Исусов земаљски живот? Може ли се и у којој мери говорити о „археолошком преокрету" у новозаветним истраживањима историјског Исуса? Могло би се очекивати да одговор на ова питања буде једно недвосмислено „да"; међутим, путеви и странпутице „потрагâ за историјским Исусом", као и херменеутичко утемељење улоге археологије у том процесу, захтевају једно дубље осмишљавање ове теме.

У савременој библијској херменеутици говори се о „новој археологији" („New Archaeology"), чиме се прави разлика у односу на стару, „библијску археологију", која је имала 1) апологетски карактер, тј. тежила да докаже да је „Библија у праву", да су библијски извештаји историјски поуздани, 2) политички циљ, тј. доказивала историјско право Јевреја на Израиљ, и 3) бавила се примарно статичном каталогизацијом и датирањем појединих налаза, а не реконструкцијом културолошких процеса и трансформација. После Другог светског рата дошло је до промене у приступу. Многа ископавања у Израиљу показала су много шири спектар културе човечанства из разних епоха на овим просторима. У овом спектру су израиљска и хришћанска библијска историја само један део. Тако је „библијска археологија" постала „археологија Палестине" која је тежила свеобухватнијим истраживањима. „Нова археологија" је подржана од стране природних наука, које су омогућиле изналажење метода за реконструкцију, анализу и вредновање многих натуралија и артефаката. С друге стране, пажња је сада са великих палата и блага, којима је била фасцинирана стара археологија, усмерена на много боље документоване артефакте из свакодневног живота старовековног човека (епиграфија и иконографија). „Нова археологија" показала се као веома корисна за егзегезу библијских текстова. Многи теолошки искази библијских текстова који су неразумљиви или нејасни сада се могу објаснити уз помоћ слика и других археолошких предмета. Херменеутички је важно имати у виду међусобну повезаност археологије и текста. Само у комбинацији они

могу понудити једну приближно објективну слику. Сама археологија („external evidences") није довољна и ослањање само на артефакте представљало би недакветну редукцију историје. С друге стране, потребно је чувати свест о томе да артефакт не стоји пред нама као објективно сведочанство, већ је и он или тумачење неке реалије или пак сам мора бити протумачен. Тако су текст и артефакт само два различита начина тумачења стварности. Стога је претерана вера у „објективност" артефакта епистимолошки неутемељена.

Значај археологије за истраживања историјског Исуса различито се вреднује. Многе монографије о Исусу уопште не узимају у обзир археолошке налазе, док се велики број публикација о археолошким налазима на просторима Палестине пре 70. године нимало не занима за Исуса и његове следбенике. Имајући у виду ово опште стање у односу археологије и истраживања историјског Исуса, вредна пажње је књига Џонатана Л. Рида (J. L. Reed) *Archeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg PA, 2000, који је покушао да успостави креативни однос између археологије и истраживања историјског Исуса у оквиру новозаветне науке и ране историје Цркве (уп. такође новији сажети осврт истог аутора на исту тему: „Archeological Contributions to the Study of Jesus and the Gospels", у: A. J. Levine и др. [изд.], *The Historical Jesus in Context*, 2006, 40–54). Џ. Л. Рид је и својом књигом и бројним документарним емисијама покушао да упозна ширу јавност са својим археолошким налазима и њиховом значајем за Исусово доба. Сам аутор је више од деценије провео у археолошким ископавањима и вредновањима артефаката галилејских градова Сефориса и Капернаума. Своју књигу поделио је на три дела. У првом изалаже различита схватања о пореклу и идентитету Галилејаца. О овој теми у науци постоје разна мишљења, као нпр. да су Галилејци били Јудејци или да су били незнабожци које су Хасмонејци на силу превели у јудејство, или пак потомци Израиљаца са севера. Рид заступа позицију која у науци није опште прехваћена, али је он сматра археолошки добро поткрепљеном: од гвозденог доба па све до 1. века после Христа не постоји континуитет народа на овим просторима. Међутим, његова основна теза је да Галилејци и Јудејци партиципирају у заједничком културолошко–религијском наслеђу. Ова теза се заснива на чињеници да постоје неколико религијских индикатора који показују хомегеност између галилејских и јудејских Јудејаца, као што су нпр. исти обреди сахрањивања, недостатак свињских костију приликом ископавања животињских остатака, камени врчеви, поштовање јерусалимског храма и др. У другом делу књиге аутор се бави демографијом градова и села у Галилеји. На основу археолошких анализа — премеравања насељеног простора и гробља 300 метара северно од обале — Рид долази до увида да се Капернаум могао протезати на 6 до 10 хектара земље и имати од 600 до 1700 становника. Када се узме у обзир да је Назарет могао имати 400 становника, онда је Капернаум морао важити за „једно од већих села" (152). Капернаум је имао једну царинарницу, али се није налазио на главном трговачком путу. Он није имао зидине, нити значајније грађевине, док су куће грађене једноставно. Археолошки налази

показују да је био једно просто рибарско село, али свакако јудејско. Присуство римске војске може се, на основу римског купатила (*balneum*), пратити тек од Хадријановог доба. Међутим, Лука извештава да је у Капернауму постојао центурион (Лк 7, 1–10). Рид сматра да је то могуће, да тај центурион није био у својству заповедника над 100 римских војника, већ један службеник у војноадминистративном апарату Антипе (162). С друге стране, ст. 5: „и сагради нам синагогу" такође је историјски могућ (о томе в. Safrai, S., „The Synagogue the Centurion Built", *Jerusalem Perspective* 55 [1988], 12–14; о синагогама [„пролазио је кроз Галилеју и проповедао по синагогама", Мк 1, 39]) пре и после 70. г. Богат текстуални, делом и фотографски материјал нуди A. Runesson, D. D. Binder, B. Olsson, *The Ancient Synagoge from its Origins to 200 C. E. A Source Book*, Leiden–Boston, 2008). У трећем делу Рид се бави пореклом *Извора изрека* Господњих (Q), смештајући га у Галилеју, тачније, „на подручје око Капернаума на северној обали Генисаретског језера" (182). Ову своју тезу темељи на доминацији топонима *Капернаум, Хоразин* и *Витсаида* у *Извору изрека*.

Ридова археолошка истраживања су јасније показала да је галилејски свет у коме делује Исус — јудејски, и ако не у потпуности изолован, онда прилично нетакнут од незнабожачке урбанизације, култа римског цезара и присуства легионара. Сви наведени елементи појавиће се у Галилеји тек у 2. веку после Христа. Међутим, истраживања су такође показала да је Галилеја била делимично урбанизована, пошто су подигнута два велика града која су донекле порменила социоекономску структуру овог поднебља.

Ридова књига представљала је освежење у односима арехеологије и истраживања историјског Исуса. Већина његових увида и резулатата данас су реципирани у новозаветној науци, док су неки ревидирани на основу новијих археолошких налаза. Недостатак његовог приказа огледа се у готово искључивој концентрацији на Галилеју. Међутим, за истраживања историјског Исуса важни су и археолошки налази на тлу Јудеје и Самарије, а нарочито Јерусалим, који је био за тадашње појмове велики град, са преко 50 000 становника. Еванђеље по Јовану, за разлику од синоптика, значајан временски Исусове делатности смешта у Јудеју и Јерусалим (списак значајних археолошких налаза на просторима Галилеје и Јудеје за истраживања историјског Исуса нуди J. H. Charlesworth, *Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archeological Discoveries*, New York – London, 1988: Рамат Ханадив, Назарет, Кана, Витсаида, Кесарија Маритима, Јерусалим, Галилејска барка, Иродијум; као и неколико спорних налазишта: Петрова кућа, Теодотов запис, театар из Сефориса). Наравно, историјска потка Еванђеља по Јовану вреднује се на различите начине. Некада су истраживачи били склонији да оспоре сваку историјску поузданост јовановског приказа Исусовог земаљског живота и да ово еванђеље посматрају као једну теолошку интерпретацију Исусове личности која се свесно удаљила од историјске стварности. Данас су тенденције другачије: како на основу археолошких налаза (нпр. проналазак витсаидске вазе на којој су насликане многе змије, што указује на то да је у

Витсаиди постојао култ Асклепија, као и бројни докази за постојање са њим евентуално повезане лековите бање [Јн 5, 1–18; 3, 14]), тако и на основу текстуалних увида (Baukham, R., „Historiographical Characteristics of the Gospel of John", NTS 53 [2007], 17–36). Еванђеље по Јовану се данас све више показује као историјски релевантан текст.

У сваком случају Ридова истраживања би, целовитости ради, требало допунити археолошким налазима из Јудеје, нарочито Јерусалима, чије су капије, зидине и храм добро истражени и могу помоћи да се реконструишу сцене описане у Еванђељима.

Ц. Л. Рид сматра да су археолошки налази значајни за тумачење и разумевање библијских текстова из два разлога: прво, археолошки доказ је независан од литералних текстова који се уобичајено користе приликом реконструкције историјског Исуса и света Еванђеља. Он сматра да ови текстови могу бити дубоко одређени предрасудама, веома често настају много касније од догађаја које описују и углавном су их написали мушкарци из виших слојева друштва. Насупрот овим увидима, археологија је демократичнија, пошто нам открива податке о свакодневном животу свих социјалних класа и групација. Артефакти нису претенциозни као литерарни текстови. Друго, археологија нам пружа увид у монументалне грађевине, грађанске зграде, јавне записе и уметничка дела која су спонзорисали владари и богате елите, а која се често не наводе или се подразумевају у литерарним текстовима. Без ових артефаката многи текстови се не би могли разумети (уп.: Reed, J. L., „Archeological Contributions", 40–41). Рид закључује: „Допринос археологије изучавању Исуса и Еванђеља није у томе да фигурира као арбитар у погледу вере и да потврди или оспори његову поруку у њену историчност, већ да конкретне аспекте постави у њихов контекст, било демографски, економски, политички или религијски" (54).

Имајући у виду стање археолошких истраживања која се налазе у директној вези са текстовима Еванђеља, враћамо се на почетку постављеном питању: може ли археологија помоћи у истраживањима историјског Исуса? Уз све херменеутичке задршке у погледу античких сведочанстава — текста и артефакта — може се констатовати да су археолошки налази за реконструкцију Исусовог времена који нам стоје на располагању — обилни и да их треба имати у виду и вредновати у оквиру библијске егзегезе. Од археологије се учи да се постављају нова питања и да је могуће и потребно кориговати увиде о Исусу и његовом социјалном окружењу засноване само на тексту. Текст и артефакт заједно могу понудити увиде у Исусово време и тако омогућити разумевање једне епохе када је Бог одлучио да на јединствен, непоновљив и радикалан начин интервенише у историју своје творевине.

Датум пријема чланка: 05. 04. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 05. 2010.

Саборност 4 (2010) 361–365

УДК 271.222(497.11)-772-5(497.113)"17"(049.3)

Вукашин Милићевић

Архиепископија београдско-карловачка, Београд

Српска барокна теологија

Приказ књиге: Вукашиновић, Владимир, *Српско барокно богословље: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, Издавачки фонд Српске Православне Цркве Архиепископије београдско-карловачке – Епархијски управни одбор Епархије жичке – Беседа, издавачка установа Епархије бачке, Београд – Краљево – Нови Сад, 2008[1], 2010[2].

Први утисак у вези са првим издањем дела уваженог др Вукашиновића јесте да је у питању сасвим сигурно најлепша књига српске теологије. Премда аутор овог приказа није експерт, ликовно решење је до те мере успело да врло лако скреће пажњу са садржаја самог дела, чија се важност и допринос српској богословској мисли могу из више разлога означити као суштински. Наиме: теологија је интелектуални израз мисије Цркве, њеног послања, које за циљ има спасење свега што постоји. Она је као таква у потпуности условљена свешћу о томе да за Цркву мисија није једна од њених функција, већ суштински аспект њеног идентитета, чије је остварење врхунски критеријум сваког дејства: бити послан значи бити Црква. Стога криза у теологији означава и упућује на кризу у идентитету Цркве. Ипак, криза не мора нужно значити лоше искуство; свака криза, како луцидно примећује о. Александар Шмеман, означена је двама аспектима: конфузијом и буђењем. А XVIII век је не само за Србе и њихову теологију свакако век кризе, век конфузије и буђења.

Како бисмо избегли препричавање, дајемо детаљан приказ садржаја књиге, који најбоље сведочи о опсегу истраживања које је претходило писању ове студије. Тако, након *Садржаја*, *Библиографије* и *Предговора*, следи уводно разматрање насловљено као „Контекстуализација епохе". Затим следи *Први део* студије, посвећен разматрању лика и дела архимандрита Јована Рајића, који има следећа поглавља: *Глава 1. Живот Јована Рајића: 1) Школовање; 2) Професура; 3) Црквена каријера; Глава 2. Дела Јована Рајића: 1) Теолошка дела Јована Рајића; 2) Историјско-дидактичка дела Јована Рајића; 3) Књижевна дела Јована Рајића; 4) Мањи текстови и списи Јована Рајића;*

• vukasin.m@slovoljubve.com

Глава 3. Теологија Јована Рајића: 1) Кијев и начин богословствовања Јована Рајића; 2) Извори Рајићеве теологије; 3) Оригиналност Рајићеве теологије; 4) Критика Рајићеве теологије; 5) Библијска теологија Јована Рајића; Додатак 1: Културолошки шок и стид; Глава 4. Светотајинска теологија Богословско-катихетских списа XVIII столећа: 1) Теологија симболичких књига и Катихизиса: А. Увод; Б. Историја Катихизиса као литерарног жанра; В. Катихизиси на Западу; Г. Симболичке књиге и Катихизиси на Истоку; Додатак 2. Настанак Катихизиса Јована Рајића: 2) Предлошци за Рајићев Катихизис; 3) Светотајинско богословље у Катихизисима: Од латинизоване теологије ка полемичком богословљу: А. Свете тајне — општи увод; Б. Света тајна крштења; В. Света тајна евхаристије: а) Материја; б) Форма; в) Пресуштаствљење; г) Припрема за причешће; д) Стварно присуство Христа у Даровима; ђ) Начин причешћивања; е) Колико се пута треба причестити; ж) Поклоњење Светим даровима; з) Интенција свештеника; Г) Света тајна Покајања. У *Другом делу* се разматра лик и дело епископа будимског Дионисија Новаковића, и то по следећим поглављима: *Глава 1. Живот Дионисија Новаковића: 1) Школовање; 2) Професура; 3) Године кризе; 4) У епископском чину; Глава 2. Теологија Дионисија Новаковића: 1) Просветитељство Дионисија Новаковића; 2) Богословље са амвона; 3) Полемичко богословље: библијски аспекти; Глава 3. Дела Дионисија Новаковића: 1) Литургијско-катихетска дела; 2) Дела из полемичког богословља; 3) Остали списи; Глава 4. Библијско-литургијско богословље XVIII века — Епитом Дионисија Новаковића: 1) Уводна разматрања: А. О Божанственом храму, свештеним сасудима и одеждама; Б. О Божанственој Литургији: а) О Литургији и њеном жртвеном карактеру; б) Литургија речи; в) Евхаристијска литургија: Форма Свете тајне евхаристије; 2) Теологија Епитома: А. Извори настанка Епитома: Извори литургијског богословља Дионисија Новаковића; Б. Егзегеза у делу Дионисија Новаковића; В. Спасоносни догађаји и начини њиховог оприсутњења: Литургија, Библија, Икона; Г. Општи евхаристијски коментари; Д. Свештена тополошка географија; 3) Закључак; Додатак 1. Структурална анализа Епитома. Трећи део* има наслов: *Црквени магистеријум — теологија епохе; Глава 1. Пастирске посланице: 1) Богослужбени живот у Карловачкој митрополији: А. Свето причешће: пракса и припрема; Б. Поклоњење на Светој литургији; В. Обред омивања ногу; Додатак 1: Партеније Павловић и литургијски живот у Митрополији; 2) Институција духовника у Карловачкој митрополији и Света тајна покајања и исповести; А. Вршење Свете тајне покајања и исповести; Б. Теологија Свете тајне покајања и исповести; В. Однос Свете тајне покајања и исповести и Свете евхаристије; Додатак 2; Писане опроштајнице грехова у Карловачкој митрополији; Глава 2. Монашка правила: 1) Викентије Јовановић – Павле Ненадовић; 2) Арсеније IV Јовановић — Шакабента; 3) Псевдо-Викентије Јовановић — Видак; 4) Јован Рајић; 5) Мојсије Путник; Глава 3. Правила за свештенике: 1) Образовање у свештеничким правилима; 2) Светотајински и литургијски живот; 3) Пет*

