

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



JOHN ZIZIULAS, *Ontology and Ethics*

ЈОВАН ЗИЗИЈУЛАС, *Примат и национализам*

MAXIM VASILJEVIĆ, *St. Maximus the Confessor's Contribution to the Problem of Transcending the Createdness*

ЗОРАН КРСТИЋ, *Клерикализам и лаицизам — две крајњости у разумевању служби у Цркви*

ZORAN KRSTIĆ, *Impact of the Economical Crisis on the Social Structure of the European Society*

СТОЈАН ЧИЛИКОВ, *Икона и Евхаристия*

ЗЛАТКО МАТИЋ, *Баламански документ (1993) — проблем „унијатизма“ у дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве*

ДАРКО ИВАНОВИЋ, *Црква у Великој Плани*

ЖИВОЈИН АНДРЕЈИЋ, *Сйрашни суд Богородичине цркве у Велући*

ЖИВОРАД ЈАНКОВИЋ, *Поводом записа инока Исаије*

ЏОН КЕЛИ, *Из новозаветне исагогике*



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2012

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 Радован Биговић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Мр Небојша Ђокић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Дејан Црнчевић (Српска академија наука и уметности, Београд)

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

СЕКРЕТАР РЕДАКЦИЈЕ

Горан Илић

ЛЕКТОР

Ђорђе Јанковић

КОРЕКТОР

Славица Јовановић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графостил — Крагујевац

ТИРАЖ: 600

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381.12.7100222

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



Садржај – Contents

Садржај

Студије и чланци

John Zizioulas	
Ontology and Ethics	1–14
Maxim Vasiljević	
St. Maximus the Confessor's	
Contribution to the Problem of Transcending the Createdness	15–36
Зоран Крстић	
Клерикализам и лаицизам — две крајњости	
у разумевању служби у Цркви	37–44
Стојан Чиликов	
Икона и Евхаристия.....	45–50
Живорад Јанковић	
Поводом записа инока Исаије.....	51–61
Дарко Ивановић	
Црква у Великој Плани.....	63–94
Живојин Андрејић	
<i>Стирашни суд</i> Богородичине цркве у Велући.....	95–128
Јован Зизијулас	
Примат и национализам	129–136
Zoran Krstić	
Impact of the Economical Crisis	
on the Social Structure of the European Society	137–141
Златко Матић	
Баламански документ (1993) — проблем „унијатизма“	
у дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве.....	143–154

Преводи

Џон Кели	
Из новозаветне исагогике	157–180

Contents

Essays and Articles

John Zizioulas

Ontology and Ethics 1–14

Maxim Vasiljević

St. Maximus the Confessor's Contribution
to the Problem of Transcending the Createdness..... 15–36

Zoran Krstić

Clericalism and Laicism — Two Extremes
in the Understanding of the Church Service..... 37–44

Stoyan Chilikov

Icon and Eucharist..... 45–50

Živorad Janković

Regarding to Inscription of Monk Isaiah..... 51–61

Darko Ivanović

Church in Velika Plana..... 63–94

Živojin Andrejić

Representation of the Last Judgment
in the Church of Virgin Mary Velučé..... 95–128

John Zizioulas

Primacy and Nationalism 129–136

Zoran Krstić

Impact of the Economical Crisis
on the Social Structure of the European Society..... 137–141

Zlatko Matić

Balamand Document (1993) — The Problem of “Uniatism”
in the Theological Dialogue Between
the Roman Catholic Church and the Orthodox Church..... 143–154

Translations

John Kelly

From the New Testament Isagogics 157–180

2012 © Одбор за просвету и културу
Епархије драничевске, Пожаревац

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



Студије и чланци



John Zizioulas

Academy of Athens, Athens

Ontology and Ethics

Abstract: Ethics as a term, in the Orthodox tradition, was something unknown. It is almost not at all found in the Fathers of the Church, and all up until recently it was not taught in schools either. In this paper we shall first try to clarify terminology. What do we mean when we talk about the ontology, and what when talking about ethics? In what follows we shall also explore the relationship between them within the Orthodox theology. Do ethics and ontology always dwell in harmony? Finally, we shall check to see how we can reach an ontological understanding of ethics in the light of the Gospel and Orthodox traditions.

Key words: Ontology, ethics, ethos, Church, salvation.

1. Preface

This theme sounds theoretical. However it bares serious consequences related to the Church life and the life of every human being.

Ethics has definitely gained the most important place in our life but also in the life of the Church. Taught in schools, theology faculties, it presents for all Christians something equal to the Dogmatics, if not even more important than that. Departure of the Dogmatics is more and more tolerated in society but in the Church as well. Nevertheless, violation of the ethical guidelines is inadmissible.

It is interesting that, all up until the recent times, ethics as a term, in the Orthodox tradition, was something unknown. It is almost not at all found in the Fathers of the Church, and all up until recently it was not taught in schools either. It is a kind of Western product, like so many other things, that has enthroned in our Church. It is tragic, however, that we cannot monitor the volatility and instability that characterize the ethics of the West because of conservatism that characterizes our Church. This creates a continuous and progressive gap between our Church and society, which is, by its nature, forced to adapt to the ethical changes that are taking place in contemporary Western

societies. Examples of this are numerous: divorce, premarital and extramarital relationships, homosexuality, euthanasia, etc. Where will this situation take us to? On what criteria will our Church take a stance on any of these changes in ethics?

Variability of ethics testifies that in itself it cannot justify its existence, nor claim an absolute authority and importance. The importance of ethics and authority, for those who believe in God, i.e. members of the Church, springs up from the will of God expressed in the Scripture, Sacred Tradition and the Church's life. However, here huge problems are caused. Who can authoritatively interpret the will of God?

In Roman Catholicism the thing is simple. Only the Church, which is ultimately expressed through the Pope, correctly interprets the will of God and thus is binding on the faithful. For Protestants the Bible is the only interpreter of God's will, which, however, also needs to be interpreted. So the Holy Scripture leaves special interpreters of the Bible, which creates a great diversity of opinions regarding exactly what Scripture means in relation to specific ethical issues. The conservative, literal interpreters of the Scripture (the so-called "fundamentalists") are radically different from the so-called "liberals", who explore what the Bible wanted to say beyond what is written, and set the text of the Bible now in its historical context, by questioning its meaning. Much of what is said in the Scripture depends on the cultural influence of former epochs, and thus does not have the importance and authority for each epoch.

In the Orthodox Church, things are more complicated, especially in the recent times. Who is it that can authoritatively interpret the will of God concerning the ethical issues? Today, in Orthodoxy, there are these three tendencies to answer this question.

a) The "Fundamentalist" tendency reminiscent of the extreme Protestant conservatism. The literal interpretation of Scripture reveals God's will. The parts of the Scriptures are summed up, and cited as it were, in order to support the responses in relation to ethical issues. At the same, "fundamentalist" way, are added the quotes from the works of the Church Fathers, or as an interpretation of the Bible, or as additions to these, literally interpreted, in the form of a sacred canon. This tendency, nowadays, tends to become the ruling orthodoxy.

b) The "Juridical" tendency, reminiscent of the Roman Catholic Church, wants the institution of the Church, such as bishops, or individually (which is the less common case), or, to have the authority on ethical issues. This tendency is present in Greece today, in particular through the creation of a "councilar committees" that deal with ethical issues and communicate their findings to the public through official proclamations and councilar decisions, as "official position" of the Church in relation to ethical issues. Although this position in the Vatican is absolutely popular, the Orthodox Church is still in its infancy. Still no "official" pronouncements of the Orthodox Church in relation to

ethical issues, although the pressure in this direction is very strong. It is like as if something inside the very cell of Orthodox opposes this “juridical” tendency.

c) The “Charismatic” tendencies, in accordance with which the authoritative interpretation of God’s will bind to certain “spiritual” people, who with their gift of discernment and insight, decide what is ethically right, either by principle or on a case by case basis. It is this tendency quite widespread in the Orthodox Church, and it seeks to supplant and replace the last two listed above.

Parallel coexistence of these three trends currently shows no problems. However, it should be considered that difficulties will certainly arise when these two do not completely agree on all issues, because many believers will be forced to choose between what the official Church tells them and what they are advised by their spiritual leaders.

The complexity of such a dominant status in Orthodoxy testifies that, in the Orthodox tradition, ethics in itself is a problematic notion. We are talking here about something that is imposed on us from outside, and therefore is not a natural element of our Church. Our Orthodox tradition has never expressed an absolute interest, nor in turn has it given the advantage to what man does, but rather went further, taking an interest in what man is all about. In the present this has always been a fundamental difference between Western and Orthodox approaches to man. That is why this difference makes a very important subject that occupies us all in this symposium: “What is the relationship between ethics and ontology”?

In this humble paper we shall first try to clarify terminology. What do we mean when we talk about the ontology, and what when talking about ethics? In what follows we shall also explore the relationship between them within the Orthodox theology. Do ethics and ontology always dwell in harmony? Finally, we shall check to see how we can reach an ontological understanding of ethics in the light of the Gospel and Orthodox traditions.

2. The Notion of Ontology

Ontology is a word about a being, as evidenced by the term, which is not used in philosophy until the seventeenth century, when it was first mentioned by Goclenius (*Philosophicum Lexikon*, 1613). In the more developed form it was used by Clauberg (*Metaphysica de Ente*, 1656), and was finally imposed in the eighteenth century by Christian Wolff (*Philosophia prima, sive Ontologia*, 1729). Since then, Western philosophers cannot avoid dealing with this term. They either change its original meaning (Kant, Hegel, Heidegger, Haussler, etc.), or remove it from its traditional places, i.e. from metaphysics (Levinas), since the ontology has a central place in philosophy.

Here we do not deal in detail with the history of ontology. We will keep to the term granted by its founder Aristotle, although he did not use this

expression. Ontology is thus the study of “being as a being”, and about the existence and eternal existence. It is the science of what Aristotle called the “essence”, giving a dual meaning to this notion: first essence which means a concrete being and the other essence meaning a general and catholic being (e.g., Socrates = the first essence, human being = the second essence).

Ontological question in the old Hellenic philosophy has always contained the problem of confrontation between the existence, i.e. emergence and disappearance. Heraclites’ observation that “everything flows” and nothing is permanent, that is to say unchanging (“no one can jump twice into the same river”) created by the old Greeks existential uncertainty. If everything is changing, then what is true? How can we say that one being is this and that but not something else? How can we give the names to the beings, to identify them, not to muddle, and yet not to doubt their veracity? The problem of ontology, therefore, is not theoretical or minor, unimportant. It refers to the problem of the truth of being, which reliably means that people can agree on what is true and what is false, what is one’s own belief and what is solid and unquestionable truth. Ontology provides security (the truth), which transience and volatility put in question.

What is it, then, compact and immutable in every being, which allows us to see it as true, despite its volatility? Plato suggests that the ideas of these beings are solid and unchanging, regardless of the fact that things and beings are constantly changing (they come to life and die), as it is evident in our general experience. For example, a tree can rot and die, but the idea of the tree remains, which allows us to speak the truth about the tree. There is no truth without immortal ideas, and everything is just an opinion. Other ancient philosophers located the immutability of being in another place: Tales in the water, Anaximan in the air, the Pythagoreans in numbers and so on. However, all of them had one thing in common... To find a firm truth of being we should seek the beginning from which the beings derived. True and constant is only that which existed at the beginning. The first cause is the truth, because from there begins the movement, attrition and volatility. Ontology of the ancient Hellenes was “protological”, i.e. ontology of the first cause. We come to the truth only when returning back.

Ontological problem was inherited by the Fathers of the Church, because they were Greeks, namely the followers of the same culture, the same education. They had the same consciousness, formed under the influence of the Hellenic philosophy. Consequently, they were interested in the problem of truth in relation to the decay and volatility of being. Since everything is changing and dying, what is it then that is true and unchanging?

Some of the Christian philosophers, like Origin, influenced by the ancient Hellenic philosophy, adopted Plato’s “protological” ontology. The truth of being is in the beginning, from which they fell away and invited to return to.

Nothing material, corruptible and perishable is not true (e.g. body). Only the souls are true because they are the only eternal. There have always been and always will be.

However, the mainstream patristic theology did not accept this ontology. There are two key elements upon which the ontology of the Fathers is based.

a) The truth of being is not in their beginning, but on their end. The path to such ontology was first opened by St. Irenaeus of Lyons, underlining that man was not created perfect from the start, but as a little child, who would in time have used his freedom to be developed in the eschaton. So the truth of beings is not in the beginning, but in the end, not in what they were, but in what they will be.

b) Seeing that the truth of beings is placed at the end, time and volatility of beings that frightened the ancient Greeks so much, became the elements of ontology for the Christians. Only through time and through this corruptible body, beings can reach their true existence. While, therefore, Platonism sought ontology out of time and the body, the Fathers saw the ontological assumptions of the truth of being in time and the body. Without the time and the body there are no true material beings.