обавезних књига; 4) Обавезни протоколи; 5) Протопрезвитерска служба — опште напомене. Четврти део разматра важно питање које још увек није у потпуности уочено, а камоли расправљено. Насловљен је као: *Покушај русификације Срба у Карловачкој митрополији XVIII века*, а садржи: *Глава 1. Уводна разматрања: српско-руски односи кроз векове; Глава 2. Школе и књиге: 1) Школе у Карловачкој митрополији: А. Школе Мојсија Петровића; Б. Викентије Јовановић и школе Карловачке митрополије; В. Павле Ненадовић и школство; Г. Аустроугарске реформе српског школства; 2) Школе у Малој и Великој Русији; Додатак 1: Трговина књигама; Глава 3. Цркве и књиге: 1) Улога карловачких митрополита у русификацији култа; 2) Конкретни примери русификације: А. Служабник: а) Литургија Светог Јована Златоустог: Проскомидија; Тропар Трећег часа; б) Литургија Светог Василија Великог; в) Литургија Пређеосвећених дарова; Б. Требник; В. Минеји; Глава 4. Отпор руском утицају; Додатак 2: Русификација популарне побожности; Закључак; Résumé.*

Црквена епоха којом се бави студија *Српско барокно богословље* са тачке гледишта чисто историјске науке солидно је обрађена. Ово се може прихватити као саморазумљиво, будући да су релевантни извори за историјско истраживање у поређењу са претходећим епохама више него бројни. Ипак, систематско теолошко истраживање овог периода до сада није било спроведено, а методолошки став који је у свом раду заузео др Вукашиновић показао се у много случајева више него оправдан. Наиме, карактер једне епохе понајбоље се може описати систематским истраживањем живота и дела личности̂ које су је обележиле. Пажња је поклоњена и документима који се могу узети као репрезентативни када је у питању *званично* црквено учење, као и карактеристичним моментима литургијске и организационе црквене праксе. Такође, аутор покреће изузетно важно питање *русификације* црквеног живота Срба током XVIII века и даје до сада најцеловитији одговор. Он се према материјалу односи критички, закључујући на основу ставова утемељених у основним карактеристикама савремене православне богословске мисли. Под овим подразумевамо тенденције означене као *неопатристичка синтеза*. Ово у контексту разматрања литургијских пракси значи тежњу да се проблеми сагледају из перспективе у којој литургија представља стварни центар и основни критеријум свеукупног црквеног живота. Оно што донекле изненађује (наглашавамо: на позитиван начин) јесте свеукупна оцена којом аутор карактерише српско богословље XVIII века. Наиме, како каже аутор, *XVIII век није представљао коначни раскид са предањским богословљем Цркве* (240). Изненађење је отуд што смо навикли да прекид предањског начина богословствовања означава заправо раскид са светоотачким предањем, и то под утицајем такозваног школско-схоластичког богословља западне провенијенције. Да се овакав став ако не оспори, оно макар у темељу уздрма, довољан је само летимичан поглед на Структуралну анализу *Епитома* Дионисија Новаковића (141–145). Изледа да су се српски богослови управо у XVIII веку као мало када у историји озбиљно

бавили изворима теологије: Светим писмом и светоотачким предањем. Наиме, суштина проблема се, како аутор тврди, може дефинисати као промена *богословских парадигми*. А оно што овакав став подразумева, и то нас враћа на почетак нашег разматрања, јесте да промена *парадигме/парадигми теологије* означава промену *парадигме Цркве*, и то без обзира на то да ли су те нове парадигме увезене или су аутохтоне; само могућност промене упућује на слабост црквеног идентитета. Зато верујемо да коначан раскид са светоотачким предањем (сада можда у великој мери и имагинарни) заправо коинцидира са првим покушајима повратка истоме. Наиме, XIX век је, изгледа, век коначне промене парадигме Цркве, нарочито када имамо на уму православни контекст. А та промена се односи на идентификовање Цркве са идеализованом нацијом, што је процес који добија свој завршетак управо у XIX веку. Такође, ова идентификација је само врх леденог брега, део процеса који своје узроке има дубоко у историји, а који се најбоље може означити као секуларизација, и то не друштва, већ Цркве. Стога *промена парадигме теологије* означава, изгледа, престанак теологије као такве. Процес обнове православне теологије, а то је процес обнове црквеног идентитета, стога, фактички значи потпуно нову градњу из темеља, али претежно старим материјалом, који је више него добро очуван, и то макар у српском контексту, захваљујући онима које смо навикли да сматрамо узрочницима проблема.

Такође, допуштамо себи да дамо још неколико ситних критичких примедби: желимо да оне буду подстицај аутору да своје истраживање настави. Најпре, на чисто богословском плану и упркос томе што то ипак није основна тема рада држимо да повезивање разумевања литургије као иконе са литургијским *симболизмом* заслужује много смелију критику од оне коју даје аутор у овом делу (136), упркос томе што он пре свега жели да сагледа дух одређене епохе, оне у којој настају прва симболичка тумачења литургије. Литургија се може разумети као икона само уколико се оно *иконично* у њој односи пре свега на сам догађај сабрања, никако на поједине литургијске радње, јер се тиме литургија претвара у својеврстан мистиријски театар. Паралела литургија – Свето писмо – икона свакако стоји, али никако у *симболичком* контексту, јер икона није симбол Христовог лика, Свето писмо није симбол Христове речи, нити је литургија симбол Христовог присуства (уколико симбол разликујемо од иконе). Држимо да је др Вукашиновић као научник али и *као литург* свакако међу најпозванијима да дâ систематски одговор на ова суштинска питања. Такође, познато нам је да је богослужбени живот Карловачке митрополије имао још неколико карактеристика чије би тумачење савременом читаоцу било више него корисно и занимљиво. Примера ради, у овом истраживању помињани и обрађивани викар архидијецезе Партеније Павловић био је *епископ посвећења*. Да ли то значи да је он заиста био хиротонисан без макар формалног назначења катедре и да ли његов случај стоји као изузетак? Такође, у Карловачкој митрополији је постојала и пракса рукополагања више кандидата за презвитерски и ђаконски чин на једној литургији. На пример, митрополит Стефан Стратимировић је писмено

допустио епископу пакрачком Јосифу Путнику да у Арадској епархији, којом је администрирао, изузетно може на једној литургији рукополагати по тричетири презвитера и ђакона (в. Д[имитрије] Р[уварац], *Може л' епископ на једној литургији рукоположити више од једног ђакона и свештеника?*, Српски Сион, XIV/6, 1904, 134–136). Да ли на сличну праксу упућују и речи Дионисија Новаковића о његовом рукоположењу у ђаконски чин (111) и да ли је и по овој пракси Карловачка митрополија изузетак, те, ако није, може ли се дати адекватно богословско тумачење?

Студија др Вукашиновића свакако представља суштински помак и прекo потребни и ишчекивани допринос пре свега српској теологији, али и историографији. Она је искорак у правцу разоткривања, али и изграђивања карактеристичног лика наше богословске мисли, који се, уколико му се посвети пажња коју неизоставно заслужује, може показати као изузетно вредан и леп камен у мозаику хришћанске теологије.

Датум пријема чланка: 30. 07. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 367–372

УДК 271.2-1 Јустин Поповић, свети(049.3)

Благоје Пантелић

Богословско друштво Отачник, Београд

Јустин Поповић, неопатристика и руска философија — поводом будућности једне српско-руске прошлости

Осврт на књигу др Богдана Лубардића *Јустин Ћелијски и Русија — путеви рецепције руске философије и теологије*, Беседа [едиција Савремено богословље, књ. 15], Нови Сад, 2009, 212 стр.[1]

Одмах на самом почетку треба рећи да је професор Богдан Лубардић један од Јустинових многобројних следбеника, али и, нажалост, један од његових малобројних наследника[2] (разуме се, аутор би то из скромности допустио *само* по питању његовог теоријског покушаја да се философија отвори духовном искуству, и тако квалификује да и сама даје духовно информисане судове о оном што стварно јесте, или треба да буде). Сви који прате резултате истраживања светског и посебно српског интелектуалног наслеђа које је до сада публиковао и обзнањивао доцент Богословског факултета др Богдан Лубардић — лако ће препознати његову карактеристичну

• blagojepantelic@gmail.com

[1] Књига се састоји од четири поглавља и три прилога. Поред *Уводне речи*, она садржи следећа поглавља: I. *Јустин Ћелијски, Достојевски и неопатристичка синтеза* (стр. 19–42); II. *Јустин Ћелијски, Флоренски и руска религијска философија* (стр. 43–107); III. *Јустин Ћелијски и руска теологија* (стр. 108-123); IV. *Закључна разматрања* (стр. 124–174). Затим се дају Прилози: I. *Списак руских философа у делима Јустина Поповића* (стр. 175–178); II. *Библиографија радова оца Јустина* (стр. 179–193); III. *Библиографија радова о оцу Јустину и с њим у вези* (стр. 194–211).

У техничком смислу, Богдан Лубардић има и један значајан научни манир који говори о посвећености и аналитичко-техничкој страни дела и прецизности изнесених закључака (премда, ако се не варамо, Лубардић, знајући за границе „аналитике" — нарочито у домену ерминевтички схваћене догађајности духа, пази да не постане плен идеологије логичког аналитицизма, или пак сувишног педантизма). Ради се о поробјављању тематских и оперативних појмова, важних цитираних писаца итд., који су неопходни за озбиљан научни рад на списима Јустина Поповића. У том смислу, ова књига је позив *и на* хитну индексацију дела о. Јустина, како би се будуће анализе учиниле лакшим и прецизнијим. Иначе, тај научни манир — обзир, заправо — имали су и значајни руски религијски философи Павле Флоренски, Алексеј Лосев и други.

[2] Представљамо проширену и дорађену — у основи исту — верзију текста коју смо изложили на промоцији књиге аутора у Руском дому у Београду 25. 5. 2010, која је организована у оквиру научног циклуса „Руска философска мисао и проблеми савременог света" (редовно заседање); поред аутора књиге, говорио је и професор др Радомир Ђорђевић.

методику израде научног текста, уз то и јасно дефинисане и доследно примењене ерминевтичке принципе. Управо велики значај непрестаног *ерминевтичког* „самофундирања" научног истраживања (историјско-философског и философско-теолошког) Лубардић убедљиво демонстрира у монографији *Јустин Ћелијски и Русија*. Као философ црквене провенијенције, притом са озбиљно освешћеним богословским смерницама, Лубардић предмете својих истраживања веома пажљиво сагледава увек из више углова интерпенетрирајућих равни и планова духа, он продире дубоко у њих како би расветлио све постојеће слојеве, значења, али и значајности смисла. Његова акривичност, а то је јако важно, није стерилна, што је опасност готово свих хируршки прецизних научних интервенција, а све његове интервенције су управо такве — истанчано прецизне. Његове анализе нису напросто интерпретације, већ су увек обзирно плодоносни дијалози који као такви стварно преносе *даље*. Када је у питању књига *Јустин Ћелијски и Русија*, сваки пажљиви читалац јасно ће уочити да се ту, пре свега, ради о забележеном сведочанству о сусрету писца (Лубардића) са свим актерима књиге. То сведочанство је надграђено озбиљном научном анализом онога што су актери књиге рекли и тврдили. Читајући њихове списе, он се са њима сусретао како би водио креативни дијалог, избегавајући притом да их ислеђује у грешкама (што је, види се, и те како могао да чини). Наш је став да је аутор ове књиге уделовио *истинско читање*. Један од најгенијалнијих руских философа, Иван Ильин, *такво* читање изводи из способности коју назива: *уметничко јасновидство*. Уколико на тај начин умете да читате, утолико, по тачном запажању Ильина, ви „побеђујете усамљеност, растанак, даљину и епоху"[3]. „То јесте", наставља овај философ, „сила духа — да оживљава слова, отвара перспективу ликова и смисла иза речи […]"; „Читати значи *тражити* (али) и *налазити* […]"[4]. Ради се, дакле, о својеврсном стваралачком процесу, о борби за духовни сусрет.

С друге стране, Богдан Лубардић као писац тражи готово савршеног читаоца. Његов византијски мистичан, барокно бујан и јустиновски леп језик у себи садржи не само конкретан него и уређен смисао, *логос*. То је упечатљиво очито у поређењу са, рецимо, многим такозваним постмодернистичким ауторима, који често имају лепе реченице које у суштини ништа не значе, или читљиве текстове који у себи немају баш никаквог смисла. Леп језик др Богдана Лубардића олакшава читаоцу схватање свих присутних значења и свих консеквенци реченог. Али да би читање ове књиге успело, потребно је бити приближно онолико дисциплинован колико је дисциплинован био и сам аутор приликом писања. Књига је — готово сигурно — дуго настајала, дакле, дуго се мора и ишчитавати.

Иначе, права је срећа да је управо др Лубардић *први* написао књигу на ову тему. Јер да бисте писали о архимандриту Јустину и о руској философији и теологији, морате имати веома богато искуство читања: када је отац Јустин у питању — библијско-отачке списе и искуство подвижничко-литургијског

[3] Ильин, Иван, *Појуће срце: књиīа тихих сазрцања*, Београд, 2010, 9.

[4] *Исто.*

живљења; а када је у питању руска религијска философија и руска теологија, потребно је познавати готово читаву историју европског мишљења. Један од ретких Срба који те услове испуњава јесте доцент Богословског факултета Лубардић. Дакле, већ сама чињеница да је управо он писао на ову тему доста говори.

* * *

Овом приликом бих скренуо пажњу само на три важна момента, а има их, наравно, много више, у књизи *Јустин Ћелијски и Русија*, који су одређујући за нека будућа читања списа Јустина Поповића.

1. Јустин и неопатристика. Први моменат се односи на то да је отац Јустин и *пре* оца Георгија Флоровског позвао на *повратак отима*. Лубардић прецизно констатује да је Јустин четрнаест година пре *Путева руског богословља* (1937) и пет година пре студије *Твар и тварност* (1928) [којом започиње неопатристички рад Флоровског], заједно са Иринејем Ђорђевићем, на својеврстан начин позвао на повратак оцима, предлажући увођење *Житија светих* као редован предмет у српским богословијама. Такође, две године касније, Јустин ће у тексту *Богочовечански конзервативизам и неки наши црквени модернисти* (објављен у часопису „Хришћански живот" [ХЖ], бр. 2 [1925]), јасно и недвосмислено навести да је циљ часописа *Хришћански живот* управо оно што ће Георгије Флоровски декларисати као *неопатристичка синтеза*. Тамо Поповић пише, а Лубардић преноси, следеће:

> Када *Хришћански живот* опомиње и позива: назад ка апостолима, назад ка светим оцима, назад кроз њих ка Господу Исусу, за православног хришћанина то значи: напред ка незаменљивом Господу Исусу.

Једном речју, позив би могао да гласи: *напред ка оцима*!

Дакле, концепт неопатристичке синтезе је већ постојао код Јустина и пре него што га је Флоровски изнео, једино га Јустин није тако назвао. Мислим да имам одговор на то зашто Јустин није сматрао потребним да се даљи развој патристичке мисли назива неким специјалним појмом. Наиме, патристика се не завршава ни у седмом ни у четрнаестом веку, како су неки мислили и још увек мисле. Она ће трајати до краја историје. Стога је проблематично црквену мисао, тј. Св. предање, називати именом које има префикс „нео-". Предање је вазда актуелно и не трпи префиксе који најчешће наглашавају идеолошку конотацију („нео-", „пост-"...). Али то је друга и дуга тема, те није сада прилика да се о њој говори.

Важно је увек наглашавати оно на шта је проф. Богдан Лубардић први скренуо пажњу — наиме, да је управо Јустин Поповић *први* у модерној историји православне теологије изашао са концептом *повратка отима* као кретања *напред*.

2. Утицај Павла Флоренског. Други моменат се тиче суштинског формативног утицаја стваралаштва свештеника Павла Флоренског на философску и теолошку мисао оца Јустина Поповића.