There are two reasons that forced the Fathers of the Church to change thus the ancient Hellenic ontology. First, Christ is the truth of being. This means that, as St. Maximus the Confessor points out, all creation, that is to say, all the beings truly exist only within (in the relationship with) the Mystery of Christ, which is rounded (ends) in the eschaton. The Mystery of Christ, however, is impossible without the time and body, within which the freedom of the Holy Spirit is manifested. Consequently, Christology, in its pneumatological sense, obliged the Fathers to relocate the ontology from the beginning to the end, and to incorporate it in time, history and body, the three elements that the ancient Hellenic thought could include in its ontology.

We will record, therefore, the characteristics of the Patristic ontology in the context of our topic, because it will be needed when analyzing the relation between ontology and ethics. Under the ontology we mean exploration of the truth of being, which is common to Hellenic philosophy and the patristic thought, but not out of time, history and the material world, but within these, and yet not at the beginning of beings, but on their end.

3. The Meaning of Ethics

The ethics differ from ontology in that it is not interested in the truth of beings, of beingness and existence of beings, but rather in what those things do and how they behave (conduct), based on parameters that are built upon logical principles. While thus the ontology is concerned for all the beings and

their truths, ethics will be limited to the man and to what he does. The basic characteristics of ethics in relation to the ontology are the following:

a) The existence and practice are identified (exist = doing). Since the first centuries of Christianity, this has been characteristic of the philosophy and theology of the West (Tertullian), culminating in scholastic theology of the Middle Ages, where, as Gilson proved, existence was identified with doing, to the extent that God, who is the par excellence being, was seen as *actus purus*. Western thought has made a practice from ontology, i.e. it made practice as the last element of being, the truth of being, including absolutization of ethics.

b) Behavior is based on logic. The Moral is only what agrees with the logic. If we accept that logical is only what is identified with good ideas and the like (Plato), in so far morally is what is ideal (idealistic). Man ought to behave in accordance with certain prototypes that do not arise from experience, but are inflicted on him from the outside. If, however, what is logical is at the same time useful (brings enjoyment, etc.), which is domesticated in the West, then it is moral all that serve these objectives. Thus, ethics becomes prey (victim) of logic (a practice that is logical).

c) Human logic imposes on nature. As strange as it may seem, ethics can never respect nature. When we assert that something is moral because it is “natural” or “physiological”, what we mean is not what nature really is, but what would be logical to think so. In that way unnatural disorder and chaos (in nature) are considered, but in reality, especially in our days, as confirmed by the natural science, nothing is more natural than chaos, turmoil and unpredictability of nature. Similar examples from sexual ethics and social life (marriage, family, etc.) could be pointed out. Invocation of natural ethics is nothing more than the imposition of the human logic on nature. A crying and tragic example is the environmental problem. On the basis of the correct logic it is considered natural that nature serves man. The consequences of this are well known. Even today, when we develop an ecological ethics, the main concern is how will logical (rational) human behavior be organized with the aim of obtaining greater benefits for man and not for the respect of the same nature. Ethics is by its definition anthropocentric and rational, and therefore can never be ontological.

Therefore the ethics is in the contrary to the just described ontology of the Fathers. We have seen that eschatological ontology is of the Holy Fathers. Ethics is depleted in behavior and doing. It does not care for the decay and death. It does not have the “eternal being” as a goal, but only “well-being”, and with an emphasis on “good” rather than “being.” It is enough that you are a good person, and it does not matter that you will die. Ontology aims to conquer death while ethics to defeat evil, as if death is not the worst evil, “the last enemy”, as St. Paul called it. Ethics in this way throws dust in the eyes of man, so he

could not see that he is mortal, and that ethics ultimately offers him nothing to solve the problem of death.

Ethics, therefore, comes into conflict with the patristic ontology in respect to the evaluation of the body. Underestimation of death is inevitably accompanied by underestimating the body, which is the primary carrier of death. While theology, due to its ontology, is obliged to teach about the resurrection of the body in the last days, ethics is not interested in that sort of thing. It is satisfied by the immortality of the soul, in its idealistic, platonic form, along with social and individual happiness in its rational (logical), hedonistic form. None of our ethics compels us to believe in the resurrection of the body. On the other hand, ontology that does not take the body as the ontological element of the being, which, in some way, does not teach the eternal existence of the body, cannot be logically consistent. Ontology without the victory over death is meaningless, because it is a false “existence” of a being without “eternal existence”. However, if the being has a body as its ontological characteristics, as in the patristic theology, then “eternal existence” must assume the resurrection, and not just the resurrection of the dead, but the resurrection of the body.

4. The Consequences of Conflict Between Ontology and Ethics

We said at the beginning that, at first glance, our topic is theoretical. It is time to show that it is not. Here are a few examples to show that ethics and ontology have a different approach, and differently understand the Christian life in the crucial existential questions.

4.1. The Problem of Sin

What is a sin? For ethics sin is a problem of human behavior, disrespect of the code of moral principles which are, either God-given, or agreed upon by the community, i.e. society (democracy). For ontology the consequence of sin is death, “in it (in death) we have all sinned”. For ethics we commit sin because we transgress the law, while for the ontology we sin because we are mortal.

The consequences of different approaches to sin are enormous. Ethical approach to sin builds confidence, or simply hope that the evil can be won by human effort, which gives rise to the appearance of different types of messianism, and we have some survivors in our epoch. Ontological approach acknowledges that evil will take various forms until death that gives birth to sin is defeated.

Another terrible consequence is that for ethical understanding of sin the division of sinners onto “better” and “worse” people is acceptable. The pharisaic ethics, from well known biblical story, as well as civic ethics of our society, both belong to this category. We imprison “bad” people with ease, while deceiving others we assign ourselves the label of a “good” man. This is quite natural, because moral behavior, i.e. what is good and what is evil, is measured

by human logic, or even by some will of God, always interpreted by human logic. However, such a thing is impossible in the ontological approach to sin. Human logic does not determine what is good and what is evil, but the truth of being. It is true that all creatures are subject to decay and death, which means that we are all sinners (“in it — in the death — all have sinned”).

It sounds very strange today that sin springs from death, that is to say the ontology, but not from human behavior. However, it is known that none of the passions would have affected us if there was not subconscious fear of death: neither love for pleasure, nor love for money, nor hatred, nor animosity toward each other. All these and other similar passions hide discomfort, and are an attempt to self-affirmation in relation to the death that jeopardizes us. Sin has ontological rather than ethical roots.

If this is understood, then distinction between “good” and “bad” people disappears. We are left with the monastic virtues of ontological rather than ethical, that is to say false, self-condemnation. We are left with the virtues of humility, and above all, love for sinners, that is love for our enemies, not out of obligation (the moral duty), but because of ontological affinity. When you love your neighbor as yourself, you do it as mortal as you are, because ontologically there is nothing truer of our shared mortality.

Sin is getting thus the ontological meaning of mismatch. This is evident in many instances, but particularly in the case of reproduction. Why did the Fathers (Gregory of Nyssa, Maxim the Confessor, etc.) connect sin with sexual activity? Many continue to oppose this view, arguing that it grew out of the monastic extremes. On the basis of moral criteria they ask: “Is sex evil? Are marriage and human reproduction a sin”? But fathers do not think ethically. None of this, ethically, is subject to condemnation, in the sense that it should cause remorse and penalty. However, the criteria are ontological. They are associated with what we call “mismatch”. Man and animals also, aim to overcome death through reproduction, which is the survival of a particular being. Instead, he achieves only survival of the species, and even that he does not know for how long. Specific being who was born is mortal since its conception. From ontological point of view procreation is a sin: “In sin did my mother bore me” (cf. the interpretation of St Maxim). Identification of sin with morality, leads to either Puritanism or the unlimited freedom and liberalism. Ontological approach leads to a feeling of our natural mismatch and creates in us two types of convictions. First, no one is without sin, “even if lives for only one day.” Second, the nature has the ontological problem and we cannot base our hope for salvation on it.

4.2. The Problem of Salvation

Moral gives hope to transformation of people through their logical behavior. Ontology, however, does not give such hope. No matter how good we have

become, if we die evil will continue to exist. It is necessary to defeat death, as evil would be defeated. This cannot provide our mortal nature. It demands a new birth, other than biological, that's precisely what Christ offers by His Body. In Christ we die during baptism, being born again to new life. This is our only hope of salvation, not a virtue, or moral life, asceticism or so. Without Christ and the Church there is no salvation. One reason is the sole cause of this: salvation is ontological rather than moral endeavor. Salvation is a victory over death.

Once this is understood, the ethics gives way to the ontology. The Church does not save by what she does (preaching, religious activities, humanitarian programs, ethical pronouncements, etc.), but by what she is. What is the Church? The Church is the network of relationships which abolish death. Church is a way of existence that is not ethics, in terms of the system of principles by which people act, but rather a communion of persons modeled on the Holy Trinity. Here, the difference between ethics and ontology is more than obvious.

Within the context of ethics, we identify persons based on their personal traits (good, bad, etc.). In the ontology of personness, properties do not specify a person. This comes out from the theology of the Trinity, where the persons do not differ on the basis of their moral or natural features, which are common to all the Persons of the Holy Trinity (e.g. omnipotence, goodness, omniscience, etc.). If this is applied to human persons in the Church, then ethics, which always differ people based on their properties (good, bad, brilliant, wise, etc.), is repealed. The Church repeals the natural and ethical properties, and consequently the ethics itself: "God chose the crazy ones to this world to confound the wise...". The Church is not based on the natural and moral gifts of its faithful, but on the gifts of the Holy Spirit, which can complement the natural, but not ethical shortcomings. Salvation, offered by the Church, does not lie in the moral improvement of people, as it is often claimed. The Church has in her bosom so many people with moral shortcomings, as the Apostle Paul wrote to the Galatians: "If you bite and devour each other, watch out not to exterminate each other".

In this context, the question of holiness is asked. It is thought that the sanctity is identified with moral perfection. Even the holiness of God is presented in textbooks of Dogmatics as a moral perfection (e.g. Andrusos, Trembelas etc.). However, it disagrees not only with what the Apostle Paul wrote in his letters, calling believers "saints", despite what he says about them, as we can see in the example of the Galatians, but also with the entire history of our Church. Thus the Byzantine emperors, such as Constantine the Great, Saint Irena of Athens and so on, we recognize as saints, despite the fact that they did things incompatible with the principles of morality. St Irena blinded her son; the Holy Prophet Elijah slew five hundred priests of god Baal, etc. Based on today's moral criteria, many of the saints of our Church would have been

excluded. The Church consecrates us not on our moral improvement, but on the basis of repentance, i.e. confirmation that our sinfulness is an ontological reality. This explains the justification of publicans and condemnation of the morally perfect Pharisees.

5. For an Ontological Ethics

After all, it is clear that in our Orthodox tradition ontology and ethics do not match. Ontology is interested in the “eternal existence”, seeing the sin as a consequence, or as an expression of disruption of community between creation and God, and slavery to death. Ethics believes in logical arrangement of human behavior, in order to limit, as much as possible, the painful evil consequences to human life. It does not care about death, nor is it trying to liberate us from it. However, the question is: does this mean that the ontology does not affect human behavior? Would it be possible to talk about an ontological ethics?

The conclusion will be clear if we remember that the Bible, the works of the Holy Fathers of the Church, the sacred canons, etc., rich in commandments and recommendations related to human behavior. Church is more than interested in human behavior, which, after all, among us Orthodox, resulted in the so-called “Christian ethics”. How can we reconcile the interest of the Church about the behavior of her members with the conflict between ethics and ontology, which we have described? What kind of behavior does ontology offer in the Church? Based on what we said we could formulate the following conclusions (thinking):

1. One should distinguish ethics from ethos (custom). Ethics is, as we have described, a set of principles and regulatory behavior, which is processed and defined by human logic, or by itself, or as an interpretation of a transcendent cause (God or the moral imperative of Kant, or any cause acceptable by human logic). Contrary to this, ethos does not pass through human logic, i.e. is not conditioned by it, but gets into the shape through symbols, which a community communicates without logical justification. For example, when I put the sign of the cross on myself, I express a habit, or ethos, which transmits a code of conduct, that is to say relations, through the symbols which cannot be logically justified — I do not know why I put the sign of the cross! However, they reflect my community with a municipality that has designated one symbol, which helps the members to create a mutual community. This is called ethos (habit), because we are identified in this symbol from the childhood, we did not learn it by logic, but by imitating and repeating a behavior that is regarded as a general behavior of all members of the Church, handed down from generation to generation. The same is with kissing the priest’s hand, coming to the church, the liturgical symbols and so on. Nowhere here does logic mediate, except if it is not mediated by those who want to make us “conscious

Christians" (!). Therefore, it is about a conduct, i.e. relationship, which is not preceded by any ethical "must".

Among simple faithful of our Church it has always been considered "ethics" of this sort. He went to church, simply because he was learned to do so and he is used to it. He did not think about to kill his neighbor, because since his childhood he learned to live with him, to play together and so on. In his head he has no moral code, nor ethics. Behavior, attitude toward each other, are resulting from his being, as understood by the Apostle Paul who wrote that Christians should not lie one another, not to fornicate, etc., because through baptism they died and resurrected to a new life, and because they are "one body and limbs of one another", not because it was against some sort of ethical principles. There is no, therefore, a system of moral values that dictate specific behavior, but an ontology, which is identified with the specific mode of existence. Without this ontology, there is no ethics.

2. There are no generally applicable ethical principles above personality. None ethical value can logically justify the sacrifice or humility of a specific person. The existence of a single person prevails over any ethics. This is stated by all in the time of the death of a loved person. Their disadvantages used to irritate us during their life. But at that moment, one would say: "If only they came back to life, even their shortcomings would not interest me". The existence of a person we love is more important than their behavior. Ontology can abolish ethics when it comes to love.

3. Ethical properties do not determine the existence, i.e. the truth of man. This is a very serious issue that reveals how ethics can be dangerous when it takes the place of ontology. We used to say that someone is a thief because he stole something. Can one sole act determine the being (selfness) of a man? If the one who stole steals no more, or will not steal again in the future, can his being be determined based on one offense? In our society, in which ethics governs, there is, so called "criminal record." If someone is convicted of any crimes, they are stigmatized forever. Ethics, therefore, becomes ontology. In the Church, things are not like that. No deed, no matter how sinful, has ontological significance for man. The forgiveness of sins, granted by the Church affirms that the truth (being) of a man is not determined on the basis of the deeds he does, otherwise he should be forever characterized as a sinner, by the sinful act he did. When God says, "I will not reprimand your iniquities any more" shows that sin can be erased from the memory of God, i.e. from the sinner's being and hypostasis, as what God remembers that exists, and what He does not remember ("I know you not") has no hypostasis.

4. Only eschaton gives a true being. The ancient Greek tragedy shows that man is dependent on his past. All the accidents that come to him are the consequences of a cause in the past. The Gospel shows quite the opposite. When the disciples asked the Lord whether the blind from the birth had sinned

himself, or his parents had, so that he was born blind, the Lord moves categorically cause of blindness in the future from the past: "Neither he sinned, nor his parents, but that the works of God might be made manifest in him". While an ethical act, from an ethical perspective, depends on the past, from an ontological perspective the true meaning of the same judges and reveals in relation to the future.

Ontological essence of ethics is in seeing every person as a future saint. He should not be identified with his work. Ethics should not be allowed to determine our ontological relationship with each other. In this way, the ethics from justice becomes love. Justice inflicts us to give everyone what they deserve — they are entitled to it. The one who worked for two hours should be paid more than the one who worked for just one hour. Otherwise, an injustice occurs. That is justice, that is ethic... The Gospel changes this in the famous story about the workers in the vineyard. The only ethics that the Gospel knows about is "love the sinner, or your enemy". This is one illogical ethics and immoral morality. It frees us from the bondage of practice, for it does not allow ethical practices to inhibit our freedom and love. If it limits our freedom and love, forcing us to identify others on the basis of ethical quality, not on the basis that they exist, then ethics cannot even bring in itself neither love for the sinners nor: "Love your enemies, too", nor to understand the story about the unfair paid workers, nor "The Sermon on the Mount."

6. Conclusion

Ethics is acceptable only if it obeys the ontology, when stems from the principle that the highest value is not good (Plato), or happiness, but existence. The ethics that respects the existence makes us to independently of the ethical properties, want eternal existence for the one we love. The ethics, in which all the virtues and values are seen as sleigh-bells, in relation to the existence of our beloved fellows. Ethics that is willing to sacrifice for love. This is the only ethics that could be reconciled with the ontology.

The Gospel and the Church exist in order to free man from the bondage of decay and death. Our civilization has turned its face against this, looking how it will, with the help of ethics, make human life even much happier and easier. However, man was created for immortality, and the ethics by itself cannot save him. Especially the Church needs to take care of this, not to forget her ontological predestination. Ethics will always pose a threat to the Church and for man in general.

References:

- Clauberg, J. (1656). *Metaphysica de Ente*.
- Goclenius, R. (1613). *Philosophicum Lexikon*. Frankfurt.
- Wolff, C. (1729). *Philosophia prima, sive Ontologia*. Frankfurt.

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Онтологија и Етика

Све до новијег доба етика је, као термин, у нашем православном предању, нешто непознато. Скоро уопште се не среће код отаца Цркве, а све до новијег времена није се предавала у школама. Променљивост етике сведочи да сама по себи не може оправдати своје постојање, нити претендовати на апсолутни ауторитет и важност. У овој студији покушаћемо најпре да разјаснимо терминологију. Шта подразумевамо под тим кад говоримо о онтологији, а шта кад говоримо о етици? У наставку ћемо истражити и какав је однос између њих у оквиру православне теологије. Да ли се етика и онтологија увек налазе у хармоничном односу? На крају, покушаћемо да видимо на који начин бисмо могли доћи до једног онтолошког схватања етике, у светлу јеванђеља и православног предања.

Key words: Онтологија, етика, етос, Црква, спасење.

Датум пријема чланка: 9. 9. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 12. 12. 2012.



Maxim Vasiljević*

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

St. Maximus the Confessor's Contribution to the Problem of Transcending the Createdness

Abstract: The topic of true being represents the fundamental aspect of theology. Theology is not primarily concerned with the question of whether God (as a True Being) exists or not; its subject matter is rather *how* (in what manner or mode) He exists. In order for the created “being” to receive the salvific, Trinitarian *mode* of existence, freed from corruption and death, it is important for this being to have a corresponding relationship with Him, to actually participate in God. In the following section, we shall review the “contingency” concept (of the conditional and uncertain status) of human existence, and following that, we shall attempt to investigate the endeavor toward freedom from necessity, which is implied by the fact of having been created. The essential questions that should be asked here are the following: Is man as we know and experience him “man”? What does “redemption” mean according to the understanding of St. Maximus, that is, what is man redeemed from? What are the *assumptions* (the measures, boundaries or laws) that pertain to man’s participation in the realization of his “existence”, based on the existence model of the Triune God? How can man’s ability and/or weakness in his quest for a personal communion with God within the boundaries of historical “events” be defined? For this purpose, we shall not examine the content of participation, but rather the *ability* of the participant–recipient. A discussion of these questions is crucial to the understanding of the anthropology of Saint Maximus the Confessor; it should be noted that on this occasion we will omit the discussion of his Christology and Ecclesiology.

Key words: St. Maximus the Confessor, being, participation, communion, cause, ability, weakness.

God moves in such a way that He instills an inner relationship of eros and love in those who are able to receive it. He moves naturally attracting the desire of those who are turned toward Him.

Maximus the Confessor

Introductory Notes

The content of theology, with its subject matter, is very complex. This is mainly due to its link to the mystery of *true* being or the *mode* of God’s

* maxim.bishop@gmail.com

being, and, therefore, man's and the Church's as well. The topic of true being represents the fundamental aspect of theology. Theology is not primarily concerned with the question of whether God (as a True Being) exists or not; its subject matter is rather *how* (in what manner or mode) He exists (1 *John* 3:2). All other essential questions are contingent on this crucial question, like, for example: is God personally communicative or not; is He in communication with the world or not. These are the most central questions, which exceed a limited academic significance; their answers have a direct impact on mankind, on the world, and on life.

It is well recognized that our knowledge about the mode of God's existence is based on the biblical and patristic Trinitarian theology (*lex credendi*) and that participation in the liturgical experience of the Trinitarian God through Christ (*lex orandi*) offers a foretaste of what it means *in truth* to exist. In order for the created "being" to receive the salvific, Trinitarian *mode* of existence, freed from corruption and death, it is important for this being to have a corresponding relationship with Him, to actually participate in God. It should be noted that the prevailing patristic view of man was, in fact, based on the idea of "participation" in God.¹ Man is not created as an isolated individual or an autarchic being²; his own dynamic and complex nature is *true* only if he personally participates in God, in His hypostatic life (but not in His Divine Essence). In this state of communion there was not discrepancy between nature and person. This *relationship* alone, as we shall see later, gives meaning to man's "natural" movement, which his own creation attracts. The terms "natural", "personal", and "grace" call for a dynamic, live, and *hypostatic* relationship (σύμβασις³) between God and man, who are completely different in their "natures", but even so "communicate" through a hypostatic relationship in the act of communion which is identical with *love*. In St Maximus thought, nature and person are two crucial and mutually conditioned aspects of every being, where φύσις, denoting unity, is defined not in itself but in relation to the hypostasis, as the specific *mode* of existence or particularity.

Of course, all of this is valid only when rational creatures move in harmony with the will of God. But what happens — as it has already happened — when

¹ This has been clearly observed and highlighted by John Meyendorff in the book *Christ in Eastern Christian Thought*, SVSP 1975.

² Man is "true", then, when one's corrupt existence leads to God. Maximus is very clear about this: "Creatures, on the other hand, all exist through participation and grace". *Περὶ ἀγάπης*, III, 28; PG 90:1025b; also III, 27; PG 90:1025a. — "The person who has come to know the weakness of human nature has gained experience of Divine grace". *Περὶ ἀγάπης* II, 39; PG 90:997ab. Conversely, in ancient Greek thought "the autarchy is always implicitly understood ontologically. Later, Plato's philosophy developed this further explicitly, so that all subsequent philosophical schools assumed an ontologization of the notion of autarchy", Kramer, 2004, p. 104.

³ Maximus the Confessor, *Ἔργα θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, PG 91:25AB.

an “absurd aspiration toward non-being” (ἡ πρὸς τὸ μὴ ὄν παράλογος φορά⁴) takes the place of man’s “natural” development? St Maximus does not turn a blind eye to the terrible condition in which the human nature finds itself in its *postlapsarian* state. The created being, already “contingent” and conditional, becomes almost completely “darkened” in his essential movements: man subjugates his own nature to the necessity of a whirlpool of movements. The recognition of human weakness in firstly, transcending creation, and secondly, its fallen nature is the fundamental prerequisite of Maximus’ anthropology.

In the following section, we shall review the “contingency” concept (of the conditional and uncertain status) of human existence, and following that, we shall attempt to investigate the endeavor toward freedom from necessity, which is implied by the fact of having been created. The essential questions that should be asked here are the following: Is man as we know and experience him “man”? What does “redemption” mean according to the understanding of St. Maximus, that is, what is man redeemed from? What are the *assumptions* (the measures, boundaries or laws) that pertain to man’s participation in the realization of his “existence”, based on the existence model of the Triune God? How can man’s ability and/or weakness in his quest for a personal communion with God within the boundaries of historical “events” be defined? For this purpose, we shall not examine the content of participation, but rather the *ability* of the participant–recipient. A discussion of these questions is crucial to the understanding of the anthropology of Saint Maximus the Confessor⁵; it should be noted that on this occasion we will omit the discussion of his Christology and Ecclesiology.

I. Contingency as a Distinction of Creation

1. If we call to mind the main accomplishment of Christian theology, in which *truth* and *communion* are shown to be mutually identical in the being of the Triune God, we will come to the understanding that communion cannot be understood as something *added* onto “being.” Its essential characteristic lies in the fact that being consists of communion. Only in this case can truth and communion be regarded as identical.⁶

2. However, what happens when truth is applied to human existence? This, in fact, represents the greatest problem in theology. For our state *after the fall* (which is marked by corruption and evil) is characterized by the fact that, in

⁴ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1085a. According to Maximus’ theology, there is a changing, reverberating, and nihilistic tendency intrinsic to the very essence of created beings. Cf. Ματσούκα, 1980, p. 52.

⁵ It is worth consulting L. Thunberg’s study of Maximus’ anthropology, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, and his more recent edition of 1995.