Мој лични став је да је Павле Флоренски најснажније утицао на оца Јустина, и то не само када су у питању руски религијски философи, већ и када се узму у обзир и *отачки* писци из православног хришћанског предања. Хоћу рећи, нико од новијих отаца није тако снажно утицао на Јустина као Павле Флоренски. О томе се до изласка ове књиге није уопште говорило, а — изгледа — није се ни знало, или се знало расплинуто, површно. Можда *и* зато што је Флоренски често наводно апсолвирана, али и табу тема у православним богословским круговима. За живота је често био оспораван, после смрти још чешће, али његова генијалност и утицаји се једноставно не могу порећи. Упркос томе, и супротно томе, у делима Јустина Флоренски је веома видљив (иако се у њега и у то још увек не гледа довољно озбиљно). Лубардић је пажљивим пребројавањем дошао до резултата који говори да је после Достојевског Павле Флоренски најцитиранији руски философ у текстовима оца Јустина. Али није реч о аргументу из статистике, јер се уз пребројавања *изнутра* осветљавају, тумаче и разглобљују носеће идеје и склопови који преко Флоренског „прелазе" Јустину. Овде се мора имати у виду чињеница да је Јустин писао текстове о Достојевском, док ниједним монографским радом није обрадио Флоренског. Стога је очекивано да је фреквентност цитата из дела Достојевског већа. У строго философско-теолошком смислу Флоренски је значајније утицао на Јустина, макар у једном, и то иницијативном периоду живота младог Јустина.

Важан је и податак, који наводи Лубардић, да је, колико је њему успело да утврди, поред радова Георгија Флоровског (*Религиозно искуство и философско исповедање*, ХЖ 1924; *Очев дом*, ХЖ 1926) и Хомјакова (*О Цркви*, ХЖ 1926), Јустин са руског преводио још само Павла Флоренског (*Радост за навек*, ХЖ 1926)[5].

Богдан Лубардић износи и луцидно запажање „да главни теоријски утицај Флоренског на оца Јустина представља његово *философско* разумевање тријадолошке метафизике божанског Лика и божанске Љубави: онако како је представљена у капиталној књизи *Стуб и тврђава истине...*"[6]. Другим речима, Лубардић је изнова открио ту књигу за нас, и то узевши је из руке Јустина, руског ђака. У раду је наведено девет елемената философије Флоренског код Јустина Поповића. Ради се, како наводи аутор, о такорећи свим елементима философског система Флоренског (у раној, теодикејској фази), *осим* софиологије из његовог такође раног периода. Додао бих да би извесне резултате, можда, донело и истраживање утицаја философије имена Павла

[5] Податак да Јустин преводи два текста Флоровског из његовог раног периода, и то убрзо по објављивању на руском језику — говори о његовом богословском осећају да препозна аутентичну ортодоксну теолошку мисао, а тај осећај је имао о. Јустин Поповић.

[6] Лубардић, Богдан, *Јустин Ћелијски и Русија — путеви рецепције руске философије и теологије*, Беседа, Нови Сад, 2009, 49–52.

Флоренског на Јустиново учење о молитви, као и концепт символа у ономатодоксији Флоренског, односно симболичкој теологији оца Јустина.

3. Читање отаца уз помоћ Руса и читање Руса уз помоћ отаца. На крају, трећи моменат се односи на специфичан приступ Јустина Поповића оцима и руским теолозима. Наиме, како Лубардић подстицајно запажа, Јустин чита оце уз помоћ руских религијских философа (наравно, уз помоћ и руских теолога), и обрнуто: руске религијске философе он чита уз помоћ отаца. Навео бих два кратка али знаменита параграфа из књиге *Јустин Ћелијски и Русија* који се тичу перихорезе отачке и руске хришћанско-философске и теолошке мисли код оца Јустина:

> […] оно што плени мисао јесте чињеница да у студији о *Макарију Великом* отац Јустин посеже за философијом лика и љубави, каквом је излаже Флоренски. Он то чини ради развијања философских потенцијала духовног учења светог Макарија — *али* кроз антрополошке, гносеолошке и онтолошке увиде генија Флоренског. Тачније, помоћу тих увида он макаријевску духовност појачано варира и акцентује. […] Шта све то значи? Какве су импликације чињенице да отац Јустин светим оцима тумачи руске философе *и* обрнуто — да руским философима тумачи свете оце? То није до сада уочено нити проматрано у вези са мишљу великог српског духовника. Поред чињенице да он тиме руским религијским философима даје на значају, имајући знатно поверење према њима, то је израз и битног херменеутичког колико и философског става. Наиме, зар тим поступком отац Јустин не ставља до знања да се помоћу руске религијске философије, с једне стране, могу уочити философски потенцијали светоотачке духовности и, с друге стране, да је развој руске религијске философије израз *развоја* релевантности светоотачке духовности за (хришћанску) философију?“[7].

Епилог. Богдан Лубардић је овом књигом уписао Јустина Поповића у диптихе философа утврђених васељенским искуством умовања вером православља. И на тај начин он га маестрално брани од свих пијетистичких, идеолошких и других „лекцијашких“ интерпретација којима је био излаган у протекле три деценије (па и данас бива тако, чак и тамо где се не би очекивало). Књига јесте пионирска када је у питању озбиљно научно истраживање философских и теолошких капацитета Јустиновог стваралаштва, али ни у једном сегменту она није почетничка. Напротив. И још, она је, слутимо, почетак даљих таквих истраживања Лубардића и оних који желе тим путем да напредују…

Лубардић овом комплексном а питком књигом (где дисциплина у аналитичности, срећом, остаје тек моменат дисциплине јасновиђења и јасноусхођења у духу Логоса) поставља високе стандарде и на тај начин „присиљава“ све будуће истраживаче (уколико не желе да игноришу синтезу духа и критике) да се крећу анагошким путем, креирајући тако оргиналну (српску, он каже чак „српскоруску“) патристичку новосинтезу легата (и јелинских) отаца Цркве.

---

[7] Лубардић, Богдан, *Јустин Ћелијски и Русија — путеви рецепције руске философије и теологије*, 54.

Тумачење преподобног оца Јустина јесте важан аспект кретања ка изграђивању самосталног ортодоксног мишљења, а студија *Јустин Ћелијски и Русија* јесте путоказ на том богословском и хришћанско-философском путу: путу који упућује на правац којим се српска црквена мисао мора кретати како би се дошло до жељеног циља и жељених резултата.

Датум пријема чланка: 04. 06. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 17. 06. 2010.

Саборност 4 (2010) 373–375

УДК 271.222(497.11)-722-74"1857/1876"(049.3)

Благоје Пантелић

Богословско друштво Отачник, Београд

Историјска самосвест и богословска παιδεία

Ранковић, Зоран, Лазић, Мирослав (пр.), *Уредбе и прописи Митрополије београдске 1835–1856*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2010.

Ранковић, Зоран, Лазић, Мирослав (пр.), *Уредбе и прописи Митрополије београдске 1857–1876*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2010.

Богословље је увек *сећање*. Али оно сећање које се односи на све оно што се човека ради збило и што ће се њега ради збити. Дакле, *сећање* у свом константном превазилажењу. Сећање онога што је *било*, што *јесте* и што ће *бити*. Како је то могуће? Тако што се у једном конкретном актуелном (дакле, садашњем) догађању — богослужењу Цркве — остварује синтеза историје и есхатона. Црква је, дакле, реалност у којој долази до перихорезе сва три темпорална аспекта. Таква реалност открива нам да, с једне стране, историја без есхатона нема смисла, а са друге, да се садржај есхатона одређује историјом. Следствено томе, нема богословског сећања (дакле, нема богословља) без историје; богословље без историје је „празна прича". Изграђивање богословља без историографије неизводљиво је.

Имајући речено у виду, јасно је да је значај пројекта, који се реализује под покровитељством Епархије браничевске, а односи се на систематско истраживање архиве те епархије, много шири од напросто „магацинског пописивања". Сам пројекат реализују доц. др Зоран Ранковић и Мирослав Лазић, а публикације се објављују у библиотеци *Архив Епархије браничевске*, које издаје покровитељ пројекта. У овој години (2010) појавиле су се две књиге — *Уредбе и прописи митрополије београдске*, које су као приређивачи потписали и Ранковић и Лазић. Прва књига покрива период од 1835. до 1856. године (изд. *Одбор за просвету и културу Епархије браничевске*, Пожаревац, 2010, 414 стр. [ISBN 978-86-87329-05-8]), а друга од 1857. до 1876. године (изд. *исто*, 413 стр. [ISBN 978-86-87329-10-2]). Прва два тома покривају, дакле, период од најстаријег сачуваног документа до српско-турског рата из 1876. године; грађа је подељена у два тома из техничких разлога, пре свега,

• blagojepantelic@gmail.com

због преобимности. Публиковани материјал односи се у великој мери на уређење црквеног живота у српској Цркви, али њихов значај задире и у сферу културно-политичке историје наведеног доба. У обе публикације текст документата је дат у транслитерованом облику. На крају обе књиге штампан је вредан палеографски албум.

Документа из периода који покрива прва књига писана су „у свом изворном облику 'серпским' и 'гражданским скорописом' или грађанским писаним типом ћирилске азбуке, без јасних правописних норми, те су, како извесни словни знаци тако и интерпункција и пунктуација, употребљени у зависности од писмености или слободне процене писара" (стр. 15). Језик аката је приређивачи су одредили као „славеносрпску језичку мешавину", уз напомену да се „елементи српског језика углавном односе на лексику и друге примесе које потичу из говора писара. Из рускословенског и руског преузимане су извесне речи, али је ипак, у извесној мери, рускословенски језик прилагођаван српском језичком узусу тога доба, и то најчешће поступком адаптације" (*исто*).

Приређивачи су у предговору за другу књигу напоменули, у контексту језика штампаних докумената, да они „показују лепезу решења, како у области азбуке и правописа, тако и саме употребе језика. Изворна грађа, настала до краја седме деценије 19. века, исписана је старом азбуком, односно, грађанским писаним типом ћирилске азбуке, обогаћеном, истина ретко, словима карактеристичним за српске гласове. Другим речима, ћирилска графија ових докумената је у низу својих особина традиционално славеносрпска, али и прогресивна, са упрошћеномграфијом. Почетком осме деценије 19. века настају документи исписани, уз извесна одступања, Вуковом азбуком и Вуковим начином писања. Подсећања ради, Кнажеско-српска канцеларија је 1832. објавила забрану штампања књига Вуковом азбуком. У Србији је забрана употребе Вукове азбуке укинута 1859/60, 1865. она је прихваћена на Великој школи, а тек 1868. уклоњено је последње ограничење за њену употребу. То значи да је нова азбука врло брзо ушла у употребу у црквеној администрацији" (стр. 16).

Области које покривају ове две књиге у одређеној мери разоткривају црквени, али не и само црквени живот ондашње Србије. У том смислу је њихова стручна археографска обрада од изузетног значаја за разумевање конкретних догађаја у историји Српске Цркве (али и државе) 19. века. У ширем плану, њихова критичка обрада доприноси и развоју наше богословске мисли у будућности. Све оно што је било добро или лоше у уређењу верског живота тада има велику вредност за нас данас. Као што смо утврдили на почетку, богословље је увек сећање које се догађа у садашњости, а креће се кроз све остале аспекте темпоралности, и такво богословље је могуће само уколико извире из *живота* Цркве, који у својој пуноћи подразумева, на првом месту, богослужење, а потом и административно уређење. (Потреба за административним уређењем црквеног живота појавила се под „спољним" утицајем, првенствено појавом разних гностичких секти већ у само апостолско доба,

што је најочигледније из пастирских посланица Светог апостола Павла.) Аутентична богословска мисао може да се роди само из здравог црквеног живота, те је неопходна развијена историјска самосвест како бисмо избегли грешке које су патологизовале живот, у овом случају наше помесне Цркве у одређеном периоду, а с друге стране, и сва она добра решења за уређење црквеног живљења, која су се појављивала у конкретном историјском моменту, доприносе еволуцији православног теолошког дискурса. Једном речју, без добре историјске информисаности немогуће је квалитетно образовати будуће богословске генерације. Стога два објављена зборника, као и они који ће у будућности бити публиковани, представљају изузетан допринос нашем теолошком образовању.

Датум пријема чланка: 30. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност
теолошки годишњак

Преводи

Саборност 4 (2010) 379–390

УДК 27-23-234

Анатолиј Алексијев

Руска академија наука, Институт за руску књижевност, Петроград, Русија

Свето писмо и његови преводи

Abstract: Чланак обрађује ситуације у којима су преводи Библије постигли сакрални статус или су чак задобили предност над изворним обликом. Рад указује на чињеницу да је богослужбена употреба некога превода често изједначавала тај превод са самим Светим писмом у изворном облику, и да је изузетни значај неких превода у историји и култури појединих народа давао им неку врсту предности над изворником. Књижени превод је постајао нормативан у европској култури, јер је такав превод налагао јединствени и непоновљиви карактер библијске садржине, затим богослужбена употреба библијских текстова и традиционална егзегеза. Писац наглашава јединствени и непорециви статус изворног текста Библије наспрам свих превода. Свето писмо је у својој природи натконфесионални текст, док су преводи више-мање једнокултурни и једноконфесионални преноси.

Key words: Свето писмо, Таргум, јеврејски језик, грчки језик, библијски преводи, осавремењени преводи, изворни текст — преведени текст, народни језик, богослужбена употреба, библијски канон.

Први преводи Светога писма сачињени су много пре хришћанске ере. Изазвали су их социјални и историјски разлози, пошто је јеврејски језик изумро у време док су се Јевреји налазили у изгнанству, а арамејски заузео његово место као говорни језик. Да би се Свето писмо приближило обичном човеку (Нем 8, 8), настао је арамејски Таргум. Израиљско богослужење је садржавало читање (чтение) од једног до три стиха на јеврејском, да би уследио превод на арамејски, при чему је Свето писмо читано са свитка, а Таргум казиван усмено.[1] Временом је арамејски Таргум бивао фиксиран и забележен. Изгледа да је и настанак Септуагинте проистекао из истих разлога, па би се за њу могло рећи да је то александријски Таргум на грчком језику. Вавилонска кула је породила множину племенских језика, а вавилонско ропство — множину освештаних језика.

Таргум није имао функцију изван синагогалне употребе. Његов усмени и помоћни карактер непрестано је наглашаван, па није било разлога да се на њега гледа као на свети текст. Међутим, неке специфичности настанка

• Из: *Interpretation of the Bible, International Symposium on the Interpretation of the Bible*, Љубљана, 1998, 1387–1398. С енглеског језика превео Предраг Ракић (rrakic@sezampro.rs).

[1] McNamara, M., „The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch", *Analecta Biblica* 27a; Biblical Institute Press, Rome, 1996, 40–41.

Септуагинте, према Аристејевом писму, показују да њен настанак окружује свештени ореол. Ову чињеницу подржава мноштво грчких рукописа Септуагинте пронађених у Кумрану, као и њени чести наводу у Новом завету.[2] С појавом арамејског Таргума, у канон су унете неке главе у Књизи пророка Данила и неки стихови у Књигама Јездре и Јеремије исписани на арамејском језику.[3] Појаву грчког Таргума, што ће рећи: Септуагинте, пропратила је велика збирка књига на овом језику које су ушле у Септуагинту;[4] штавише, подстакла је и да се Нови завет састави на грчком језику. Тако, чак и у библијско доба превод Септуагинте је породио феномене који су превазишли непосредне интенције преводилаца.

Стање се изменило настанком хришћанства. Распрострањеност грчког језика учинила је да новозаветни текст прекорачи границе и уђе у јеврејску заједницу. Упркос своме међународном карактеру, грчки ипак није био говорни језик свих народа у средоземном свету, па су већ у 2. столећу настали преводи Новога завета на латински, сиријски и на друге језике.

Када говоримо о врсти превођења данас, имамо на уму књижевне или уметничке преводе, иначе познате из превода књижевних дела. У старом свету и у средњем веку карактеристично је за ове преводе да су изменили целокупну социокултурну слику изложену у изворном тексту, и уклопили се у нове околности. На овај начин је настала староримска књижевност као плод превођења старогрчких текстова на латински. Исти образац је коришћен касније у медитеранској и ренесансној Европи, када је књижевност на народном језику развијана под утицајем класике и кад је сликање поставило библијске догађаје и личности у савремени миље. Буквални превод се тражио само за законске текстове, и зацело је само овакво превођење било прикладно за Библију. Буквални, вербални начин превођења је пожељан из два разлога: захтева га, прво, јединствени и непоновљиви карактер библијске садржине и, друго, богослужбена употреба библијских текстова. Библија као таква није подстицала феномен буквалног, дословног превођења; међутим, овакву врсту превођења учинила је нормативном и општеприхваћеном у европској култури. Превод Библије спада у превођење где је веома непожељно било какво прилагођавање садржине новом културном контексту; напротив, можемо тврдити да управо социокултурну ситуацију у њеној свеукупности треба прилагођавати библијском тексту и библијској садржини.

Језици који су били говорни језици читалаца Светога писма — нису говорни језици данашњих хришћанских народа. Међутим, чак и данас библијски текстови на изворним језицима задржавају свој значај као примарни извори

[2] Неке податке доноси Orlinsky, N. M., „The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators", *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 89–114.