⁶ In his study “Truth and Communion” (Zizioulas, 1997, pp. 67–122) John Zizioulas showed this to be undeniably reasonable and convincing.

our approach to truth, “being” is constituted *before* communion. Ontology after the fall—its separateness, individualism and fragmentation—has such a heavy impact on anthropology that all “created” methodology or pedagogy is inadequate. Nature in its actual (fallen) state is the only kind of nature that is accessible to the experience of man after his denial of God, because of sin and death. In his *Ambigua* 7, St. Maximus says the following: “He then, who has rejected his Beginning — moves unnaturally (absurdly) toward nonbeing; and since he existed in God because of the highest logos (of God), who is in him and who is the cause of his creation, and thus had been a part of God, it is rightfully said of him that he has fallen from above because he was not moving toward his Beginning and Cause, according to whom, in whom, and because of whom he was created. Having missed the attainment of his unchanging and forever same Cause through freely aspiring toward that, which is inferior, he is (now) in a changing, false, and a dreadful nightmare of both soul and body. Similarly, it is possible to speak literally about the falling away (from God) because it was possible (for man) through his soul’s potential to center himself on God, but instead *he freely exchanged a better and true existence for an inferior non-being*.”⁷ It is not necessary to note that this privation of true existence is actually the state of a “fallen” person. In a fallen person, truth is not shown as the result of an event of *participation* (ontology), something which man takes part in, but rather as the possession of an individual thinking apparatus (gnoseology) which he uses as he likes.⁸ Need one say, as Zizioulas suggests, that in such a situation truth cannot reveal itself in its ontological fullness? Of course, not. The only solution which can overcome the problem of the created being, and which the Church Fathers have indeed offered, is the adoption of the category of *participation*, which can link the created being to the uncreated Communion. The adoption of this supposition will give us a clearer indication of the *anthropological* possibilities for this communion of life, which was the ultimate goal in the creation of the world. The term “participation” will thus become the fundamental, ontological category, tantamount to the term *communion*. Therefore, in its final analysis, salvation through truth depends essentially on truth viewed as identical to communion, by means of the dynamics of personal *participation*.

3. The consequences of such a position with regard to our topic are distinctive. The first consequence of this subtle differentiation is concerned with the tragic weakness of creation, and the second one with the diseases following the fall. The well known positions of the earlier Fathers on this topic, especially Gregory the Theologian, have influenced, or to be more exact, coincided with what St. Maximus was searching after. For the Church Fathers experienced

⁷ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1084–85ab. (Our underlining).

⁸ Cf. Zizioulas, “Human Capacity and Human Incapacity”, *Communion and Otherness*, New York: T&T Clark, 2006, p. 231.

the turmoil and tragedies of existence themselves, and so, they understood through experience that the reality or the truth of created beings cannot be confirmed in themselves.⁹ “The saints, through many sufferings, free the nature that is in them from the condemnation of death on account of sin.”¹⁰ This position led Maximus the Confessor¹¹ to the conclusion that from everything that has come into being—and it has come without freedom (ἀναγκαίως καὶ μὴ βουλόμενοι) being subjected to the condemnation of death¹²—no one represents his own τέλος (οὐδέν δὲ τῶν γενητῶν ἑαυτοῦ τέλος ἐστίν), since he is not the cause of himself (ἐπειδὴ οὐτε αὐταίτιον). Humanity on its own (the created human existence) cannot claim a true *personal* ontology without a point of reference that is outside of this world. The dilemma lies in the fact that on his own man cannot confer to himself immortality and eternal life since *immortality* is not necessarily a result of the natural attributes of the created being.¹³

4. This subtle distinction is certainly ascribed to the biblical concept of the world, which discriminates between God and creation, and which has been so clearly defined by Maximus.¹⁴ Let us examine it briefly. First of all, creation can exist only by means of participation in the life of God, that is, under the condition that creation is permanently united with Him, *voluntarily* and *freely*, as the “horizon” and “terminal” of every movement¹⁵, because of which cor-

⁹ Another approach, which stems from *Humanism*, according to which man is the measure of everything, and therefore, of man himself, is equally unsatisfactory. The longing (φορὰ) of man to transcend himself and the world testifies to the fact that man is not the “measure” of himself, which is the reason of his constant longing, one way or the other, for self-transcendence. Therefore deification (θέωσις) and not self-destruction is the desired attainment of fullness. Of course, the elementary problems remain unsolved. For it turns out that man’s natural ecstatic movements “wither like a lily”. We say again that the problem lies in the fact that man is unable to provide for himself immortality and an eternal life. If the nourishment of the features of man’s nature were sufficient to transcend death, then Christ’s Incarnation and Resurrection would not have been necessary. Cf. the arguments of Athanasius the Great in his work, *Περὶ ἐνανθρωπίσεως* 7; PG 25:96 and so forth.

¹⁰ *Πρὸς Θαλάσ.* 61, PG 91, 637a.

¹¹ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1072c.

¹² *Πρὸς Θαλάσ.* 61, PG 91, 636abc.

¹³ During the times of St. Irenaeus of Lyon emphasis was made on the fact that there is no way for us to attain incorruption and immortality other than through the union with Incorruption and Immortality (*Ἐλεγχος* Γ, 19, 1), which is attainable only in Christ. After all, the words “you have put on Christ” in Baptism have the following meaning: to clothe oneself with the garment of incorruption, which is the opposite of the “leather garment”.

¹⁴ St. Maximus emphasizes this subtle difference, and says the following: “Perfection and dispassion belong only to God and He is the objective of everything as the fulfillment, immobile, and dispassionate. However, it is necessary to move toward the aim that has no beginning for those who are created, so that the energy of their movement and their longing will cease in this with this perfect aim, but not so as to become something else by nature, for nothing of that which has come into being and has been created will change (alter)”. (*Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1073b).

¹⁵ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1217c.

ruption and death are overcome. Let us emphasize the words “voluntarily and freely” because of the following fact. Namely, if creation truly exists for the sole reason of participation in the true existence—in God, it follows that God and creation are somehow ontologically connected (cf. συγγένεια). However, Patristic theology would never accept this idea. Going a step further, one should say that according to St. Maximus the goal of the existence of created beings (τέλος γὰρ τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως)¹⁶ is precisely to dwell *voluntarily and freely* always in the “eternal well being”, which is solely God’s existence. Thus the purpose is not in just some basic being, τὸ εἶναι, or life, but in the fullness of being, εὖ ἀεὶ εἶναι, that is, in a *life in abundance* (cf. John 10:10). This is possible only because the Giver of being is also the Bestower of well-being.¹⁷ On the other side, human choice always takes place within the structure (being, well-being, and eternal being) and is always an answer to the call to θέωσις present within God’s creative purpose.

5. How is the “icon of God” in man to be understood from this perspective? The “image of God” in man is not on a par with rationality, as is often thought, that is, like some kind of exclusive “reasoning” or a rational ability, or like something “autonomous” or autarchic in man. The image of God is more likely rationality defined as the manner of the manifestation of man’s freedom and “self-determination”¹⁸, a catholic (and, therefore, “rational” and “existential”) relation of love; hence, the participation and communion with God, with other people, and with the material nature. Therefore, man’s “being”, when authentic, is identical to communion as participation, and his rationality “lives out the truth” in the shaping of his being simply as an exercise of his freedom¹⁹: “our thinking is grounded in our willing, just as our willing and deciding is grounded in our thinking”.²⁰

6. However, as we shall see further on, the only way to understand this is through the ecstatic movement of created things; a movement whose cause is God, Who sets ἔφεσις man in motion toward Ἐφετός, a movement which

¹⁶ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1073a.

¹⁷ *Περὶ διαφ. ἀπορ.* 60; PG 90:24A. Here Maximus reiterates the idea of St. Gregory and cites biblical passages from 1 Moses 2:17; 5; 12:9; Psalms 16 and 15; Phil. 3:11–12; Heb. 4:10; 11:39; Matt. 11:28.

¹⁸ See *Πρὸς Μαρίνον*, PG 91:24A. The following passage by J. Farrell (1988, p. 100), which reads, “... man, being by nature a rational creature ... is capable of freely choosing”, is helpful toward the understanding of rationality as freedom. The reference to St. John of Damascus is also useful here (*Ἐκθ. Ὁρθ. πίστ.* 27; PG 94:960 and so forth).

¹⁹ Man’s inability consists precisely in the domination of nature over his person. But man differs from every animal because he has the possibility to take a look at his existence (nature) “from a distance”, to ask questions about his corporeality, to distance himself from the needs and desires of his body, as a subject to be vis-à-vis his existence. In other words, he is able to control his own functions, which compose his biological hypostasis. This ability (as the distinction of the “icon”) pertains to the *manner* in which he is a man and not to his nature.

²⁰ Θέλοντες λογιζόμεθα καὶ λογιζόμενοι θέλοντες βουλόμεθα (*Disp. with Pyrrhus*, PG 91, 293b).

expresses His love²¹, and which is the destination of the movement: “And the ever-moving rest is the permanent and unceasing delight in the Desired; and the permanent and unceasing delight is the participation in the supranatural Divine realities” (μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων).²² Maximus emphasizes the fundamental view of biblical-patristic anthropology, that is, the perception of man as being *dependent* rather than independent on existence, and whose being is realized in an incorrupt manner only, then, when he lives in communion with the uncreated God.²³

II. The idea of “strength in weakness”

1. An emphasis has already been placed on the fact that with the creation of man “in the image”—precisely because man is a free and unique person—“characters”, “images of God” have already been introduced in him; these signify the concrete, implanted powers (ἐμφύτους δυνάμεις²⁴), possibilities and aspirations (νεῦσις²⁵) for a true human existence and life. Man possesses within himself a dynamic, αὐτεξούσιος κίνησις²⁶, or ἔκστασις toward God or the “*logos of nature*” (λόγος or λόγοι φύσεως), precisely because he was created as “self-determinative and creative by nature”²⁷; that is, in the image of God. This existential human uniqueness obviously points to two things: a) his metaphysical “origin” and b) his aim: “God Who in wisdom has created all of nature (φύσιν ὑποστήσας), and firstly mysteriously implanted into each rational substance the power—the knowledge of Him, has also given to us humble human beings...a yearning and love for Him within our nature (κατὰ φύσιν τὸν εἰς αὐτὸν πόθον καὶ ἔρωτα), having naturally united this yearning with

²¹ Maximus the Confessor cites St. Gregory the Theologian (from his 14th Homily) with good reason: “...and in him rests every longing (πᾶσα ἔφεσις), and he longs for nothing outside this, neither can he long for anything; for every true movement (πρὸς ὃ τείνει πᾶσα σπουδαίου κίνησις) hastens toward him, and ceases when he reaches him, and then he will find rest in every contemplation”, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1076a.

²² *Πρὸς Θαλάσ.*, 60; PG 90:608d.

²³ In order to express this idea, various authors take advantage of different terminologies, such as biblical ones, or those pertaining to Origen or Neoplatonism; and yet common sense exists in the case of the essential openness of man, a concept which is not subject to the opposite categories of “nature” and “grace”.

²⁴ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1197d.

²⁵ ἴνα ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὗ νῦν ἔχει τὴν ἔφεσιν. Gregory the Theologian, *Λόγος* 28, 17; SCh 250, 134; PG 36:48c. See the interpretation of this section in St. Maximus', *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1077b.

²⁶ This movement should not be understood as the Aristotelian entelechy. Later on in his writings St. Maximus reveals a whole field of man's movement toward God by means of the idea of θέλησης (θέλημα), ἐνέργειας, αὐτεξουσίας κινήσεως, φυσικοῦ θελήματος while the idea of γνώμης or γνωμικοῦ θελήματος appears only as a consequence of the fall. The differentiation between the natural will and the gnostic will represents one of the most significant contributions of the holy Confessor in highlighting anthropology and Christology.

²⁷ Αὐτεξούσιος καὶ ἐνεργῶν κατὰ φύσιν. *Πρὸς Μαρῖνον*, PG 91:157 and *Ἐπιστ* 7, PG 91:436ab.

the logos and power, so that he could herewith easily recognize ways of fulfilling those yearnings (γινῶναι τοὺς τρόπους τῆς τοῦ πόθου πληρώσεως), and so that he would not by mistake miss that for which acquisition he is struggling. Moving, therefore, in accordance with this yearning toward the very truth (κινούμενοι τὸν πόθον περί τε τῆς ἀληθείας αὐτῆς) and according to the manifestation of wisdom and (the God given) governance in all (creatures), we ascend upwards, through these beings induced by the desire to search for and reach *Him* (ἐκείνου τυχεῖν), because of Whom we received this yearning in the first place.”²⁸ Ecstasy leads to the communion with others.

2. What we need to point out now is the connection between this aspiration (ἔφεις) or ability—given with the “image of God”—and the *historical time and space*, by means of which we arrive at the tragic existence of man. It is a tragic existence because within the historical time-space framework, the ability of theosis (ἔφεις or ὁρεξίς τῆς θεώσεως) is offered to man in the form of a passion/suffering (a permanent struggle against the demonic powers), and this requires a participation in the *experience of the Cross*²⁹, which is the manner by which life is realized in historical events (γίγνεσθαι) as tragical. Suffering is inherent to the created and fallen nature, and so, St. Maximus the Confessor maintains that creation requires the Cross.³⁰ For presently, time and space have acquired negative dimensions; they have developed into barriers, which separate the created existence from God. Now in order for man’s existence to be able to overcome the limits of created things, it cannot, nor is it necessary to, break away from time and space, which after all are the component parts of human existence. This fact draws attention to the element of *history* in a radical way, and shows that the topic of participation differs radically from (Neo) Platonism, which does not concede that we approach God within a historical framework of events — γίγνεσθαι.³¹

²⁸ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91, 1361ab.

²⁹ Cf. *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 66–67, PG 90:1108b; also, *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1112b. The experience of the Cross testifies to that in different ways, and so does the whole experience of the tragedy of existence, which man experiences so strongly. For Maximus, the expectation of the Resurrection is actually the expectation of transcending death. Man’s path, therefore, is regarded as identical to carrying the Cross and to the foretaste of the Resurrection. The experience of the Cross is realized within the framework of history, whereas the Resurrection is experienced as a foretaste in history, but transcends history. Death, which represents falsehood, is the physiological state of the created thing. The reason for this lies in the creation from non-being, which carries along a penetration of nothingness into being. Because of the fall of man, the union of the world with the Son/Logos is by way of the Cross, but it does not stop at the Cross. Cf. *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 54–55, PG 90:1104bc.

³⁰ Τὰ φαινόμενα πάντα δεῖται σταυροῦ. *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 67, PG 90:1108b.

³¹ Conversely, according to the Fathers it is precisely through history (διὰ τῆς ἀνομαλίας τῶν ὀρωμένων) that we are given a taste of true life. The Fathers state that a conflict with the natural mode of existence, which as we have seen earlier, leads inevitably to death. When, for example, Maximus (*Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 54, PG 90:1104b) speaks about true life it is evident that he is not thinking about some other life (e.g. “spiritual” in a Platonic sense).

3. Meanwhile, man, who is endowed with the ability to relate and to participate, desires (consciously or unconsciously) his “being” (τὸ εἶναι) to be a permanent and continuous possibility (εὖ ἀεὶ εἶναι) and not just a phenomenal presence. He desires to actively experience the participation in *life without death*, in a true existence that is incorrupt, in a life, which does not go hand in hand with the “natural” course of existence. What are the limiting factors, which prevent man’s “existence” from participating in a perfect loving communion? For one, that he is a created thing, and secondly, man’s fall. Let us take a look at the second factor. According to Maximus, the crucial factor alongside the fall is the perversion of the possibility of communion, since the ecstatic movement of man, having become limited to created things, does not allow for the entire creation or nature to be ecstatic towards something *outside* itself, that is, toward the Creator. Everything man does (his every movement) is ecstatic, however, the present diseased ecstatic condition does not lead out of the whirlpool of death. Maximus considers that the current disposition of the human spirit, the irrational yearning of the soul, nature’s direction toward itself, and man’s going astray, is a direct result of this.³² Hence, the fall did not destroy the nature of things, but rather impaired its communion with God;³³ the fall caused differences (διαφορὰ) to become separations (διαίρεσις) and persons to become individuals. (“Division”, an critical notion in Maximus’s thought, designates fragmentation and separation.) Similarly, now *theosis* refers not to the deification of the natural being, but rather to the transformation of the “pathogenic” *mode* of its being (a transformation which entails not more or less than a “new birth”), offering divine participation.³⁴ In a word, creation on its own can no longer commune with God because of its natural limitations as well as its own fall, which generates opposition to God.

4. In spite of this, the human existential longing for the fulfillment of him who is “in the image” has not entirely disappeared, but has set off in a direction “against nature”, which has led its “being” to a metaphysical fragmentation, to the abyss of apostasy. And as we have seen, man has become the epicenter of

He is thinking of a life, which does not die; a life that does not tolerate falsehood, an “idol”, a “delusion” of a so-called life, which leads to death (*Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1088bc and 1112ab). Therefore, true life is a life, which is not false because death does not overpower it.

³² *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1353c: Κινεῖται γὰρ νῦν ὁ ἄνθρωπος, ἢ περὶ φαντασίας ἀλόγους παθῶν ἐξ ἀπάτης διὰ φιληδονίαν, ἢ περὶ λόγους τεχνῶν ἐκ περιστάσεως διὰ τὴν χρείαν, ἢ περὶ φυσικοὺς λόγους ἐκ τοῦ νόμου τῆς φύσεως διὰ μάθησιν, ὧν οὐδὲν κατ’ ἀρχὴν εἰκότως ἐξ ἀνάγκης εἴλκε τὸν ἄνθρωπον, ὑπεράνω πάντων γενόμενον. Οὕτω γὰρ ἔπρεπεν εἶναι τὸν ἀπ’ ἀρχῆς, μηδενὶ τὸ σύνολον περισπώμενον τῶν ὑπ’ αὐτόν, ἢ περὶ αὐτόν, ἢ κατ’ αὐτόν, καὶ πρὸς τελείωσιν ἑνὸς μόνου προσδεόμενον, τῆς πρὸς τὸν ὑπὲρ αὐτόν, φημὶ δὲ τὸν Θεόν, καθ’ ὅλην τὴν ἀγαπητικὴν δύναμιν ἀσχέτου κινήσεως.

³³ This concerns the known distinction between the *mode of existence* and the *law of nature* (cf. *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1341d), which serve as the fundamentals of Maximus’ thought (along with the distinction between the natural and the gnostic will). See further below.

³⁴ See Dalmais, 1985, p. xiii.

a complete tragedy. St. Maximus describes this state, which we have already mentioned, very persuasively: by sinning man does not succeed, but misses the target, and, "...moves towards non-being in an absurd way...Having missed the realization—which is unchangeable and always originating from the same cause—by means of a voluntary longing toward that which is worse, he now finds himself in a changeable, erroneous, and horrible nightmare of body and soul."³⁵ Created existence finds itself in the way of the cross precisely because of the impossibility to be in communion with the True Being. Not only has the nature of created things become diseased but also the very ecstasy of nature has become diseased.

5. In spite of the fact that man had begun to exercise his freedom by abusing and perverting his existential *ἔφεσις* (an ecstatic movement toward the existential fullness of "being"), it was not possible to completely bring this to a halt. After the fall, created nature became an impassable existential limitation of man's hypostasis; because of this the path of salvation unfolds itself as a tragic experience of the *passions* (πάθος). This way we achieve a clearer picture: the person's ecstasy implies a form of "movement", but for created beings this is realized in the form of πάθος. In God, Whose Being is not under the threat of corruption or death, ecstasy as movement is passionless, free from suffering, ἀπαθής.³⁶ In God's nature this movement exhausts itself in God Himself. Man's personal ecstasy cannot be ἀπαθής within himself, but only in God. Two things are worth mentioning here: a) motion and time of created nature is a proclamation of a world that is in a constant change (ἐν ἀλλοιώσει)³⁷, and b) the essence/existence of created nature is *metatropy*, that is, change and corruption.³⁸ In comparison to corruption, the holy Confessor considers πάθος as the essence of created nature. Thus, suffering (παθητικότης) is a part of created beings³⁹; however, the person does not want to accept this by means of ecstasy.

³⁵ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1084–85ab. As one can see from the above passage of St. Maximus, sin or failure (ἀποτυχία) is "ἐκούσια ροπή", that is, a responsible act and not something indifferent or apathetic. It is primarily an alienation from God, from other people and from oneself (*Σχόλια*, PG 4:144–145ab), and causes the "darkening" (not the eradication) of the Divine image in man.

³⁶ Cf. J. Zizioulas, "Human Capacity and Human Incapacity", p. 223. The *dispassion* (ἀπάθεια) of God's, which does not tolerate any influence, is not in any opposition with His ecstatic and creative love both in and outside of space and time. God is a hypostatic Self-existence that consists of the absolute and non-predetermined Being (*Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1073b).

³⁷ Τὴν μὲν γὰρ κίνησιν μᾶλλον εἶναι φασὶ τῶν ὑπὸ γένεσιν καὶ φθορᾷ, ὡς ἐπιδεχομένων τοῖς περὶ αὐτὰ θεωρουμένοις τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, PG 91:1217b.

³⁸ Διόπερ ἐν μὲν τῷ κόσμῳ ὑπάρχουσα χρονικῶς ἡ φύσις, ἀλλοιωτικὴν ἔχει τὴν κίνησιν (*Πρὸς Θαλάσ.* 65; PG 90:760a).

³⁹ ...Καὶ ἡ αὐτὴ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία οὐ μόνον ἡ τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ κατὰ γένεσιν κινεῖται καὶ φθορᾷ, ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν ὄντων ἀπάντων καὶ κεκίνηται καὶ κινεῖται τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ... ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχουσα δαίκνυται, τὸν τῆς ἀπειρίας οὐδ' ὅλως ἐπιδέξασθαι δυναμένη λόγον (*Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1177c). Cf. footnote 2 at the beginning of our study.

Nevertheless, being in a fallen state, he is not completely lost. So, what takes place here?

6. After the fall man found himself in a state, which could be called “strength in weakness” (δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ, the Apostle Paul in 2 Cor. 12:9).⁴⁰ But what does this antinomic formulation mean; how can this opposition be in agreement with each other? The inability (weakness, infirmity) became part of man as decay followed by disease became a *natural* reality, which man perceives as something alien, that is, as a “natural”, fateful, and impersonal power circulating in his entire “being”. The reason for this is because once death, entered into existence⁴¹ and became a natural reality through its natural *probability*, it also fragmented the human nature, so that a person no longer bears within himself a nature in all its entirety, in all its catholicity. We all carry within ourselves a seed of death (and sin) and this is why we are infirm⁴², incapable of an ecstatic unification of the human nature by means of a voluntary self-determination. However, since sin (ἁμαρτία) did not damage the “logos” (of nature) but rather the *mode of its existence* (remember: the fall does not exist on the level of the logos-law but on the mode⁴³), the ability (δύναμις) of man (in his inability) is in the freedom of the person to step out (ἐξ-ίσταται) of the autarchy of individual pleasure, out of the naturalistic impasse.⁴⁴ Freedom consists in the liberty from “absurd aspirations toward non-existence” (which is subject to the necessity of movement) and in the acquisition — in love — of a self-determined, personal and voluntary (γνωμική) realization of movements that are in harmony with the “logos of nature” (which is the will God).⁴⁵ Thus, the way out of futility or the ability in inability (δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ) is disclosed in the fact that in spite of man’s state of disease, created man is not unable to fulfill his purpose set by

⁴⁰ Cf. *Περὶ ἀγάπης* II, 39; PG 90:997ab. See also *Λόγος ἀσκητικός*, 26; PG 90:932B. For the interpretation of the Pauline section, see *Λόγος ἀσκητικός*, “Power in weakness: Exegesis of 2 Cor. 12, 1–13”, “Verteidigung und Begründung des Apostolischen Amtes” (2 Kor 10–13), ed. E. Lohse (Rom: Abtei St. Paul 1992), 65–86.

⁴¹ The Wisdom of Solomon emphasizes that God did not create death (1:13–15 and 2:23–24).

⁴² Repentance does not abolish (erase) the sinfulness of man. However, as we can observe from history, the final and true healing (θεραπεία) as an absolute eradication of disease, corruption, and mortality is impossible and unattainable for human nature; this applies also to the human freedom of each and every man after the fall (therefore, also to the Old and New Testament saints). This also applies to the passage through biological birth, corruption and death. Not a single human existence is free of the inherited corruption.

⁴³ According to St. Maximus the Confessor the λόγος φύσεως does not change (nor is there any need for change), but rather its τῆς ὑπάρξεως (*Περὶ διαφ. ἀπορ.* 42. PG 91:1340bc; 1341c). This occurs precisely in Christology. Therefore, the tragedy of the fall lies in the factual “mode of existence” of man, which opposes the “logos of nature”.

⁴⁴ Nevertheless, Gregory the Theologian recognizes God’s pedagogy (*Λόγος* 14, 7; PG 35:865bc) in the existential drama of the association of weakness (body) and dignity (image of God). Cf. Maximus’ interpretation: *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, PG 91:1069a–1101c.

⁴⁵ “Ἐκαστον... ἢ κατὰ τὸ θέλημα καὶ τὸν λόγον, ἢ παρὰ τὸ θέλημα καὶ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ προαιρετικὴ κίνησις... παρασκεύασε (*Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1085c).

God Himself; that is, he does not have to remain ontologically within the field of created things only, but he can also “participate in God”.

Where is this “power” (δύναμις) of man’s ability to participate? We shall attempt to construe it from the review of the following study.

III St Maximus’ concept of movement (κίνησις): Ecstasy and Love

1. As we have already seen, the transcendence of changeability and corruption — inborn into human nature — represented an *invitation* to the first man; it was offered to man as a “logos” (λόγος), as the final designation, the realization of which was left to the freedom of the person. Whether nature will be able to transcend mortality, fragmentation and death depends, therefore, on this free and personal choice. But the question is: “who is sufficient for these things”, as we recall yet another expression of the Apostle Paul (2 Cor. 2:16).