[3] Наиме, Дан 2, 4 – 7, 28; Језд 4, 8 – 6, 18; 7, 12–26; Јер 10, 11; Пост 31, 47, где је назив Галеда *Јегар Сахадут*.

[4] То су: Посланица Јеремијина, Варух, Товит, Јудита, Премудрост Соломонова, 1–2 Јездрина, 1–3 Макавејска, Молитва Манасијина, 151. псалам, Песма тројице младића, Сузана, Вел и Драгон.

богословља; осим тога, као предложак за нове преводе, они постоје као неотуђиви део верског живота, више као симбол неголи као стварни чинилац. Данас су међу хришћанима библијски преводи популарнији него оригинални текстови. Отуда настаје парадоксална потреба да се разлучи Свето писмо у изворнику од његових превода. Заиста, у хришћанским заједницама постоје неке тенденције у правцу неуважавања начелних разлика између превода и изворника, што, иначе, увелико раздваја једно од другог.

За почетак ћемо рећи да су лингвистичка неизвесност и неразумљивост оригиналног библијског текста, с једне стране, и разумљивост превода на народним језицима, с друге стране, поништиле те разлике и промениле стање ствари у корист превода. Будући да је разумљив, превод стиче свој друштвени значај и преноси ону стварну идеју изворног текста у ум верних. Ако се пак један једини превод користи у једној хришћанској заједници, он се временом може сматрати беспрекорним и адекватним изразом Благе вести. А ако овакво стање устраје дуго времена, та заједница може бити склона да тај превод канонизује, да га сматра освештаним текстом. Тако нешто опажамо данас у Русији. Први потпуни превод Библије на руски објављен је 1876. г. Одмах по његовом штампању публиковано је много критичких чланака и изнето мноштво примедби по новинама и часописима. Очекивало се да се тај материјал искористи приликом ревизије превода, али су конзервативна традиција руског верског живота и друштвени немири који су довели Русију до 1917. године омели било какав нови подухват на ревизији превода, а што је било још отежаније у време комунизма.

Превод из 1876. издао је свети синод и имао је за сврху „назидавање верних читањем дома". Међутим, временом је постао једини литургијски текст свих протестантских заједница у Русији, и повремено се употребљава на православним и римокатоличким богослужењима. Првобитна критика превода је у међувремену прерасла у неку врсту његовог обожавања. Услед тога, данас постоје мале могућности за објективну богословску и филолошку процену овог превода, а свеукупно стање омета озбиљан рад на новим преводима Писма. Историјска случајност преузела је на себе карактеристике природног феномена. И тако, постојање једног јединог превода Светога писма у друштву постаје знаком (индикатором) једног културног обрасца.

Други разлог за изједначавање Светога писма у оригиналу са преводом јесте богослужбена, литургијска употреба превода. Важност овог чиниоца опажа се у историји Римокатоличке Цркве. Неки сматрају да је ова Црква била ставила вето на превођење Светога писма на народне језике као такве; међутим, у ствари је била забрањена богослужбена употреба таквих превода. Јан Хус је био осуђен, али не због издања Чешке Библије 1488. године. Око 40 штампаних различитих немачких превода појавило се пре него што је Мартин Лутер објавио *Die Deutsche Bibel* 1534, али ти преводи нису изазвали забрану од Римске Цркве. Једино је настојање нове хришћанске заједнице да из Лутеровог превода чита на богослужењу изазвало оштро реаговање ове Цркве. Богослужбена употреба неког превода изједначава га

са самим Светим писмом у изворном виду, па се језик превода почиње сматрати светим. Исто тако, латински превод звани *Вулгата* настао је као плод богослужбених реформи папе Дамаса (366–384). Зна се да је овај папа био ревносни поборник првенства Римске столице, и да је сву своју енергију био усмерио, прво, на обликовање латинског обреда лишеног грчке прожетости и, друго, на превод целе Библије с грчког на латински. По његовој жељи, овај други задатак је обавио блажени Јероним. Тешко је поверовати у то да свакодневни (vulgatus) латински језик буде упошљен у превод Библије, која се самим тим почела употребљавати на богослужењу. Крајем 4. века латински је био свакодневни, говорни језик народа у којима је Римска црква имала своју организацију. Тако, ова реформа није тежила томе да се Свето писмо учини разумљивим обичном човеку; овакве папине радње тицале су се Цркве и канонских разлога.

Неразговетност Светога писма не може се сматрати погрешком; то је та његова карактеристика с којом се мора рачунати. Међутим, са неразговетношћу превода мора се рачунати једино ако он одражава изворни текст; иначе, треба га сматрати погрешним. У међувремену, богословском употребом превод стиче предност над изворним Светим писмом, па се не само с неразговетношћу него и са погрешкама мора повремено рачунати. На пример, превод Јеванђеља на црквенословенски из 9. столећа остао је све до данас једини богослужбени текст Руске Православне Цркве. Његова већа грешка је код Јн 8, 56: „Аврам, отац ваш, *био би* рад да види дан мој; и виде и обрадова се“.[5] То је једино читање од постојећих свих рукописа и штампаних издања црквенословенског превода. Грчки текст је у аористу: igallisato („био је рад“), и нема ни трага од погодбеног начина. Овако то место преноси и синодски превод на руски језик.

Услед великог интензитета православног богослужења и изобиља обреда, читање Светога писма код куће није било примарно у руском духовном животу. Отуда је текст читан на богослужењу сматран освештаним услед друштвене условљености његове употребе; наравно, био је то превод, кроз историју црквенословенски, а данас повремено руски. Синодски превод је задобио широку читалачку публику у Русији и омогућио настанак великог броја протестантских деноминација које опстају на разумљивом библијском тексту. Међутим, вредно је приметити да индивидуално читање Светога писма како у изворнику, тако и у преводу, чини га у извесној мери профаним. Неки верују да максимална привлачност извесног превода може имати позитиван утицај на његову верску валидност, па се труде да библијске преводе украсе новинама стилског и семантичког порекла, употребом необичних израза како би се одржла читаочева пажња. Међутим, ово је узалудан и чак опасан посао, јер води сувише далеко од аутентичног текста Светога писма изласком у сусрет индивидуалним нахођењима. Најбољи импулс за нови библијски превод пружиће потребе једне хришћанске заједнице, по-

[5] J. M. Reinhart (Бечки универзитет) љубазно ми је скренуо пажњу на ово читање.

што је литургијска или комунална употреба Светога писма природни услов за његово постојање.

Неки преводи имају изузетан значај у историји и култури неких народа; ова чињеница даје им неку врсту предности над Светим писмом у изворном виду. Такву улогу су одиграли многи преводи у протестантско доба: утабали су пут верским реформама, постали су темељ културе једног народа, а одредили су и будући развој књижевног језика. Међу такве преводе спада: *Die Deutsche Bibel* Мартина Лутера, *Краљичина Библија* на чешком (1572–1586) и *Библија* Јурја Далматина на словеначком (1584), као и *King James Version* на енглеском (1611). Временом су преводи ове врсте изгубили свој униконфесионални карактер, приметан у време настанка, и постали су чиниоци националне културе; тако, Лутеров превод и данас има своје поклонике међу римокатолицима у Немачкој. Треба истаћи да је књижевни и социокултурни престиж неког превода веома позитиван чинилац у потоњој катихизацији; он отвара врата увођењу црквености у свакодневни живот. Својевремено непостојање руског превода такве врсте имало је негативне чиниоце у руском духовном животу. Столећима Библија није напуштала зидове црквених здања и богослужбена времена. Упркос распрострањеном присуству монаштва и црквених установа, утицај хришћанства на руски културни живот био је занемарљив. Наши класични писци 18. и прве половине 19. века, као што су Ломоносов и Пушкин, наводили су Библију према немачком и француском преводу;[6] упошљавање библијских слика и личности у књижевности и уметности било је сведено на европске утицаје. Чим је објављен, први руски превод Светога писма породио је такве горостасне личности какав је Достојевски, што је руској књижевности придало ореол хришћанства. Па ипак, успон атеизма и ширење позитивистичке идеологије међу руском интелигенцијом у другој половини 19. века поставили су нова ограничења упливу Библије, чега последице осећамо још и данас.

Изузетно значајна одлука Тридентског концила да канонизује латински превод Библије, што ће рећи Вулгату, није постао преседан у историји библијског преводилаштва; ниједан други превод није тврдио за се да пружа аутентичан текст. Па ипак је ова одлука подстицала обичног човека да превод ставља руку под руку са изворником. Касније, у различитим културним и друштвеним срединама, овакав начин вредновања примењен је много пута. На пример, довољно је споменути праксу руских старообредника у 17. веку. Наиме, током претходног столећа, словенске православне Цркве знале су само за један начин поправке словенског превода Библије — за упоређивање словенског текста библијских књига са грчким изворником. У време антиримокатоличке полемике у 17. веку ово прилагођавање је било толико радикално да је предузимано замењивање извесних хришћанских израза новим лингвистичким калковима. На пример, уместо старог израза *расȗјати*

[6] В.: Unbegaun, B. O., „Lomonosov und Luther", *Zeitschrift fuer slavische Philologie* 37 (1973), 159–171; Keipert, H., „Lomonosov und Luther", *Die Welt der Slaven* 41 (1996), 62–88; Dmitriev, A. P., „Orthodoxy and Russian Literature", *Russkaya literature*, 1955, 255–269 (на руском).

предлаган је глагол *укрестоваши,* према грчком *stavroo.* Противећи се овој реформи, старообредници су одбацили све верзије словенског превода, осим Острошке Библије, одн. првог штампаног издања словенске Библије, које је предузео чувени издавач Иван Фјодоров у Острогону 1580. С тачке гледишта старообредника, Московска и Цариградска патријаршија биле су на путу да падну у латинску римокатоличку јерес, па су нашли за неопходно да прекину општење с Православном Црквом, као и да престану служити се Светим писмом на грчком као предлошку за исправке. Старообредници су дошли на идеју о националном обрасцу Библије као о самозадовољавајућем обрасцу, који би по својој догматској веродостојности био изнад других превода, па чак и изнад изворног текста. Овакав приступ превођењу карактеристичан је за многе јеретичке заједнице и секте, које са своје стране сачињавају своје преводе Библије као да су, тобоже, аутентични у њиховој верзији.

Тенденција да се избришу разлике између оригиналног библијског текста и његових превода може почивати на побожним осећањима и имати порекло у добрим намерама. А с друге стране, зашто сви хришћански народи нису у истоветном положају кад је у питању однос према речи Божјој? Зашто би Реч Божја долазила некима од нас у историјски и лингвистички разумљивом виду, а другима у неком виду изолученог огледала? Зашто смо од рођења осуђени на раднике од једанаестог часа (Мт 20, 6)? А зацело, треба правити разлику између Светога писма у изворнику и превода, како бисмо избегли ову неправду и осећали неку врсту помирености са оваквим стањем.

Главна начелна разлика између Светога писма у оригиналу и превода састоји се у чињеници што је прво јединствено по природи, док оно друго (превод) није једно и јединствено. Извесне специфичности садржине, као и лингвистички аспект Светога писма, одређени су временом његовог настанка. Не могу се поновити ни време ни Свето писмо, или би било изнад људских способности разазнати у мноштву разнородних видова Благе вести и примесу божанске светлости. Сви ми смо сведоци и учесници у расцепкавању хришћанства на конфесионалне и националне поделе. Јединствена природа Библије штити нас од најгорих последица овог процеса, чини да опажамо једни друге, и заједно се одржавамо као Христово стадо. Међутим, превод нам у светлу промена омогућава да сагледамо Откривење у целини, да схватимо богатство неисцрпне садржине. Данас нема изабраних народа који читају Библију на изворном језику; па и Грци преводе Нови завет. Ово значи да једино Откривење стоји на почетку бележења Божје поруке у људском друштву, као и да је превод главни вид постојања Светога писма у хришћанским заједницама.

Друга начелна разлика између Библије у изворном виду и превода састоји се у чињеници да је Свето писмо предмет истраживања, тумачења и схватања, док је превод очигледни резултат процеса богопознања. Што се тиче Писма, покушавамо да га схватимо; што се тиче превода, покушавамо да га уклопимо у наше схватање Писма. Ниво схватања Писма одражава се у преводу, и сваки језик, свака култура, сваки нараштај покушава да се изрази у

преводима што је потпуније могуће. Може се тврдити да су епохе посебно снажне верске делатности биле обележене преводилачким активностима; насупрот томе, одсуство библијских превода јесте знак верске или друштвене стагнације. Дуготрајне и веома напорне радње на пољу превођења Библије биле су обележје словенских православних Цркава у средњем веку. Пре штампања књиге у 16. веку, Библија је била преведена у деловима или у целости не мање од 15 пута. Стање се променило у Русији у 18. веку, за време тзв. синодалног управљања Руском Црквом, када су Црква и верски живот били потчињени држави. Било је то доба верског стагнирања. Четрдесетих година 19. века обер-прокуратор Светог синода, кнез Потасов, настојао је да канонизује словенски превод Библије, и само је трезвеност неколицине утицајних руских јерараха спречила овај покушај. Први руски превод Библије појавио се управо у то време; требало је 60 година да се сачини превод и приреди у виду који ће задовољити и државну бирократију и црквене власти. Дуже од једног столећа био је то једини превод Светога писма на руски језик, па је задобио статус скоро званичног текста руског православља и, како сам споменуо, постао је једини богослужбени текст свих протестантских деноминација у Русији. За хришћанство у тој земљи ово има и позитивну и негативну страну. Позитивну, јер сви хришћани користе исту верску терминологију и истоветне облике библијских имена и топонима. Међутим, духовни конзервативизам, негован дуготрајним стагнирањем, толико је снажан да и сама помисао на нови превод изазива сабласан јереси. Као плод тога, неколико нових превода објављених последњих десетак година нису привукли пажњу хришћанских ауторитета и мирјана, па тако катихизација и евангелизација остају у данашњој Русији прерогатив нових верских заједница које немају никакве везе са руским културним и историјским традицијама (мислим, рецимо, на адвентисте).

Разлика између изворне Библије и превода, посматрана с гледишта богословља и текстуалне критике, чини да Свето писмо појмимо као задатак или као циљ, а не као нешто завршено, затворено. Текст Светога писма још увек није фиксиран у његовом коначном виду. У ствари, има више од 5.000 грчких сведочанстава Новога завета од 2. до 16. века, који се мање-више разликују. Варијанте могу имати богословски или чисто лингвистички значај, али, у сваком случају, захтевају различита лингвистичка средства како би се превеле на савремене језике. Трагању за првобитним текстом Светога писма многи нараштаји богослова и филолога посветили су своје животе. Упркос скромним резултатима, не може се рећи да им је труд био узалудан: данас познајемо изворни текст Библије боље неголи хришћанске заједнице између 2. и 20. столећа; наравно, своје новостечено знање морамо преточити у савремене преводе. Рад на библијском тексту подразумева: проучавање текстуалних варијанти (различитих читања), успостављање добро заснованих исправки, тражење одговарајућих паралела у другим сведочанствима (списима), упоређивање датог читања са светоотачким предањем и др. Другим речима, успостављамо библијски текст и стварамо текст превода. А пошто

смо судеоници и у овом са-стварању, морамо се одупрети искушењу и не постати са-аутори или конкуренти божанских писаца Светога писма.

Насупрот ишчекивању, има много тога заједничког између поправљања библијског текста и његовог превођења. Слично средњовековном преписивачу Библије, преводилац се труди да изнађе неколико извора свога рада, међу којима су разни предлошци изворног текста и његови различити преводи. По правилу, он одабира ову или ону варијанту која му се чини поузданом у читавом низу варијанти садржаних у изворима. Употребљава средства рационалне и филолошке критике, узима у обзир традиције црквене заједнице којој припада. Услед тога, два библијска превода на исти језик могу се разликовати међусобно, најпре према лингвистичким средствима која превлађују код једног преводиоца, а затим, према богословском приступу изворном тексту и, најзад, према њиховим предлошцима. На пример, синодски превод на руски језик блиско се држао црквенословенског превода, што се одражава у језику и стилу, и према њему је одређивао избор текстуалних варијанти. Проблем није велики кад је у питању превод с јеврејског масоретског текста, али је веома испољен када се преводи са грчког. Број варијанти међу грчким рукописима Септуагинте веома је висок, те данас не постоје поуздане научне препоруке преводиоцима како да изаберу предложак (основни текст одакле преводити) (гетингенско издање Септуагинте могло би се сматрати најбољим за ову сврху). Што се тиче Новога завета, сматра се нормалним препустити преводиоцу одабир поузданих варијанти из критичког апарата који уз Нови завет доносе Сједињена библијска друштва.[7] С овим проблемима не суочавамо се кад су у питању преводи других књижевних дела. Упадљива је снажна тенденција ка изједначавању изворног текста Библије с њеним преводом, запажена и у научним круговима. Чини се да је метод упоређивања сведока поуздан када га примењује средњовековни преписивач како би добио стандардни, најпоузданији текст, али кад га користи савремени преводилац, чини се да је неумесан, јер су то обавили библијски стручњаци.

Јединствену природу Светога писма доводи у питање велико мноштво превода. Њихов квантитет одговара квантитету језика помножених с бројем вероисповести и историјом хришћанског предања у датом друштву. А ово није све. Познато је да су средњовековне преводе произвеле различите функционалне потребе: кад год би затребао библијски текст за богослужење, за егзегезу, за читање у келији и др., био би сачињен нови превод. Данас се ова пракса враћа, и ми морамо дефинисати циљеве и одговарајуће учвршћене карактеристике будућих превода. Данас функционални приступ Светоме писму типа Библије „Благе вести" полаже пуно право на постојање. Најглавнија и најособитија карактеристика овог начина превођења није његов једноставни или свакодневни језик, како би се могло помислити, него максимум јасноће

[7] Уп. *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible* (Rome, 1987), 5: „Требало би да се преводиоци углавном држе овог текста (= издања Новога завета на грчком Сједињених библијских друштава) ради одабира читања сврстаних под A или под B […], али могу одабрати и друга добро посведочена читања када је текст сврстан под C."

и одређеност његових богословских исказа. Такав превод чини експлицитним све што је имплицитно, где су могућа два или више значења. Сигурно, не значи да је све то савршено, али је без сумње покушај користан, пошто данас постоји широка читалачка публика која жели богословски тачан и разумљив превод Новога завета. Пре неког времена је објављен такав превод на руски језик из пера др Валентине Кузњецове.[8] Преводилац тежи да прикаже све уметничке црте оваквог начина превођења скретањем пажње на стилске појаве, посебно наглашавајући лингвистичка средства песничког ликовања и излажући текст прегледно, као књижевно дело. У исто време, терминологија из јудеохришћанског доба у овом раду долази до израза. На пример, да би превела грчку реч *vaptizo* 'крстити', она употребљава израз *омивати* 'прати', уместо уходаног хришћанског израза *крстити.* На овај начин преводилац избегава веома сложено питање како уклопити нови превод у хиљадугодишњу традицију хришћанства у Русији. На овај подухват треба гледати као на занимљив књижевни приступ, али никако као на поуздано хришћанско тумачење.

Превод Библије типа „Блага вест" уопште није подесан за традиционалне коментаре, нарочито ако треба упослити тумачења Светих отаца. Главни разлог је то што се код оваквих превода изворни текст преноси веома слободно. Свака традиционална егзегеза је у блиској свези са исказом библијског текста, те тумачењима и коментарима боље одговарају дословни преводи.

И тако долазимо до следеће начелне разлике између изворног текста Светога писма и његовог превода. Свето писмо је по природи натконфесионални текст. Ово значи да свака хришћанска вероисповест може наћи подршку свога учења у постојећем тексту без прибегавања текстуалној критици или крутом тумачењу. Множина значења је именентна карактеристика Светога писма. Што се тиче пак превођења, непосредна зависност превода од дате хришћанске заједнице спада међу првенствене услове његовог опстанка, и тад је једноконфесионална верзија типичан вид превођења. Конфесионална оријентисаност превођења може се појавити у избору предлошка (на пример, или новозаветног текста у издању Сједињених библијских друштава или према издању Нестле–Аланда или према тзв. византијском тексту Цариградске патријаршије), у давању предности традиционалној или новијој хришћанској терминологији, у стилским квалитетима, нарочито при упошљавању лингвистичког наслеђа, а зацело у давању предности извесним богословским исказима. Тако, ону природну натконфесионалност Светога писма доводи у питање практична једноконфесионалност превођења. С тим у вези вреди споменути да се данашња теорија и пракса Сједињених библијских друштава не повинују сасвим описаном стању ствари. По правилу, дужност нам је да сачинимо натконфесионалне преводе и тиме избегнемо евентуалну богословску расправу, као и да свако размимоилажење сведемо искључиво на функционалну сферу. Има неколико успелих подухвата ове врсте; на при-

[8] *Каноническије Евангелија: Перевод с греческого В. Н. Кузњецовој,* Москва, 1992.

мер, нови превод Библије на чешки језик.[9] Међутим, овај приступ повлачи за собом истовремено две тенденције: 1) тензија верске природе у тексту често се у преводу замењује тензијом етичке природе; 2) превод мисионарске природе задобија све већи значај, док библијски преводи хришћанске заједнице с дугом историјом и традицијом скоро да и не спадају у делокруг преводилачког рада. Овакав приступ превођењу може се и одобрити ако преводиоци раде у традиционално протестантским народима, али су му неопходне озбиљне поправке ако такав приступ буде примењиван у традиционално православним и римокатоличким народима и језицима.

И тако видимо да само читав систем, низ превода, чини да се божанска порука може пренети на један језик. Била би неопростива тврдња веровати да је само један превод Библије на извесни језик у стању пружити пун и исправан израз изворног текста. Она дуга и спора историја припремања Вулгате може се сматрати добром илустрацијом овог правила. Требало је више од 40 година да се уреди прво издање канонског текста штампаног 1590. (тзв. Сикстина); међутим, следеће издање, само две године касније (тзв. Клементина) објављено је са 4.900 разних поправки.[10]

Без сумње, веома је пожељно да се Свето писмо користи у хришћанским заједницама у његовом изворном облику. Преводи треба да га замене, али не и да искључе. Истичемо, управо превод омогућава да се Свето писмо остварује у верском животу и на друштвеном плану. Имам на уму специјални начин превођења, а то је интерлинеарни превод у којем се лексички пре́носи исписују у реду испод изворног текста. Овај начин штампања је био у употреби у време ширења хришћанства, а касније је бивао обнављан као први корак на путу превођења на народне језике у Европи. Интерлинеарни превод чини оригинални текст Светога писма приступачним широком читатељству. Пре више година у Русији је предузета оваква врста превођења, и били смо сведоци огромне пажње коју је изазвало прво огледно издање.[11] На овај начин се однос изворника према преводу може успешно приказати њиховим комбиновањем у једну целину.

Светом тексту није потребан свети језик, и грчки *коине* стекао је предност у Новом завету над атичким грчким. Није тај општи дијалект, *коине,* постао свети, јер су Свети оци писали на атичком. Напротив, у историји хришћанства сваки нови превод Библије, ако се упослио у богослужење на народном језику, породио је нови књижевни језик. Незабележена култура постаје књижевном онда кад јој је у темељу свештени текст. Црквенословенски језик, сачињен ради превода богослужења и Светога писма, остао је за свагда језик Цркве, док су руски и други словенски језици коришћени

[9] *Pismo Svate Stareho a Noveho Zakona (vcetne deuterokanonickych knih): Podle ekumenickeho vydani z roku 1985*, Praha, 1991.

[10] Metzger, B. M., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, Clarendon Press, Oxford, 1964, 78.

[11] *Евангелие от Луки на греческом јазике с подстрохним переводом на рускиј јазик*, Stockholm – St. Petersburg, 1994.

за правне текстове, привреду, трговину и свакодневни живот. Данас радимо на новом преводу целе Библије на руски језик, подстицани старањем о свом матерњем језику, и ово ће му удахнути нови развој, ново богатство и -освештаност.

Свето писмо је освештано у његовом изворнику — божанском поруком; превод се освештава употребом на богослужењу. Нема ни речи о томе где је већа освештаност: Свети Дух дејствује у обоме. Превод чини све народе једнаким, а тешко оном народу који своје благо скрива под мерицом.

Anatoly Alexeyev
Russian Academy of Sciences, Institute of Russian Literature, St. Petersburg, Russia

Holy Scripture and Its Translation

Various reasons can be identified which result in the promotion of a translation to the sacral status of the Holy Scriptures itself.

The intelligibility of the translation is the first reason for this. This fact was already in effect in the biblical period. It can be discerned in the history of the Aramaic Targum and is reflected in the history of the Septuagint. Early versions of the New Testament from the time of their origin acquired a comparatively independent existence. There is a sort of conviction today that an ethnic group cannot be a Christian people unless it has a translation in its own vernacular. If there is a single translation in the community, the tendency of sanctifying it becomes even stronger.

The second reason is *the liturgical use* of a translation. Some political and national movements are accompanied by the establishment of a liturgy in a vernacular.

Some translations in vernaculars have the greatest *importance for the national churches and national standard languages,* among them are *Die Deutsche Bibel* by Martin Luther, the *King James Version, Kralicka Bible.*

The *canonization of Vulgate* by the Council of Trent (1546) demonstrated that a translation could win equality and even superiority over the original form of the Holy Scriptures. It gave birth to a new cultural pattern in the way a translation is treated. It is, however, important to distinguish strictly between the Holy Scripture and its translation. The Holy Scripture is unique, and it is the *causa prima* of a great variety of translations. Every one of them is a new attempt at understanding it. The Holy Scripture is an object for study, while a translation is a result of study. Philological work on the Holy Scripture results in an emendation, while philological work on a translation is aimed at generating a text. Every new approach to the Holy Scripture my give birth to a new translation. Translating puts all nations in the way of the Election. The Holy Scripture may be represented by a translation, but it must not be completely usurped by the latter, since an interlinear translation is a way of introducing the original text into a national culture.

Key words: Holy Scriptures, Targum, Hebrew language, New Testament Greek, Bible translations, dynamic translations, original text – translated text, vernacular, liturgical usage, Bible canon.

Датум пријема чланка: 27. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

Саборност 4 (2010) 391–401

УДК 2-1

Јирген Молтман

Универзитет у Тибингену, Катедра за систематску теологију, Тибинген, Немачка

Ко је теолог?[1]

Abstract: Разматрање о томе шта значи бити истински теолог; јаз између академског изучавања теологије и искуства у конкретним црквеним заједницама и како га превазићи. Да ли су и атеисти теолози? Неопходност личног искуства Бога.

Key words: теологија, (академски) теолози, вера, откривење, Христос, народ Божји, атеизам, oratio – meditatio – tenatio.

Сваки верник је теолог

Неки људи могу сматрати да се прави теолог мора школовати у некој чувеној богословији или студирати на богословском факултету, како теолози треба да знају јеврејски, грчки и латински језик. Они треба успешно да положе разноразне теолошке испите и морају имати макар докторат из теологије. А заиста врхунски теолог води катедру, превасходно катедру за систематску теологију, јер је систематска теологија круна свих теолошких дисциплина. Нико није изнад професора теологије осим самог Бога. А Бог је радознао да открије шта професор има да каже о њему, и сходно томе је према њему трпељив са дозом божанске иронije. Али како би сачувао професоре теологије од преузношења, нешто веома непријатно догодило се приликом стварања. Легенда популарна у немачким академским круговима текла је на следећи начин.

Након што је Бог створио људска бића, он је међу њима створио најлепше, најпаметније и најдивније створење које је могао замислити: немачког професора теологије. И анђели су приступили и дивили му се. Али увече тог истог дана ђаво је дошао и створио најружније, најглупље и најодвратније створење које се може замислити — био је то професоров колега.

Ово је, наравно, веома застрашујуће за осионог професора, али, на крају крајева, његов колега је такође само професор. Тако да свако ривалство и конфликт, такорећи, остаје у породици.

[1] Текст преузет (26. 9. 2010) са интернет адресе: http://www.ptsem.edu/iym/lectures/1999/Moltmann-What.pdf — Молтманово предавање одржано на Принстону 1999. Превела с енглеског Андријана Младеновић.

Међутим, студенти представљају много озбиљнији проблем. Професори у Немачкој предају онако како могу и представљају себе управо као професоре. Оно што они виде пред собом у учионицама јесу потенцијални докторанди, корисни асистенти и будући професори који су предодређени да једног дана наставе њихов научни рад. Али у стварности већина студената у њиховим учионицама уопште не желе да се лате академске каријере. Они желе да буду свештеници у својим парохијама у Цркви. Желе да знају како ће им касније ове богословске теорије помоћи у њиховим проповедима, пастирском раду и изграђивању заједнице. Али о томе велики број професора нема појма, јер они сами никада нису били свештеници у конкретној црквеној заједници, и — макар у Немачкој — немају близак однос са својим локалним црквама.

Тако се на теолошким факултетима ствара јаз између академске теорије, с једне стране, и пастирске праксе, с друге — отворен и непријатан расцеп. И студенти који након тога дођу у своје заједнице поносни на свој докторат из теологије постају чудни и далеки обичним хришћанима; они, иако је то болно, морају да прекораче преко широког расцепа између образованих и необразованих, и најпре морају поново да науче да у Христу разлика између „Грка и варвара“ ништа не представља, већ да су сви једно. Након свега, апостоли, и мушкарци и жене, нису имали докторате и — можда изузимајући апостола Павла — нико од њих не би ни положио наше теолошке испите.

Имам живо сећање на своју прву црквену заједницу. Студирао сам теологију у Гетингену, стекао докторат, и дошао у малу сеоску цркву близу Бремена. Шездесет малих газдинстава, 500 душа и 3 000 крава — тако да сам тамо стајао за проповедаоницом са свим својим знањем, осећајући се прилично као будала. Срећом, провео сам нешто више од три године у тешкој „животној школи“ и живео са сељацима и радницима у затвореничким логорима у Шкотској и Енглеској. Тада сам проповедао на основу ових искустава, а не из својих белешки које сам водио на предавањима у Гетингену. Можда ја нисам био сјајан учитељ својој заједници у Васерхорсту (Wasserhorst), али сам заиста тамо научио нешто: научио сам и схватио „теологију народа“. Сваки хришћанин, било мушкарац или жена, млад или стар, који верује и уопште промишља о тој својој вери — јесте теолог. У овим сеоским породицама научио сам да вреднујем уопштену теологију свих верника. Разумео сам шта је Лутер мислио под оним што је рекао: Сви смо ми теолози.

Omnes sumus Theologi, то јест сваки хришћанин.
Omnes dicimur Theologi ut omnes Christiani.

(WA 41, 11)

Од тада сам знао да ако академски теолози не прилазе људима, скупљајући и учећи општу теологију народа и радећи за народ, изгубиће своје утемељење. Њихова теологија ће постати апстрактна и стерилна и неће имати шта више да каже студентима који се уче на теолошким факултетима како би могли да служе у својим парохијским заједницама на најбољи могући начин. Али с друге стране, ово значи да теологија није само задатак теолошких факултета.

Она је задатак целог народа Божјег; целокупна хришћанска заједница на земљи тражи, чезне за разумевањем.

Академска теологија није ништа друго до методско, школско и научно продирање и просветљење онога што хришћани на сабрањима сами промишљају, ако верују и желе да живе са Христом. Добра теологија — мислим на Атанасија, Августина, Лутера, Шлајермахера и Карла Барта — јесте у основи једноставна, јер је јасна. Само је нејасна теологија сложена и тешка. Суштинске идеје сваког великог теолошког система захтевају ништа више од једне стране. Истина је да је Карлу Барту требало више од 8 ооо страница за његову *Догматику Цркве*, а и тада она је била још увек незавршена. Али чак и наклоњени критичари су оправдано приговарали како „истина не може бити тако дуга". Барт је то знао, те је такође написао кратак увод и сажетак своје теологије. Многе странице *Догматике Цркве* јесу богословска доксологија „бескрајно дарежљивог Бога", како је Барт волео да назива Бога, а као што знамо, богословско хваљење Бога не зна за крај.

Рекао сам да свако ко верује и промишља о тој својој вери јесте теолог. Постоји заједничка теологија свих верника, која је основ школској теологији на богословским факултетима. Но, да ли ово значи да хришћанска теологија може бити само „доктрина вере", да искористимо име које је Шлајермахер дао својој теологији? Да ли ово значи да само људи који су „верници" или су „поново рођени" могу да изучавају и поимају богословље? Вера је срж богословља, а искуство „поновног рођења у живој нади" јесте (из)ванредно искуство. Али због свега тога теологија није ту само ради верујућих, јер Бог није само Бог верника. Бог је Створитељ неба и земље. Бог није искључив, попут веровања у Бога. Бог је васељенски, као што су то сунце и киша (Мт 5, 45). Теологија само за вернике била би верска идеологија хришћанске верске заједнице, секташки менталитет једне групе, езотеријско, тајно учење које може схватити само група иницираних. Али ово би било у супротности са Богом који се јавно открио, Богом Аврама, Исака и Јакова, Оцем Исуса Христа. Немачки пијетизам је једно време неговао идеал теологије препорођених (*theologia regenitorum*), поново рођених. Али та теологија није одвела јавној објави Јеванђеља и мисионарској васељенскости.