2. Patristic literature very clearly illustrates how not only the movement of God toward man, but also the movement (ecstasy, aspiration toward God) of man toward God was present in the original communion of God with man — however long this may have lasted. This movement was a dynamic and active answer to the *invitation* of God’s love, of the energy of God the Logos.⁴⁶ Man’s origin and aim, like all created nature, is found outside himself. Since the *cause* of his existence is in God, his *movement*, therefore, which exists ontologically in the created rational being⁴⁷ should be directed toward God. Of course, the initial movement of creation toward God is not explained by reasons (which we shall later discuss) via some kind of theleology (entelechy) or progressiveness, but rather as an *expropriation*⁴⁸, which frees nature and hypostazes it into something “above” itself, that is, into a new mode of existence. In the original state of communion (paradise), this God-man synergy of grace and freedom regulated the stages of communion between God and man.⁴⁹ In his fallen state it is natural for man to be conscious of and to experience the privation, alienation, and “decentralization”. According to the experience of every man after the fall, the consciousness of this privation is possible only because of that which was there before it — participation — that is, a foretaste

⁴⁶ Because of this, individual Fathers compare man with an ejected arrow, which is permanently aimed at Christ. Cf. Γιέφτις, 1985, p. 398.

⁴⁷ P. Tillich (1961, p. 4) emphasizes the idea of ecstasy; however W. Pannenberg considers his concept as inadequate (see Pannenberg, 1975, 41ff and 51ff). In our opinion a personal existence is not based upon the ecstasy of one’s own “nature” for this would lead to the necessity of existence. After all, God Himself does not exist because His nature is ecstatic, but because of the Hypostasis of the Father. From the anthropological point of view, there can be existence only by means of a free personal realization of nature.

⁴⁸ This is an expression used by Garrigues specifically within the context of Maximus’ teachings. See Garrigues, 1970, pp. 351–360.

⁴⁹ See *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1345. Cf. Μπούλοβιτς, 1983, p. 327.

of that which makes us feel the privation. From this point of view, the manner in which Maximus interprets privation (στέρησις) is of great interest.⁵⁰

3. There may not be a formal answer for what “drives” man to yearn for God, however, it is clear that it is the case of a deeply implanted desire (πόθος) for a true life which is foreign to corruption and death; the yearning itself is as if it were a composite part of the *conditio humana*. As the quoted section already shows,⁵¹ according to our Father the Confessor, the conviction dominates that all strivings and aspirations of man (the following are their expressions: ἔφεις, φορά, ἀνικανοποίητος ροπή, τάσις πρὸς τὴν ὑπέρβασιν, ἐκστατική κίνησις), express man’s longing for the personal created being to attain a free, loving communion and relation with his Cause — a communion and relation of which he now possesses only a foretaste. The longing and expectation also confirm the awareness of the fall.⁵² Human nature itself possesses an exploratory and investigative Divine power, which is essentially implanted by the Creator at (its) very entry into being.⁵³ Yet nature itself is not sufficient to transcend the given of existence. Namely, it is clear that Maximus also defines the will as movement, in the Aristotelian spirit as a “*natural force that moves toward its own end*”. However, as we shall soon see, contrary to the aforementioned ancient philosopher’s idea, this natural movement is inseparable from the ideas of love and will.⁵⁴

4. Here we arrive at a crucial stage. The attentive reader of the following passage will also come to an understanding of the aim of aspirations: it consists in the “practice” of the active *hypostatic* — not natural — participation in the possibilities of an existence free of limitations in space and time, which are redeemed from fragmentation. This is a question — and this is the essential distinction of Maximus’ theology — about something, which does not simply concern the past, but the future; it is the expectation of the fullness craved for.⁵⁵ The Church Fathers are in agreement here; for them “man” is unimaginable without the aspiration to transcend the given reality. This aspiration is the inevitable and integral element of the notion of “man”. The realization of man in this world is not exhausted in (world or social) events. Instead his τέλος (his

⁵⁰ “Mindlessness, lack of intellectual control and impetuosity in intelligent beings are privations of intelligence, intellect and circumspection. But a privation is posterior to the possession of something. There was a time, then, when they (the demons) possessed intelligence, intellect and devout circumspection” (Περὶ ἀγάπης III, 5; PG 90:1017).

⁵¹ Περὶ διαφ. ἀπορ., PG 91, 1361ab.

⁵² From there οἱ πρὸς σωτηρίαν τετραμμένην τὴν ἔφεισιν ἔχοντες. Πρὸς Θαλάσ. 39, PG 90:393a

⁵³ Καταβεβλημένος αὐτῇ παρὰ τοῦ κτίσαντος, κατ’ αὐτὴν τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον. Πρὸς Θαλάσ. 59; PG 90:604b.

⁵⁴ Cf. 1st and 23rd aporia (Περὶ διαφ. ἀπορ.).

⁵⁵ This is the reason why Maximus speaks about the *future* and not the past union: – τὴν ἔσομένην, ἀλλ’ οὐ τὴν γεγεννημένην καὶ παραφθαρεῖσαν (Περὶ διαφ. ἀπορ. PG 91:1076a). In the second case, it would simply be a Platonic memory (ἀνάμνησις).

essential aim) appears to reach *beyond* the very “events”; as if he were yearning for the unattainable fulfillment, for a forever ongoing permanent life. This is why this aspiration forms a movement, which does not make a circle (it does not reach its end or aim), that is, an uninterrupted change (μεταβολή) that abolishes permanence and “lives the time” as corruption. As Janaras notes, this represents a *stepping out* (ἐκ-στασις), which changes existence and which is measured as *time*.⁵⁶ Meanwhile, on the other hand, ecstasy is the only way in which man can obtain incorruption and immortality. Inherent to man’s existence is a *natural* aspiration (νεῦσις, ἔφεις, ὁρμή), so that man can step outside himself, however, not in the sense of relinquishing his natural state. Man is capable, only as a *hypostasis* (person) of embracing the Other, that is, God, mankind, and the entire creation; this is the quintessence of theology. According to St. Maximus, this is the ability of opening his nature by means of a personal-hypostatic manner toward the Eschaton as the key to history.⁵⁷ This antinomy and tension of a complete and uncircled being is proof that the human being is one form of a paradox. Namely, he is not yet what he is to become; according to Maximus⁵⁸, he is true only as a whole human being, which he is in the *future* encounter with his Archetype, but not as he is now.

5. Consequently, it becomes clear that it is not possible to answer the question about *ecstasy* without referring to *freedom*, which Maximus quite distinctly observes. This makes his contribution exceptional to ontological anthropology. In order to unite with God whose image he represents, man must freely come out of himself (cf. ἐγγώρησις γνωμική), transcend the created boundaries and in this way accept the uncreated presence.⁵⁹ The distinction between the natural and the “gnomic” will is worth bringing to remembrance here. The will is precisely the expression of the essence of life (natural θέλησις) and of its movement toward the attainment of fullness. Whereas without the natural will, it is not possible for movement to exist.⁶⁰ However, only the free, “gnomic” realization of this movement by the person can lead to an ecstatic love as the fulfillment of God’s will.⁶¹ One can also clearly observe that according to Maximus, the will is shown as the freedom of that which is natural from

⁵⁶ The holy Confessor considers passions (πάθος, weakness) toward corruption as the essence of created nature. See: *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, PG 91:1217b; *Πρὸς Θαλάσ.* 65, PG 90:760a; *Περὶ διαφ. ἀποριῶν*, PG 91:1177c. Cf. also Gregory of Nyssa, *Κατηχητικός* 6, PG 45, 2b and Yannaras, 1986; see chapter concerning time.

⁵⁷ How the eschaton is the key of history, see *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 66; PG 90:1108ab.

⁵⁸ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1085c.

⁵⁹ This is Maximus’ concept of “ecstasy”: Τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ’ αὐτῆς καὶ ὄντων καὶ νοουμένων, διὰ τὴν ἐκνικήσαν αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος (*Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1076bc).

⁶⁰ See *Ἔργα θεολογικά καὶ πολιμικά*, PG 91:196a.

⁶¹ Maximus describes γνώμη as “ποιὰ θέλησις, by which one adheres by habit to a good or to what is reckoned as such” (*Disp. Pyr.* PG 91, 308c) and uses an analogy (*Opusc.* 3 48a): the capacity to speak belongs to nature (natural will); how one speaks (τὸ πῶς λαλεῖν) belongs to hypostasis (gnomic will). Yet, for him the gnomic will is an act made possible by the natural will

the “given” of its nature, as the transcendence of the “created transcendence” itself. By *not* equalizing gnome with the person (but with a quality added to person when the movement of nature is by its constitution alterable having had an origin), Maximus was able to explain why in the case of Christ γνώμη is not present. This singular inventiveness of the Confessor truly required a rare discernment.

6. The λόγοι τῶν ὄντων are the most basic proof of the ecstatic character of human existence and its openness toward the Uncreated, as St. Maximus defined them. The concept of λόγος represents yet another exceptional contribution of his to theology. His understanding of the creation of the world and the link to the θελήματα or to God’s logos’ has already been emphasized. Now, we need to connect it all with anthropology. Some of the basic aspects of this problem are worth noting, in order to better understand the notions of movement and ecstasy.⁶²

According to St. Maximus, every being’s existence is linked to the logos that is within himself and that enables him to “participate” in God; this general participation, however, in no way imperils the Divine transcendence.⁶³ The Divine “moves” in rational beings and moves them by means of their logos’. The created being has no existence if separated from one’s logos; he is a non-being. Hence, in accordance with Maximus, the creation of beings entices the idea of their “movement”. It is the logos of every being that defines its “purpose” or “aim” in harmony with that “existence”.⁶⁴ Yet even though the logos’ might resemble a kind of genetic-chemical “information” inherent to the human system, they are not simply “given ontological facts” but are more likely to be existential *achievements* as the result of the free choice of rational beings.⁶⁵ With a similar viewpoint in mind, Balthasar observes the following: “Nature is a sketch, a logos, a field or system of movement”.⁶⁶ This is a paraphrase of Maximus:

⁶² Here we receive a prolific contribution from the mentioned study of J. Meyendorff, (Meyendorff, 1975), although we do not share the same point of view with regard to the understanding of the capability of nature. Namely, as can be seen further below, the created being has the possibility for survival thanks to the voluntary struggle of the person, and not to a “natural” necessity. For the Church Fathers testify to the fact that the nature of creatures leads to their won disappearance, precisely because their origin is from *ex nihilo*. The point here because of the fact of having been created from non-being, created beings depend on freedom, a freedom as a personal otherness. Every other possibility excludes the factors of the person, of freedom and of otherness.

⁶³ God is participated in, yet He remains unparticipative (cf. *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1081b).

⁶⁴ In other words, the logos’ do not just simply “exist”, but they become “incarnate”. Cf. Λουδοβίκος, 1992.

⁶⁵ Cf. *Πρὸς Θαλάσ.* 60; PG 90:621a. Therefore, for Maxims, and before him for the Bible (Col. 1:12–20), the ultimate reason (λόγος) of all beings is realized in the incarnate Logos of God, Christ, who is the center of every existent reality: λόγος of the Father, λόγος of creation, λόγος of human existence.

⁶⁶ Von Balthasar, 1947, p. 98.

εἴπερ πάσης φύσεως ὁρος ὁ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας καθέστηκε λόγος.⁶⁷ Meyendorff maintains that one of the firm principles of Maximus' thought is expressed in the following triad: γένεσις, κίνησις, στάσις, which represents a parallel to the triad: ἀρχή, μεσότης, τέλος (as well as the triad: ἀρχή, μεσότης, τέλος). This constitutes the natural law (λόγος φύσεως) of created beings⁶⁸. However, for Maximus, λόγος is not reduced to nature but is extended to the level of person. It would be useful to demonstrate how significant this understanding of person as the essential manifestation of nature is, as well as its importance to the Christology of St. Maximus. Because, the λόγοι of nature are worthless, if not non-existent, unless they are integrated, "embodied" in the Person of the Logos, i.e. unless nature is assumed by the Hypostasis.

7. However, as already pointed out, the concept of "natural law", which can be understood through the notion of the law of dynamics of nature, does not mean that the Fathers, along with Maximus, perceive man as an independent being. Each movement and each ecstasy that leaves us "behind" is not the one, which brings about the event of communion. For even a natural movement requires the *participation* in God; it must be in accordance with the *logos/law of nature*, that is, with the will or desires of God.⁶⁹ And the logos' of beings possess an in-born *referentiality*, which leads them to the singular Logos of creation.⁷⁰ The freedom of created beings searches for God Himself in Whom the final end (ἄκρον τέλος) and the *ultimate meaning* of one's "being" is found. Why does movement pertain to man's nature/substance and not to God's as well? It is precisely because the beginning/principle or the cause of the human beings' existence as created beings is outside themselves. God alone is *beyond* every movement and change. Maximus elucidates this view when he asserts that movement is characteristic of everything that has come into existence (τῶν γὰρ γενομένων ἡ κίνησις⁷¹). Participation originates from the very idea of the logos, which is understood as the realization of the Divine Logos-Christ.⁷² "God moves in such a way that He instills an inner relationship (σχέσιν ἐνδιάθετον) of eros and love in those who are able to receive it. He moves naturally attracting the desire of those who are turned toward Him."⁷³

⁶⁷ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1057b.