Атеисти такође могу бити теолози

Расправљајући о покушају да се теологија ограничи само на хришћане, допустите ми да упитам: није ли сваки неверујући човек који има неког разлога за свој атеизам такође теолог? Атеисти који имају нешто против Бога, и стога поричу његово постојање, обично добро знају за то своје порицање или губљење — понекад боље и од верника који мање или више пуштају да Бог буде Бог. Пре него што сам почео да изучавам теологију, био сам једно време пун ентузијазма према Фридриху Ничеу, који је дубоко утицао на савремени атеизам, нихилизам и данашњи постмодернизам. Али када сам прочитао његову књигу *Антихрист*, знао сам да је хришћанство са својим моралним саосећањем било у праву, а не Ниче са својим неморалом

натчовека. Сама ствар коју је он осудио за мене је била најбоља од свих. Постоји протестујући атеизам, који пориче Божје постојање због страдања невиних, чији се плач извија до небеса. Управо сам прочитао интервју са Поли Тојнби (Polly Thoynbee) у часопису *Трећи пут* (Third Way, август 1998), у коме се она жали: „Како се [Бог] усудио да створи патњу? Ја је не желим." И протестовала је: „Хришћани су, нажалост, у заблуди." Овај атеизам или антитеизам је дубоко теолошки, јер питање теодицеје — ако постоји Бог, откуда сва ова патња? — јесте такође суштинско питање сваког теолога, од Јова до Христа, који умире на Крсту уз повик „Боже мој, зашто си ме оставио?"

Достојевски је изванредно описао две стране теологије, верујућу страну и страну сумње, код браће Карамазових, Аљоше и Ивана. Обојица се рву с Богом пред лицем бесмислености страдања у свету. Али Аљоша верује, а Иван се противи. Један се покорава, други буни.

Прича коју Иван говори довољно је ужасна: руски земљопоседник који је нахушкао своје псе на маленог дечака и допустио да га растргну. Дечакову мајку су присилили да то гледа. „Каква је то хармонија у којој постоји пакао попут овог?", вапио је Иван, и казао: „Постоји ли у целом свету биће које би могло и имало права опростити? Ја нећу хармонију, из љубави према човечанству је нећу. Боље да ја останем при неосвећеној патњи… Не да не прихватам Бога, него му само улазницу, са највећим поштовањем, враћам натраг. Схвати ме, ја прихватам Бога, али не прихватам свет који је Бог створио. Не могу да се решим да га прихватим".

А његов брат Аљоша одговара благо: „То је побуна. Ти кажеш: Постоји ли у свему свету биће које би могло и имало права опростити?" Па то биће постоји, и оно може све опростити, све и свакоме, *за све*, зато што је оно само пролило своју невину крв за све и за свакога. Ти си заборавио на њега, а баш на њему се зграда и зида [мислио је на царство Божје], и њему ће се и ускликнути: *Твоја је правда Господе, јер су сви Твоји путеви откривени*".

Протестујући атеизам овде, теологија Крста тамо. Достојевски описује свој сопствени портрет у супротстављености браће Карамазових. И мислим да је исто и са теолозима. Свесни смо да су у нама обе стране, бунтовање против Бога који допушта тако бесмислено страдање и вера у распетог Бога, који страда са жртвама и опрашта злочинцима. Личност која се никада није „суочила" са Богом попут праведног Јова, не разуме распетог Христа. И обратно, личност која не верује у Бога и Његову правду такође завршава тиме да се више не буни против овог света препуног неправде.

Истинска вера у Бога није наивно, детињасто поверење. То је стално надилажење неверовања: „Верујем, Господе, помози моме неверју". Дубока вера произраста из патње и сумње, муке и буњења која допуштамо. Живот није праведан, али је Бог добар. Истинска вера јесте снага да се каже „ипак" и да се постојано одолева у искушењима. Људи који препознају Бога у лику распетог Христа имају унутар себе протестујући атеизам — али као нешто што су надишли. Тако, ја могу разумети атеисте који се ништа више не могу ослободити свог атеизма него што се могу ослободити Бога кога одричу.

„Не волим ове атеисте", рекао је једном католички писац Хајнрих Бол, који је био изузетно важан за послератну Немачку. „Не волим ове атеисте. Они увек говоре о Богу." Искусио сам исту ствар као студент свештеник у секуларном Бремену. Волео сам друштво „нецрквених" атеиста, јер они имају нешто против Бога. Док сам био са њима, осећао сам се потпуно слободним да говорим о Богу и вери, понекад чак слободније неголи у друштву добрих и верних који су били у миру са Богом. Моје искуство из тог доба ме је научило да теологија није само нешто за „инсајдере"; она је и за „аутсајдере" исто тако. Према томе, теолози не смеју да познају само оне посвећене и воле само верујуће; морају такође да знају безбожне и да их воле.

Како се постаје истински теолог?

Под „истинским" подразумевам овде личносну страну теологије и њене егзистенцијалне дубине. Теологија није нека објективна наука која се бави доказивим подацима и установљеним чињеницама. Она не припада сфери објективног знања којим можемо располагати. Научни концепт знања није примењив на теологију, зато што интересовање које подстиче теолошко трагање за знањем не може бити „знање је моћ" (Френсис Бекон). Теологија нема као свој циљ познање свог предмета, Бога, како би њиме доминирала. Теологија припада области знања које подржава постојање, које нас охрабрује да живимо и пружа утеху у умирању. Она је знање о стварима на које се можемо ослонити. Она такође припада области знања које нам пружа ослонац, знања за којим трагамо како бисмо увидели стазу којом треба ићи.

Теологија такође не припада области технологије, вештини коју усвајамо како бисмо овладали стварима, контролисали осећања и манипулисали друштвом. Наравно, сваки свештеник и учитељ има потребу за знањем како водити цркву или одржати час. Али истински теолози су много више од добрих верских менаџера/организатора, јер њихова срца морају бити у ономе што раде. Без личне аутентичности, нико неће веровати у истину њихове поруке.

Теологија има само један проблем: Бога. Бог је наша страст, наша мука и наша нада. Али као што се каже у молитви *Чуј, Израиљу*, Бог се може љубити само „из свег срца својега, и из све душе своје и из све снаге своје" (Позн. 6, 5) или се уопште не љубити. Немогуће је волети Бога ако смо половична срца или ума, или само у пролазу, као кад би наша љубав имала радно време. Теолог мора да принесе сопствено постојање у своју теологију. Кјеркегор је био у праву када је рекао да је овде „субјективност истина". Али ако придамо своје сопствено постојање трагању за богословским знањем, одмах ћемо осетити да Бог није философска идеја нити религијска тврдња. Бог је застрашујућа а ипак фасцинирајућа тајна (mysterium tremendum et fascinosum). Затечени смо у личној борби са Богом, попут Јаковљеве борбе на потоку Јабок (место Фануил). „Страшно је пасти у руке Бога живога." Ми излазимо из ових борби са Богом не само храмљући већ такође бивајући благословени. Јер стара, мудра богословска изрека нам говори „познати Бога значи патити од Бога". Ми „патимо од Бога" када осећамо његово одсуство, када Бог „скрива своје

лице", како казују Псалми; ми непосредно доживљавамо богоостављеност Исусову на Крсту када се „тамна ноћ душе" спушта на нас и не може пронаћи одговоре на нашу запитаност: Боже мој, зашто? Само ћутање. Лутер је ово описао на основу сопственог искуства у свом другом предавању о Псалмима, 1519. године:

> Живећи — не, још више умирући и будући осуђен на пакао — човек заиста постаје теолог, не знањем, читањем или размишљањем.
>
> (Vivendo, immormoriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando)
>
> (WA 5, 163)

Рекавши ово, он наравно није осудио учење, читање или знање, већ је пак непогрешиво указао на лична искуства Бога из којих извире теологија и рађају се теолози. Ова теологија није попут науке или технологије. Ово је теологија као мудрост која је мудра због живота и искуства смрти: *sapientia*.

Пре него што су људи постали психоаналитичари, морали су најпре подвргнути себе анализи. Мислим да је исто тачно и за истинске теологе. Истински теолог мора да се обраћа и суочи са својим личним искуством Бога — са својим страхом од Бога и радостима у Богу. Теолози треба да саобразе своја лична искуства богоостављених грешника и искуство Богом ослобођене деце, којој је опроштено и која су поново рођена за истински живот. Они морају бити стално свесни ових ствари и не смеју их потискивати, нарочито не негативна искуства себе пред Богом. Добро је ако можемо у човековој теологији запазити њега самог, у беседи — проповедника и у друштву теолога — људску личност. Стога, теолозима треба храброст њихових сопствених личних убеђења. Они морају следити своју сопствену савест прво и највише, у свим стварима, и не смеју невољно гледати на црквене ауторитете или улазити у сукоб са већином у заједници. Нико не сме да дела супротно савести. То је древни, универзални хришћански принцип.

Како се постаје истинским теологом? Лутер је за ово одредио једноставан образац и лак за памћење: *oratio — meditatio — tenatio.* Лутер је вероватно преузео ову тријаду из монашког предања, али је она такође од помоћи и у секуларном свету.

Oratio: разумем да први израз, молитва, значи не само посебно време за молитву већ свест о целокупном животу са Богом и пред Богом, молећи се, благодарећи, жалећи се, сумњајући, патећи, певајући и радујући се, и са свим другим пројавама живота. У свету ми вајамо своје животе и дело. Али пред Богом ми *простиремо* свој живот, и одговарамо Богу за оно што чинимо. Молитва заиста није ништа друго до животна авантура са Богом. Најбоља помоћ за ово може се наћи у Псалмима и химнама.

Потреба за нарочитом богословском молитвом за познање Бога и себе темељи се на чињеници да наше знање о Богу није објективно досежно, јер Бог није објекат. Како бисмо познали Бога, Бог мора да нам допусти да буде

спознат. „У твојој светлости видимо светлост“ (Пс 36, 9). Стога свако познање Бога заправо започиње молитвом за Божје откривење и просветљење у Духу: *epiclesis.* У молитви ми себе отварамо за оно што Бог чини у нама. Без овог унутрашњег отварања нико не може видети ко је Бог и шта он чини у нама. Анселмо Кентерберијски је отпочео своју књигу о доказима за постојање Бога молитвом да га Бог просветли. За њега је теологија још увек била две ствари: разговор са Богом и разговор о Богу.

Снагом наше верске фантазије ми можемо обожавати многе представе Бога и измислити нова имена за божанску тајну. Али постоји ли неки критериј који ће нам рећи шта је истина? Ја верујем да је молитва провера теолошке имагинације. Молећи се, благодарећи и славећи, осећамо шта ће учинити и шта неће. Када се окружимо Божјим обраћањем нама, не само тиме што „све пролази“, нити оним „да ће све урадити“. У молитви наша најбоља теологија постаје релативна. „Концепти стварају идоле. Сâмо чуђење схвата“, исправно је казао Григорије Ниски. А молитва је велико човеково чуђење пред неописивом близином Божјом, која нас окружује са свих страна. У чуђењу ми поново постајемо као деца, и запажамо „ширину“ Царства Божијег које се пред нама отвара (Лк 18, 16 и даље). Почетак и циљ сваког богословског познања јесте чуђење.

Meditatio: Говорећи о медитацији, Лутер није препоручивао оно што ми данас подразумевамо под медитацијом: трансценденталну медитацију, унутрашње повлачење, самопроучавање. Он је препоручивао нарочит вид проучавања Библије, сличан оном који је Дјева Марија практиковала када, како нам божићна прича казује, „чуваше све речи ове и слагаше их у срцу своме“ (Лк 2, 19). У овом начину библијског изучавања ми уводимо библијске речи у своје животе и проналазимо се у библијским причама. Овде иду заједно богословска егзегеза Светог писма и егзистенцијално, лично тумачење. Они су комплементарни и међусобно се продубљују. Заједно се и истовремено рађају.

Доцније је Рудолф Бултман назвао ова индивидуална бављења Библијом, с једне стране, и лично искуство, с друге, „егзистенцијалним тумачењем“, под тим подразумевајући више од историјско-критичке егзегезе, с једне стране, или личног сведочења, с друге. У генерацији која је следила Бултмана ми смо прерасли његову „егзистенцијалну ерминевтику“ и „политичку ерминевтику“ реалних, политичких, економских и друштвених прилика људи. Данас омиљени израз у екуменским круговима јесте „контекстуално тумачење“ библијског текста. Ово је подједнако доступно свакој жени или мушкарцу, детету или старом човеку. Не ради се о некој напредној вештини.

Одличан пример јесте *Јеванђеље Солентинамеа* (*The Gospel of Solentiname*), које је Ернесто Карденал написао на острву на језеру Никарагва, међу простим сељацима и рибарима, током Сомозине диктатуре. Заједница не доприноси само личним мишљењем током читања и слушања библијских прича и њиховим разматрањем. Људи се такође изражавају поводом

својих практичних, посебних околности, и стављају библијски текст у свој сопствени контекст.

Целокупна библијска егзегеза је контекстуална, али није свака егегеза тога свесна. Једном када тога постанемо свесни, морамо тумачити свој лични и друштвени контекст колико тумачимо и библијске приче; морамо оголити везе између једног и другог током разматрања. Али, као што сама реч „контекст" говори, управо текст Библије одређује свој садашњи контекст, а не обрнуто. Ако упоредимо библијске приче и поруке са својом садашњом личном и политичком ситуацијом, оно што несумњиво произлази нису само надовезивања и слагања, већ пре контрадикторности и сукоби између оног што чујемо у Библији и онога што видимо и имамо у свакодневном искуству. Само воља да се овај живот ослободи од понижења и угњетавања изводи из ових супротстављености, тако да се оне могу претворити у сагласје. Постоје околности у нашим животима које изгледају као да одговарају библијској поруци о Царству Божјем; али има далеко више околности у којима можемо видети само противречности. „Царство Божје није индиферентно према ценама у међународној трговини", пише немачки римокатолички теолог Ј. Б. Мец, јер од цена зависи живот и умирање сиромашних и деце, којима, према Исусовом разумевању, припада Царство Божје.

Tenatio: Ово нас одводи трећем чиниоцу који утиче на стварање теолога. То је сукоб у коме се јављају унутрашњи и спољашњи непријатељи. Ово нису лични непријатељи; они су непријатељи ослобађајуће и утешитељске Речи Божје. За Лутера у његово доба то су били верски и политички „тирани", како их је он називао. Они су спречавали и сузбијали „покрет Јеванђеља", и њима се морало супротставити. Као што знамо, на Сабору у Вормсу 1521, Лутер је стављен под царску забрану, и затим је био прогнан. Остатак свог живота Лутер је провео као изван закона.

Верници морају да се супротставе оваквим тиранима Бога ради и савести своје ради. Личности која не противречи неће бити противречено; личност која не пружа отпора такође неће бити гоњена. Под нападима, Лутер је мислио на стварне политичке и црквене противнике Јеванђеља. Када је вера предмет оваквог гоњења у спољном свету, такође се јављају и унутрашња духовна искушења: страх и сумња, резигнираност, издаја самог себе, и коначно приклањање јачој сили науштрб савести. Спољашњи непријатељи и унутрашња искушења нису жалосна страна са којом људи који се боје Бога морају више да се носе него други људи. За Лутера они су такође вредни показатељи правог пута: „Јер чим Реч Божја осване у вама, долази ђаво и куша вас" (WA TR1, 146). Супротно, ако ђаво не приступа, ако нисте искушавани, онда очигледно Реч Божја није правилно „осванула" у вама. Човек који нађе мир са Богом долази у сукоб са светом, који нема мира. Човек кога Бог оправда почиње да пати од неправде овога света и да му се супротставља.

Последње питање: Да ли је сами Бог теолог?

Ова идеја сасвим звучи као претпоставка, јер изгледа као да уздиже теологе на Божји ниво и чини их Божјим колегама. Али последица може бити такође скромна, јер Божје мисли нису наше мисли, нити су његови путеви наши путеви (*Ис* 55, 8). Међутим, иза овог питања скрива се једно дубље: Да ли наше субјективно познање Бога одговара било чему објективном у Богу, или да ли ми стварамо илузије за себе о несазнатљивој, неизрецивој тајни која је блиска сваком људском бићу? Да ли смо сами са својом теологијом или она одговара нечему с Божје стране? Да ли смо богословски реалисти или луди верски фанатици?

Рани протестантски догматичари су се чврсто држали Платона и разликовали знање које Бог има о себи и знање које створена бића могу имати о Богу. Први вид знања јесте *theologia archetypos,* други *theologia ektypos.* Божје знање о себи јесте Божја савршена и тренутна самосвест. Знање које створена бића могу имати о Богу јесте инференцијално знање, које кореспондира Богу само из даљине, и на посредан начин. Тако наша, људска теологија јесте један несавршени покушај да одговоримо на Божју властиту савршену теологију. То је у исто време и њено обећање и њена мука. С једне стране, ми се истински надамо да се саобразимо с Богом својом теологијом. С друге стране, остаје бескрајно широка удаљеност између коначног људског бића и бесконачног Бога. Наши теолошки искази о Богу нису ништа више до „сличности у још увек много већој различитости", како је саопштено на Четвртом латеранском сабору из 1215. Људска теологија је аналошка, метафоричка теологија. Отуда је њен део увек одрична теологија, тј. теологија која покушава да опише или парафразира тајну Бога не аналогијама већ негацијама. Православна теологија зна за ово кроз апофатичку теологију. Према томе, свака аналошка тврдња „Бог је…" мора бити праћена негацијом „Бог није…" — отац или краљ, на пример.

Позитивна могућност да коначна људска бића могу говорити о бесконачном Богу у аналогијама, и да им је допуштено да то чине, заснована је на Божјем присуству у ономе што је створио. Његово нарочито присуство се запажа у бићима која је створио да буду по његовом „лику". Бити по лику упућује на слагање, сличност, рефлексију, ехо и одговор. Дакле, људски разум је створен тако да својим идејама и концептима може имати везу са Богом и може исказати његово вечно присуство у својим временским метафорама. Његовим општим присуством у створеном свету, Створитељ чини аутентичним аналошко познање Бога кроз бића која је створио; јер познање другог претпоставља заједницу оних који су различити.

Али ово је само општа, природна теологија. Нарочита хришћанска теологија отпочиње различитим Божјим присуством у свету: Божје оваплоћење у Исусу Христу. Далек, одвојени однос Створитеља са својим створењима спајан је са Христовим унутрашњим односом са Богом. Ово је реципрочно тројично познање, у коме Сина познаје Отац, и Син Оца, у Духу Светом. Ово

теолошки звучи некако компликовано, али то само значи оно што се у Мт 11, 27 и даље каже другим речима:

> Све је мени предао Отац мој, и нико не зна Сина до Отац; нити Оца ко зна до Син, и ако Син хоће коме открити. Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити.

Бог Син поседује савршено познање Бога Оца, који је исте природе као и Он, и обрнуто. Ради се о искључивом познању Бога Богом Оцем, и Оца Сином, и Сина Оцем. Овај искључиви круг је прекинут када је Син постао човек, и тиме открио тај круг. Како га је и коме открио? Позивајући уморне и натоварене к себи, и окупљајући их у своју заједницу са Богом, тако да и они познају Бога онако како су Богом познати. У слободном заједничарењу са Христом ми се више не бавимо аналогним сликама Бога. Овде морамо да се бавимо самим Богом, познањем Оца кроз Сина и Сина кроз Оца. Више не стојимо далеко од тајне Божје, већ смо кроз Христа у њу уведени, и прихваћени, и живимо у Божјој тајни. Ми познајемо Оца Исуса Христа и зовемо Га онако како је то сам Исус чинио: Ава, Оче наш. Ми познајемо себе као Исуса, да смо месијанска деца Божја. Окрепљивање уморних и натоварених у овом свету јесте откривање и обитавање Тројичног Бога у свету. Ово више нису само метафоре за надземаљску тајну Бога извучене из неадекватног људског света. Ово је сама тајна: „Хвалим те, Оче, Господе неба и земље, што си ово сакрио од мудрих и разумних, а открио си безазленима“ (Мт 11, 25).

Ми се можемо ослонити на ово откривење Божје кроз Исуса Христа; можемо се поуздати на његов позив и његово окрепљење. Морамо рећи за метафоре: могло би бити тако — можда! Али Исусовом познању Бога и његовом откривању Бога ми одговарамо: Амин, ово је заиста истина! Са Исусом Христом уопштена метафоричка теологија постаје конкретна и остварена теологија, а језик аналогије постаје светотајински језик: „Којима опростите грехе, опраштају им се; и којима задржите, задржани су“ (Јн 20, 23). Ако би се неко окренуо и упитао: „Да ли је ово истина?“, не бисте могли одговорити: „Ах, то је само аналогија онога што би могло бити, или, само сам се служио метафором за несазнатљиву божанску тајну, или, можда“. Свака реченица може бити истовремено истинита и лажна. Мораш заузети став и одговорити: опраштају се у времену и вечности. Амин, то је истина.

Jürgen Moltmann
Tübingen university, Department of systematic theology, Tübingen, Germany

What Is a Theologian?

Every believer is a theologian, from this standpoint starts Moltmann's lecture on nowadays theologians, academic ones, and their roles in the concrete Church congregations. Academic theology is nothing other than methodical, scholarly, and scientific penetration and illumination of what Christians in congregations are thinking themselves, if they believe and want to live with Christ. Everyone who believes and thinks about that belief is a theologian. Moltmann insists that God is not just God for believers. God is the Creator of heaven and earth. God is not particularist, like belief in God. God is universal, like the sun and the rain (Matthew 5: 45). A theology just for believers would be the religious ideology of the Christian religious community, a sectarian in-group mentality, an esoteric, arcane teaching capable of being understood only by the group of the initiated.

A true theologian has to have addressed and come to terms with his or her personal experiences of God-his or her fears of God and joys in God. Theologians have to assimilate their personal experiences as God-forsaken sinners and as God's liberated children, pardoned and born again to true life.

Key words: theology, (academic) theologians, faith, revelation, Christ, God's people, atheism, oratio – meditatio – tenatio.

Датум пријема чланка: 29. 08. 2010.
Датум прихватања чланка за објављивање: 16. 09. 2010.

УПУТСТВО АУТОРИМА

Саборност — теолошки годишњак је часопис богословског карактера који објављује **оригиналне научне радове** (радови у којима се научним методом износе претходно необјављивани резултати сопствених истраживања), **прегледне научне радове** (радови који садрже оригиналан, детаљан и критички приказ истраживачког проблема или подручја у коме је аутор остварио одређени допринос, видљив на основу аутоцитата) и **приказе књига**, написане на српском језику и другим језицима раширеним у међународној комуникацији и водећим у теолошкој научној области.

1. ДОСТАВЉАЊЕ РУКОПИСА

Прилажу се радови који нису претходно штампани и истовремено поднети за објављивање негде другде (при чему редакција задржава право да одлучи другачије). Радови који нису адекватно припремљени на основу овог упутства неће се узимати у разматрање.

Радове са прилозима обавезно доставити у **електронском** облику на оптичком медију (CD, DVD) или путем електронске поште и у **штампаном** облику (са уредно нумерисаним страницама) на адресу издавача, с тим што у електронској верзији текст рада и графички прилози (фотографије, графикони) морају бити одвојени документи, док штампана верзија мора јасно видљиво садржати, осим текста, и све прилоге на одговарајућем месту у тексту, како аутор предвиђа да буде објављено у часопису.

Адреса за слање радова:

Епархија браничевска
(за часопис *Саборност — теолошки годишњак*)
Хајдук Вељкова 2
12 000 Пожаревац
Србија

У броју часописа за текућу годину штампају се само **радови послати до 31. маја**.

Подразумева се да је аутор дужан да достави своје **контакт податке**: име и презиме са средњим словом, научно и титуларно звање, бројеве мобилних и фиксних телефона, поштанску адресу, електронску адресу, назив установе у којој је запослен и радно место у тој установи, као и годину рођења. Ови подаци неће бити објављени, већ ће их уредништво користити ради кореспонденције са аутором и достављају се издвојено, мимо података који се наводе као део опреме чланка, који ће пак бити објављени (детаљније у даљем тексту).

2. ПРАВА И ОБАВЕЗЕ АУТОРА И ИЗДАВАЧА

За објављивање се прихватају радови који по мишљењу уредника и рецензената задовољавају критеријуме часописа у погледу релевантности и про-

фесионалног нивоа. Редакција задржава право да радове прилагоди општим правилима уређивања часописа и стандарду језика.

Сматра се да је за сва мишљења изнета у објављеном раду одговоран искључиво аутор. Уредник, рецензенти или издавач не прихватају одговорност за ауторова изнета мишљења.

Уколико је рад прихваћен за објављивање (што се озваничује тако што редакција, најкасније три месеца од пријема рада, писмено обавештава аутора, који потом потписује изјаву о ауторским правима), од датума прихватања право репродукције рада у свим другим медијима припада издавачу.

За објављивање радова не исплаћује се хонорар, а ауторска права се преносе на издавача. Рукописи и прилози се не враћају.

Рукописи треба да буду припремљени према стандардима часописа *Саборност — теолошки годишњак*. Ако се не поштују даље наведени критеријуми, редакција може да не прихвати текст или да тражи да се рад прилагоди, због чега објављивање може да касни.

3. ТЕХНИЧКЕ НОРМЕ ОБЛИКОВАЊА ЧЛАНКА

3.1. Обим рада

Препоручује се да рад не буде дужи од 16 A4 страница (око 30.000 знакова).

3.2. Формати докумената, стилови и обликовање рукописа преданог у електронском облику

Текст рада у електронском облику мора бити у једном од стандардних формата: doc, docx, rtf.

Илустративне прилоге (слике, фотографије, графиконе…) треба приложити у електронској форми, са резолуцијом од најмање 300 dpi у природној величини. Прилоге у електронском облику обавезно доставити као засебне документе у неком од стандардних формата: jpeg, tiff, gif, pdf, indd (Adobe InDesign), ai (Adobe Illustrator) и адекватно их именовати, а у тексту рада јасно означити место где се прилог појављује и назив прилога како је означен на медију.

Без обзира на језик, неопходно је да рад буде откуцан у **фонту** који подржава уникодни стандард (*Unicode*). Препоручујемо *Times New Roman*. Изузетно, рад који садржи грчка слова (с акцентима) може бити откуцан фонтом *Palatino Linotype* или *Minion Pro*, који подржава већи број знакова. Препоручљива величина слова је 12 pt.

Као помоћ ауторима уредништво је обезбедило електронски образац (*template*) за форматирање саставних делова опреме чланка са дефинисаним стиловима, као и основно упутство за коришћење обрасца. Електронски образац се може преузети са интернет презентације Часописа, на следећој страници:

http://casopis.sabornost.org/sabornost_uputstvo_autorima.php?d=3

3.3. Језик и писмо рада

Језик рада може бити било који језик раширене употребе у међународној комуникацији и у датој научној области. Рад на српском језику треба да буде откуцан ћирилицом. Језик на коме су написани делови опреме чланка, изузев резимеа (в. Сажетак и резиме), мора бити исти као и језик на коме је сам рад написан.

3.4. Саставни делови опреме чланка

Име аутора

Наводи се пуно име и презиме (свих) аутора. Веома је пожељно да се наведу и средња слова аутора. Презимена и имена домаћих аутора увек се исписују у оригиналном облику (са српским дијакритичким знаковима), независно од језика рада. Научна и титуларна звања аутора се не наводе.

Сваки наведени аутор треба да је учествовао довољно у раду на чланку како би могао да преузме одговорност за целокупан текст и резултате изнесене у чланку.

Контакт подаци

Адреса или е-адреса аутора даје се у загради испод имена аутора и објављује се у Часопису. Ако је аутора више, даје се само адреса једног, обично првог аутора.

Назив установе аутора (афилијација)

Наводи се пун (званични) назив и седиште установе у којој је аутор запослен, а евентуално и назив установе у којој је аутор обавио истраживање. У сложеним организацијама наводи се укупна хијерархија (на пример, *Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд*). Бар једна организација у хијерархији мора бити правно лице. Ако је аутора више, а неки потичу из исте установе, мора се назначити из које од наведених установа потиче сваки од наведених аутора.

Афилијација се исписује на два језика непосредно након имена аутора, на два места — у раду (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме). Функција и звање аутора се не наводе.

Наслов

Наслов треба да је концизан и да што верније описује садржај чланка. У општем је интересу да се користе речи прикладне за индексирање и претраживање. Ако таквих речи нема у наслову, пожељно је да се наслову придода поднаслов. Наслов се исписује на два језика непосредно након афилијације, на два места — у раду (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме). Такође је потребно на крају целокупног документа додатно написати и наслов рада на енглеском језику.

Поднаслови

Препоручљиво је да се поднаслови нумеришу по нивоима, арапским бројевима, по принципу: *1. Први поднаслов, 2. Други поднаслов, 2.1. Први поднаслов*

другōг реда, 2.2. Другӣ пōднаслов другōг реда, 3. Трећи пōднаслов… (попут структуре поднаслова коришћене у овом упутству).

Сажетак и резиме

Сажетак је кратак информативан приказ садржаја чланка који читаоцу омогућава да брзо и тачно оцени његову релевантност. У интересу је аутора да сажеци садрже термине који се често користе за индексирање и претрагу чланака. Саставни делови сажетка су циљ истраживања, методи, резултати и закључак.

Сажетак треба да има од 100 до 200 речи и треба да стоји између заглавља (имена аутора, наслов и др.) и кључних речи, након којих следи текст чланка. Сажетак мора бити написан на језику на коме је и рад. Сажетак по правилу не садржи референце.

Сажетак у проширеном облику, тзв. **резиме**, даје се на крају чланка, након одељка *Литерāтура*. Уколико је рад написан на страном језику, резиме се обавезно даје на српском, а уколико је рад на српском језику, резиме треба да буде написан на енглеском језику. Изузетно, уместо на енглеском, резиме може бити на неком другом језику раширене употребе у датој научној дисциплини. За резиме на страним језицима аутор мора обезбедити граматичку и правописну исправност. Дужина резимеа може бити до 1/10 дужине чланка.

Резиме представља једну издвојену целину, са именом аутора, афилијацијом, насловом и кључним речима датим на крају рада. Треба да сви ови елементи буду написани на истом језику.

Кључне речи

Кључне речи су термини или фразе које најбоље описују садржај чланка за потребе индексирања и претраживања. Треба их додељивати с ослонцем на неки међународни извор (попис, речник или тезаурус) који је најшире прихваћен или унутар дате научне области.

Број кључних речи не сме бити већи од 10, а пожељно је да се наведу фреквентне речи.

Кључне речи дају се на језику на коме је написан рад и на језику на коме је написан резиме. У чланку се дају непосредно након сажетка, односно резимеа.

Садржај рада

Рад треба да буде релевантан за научну и стручну јавност, са јасним, наглашеним циљевима и резултатима истраживања, закључком, референцама у тексту и библиографским јединицама (подацима) на крају. Идеје у раду морају бити оригиналне и значајно доприносити развоју предмета истраживања, а методологија мора бити јасно описана. У складу са начелима уређивања Часописа, рад треба да се тиче промоције богословља, да буде заснован на истраживању богословских дисциплина или да се бави односом теологије и других наука или савремених научних достигнућа.

Захвалница

Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм, наво-

ди се у посебној напомени на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

Претходне верзије рада

Ако је чланак у претходној верзији био изложен на скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу, при дну прве стране чланка. Ознака за напомену треба да се налази иза наслова. Рад који је већ објављен у неком часопису не може се прештампати, ни под сличним насловом и измењеном облику.

Табеларни и графички прикази

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин. Требало би да буду сачињени у Word-у или неком компатибилном формату.

Свака табела, графикон или слика морају бити означени бројем по редоследу навођења у тексту, с адекватним називом, нпр.: *Табела 2: Поузданост варијабли*.

Цитирање у тексту

Начин позивања на изворе у оквиру чланка мора бити једнообразан у целом раду. Сваки цитат треба да прати референца одакле је узет. Дозвољен је следећи начин цитирања: у пуном виду у фусноти — са свим библиографским подацима (в. Коришћену литературу) и бројем стране с које је цитат преузет, без ознака *с.*, *стр.*, *р.*, *pp.*, *ff.*. Уколико се упућује на фусноту у наведеном делу, после броја стране пише се скраћеница „фн.“ и број фусноте.

„Тако епископ као други Христос не седи просто на престолу, него *долази*“.[1]

[1] Зизијулас, Јован, „Символизам и реализам у православном богослужењу“, *Саборност* VII/1–4, Пожаревац, 2001, 30.