⁶⁸ Οὐδὲν γὰρ ἄλλο καθέστηκεν ἢ κατὰ φύσιν τῶν ὄντων ἐκάστου δύναμις ἡ φύσεως πρὸς ἐνέργειαν ἀπαράβατος κίνησις. *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1237b.

⁶⁹ *Ἔργα θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, PG 91:193a.

⁷⁰ Cf. *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1312b.

⁷¹ *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1072b. Therefore, movement is implicit in created beings.

⁷² This way, as Meyendorff observes, we reach the next diagram, which expresses the relation of God and creation: 'Ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστὶν ὁ Θεός, ὡς ἐνεργῶν, ἀλλ' οὐ πάσχων... 'Ἀρχὴ γὰρ ἐστὶν ὡς δημιουργός καὶ μεσότης, ὡς προνοητής καὶ τέλος, ὡς περιγραφή. *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας* I, 10; PG 90:1085d–1088a. Cf. Rom. 11:36.

⁷³ Κινεῖται μὲν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς, κινεῖ δέ ὡς ἑλκτικόν φύσει τῆς τῶν ἐπ' αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως. *Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1260c.

Significantly enough, it is only the Son, and no other Person of the Trinity, that encompasses the λόγοι τῶν ὄντων.

The reference to Christology should follow chronologically after every anthropological possibility has been investigated. However, we are deliberately neglecting a methodological consistency by ignoring a methodological focus, in favor of introducing already in this section the most important component of this analysis on the notion of participation and communion. This way we hope that the reader will be aware of the way in which the Holy Fathers approach the problems of mankind, the world, and history. Christ is the Logos of creation, and one finds Him in all the logos' (λόγοι) of created beings⁷⁴, not simply in a cosmological but in a Christological sense: He hypostasizes in His own Person the human nature in its state aggrieved by sin and mortality. The Incarnation, as an act of the will and love, reveals the true meaning of the idea of the logos.⁷⁵ Keeping this in mind, it is easier to understand that Christ-Logos is the “principle” and “aim” of all things, which respects fully the integrity and dynamism of human nature. Namely, it is He Who sets history in motion not only from within its own events, but is the One Who also sets existence in motion from within a multitude of created things, in the direction of true being, which is true life and true participation. Hence, along with Christ's Incarnation and Resurrection, truth lives simultaneously in the heart of history, in the very foundation of creation, and at the end of history.⁷⁶

8. We will continue to follow St. Maximus' thoughts and bring to light some additional information that is important to our topic. According to him, the created rational “being” requires *participation* in all the phases of his movement, although the movement of created beings always remains specific to them. Such is their nature: man does not oppose Divine grace, but *necessitates* it.⁷⁷ And the answer to man's existence makes him ecstatic. This is the reason why God “communicated” (κοινοποίησεν) four of His characteristics to man when he created him: existence (εἶναι), eternity, goodness, and wisdom.⁷⁸ This passage of Maximus begins with the principle which represents the leitmotif of

⁷⁴ Cf. Dalmais, 1952, pp. 244–249.

⁷⁵ Cf. *Περὶ διαφ. ἀπορ.* 23, PG 91:1260c.

⁷⁶ This is the key conclusion of Zizioulas' above mentioned study, “Truth and Communion”.

⁷⁷ St. Maximus shows and explains in a brilliant way very significant things in all that has been said so far; vital things we should not forget when speaking about communion and participation. Since the created being desires the Uncreated, he inevitably aspires in his ecstasy toward Him, for He is his desire. St. Maximus continues with the following: “And again, if he is moving toward him, he tries to accelerate this movement and will not stop until he is united with the being he loves and until he is encircled by him, voluntarily, through his own desire, so that in this manner he will be saved, and, is encircled by salvation so that he will become like the one who encircles him. Yet, not to learn on his own, that is, through his own will about that toward which he strives and which encircles him, but rather to become known and encircled and embraced by him who encompasses him” (*Περὶ διαφ. ἀπορ.*, PG 91:1073d).

⁷⁸ *Περὶ ἀγάπης* III, 25; PG 90:1024bc.

our study, namely: all rational beings exist thanks to their participation in the Divine features, and who by themselves can never become an integral part of created nature, but only μεθεκτώς,⁷⁹ that is, by means of a personal relation and communion (Θεῷ σαναπτόμενος, καὶ αὐτῷ ἐγγχρονίζων... πάντα σχεδὸν τὰ θεῖα ιδιώματα ἐν ἑαυτῷ περιφέρει⁸⁰). Following this, St Maximus develops the idea of the image and likeness, which the patristic Tradition upheld before him,⁸¹ and which he perfectly embeds in the combination of the creation-motion. In light of this assertion it is evident that a) God not only guarantees existence to beings, but He sets the *aim* which they should fulfill, and b) in the case of man, this aim requires and means a *free* movement (in ascetic terminology: struggle) toward God. God grants him the genuine development of his eschatological “being”, which is always consistent with the “law of nature” (λόγος τῆς φύσεως) or the will of God. In both cases the notion of grace is excluded from the concepts of *habitus* or entelechy of created things.⁸²

9. The solution, which St. Maximus offers, therefore, is an Evangelical one. Namely, the destiny of man should be in harmony with God’s ἴδια θελήματα. This should be understood as a reverberation of the Lord’s prayer (Christ suggests this to us as a prayer *par excellence*: *Matt. 6:10; Luke 11:2*), which expresses the disposition of a Christian, that is, his preference of God’s gentle will (εὐδοκία) over his own “gnomic” will. The fulfillment (ἄσκησις) of the will of God by the Christian (cf. *Matt. 12:50*) is not unconnected from the participation in God. It does not possess a legal-ethical characteristic, but rather an ontological one, as existentially conform to the “program” of the Holy Trinity about the world,⁸³ and the participation in it. The crucial argument of this

⁷⁹ *Περὶ διαφ. ἀπορ.* 9; PG 91:1097c.

⁸⁰ *Περὶ ἀγάπης* II, 52; PG 90:1002b.

⁸¹ See Thunberg, 1965, pp. 120–140.

⁸² The question about the *natural* movement toward deification is quite problematic. The view of J. Meyendorff (1969, pp. 203–24), according to which man’s own nature can transcend itself since he is created in the image of the transcendent God, and can, therefore, be in communion with its Prototype, proves to be incorrect. St. Maximus is very clear here: “Πάσχομεν ὡς ὑπὲρ φύσιν οὐσαν κατὰ χάριν, ἀλλ’ οὐ ποιοῦμεν τὴν θέωσιν· οὐ γὰρ ἔχομεν φύσει δεκτικὴν τῆς θεώσεως δύναμιν” (*Πρὸς Θαλάσ.* 22, 5; PG 90:324). A. Radosavljević offers a prolific contribution to the discussion in his “*Τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας*”, p. 200. The solution offered in this study (i.e. “Strength and Weakness”) is the openness of the created being toward the uncreated Presence. For personal existence is not established on the ecstasy of one’s “nature”; this would lead to the necessity of existence. After all, God Himself exists because of God His Father and not because His nature is ecstatic. From the anthropological perspective, existence can happen only through the free and personal realization of nature. The transcendence or ecstasy of this can occur only thanks to the presence of the Holy Spirit, Who “fulfills” the being and comes to indwell “οὐσιωδῶς”. However, even if this transcendence is realized, man cannot commune with the Divine nature Itself, which is altogether another topic.

⁸³ We repeat that this plan or program is identical to the gentle desires of God and should not be put on par with Platonic ideas; the latter are independent of God and in some way pre-determine Him. See Thunberg, 1965, pp. 120–140.

entire topic is that man becomes *permanent* to the measure by which he participates in the common event or context of an *uncreated* relation and communion (which leads us to ecclesiology). The only possible life that is lasting is attainable through personal communion and relation alone. This personal characteristic of the movement of rational beings is in fact the willing-desiring answer to God's invitation. Without the person, divine or human, nature cannot exist in all its manifestations. The significance of freedom and collaboration is best illustrated in the following passages by St. Maximus: "The grace of the Most Holy Spirit does not affect wisdom in the Saints without the intellect which is also affected by the same; neither does cognition without the power of the intelligence; neither faith without the intelligible and rational information of both future things and things unknown to all for now; nor any other of the gifts without the ability and power to receive each gift." The Holy Confessor finishes the following way: "Nor will man, in accordance with his natural power, attain any one of these enumerated gifts without the Divine power that grants them."⁸⁴

Nevertheless, what we have asserted so far, has not answered the question about the *manner* of movement, which according to Maximus should be in imitation of the movement of God's will.⁸⁵ Although this answer requires a special study, on this occasion we will cite a passage from Maximus from his 59th answer to Thalassius: "For he who is being saved must not only truly mortify sin by means of his free will, but must mortify his very will to sin; and must not only resurrect his free will through virtue, but (resurrect) the very virtue through his free will, so that the free will, completely dead to sin is severed from the completely deadened sin, without any feeling for it; and that a complete live free will feels the complete live virtue in an inseparable union (with it)."⁸⁶

Conclusions

1. The essential conclusions of our topic are drawn from a biblical-hellenistic synthesis, presented by St. Maximus. A formidable judgment of the realism of his theological endeavor can be formed through the following aspects: 1) the differentiation between the *hypostasis* and the *essence*, that is, "the mode of existence" and "the law of nature"; 2) the reality of the material world and the human body; 3) the ecstatic and hypostatic character of human existence, which culminates in communion; 4) the question of *time* and *space*. These are the existential and historical aspects *par excellence*, which evaluate the reality of man's participation in the aforementioned factors and these provide the material for a definition of man's "being". If *participation* represents the correct relation-communion between man and God, between other human

⁸⁴ Πρὸς Θαλάσ. 59; PG 90:605b.

⁸⁵ "Εργα θεολογικά καὶ πολεμικά, PG 91:25c.

⁸⁶ Πρὸς Θαλάσ. 60; PG 90:612b.

beings and the world, then *non-participation* (non-relation) represents an impairment of this three dimensional relation. For we have seen that this relation is a prerequisite of human existence. Consequently, the factor of movement-ecstasy is unavoidable in the study of the identity of man, particularly in view of the aspect of his attempt to overcome himself and to communicate with something, which is outside of this world.

2. Through his implicit refurbishment of cosmology and anthropology with Christology, Maximus frees the notion of *participation* (μετοχή) from the Platonic “idealism” and also from the implicit need of the Aristotelian “entelechy”. Thus he concludes that participation is not deprived of corporeality in a Platonic sense nor is it altered into a movement inherent to a being or to “nature” itself (cf. the non-patristic idea of the *Heilsgeschichte* and also the rejection of medieval “natura pura”, and a “natural” deification). *Participation* pertains to subjects of created existence for three reasons: 1) all beings have been brought into existence and movement as the realization of God’s loving will; 2) the creature finds his fulfillment in the future of history (God’s love aims at the final communion of creation with the living God the Father); 3) the personification of this loving will (ἴδια θελήματα) of the Father is revealed in the Incarnate Christ, so that participation in Him and through Him will represent, in accordance with Maximus’ antinomic expression, the “ever-moving rest” and the “ever-remaining movement”.⁸⁷ In this eschatological state, men have one will with God, but this one will will be exercised in different personal modes just because personal difference will also survive. This will “hypostasise” the one human nature according to the τρόπος “chosen” by γνώμη and προαίρεσις in this life by each person.

3. All this comes forth quite inconspicuously from the teachings of Maximus the Confessor. Reflections on the reasons, which contribute to the facts of “strength in weakness”, are of great significance in the understanding of the paradox of existence. What Maximus speaks about with regard to the manner of transcending death and about the hypostatic and true “eternal being” (ἀεὶ εἶναι) “in Christ” will be the subject of another study. In anticipation of this, we conclude this text with his words of love, of the kind of love which is as strong as death, so powerful that it can offer an ontology that provides the being with an absolute: “For the most perfect act of love and the culmination of its action through a mutual exchange is to bring to remembrance those personal characteristics which love unites and mutually confirms ... which (finally) makes man a God”.⁸⁸

⁸⁷ See also his *Ad Thalassium* 59: “Repletion of desire is the ever-moving rest around the desirable of the ones who desire (ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστὶν ἡ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιμενῶν ἀεικίνητος στάσις) / ever-moving rest is the continuous and never-ending enjoyment of the desirable (ἀεικίνητος δὲ στάσις ἐστὶν ἡ τοῦ ἐφετοῦ διηνεκῆς τε καὶ ἀδιάστατος ἀπόλαυσις)”. (*Ad Thalassium* 59, PG 90, 608d).