Код цитирања Светог писма, у обзир долази само реферисање у заградама:

По речима светог апостола Павла: „Љубав дуго трпи, благотворна је, љубав не завиди, љубав се не горди, не надима се“ (1Кор 13, 4).

На библиографске јединице и њихове делове треба упућивати без икакве ознаке. Ипак, ако референца припада реченици, могу се употребити скраћене ознаке, исписане нормалом: *в.*, *в. у* + име дела, *в. код* + име аутора, *уп.* (на пример, „За детаљнију класификацију в. …“) и *s. v.* за речничке одреднице. Уједначености ради, избегавати ознаке *cf.*, *види*, *vide*, *v.* и сл.

Уколико се цитира податак са исте странице из истог дела као у претходној референци, користи се ознака *„исто“* у курзиву. Ако се цитира податак из истог дела као у претходној референци, али са различите странице, користи се ознака *„н. д.“*, којој се, иза запете, додаје број цитиране странице. У фусноти се ове скраћенице пишу с великим почетним словом (ако стоје одмах уз број фусноте) и тачком иза.

Цитат мора да буде дословце усаглашен са оригиналом, пошто не подлеже лекторисању. Највише пажње ваља обратити на интерпункцијске знаке, дијакритике (грчки, француски, немачки…) и „помоћне“ знаке у неким језицима (*ь*, *ъ*…). Иако се библиографски подаци и цитирани текст дају на језику и писму

оригинала, имена страних аутора, како је то уобичајено, у тексту рада исписују се транскрибовано, уз навођење оригинала у загради, ако то није учињено у списку литературе или другде. Транскрипција се врши искључиво према правилима из важећег правописа (Пешикан и др., *Правопис српскога језика*, Матица српска, Нови Сад, 2010, 171–250), а не према сопственом познавању изговора страних језика. (Спорне случајеве решава лектор, ако се доставе релевантни подаци.)

Изостављене делове цитираног текста треба обележавати с три тачке у угластим заградама […], било да се изостављени текст налази на почетку, у средини или на крају цитата („Неупоредиво значајније за разматрање […] јесу слике у великом солунском храму."). У таквим заградама, а не у обичним, облим, треба наводити и своје коментаре, примедбе, реконструкције у оквиру цитата, ако су они неопходни („Други га [= екуменизам] схватају првенствено као културу *дијалога* [курзив наш]" и сл.).

Ако цитирани текст, који је у раду обележен наводницима, и у себи садржи наводнике, они се обележавају полунаводницима („Та ресавска 'ренесанса' сасвим је различита од оне у западноевропским земљама.").

Свето писмо не мора да се цитира дословно (у горњем смислу), пошто се тада већ не наводи тачно издање из којег је цитат преузет. Нема, на пример, смисла у екавски писаном тексту наводити цитат из Библије ијекавски, ако тако стоји у оригиналу, или остављати архаичне речи и застарели правопис из старијих превода, осим ако рад није филолошке природе.

Изузетно, у радовима на страним језицима дозвољено је да се једнообразно користе правила цитирања из дотичног језика.

Напомене (фусноте)

Напомене се дају при дну стране на којој се налази коментарисани део текста. Могу садржати мање важне детаље, допунска објашњења, назнаке о коришћеним изворима (на пример, научној грађи, приручницима) итд., али не могу бити замена за цитирану литературу. Никако не означавати фусноте у тексту „ручно", већ користити аутоматске алатке намењене за означавање фуснота у конкретном програму за обликовање текста.

Знак за фусноту смешта се непосредно уз реч (испред интерпункцијског знака, ако он следи) када се садржајем фусноте допуњује само појединост у реченици уз коју стоји тај знак. Ако се садржај фусноте односи на целу реченицу, знак у тексту стоји иза интерпункцијског знака (најчешће завршне тачке).

Коришћена литература

Коришћена литература обухвата по правилу библиографске изворе (чланке, монографије и сл.) и даје се искључиво у засебном одељку чланка, у виду листе референци. Референце се не преводе на језик рада.

Саставни делови референци (ауторска имена, наслов рада…) наводе се у целом чланку доследно на исти начин, у складу са следећом усвојеном формом навођења.

У списку литературе наводе се само референце које је аутор користио при изради, азбучним редом по презименима аутора.

За различите врсте библиографских јединица различито се наводе библиографски подаци. Треба поштовати правила која следе. Нестандардно, непотпуно или недоследно навођење литературе у системима вредновања часописа узима као довољан разлог за оспоравање научног статуса часописа. Због тога ће уредништво велику пажњу придати доследности референци, што ће бити и критеријум за објављивање чланка у Часопису.

МОНОГРАФИЈЕ

Код монографија исписују се следећи подаци: презиме аутора, име аутора, *наслов монографије (курзив)*, издавач, место издања, година издања. Нема никакве потребе наводити серију, библиотеку у којој је књига издата (то важи и за сабрана/изабрана дела), нити преводиоца, ако је монографија преведена.

Шнеле, Удо, *Увод у новозаветну егзегезу*, Православни богословски факултет, Београд, 2007.

Ако монографија садржи више томова, то се назначава римским бројем иза наслова, између запета.

Слијепчевић, Ђоко, *Историја Српске православне цркве*, I, БИГЗ, Београд, 1991.

Уколико монографија (или нека друга јединица) садржи до три аутора, они се, један иза другог, бележе (презиме, име) испред наслова дела. Ако их има више од три, наводи се презиме и име првог аутора и ознака „и др.“. То важи и за издаваче и места издања (само што се они, ако их је два или три, одвајају цртама, с белинама).

Бајић, Ружица, Кончаревић, Ксенија, „Ставови верника СПЦ према употреби српског језика у богослужењу“, *Религија и толеранција* V/8, 2007, 7–30.

Симић, Гордана и др., *Манастир Ресава*, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд, 2007.

Јевтић, Атанасије, *Живо предање у цркви: руковети са Њиве Господње*, Братство св. Симеона Мироточивог – Видослов Тврдошки, Врњачка Бања – Требиње, 1998.

Јевтић, Атанасије (ур.), *Свештени канони Цркве*, Православни богословски факултет и др., Београд и др., 2005.

Касније, непрва издања — само ако је неопходно да се то истакне — бележе се бројкама у експоненту непосредно иза године издања.

Поповић, Јустин, *Православна Црква и екуменизам*, Манастир Хиландар, 1995[2].

Ако монографија нема никаквог аутора, навођење библиографских података почиње од наслова дела.

Просторно-планска заштита непокретних културних добара општине Велика Плана, Регионални завод за заштиту споменика културе Смедерево, Смедерево, 1987.

Ако монографија нема аутора, али има уредника, приређивача или сл. (то је најчешће зборник радова), онда се уместо ауторовог презимена и имена исписује презиме и име уредника и ознака „(ур.)“, било да се ради о уредништву или сличној функцији.

Богдановић, Димитрије (ур.), *Хиландарски типик*, Народна библиотека Србије, Београд, 1995.

ЧЛАНЦИ

За чланке **у часопису** наводе се следећи подаци: презиме аутора, име аутора, „наслов рада (под наводницима)“, *назив часописа (курзив)* годиште римским бројкама (година издања), странице на којима се налази чланак, спојене цртом без белина.

Матић, Златко, „Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве“, *Саборност* III (2009), 145–158.

Ако часопис, поред годишта, броји и свеске у години, оне се исписују арапским цифрама иза косе црте уз број годишта.

Јевтић, Атанасије, „Јединство Цркве у Предању Цркве“, *Богословље* LIX/1–2 (2001), 121–134.

Ако часопис не броји годишта, него само свеске у години, уз назив часописа се арапским цифрама исписује само број свеске, ако их часопис броји.

Буловић, Иринеј, „Теологија дијалога по Св. Марку Ефескоме“, *Теолошки погледи* 1 (1975), 5–35.

Чланак **у зборнику** с уредником садржи ове податке: презиме аутора, име аутора, „наслов рада (под наводницима)“, „у:“ презиме уредника, име уредника (ур.), *назив књиге (курзивом)*, издавач, место издања, година, странице на којима се налази чланак, спојене цртом, без белина. Ако зборник нема уредника, иза „у:“ долази назив монографије. Предговор књизи бележи се на сличан начин, само се уместо уредника исписује име аутора књиге. Слично се чини и за поглавље у монографији једног аутора (в. пример); у том случају нема потребе да се име аутора код чланка и монографије понавља, нити да се пише *исти* или сл. Ознаке „(ур.)“, „у:“ наводе се на српском, ћирилицом, без обзира на језик на којем је објављена књига (осим ако је читав рад писан на неком другом језику).

Лубардић, Богдан, „Рецепција руске религијске филозофије у делу архимандрита др Јустина Поповића“, у: Шијаковић, Богољуб (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати*, Православни богословски факултет, Београд, 2006, 63–90.

Милетић, Србољуб, „Предговор“, у: Александар Каломирос, *Против лажног јединства*, Плато, Београд, 2000, 4–12.

Зизијулас, Јован, „Тријадолошка основа еклисиологије“, у: *Еклисиолошке теме*, Беседа, Нови Сад, 2001, 48–63.

По истом принципу наводе се и речничке одреднице у речницима и монографијама тога типа (енциклопедије и сл.). Ако је речнички чланак ауторско дело, презиме и име аутора долазе на почетак, а ако су одговорна лица уредници, њихова имена иду испред назива монографије. За овакве чланке не наводе се странице.

Трифуновић, Ђорђе, „Житије“, у: *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд, 1990.

„Болнице“, у: Ћирковић, Сима, Михаљчић, Раде (ур.), *Лексикон српског средњег века*, Knowledge, Београд, 1999.

ИЗВОРИ НА ИНТЕРНЕТУ

Документи прикупљени на интернету обавезно садрже ове податке: презиме аутора, име аутора, „наслов текста (под наводницима)“, година објављивања на сајту, „прегледано“ датум (све арапским бројкама, без нула) „на:“ тачна адреса која води ка интернет страници са текстом (подвучено).

Радовић, Амфилохије, „Исихазам — освајање духовних простора“, 2010, прегледано 27. 6. 2010. на: http://www.spc.rs/sr/isihazam_osvajanje_unutarnjih_prostora.

Ако аутор текста није познат, његово презиме и име се изостављају. То важи и за годину објављивања.

НЕФОРМАЛНИ ИЗВОРИ

Ако је цитирани текст наведен према усменом разговору, писменој преписци, електронској преписци или сл., наводи се: презиме аутора, име аутора, „лична комуникација (или др.)“, датум (ако се датум не зна, година).

Рајић, Слободан, лична комуникација, 28. 3. 2007.

СВЕТО ПИСМО И ПОЗНАТА ДЕЛА

Књиге Светог писма не подлежу стриктним правилима цитирања и референсања наведеним овде. Зато се и не наводе у списку литературе, већ само уз цитат, у загради. Цитирано место се код њих обележава навођењем дела (код Библије скраћено), броја главе и броја стиха/реда у глави.

Бројеви глава и стихова наводе се по следећим обрасцима:

1. један стих једне главе: 1Кор 6, 12
2. неколико везаних стихова: Јак 1, 12–14
3. неколико невезаних стихова: Рим 8, 31, 38–39
4. стихови из различитих глава исте књиге: Мк 2, 28; 3, 1

5. цела глава: 1Кор 13

Постоји обичај да се најпознатија дела опште и теолошке културе, најчешће антички и светоотачки текстови, цитирају по сличном принципу, без навођења тачног издања дела: Хомер, *Илијада*, XXI, 273; Јован Златоусти, *Омилија 8, 2 на Посланицу Колошанима*. То није препоручљиво, најпре, зато што нарушава принципе цитирања и зато што се издања могу разликовати.

Прилози

У прилогу би требало дати само оне описе материјала који би читаоцима били корисни за разумевање, евалуирање или понављање истраживања.

3.5. Језичке препоруке

Језик рада, најпре, треба да припада научном стилу стандардног српског језика (односно неког другог језика) и да, стога, буде усаглашен у што је могуће већој мери с правописном, граматичком и стилском нормом. Пошто је такав стил по природи апстрактан и тешко читљив, треба настојати да реченице буду јасне, прецизне и сажете. Стога се не сматрају прикладним за научну аргументацију литерарни и есејистички изрази (у виду архаизама и кованица, елиптичних реченица…), непотребна понављања и гомилања речи. Ипак, да језик не би био укалупљен и сувопаран, пожељно је устаљене речи и конструкције варирати синонимним (нпр. *верни / верници / верни народ*; уместо нагомилавања реченица са *који* може се употребити везник *шт̄о* или преформулисати реченица…).

Велика слова могу се употребљавати и мимо стриктних правила Правописа (*н. д.*, 55–73), али у најмањој мери. Осим што служе за исказивање поштовања, она се често у теолошким текстовима употребљавају као манир, без посебне сврхе, и тада треба искористити други начин за истицање жељених делова текста (курзив) да се он не би оптерећивао.

Скраћенице би требало избегавати, осим изразито уобичајених (међу које убрајамо скраћенице назива књига Светог писма). Скраћенице које су наведене у табелама и графичким приказима треба да буду објашњене у легенди испод приказа.

Када норма стандардног језика допушта две или више варијаната једне речи, аутор има право да користи коју жели (изузев ако Редакција не да једној варијанти предност), али је обавезан да у томе буде потпуно доследан у раду.

Транскрипција грчких речи по бетацизму или витацизму у начелу се не може прописивати, иако ту лежи највећа терминолошка неуједначеност. Ипак, препоручује се да се ове речи усагласе са праксом из теолошке литературе (нагнутом витацизму) и да се принципи транскрибовања примењују доследно (без мешања типова транскрипција).

Ако постоји потреба да се (старо)грчке речи транслитерују (преслове) у латиницу, то се чини по правилима изложеним у Правопису (*н. д.*, 24).

Када се страна реч пренесе у изворном писму или транслитеровано, она се без проблема може користити у номинативу и падежима једнаким њему. Међутим, остали падежи захтевају српске наставке, који у ћириличком тексту морају бити ћирилички, одвојени од именичке основе цртицом, без размака: „од

tropos-а“ или „од *τροπος*-а“ (основа на сугласник), али: „молитва за испуњење *koinōni*-је“ или „*κοινωνι*-је“ (основа на самогласник). Изнимно, ако испред именице чији номинатив није типичан за наш језик долази атрибут, она може да остане и непромењена („улога његове *episkopē*“).

Хоће ли се страна реч (најчешће термин) наводити изворно, транслитеровано, транскрибовано (адаптирано) или преведено, зависи од њене употребне учесталости и раширености. Тако, нпр., неке речи одавно су прилагођене српском језику и пишу се адаптирано (*Логос-Логоса, епископ-епископе, анамнеза-анамнезе*), док су новији термини и појединачне употребе страних речи мање прилагођени и пишу се изворно (*γνώσις*, *kénōsis*, *ξυνὸς λόγος*). Није оправдано, онда, писати *кеносис*, *ѣносис* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, морали гласити *кеноза*, *ѣноза*…

Важно је обратити пажњу на различите функције **црте** (–) и **цртице** (-). Цртица се пише углавном код полусложеница и код наставака (нпр. *културно-историјске прилике*), а црта код означавања различитих односа (*веза Бог – човек*, *стр. 15–28* и сл.).

Sabornost

the theological year-book

ISSN 1450-9148

PUBLISHER
Diocese of Braničevo – Požarevac, Department of Education and Culture

Address: Sabornost, Hajduk Veljkova 2, 12000 Požarevac, Serbia
Phone: +381 12 540635; **E-mail**: casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com
www.sabornost.org

EDITOR-IN-CHIEF
Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

MANAGING EDITOR
Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

EDITORIAL BOARD
Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)
Joanis Petru (Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki)
Živadin Bugarčić (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)
Siniša Mišić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)
Nenad Đurđević (Faculty of Law, University of Kragujevac)
Nenad Grujović (Mechanical Engineering Faculty, University of Kragujevac)
Radovan Bigović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)
Predrag Dragojević (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)
Zoran Krstić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)
Olivera Radulović (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad)
Davor Džalto (Faculty of Art, University of Niš)
Branislav Popović (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)
Svilen Tutekov (Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Trnovo)
Stojan Chilikov (Faculty of Orthodox Theology, University of Plovdiv, Kardjale)
Nebojša Djokić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

EDITORIAL ASSISTANTS
Aleksandar Đakovac (Christian Cultural Center, Belgrade)
Predrag Petrović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)
Members of the ***St John Chrysostom's*** **Orthodox Theological Seminary**, Kragujevac

PRODUCTION EDITOR
Goran Ilić

POŽAREVAC 2010

SABORNOST
THE THEOLOGICAL YEAR-BOOK
4 (2010)