⁸⁸ “Ἔργον γὰρ τῆς ἀγάπης τελειότατον, καὶ τῆς κατ’ αὐτὴν ἐνεργείας πέρας, δι’ ἀντιδόσεως σχε-

References:

- von Balthasar, H.U. (1947). *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*. Paris: Aubier.
- Dalmais, I.H. (1952). La théorie des logoi des creatures chez St. Maxime la Confessor. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 244–249.
- Dalmais, I.H. (1985). Preface. In G.C. Berthold (Ed.). *Maximus Confessor: Selected writings*. New York: Paulist Press.
- Farrell, J.P. (1989). *Free choice in St. Maximus the confessor*. South Canan [sic]: St. Tikhons Seminary Press.
- Garrigues, J.M. (1970). Le Christ dans la théologie byzantine. Reflexions sur un ouvrage du J. Meyendorff. *Istina*, 3, 351–360.
- Giannaras, C. & Borrély, A. (1986). *Philosophie sans rupture*. Genève: Labor et fides.
- Γιέφτις, Α. (1985). Χριστός — Αρχή και Τέλος. Αθήνα.
- Kramer, H. (2004). Osnovna postavka pojma slobode u antici. *Beseda*, 6.
- Λουδοβίκος, Ν. (1992). *Η εὐχαριστιακὴ ὄντολογία*. Athens: Δόμος.
- Ματσούκα, Ν. (1980). *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητή*. Αθήνα.
- Meyendorff, J. (1969). *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris: Cerf.
- Meyendorff, J. (1975). *Christ in Eastern Christian thought*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimirs Seminary Press.
- Μπούλοβις, Ε. (1983). *Τὸ Μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μᾶρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν, Θεσσαλονίκη*.
- Pannenberg, W. (1975). *Der Geist des Lebens. Glaube und Wirklichkeit*.
- Ραντοσάβλιεβις, Α. (1975). *Τὸ Μυστήριον τῆς Σωτηρίας κατὰ τὸν Ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητήν*. Αθήνα.
- Thunberg, L. (1965). *Microcosm and mediator: The theological anthropology of St. Maximus the Confessor*. Lund: Gleerup.
- Tillich, P. (1961). *Systematic theology*. III. Chicago: University of Chicago Press.
- Yannaras, C. (1986). *Philosophie sans rupture*. Labor et Fides.
- Zizioulas, J.D. (1997). *Being as communion: Studies in personhood and the church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Zizioulas, J.D. (2006). *Communion Otherness Further studies in Personhood and the Church*. London: T&T Klark.

Максим Васиљевић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Допринос Светог Максима Исповедника проблематици превазилажења створености

Тематика истине *дића* представља темељни аспект теологије, која се не дави питањем да ли Бог (као истинито *диће*) постоји или не постоји, већ се више занима за то *како* (на који начин) он постоји. Да би створено „*диће*“ примило спасење, односно тројични начин постојања који је ослобођен од пропадљивости и смрти, важно је да има одговарајућу везу са Богом, да заиста партиципира у њему. У тексту који следи, разматрамо појам „контингенције“ (стање условљености и неизвесности) људског постојања, и следствено томе, покушавамо да истражимо човеков напор да се ослободи од нужности, која је узрокована чињеницом створености. Кључна питања која овде постављамо су: Да ли је човек, онако како га ми знамо и какав нам је искуствено доступан, заиста „човек“? Шта значи „искупљење“ према схватању Светог Максима, тј, од чега се човек издваја? Шта су *ὑπερῖος ἰστίαι* (мере, границе или закони) које се одnose на учешће човека у остварењу сопствене „егзистенције“ утемељене на егзистенцијалном моделу троједног Бога? Како дефинисати човекову способност и/или слабост у његовој потрази за личном заједницом са Богом, унутар граница историјских „догађаја“? У ту сврху, не испитујемо сам садржај партиципације, већ, првенствено, способност учесника–реципијента (човека). Разматрање ових питања је кључно за разумевање антропологије Светог Максима Исповедника. У овом раду изостављамо расправу по питању његове христологије и еклисиологије.

Key words: Св. Максим Исповедник, *диће*, створеност, способност, слабост.

Датум пријема чланка: 4. 12. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 15. 12. 2012.



Зоран Крстић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Клерикализам и лаицизам — две крајњости у разумевању служби у Цркви¹

Abstract: Аутор у раду анализира претераности у разумевању садржаја црквених служби које су се кроз историју најчешће манифестовале као клерикализам као један пол и лаицизам као његова супротност. Почињући од клерикализма указује се на различите облике које је он задобијао током историје, попут политичког, друштвеног и културалног клерикализма. Акценат у анализи аутор ставља на разматрање клерикализма у црквеној заједници видећи његове почетке и узроке у ткз. теорији о посвећењу која се на различите начине испољавала у црквеном животу Западне и Источне Цркве. Прва последица ове теорије је промена термина лаик у смислу члана народа Божијег у мирјанин у смислу онога који је од света. Друга последица је мања или већа пасивизација лаика у црквеном животу. Разрешење проблема аутор види у реактуализацији предањске еклисиологије која поистовећује службу и дарове Духа Светог те тако не раздваја институционалну од харизматске структуре Цркве. У последњем делу се разматрају последице лаицизмана црквени живот као реакције на претерани клерикализам.

Key words: служба, клерикализам, лаицизам, мирјанин, воља Божија, структура Цркве.

У западној теологији се од Реформације до данас, више пута дешавало „откриће“ лаика. Најпре је сама Реформација оштро увела тај проблем у жижу интересовања, а после више векова је нешто слично учинио и Други Ватикански концил, да нагласим само ове две тачке кулминирања поменутог проблема у оквирима западне теологије, иако је он у различитим облицима и различитом интензитету присутан више векова све до данас.

Православна теологија тој теми није придавала толики значај. Међутим, оно што се није десило у теологији, десило се у црквеној пракси, а посебно у области црквене управе. Новија законодавства помесних православних

* zorank62@gmail.com

¹ Излагање на међународном симпозиону „Црква, лаици, друштво у Бугарској“ одржаном 2. и 3. новембра 2012. године у Софији.

црква додељују, као својеврсну реакцију и одговор на проблематику западне теологије, прилично места лаицима и тако је „било неминовно да се појави несклад између црквене праксе и богословског учења. Црквена пракса се нашла без богословске заснованости, а богословско учење не одговара црквеној пракси.“ (Афанасјев, 2001, стр. 5).

Циљ овог рада је да указивањем и анализом претераности у разумевању служби у Цркви, а коју репрезентују појмови клерикализам и лаицизам као два супротна пола, дођемо до уравнотеженог, еклисиолошки оправданог садржаја и смисла појма служби.

1. Клерикализам

Сам појам клерикализам као и његова супротност антиклерикализам су често у употреби али не увек са истим садржајем, а који опет, није тако лако одредити у свом историјском, друштвеном и теолошком контексту, уз свест о разликама између Истока и Запада такође у историјској, друштвеној и црквеној реалности. Као и сваки „изам“ он означава одређену идеолошку апсолутизацију, најчешће и девијацију, те тако поима негативну конотацију.

Најопштије говорећи под клерикализмом подразумевамо превласт клира у Цркви и друштву. Противклерикализам је релативно лакше одредити јер он представља суштинску карактеристику првобитног грађанског либерализма и епохе просвећености, и тако је, у неку руку, уграђен у саме темеље модерности. Пошто он, међутим, није предмет наше анализе враћам се клерикализму и његовим појавним облицима.

2. Клерикализам у друштву

Утицај клира у друштву се у много јаснијим формама и репрезентативније јавља на Западу него на Истоку, тако да на хришћанском Западу можемо да говоримо историјски о три облика клерикализма: привредном, политичком и културном (Mardešić, 2003).

Привредни се развио у периоду феудализма који је клирике учинио поседницима великих имања од којих су они добијали приходе. На Истоку су у овом периоду манастири, а не појединци, имали велике поседе али којима су, свакако, управљали клирици па је у обе варијанте клир био један одстубова феудалне привреде. Са нестанком феудалног поретка нестао је и овај облик средњовековног клерикализма.

Политички клерикализам одређујемо као велику световну моћ свештенства у предмодерним друштвима. Црква је у њима заузимала централно место формирајући светоназоре појединаца и пресудно утичући на све сфере како личног тако и државног живота. Давањем легитимитета и сакрализацијом друштвене моћи она је обезбеђивала себи политичност

и конкретну световну моћ, било директно што је био чешћи случај на Западу, било индиректно, блискошћу, а у новијој историји чак и потпуном потчињеношћу носиоцима власти, што је био чешћи случај на Истоку. Овај облик је нестао или управо нестаје са нестанком традиционалних друштава, а раздвајањем Цркве и државе, демократизацијом друштва, а пре свега престанком потребе да политичка моћ има сакрални извор и легитимитет. На власт се у модерним друштвима долази вољом народа израженом на демократским изборима, а не милошћу Божијом.

Под културним клерикализмом подразумевамо културну и образовну надмоћ клира која је вековима била уобичајена појава свих друштава. Најобразованији, а у појединим периодима и једини писмени слој друштва су били клирици. Овај облик клерикализма нестаје увођење општег и обавезног образовања. Знање постаје приступачно свима, а елитизам је строго лично, а не више сталешко достигнуће (Mardešić, 2003, стр. 129).

Како су у историји настајали, тако су са временом и развојем модерности сви ови друштвени облици клерикализма и нестајали да бисмо данас, тешко могли говорити о било каквој превласти клира у јавној сфери. Модерност је разградила све друштвене механизме који су у прошлости клиру обезбеђивали превласт у друштву и зато је апсолутно неутемељен став о на пр. новој клерикализацији српског друштва који се понекад чује у јавности.

Закључујући тему о облицима друштвене клерикализације, погледајмо како је изгледао током друге половине 19. и прве 20. века последњи покушај Римокатоличке цркве да се избори са модерношћу и сачува утицај клира на друштвени живот. Како Црква више није могла да се поистовети са светом који ју је окруживао и који је бивао све више секуларизован, а понекад и непријатељски расположен, сама Црква је покушала да формира идеално друштво (*societas perfecta*) које је унутар себе „удвостручавао“ свет. Како каже Altermatt могло се онда догодити да се неки католик:

... роди у католичкој болници, да од дечијег вртића до универзитета похађа католичке школе, да поред тога чита католичке часописе и новине, да касније изабира кандидате католичке странке и да у бројним католичким удружењима учествује као активан члан. Исто тако није било необично да се исти тај католик истовремено осигура у неком католичком социјалном уреду за случај несреће и болести и да свој новац чува у католичкој штедионици... Тиме је католичко под-друштво појединцу католику пружало нешто попут резервне домовине. (Greshake, 2010, стр. 210)

Друга половина 20. века је распршила све наде да је тако нешто могуће али и пожељно.

3. Клерикализам у Цркви

Превласт свештеничког staleжа у религијском животу је уобичајена карактеристика свих религија — од анимистичких до сложених монотеистичких религија. Посреднички положај, улога посредника између „неба и земље“, ма у ком религијском кључу тумачили ове појмове, дају свештенству посебан положај унутар религијске заједнице. Овакве тенденције у Хришћанство улазе посредством теорије о посвећењу коју је, сматрамо, потребно подробије, и историјски и теолошки анализирати.

9. канон Неокесаријског сабора одржаног 315. године каже следеће:

Презвитер произведен (у чин) који је телом сагрешио пре тога и исповеди да је пре рукоположења сагрешио, нека не приноси (Литургији) остајући у чину због остале ревности. Јер кажу многи да рукоположење изглађује остале грехе ... (*Свешћени канони Цркве*, 2005, стр. 235)

Као што видимо, врло рано, већ почетком 4. века имамо наговештај паралеле између крштења и рукоположења — да и света тајна рукоположења мења природу рукоположеног и као и крштење спира пређашње грехе, сем телесних, тј. блуда, како овај канон тумачи Алексије Аристин у 12. веку (*Свешћени канони Цркве*, 2005, стр. 236). Последица оваквог теолошког става, што и чини суштину теорије посвећења, је да се сада само црквено тело раздваја на оне који су рукоположени тј. посвећени и на остале, непосвећене чланове Цркве.

На Западу је ово схватање кулминирало одлукама Тридентског сабора у 16. веку о немогућности рашчињења клирика. Као олакшавајућу околност треба да имамо на уму историјске околности, антиреформацијски дух овог сабора и покушај поновног успостављања пољуљаног ауторитета клира пред реформацијским лаицизмом. Овим се одлукама потпуно успоставља паралела између крштења и рукоположења — као што нико не може бити „раскрштен“ тако се и једном рукоположени више не може вратити у ред лаика.

Већ на први поглед је јасно да овакав став никада није, а засигурно никада и неће бити прихваћен у Православној Цркви. Свештени канони за веће преступе клирика и те како предвиђају рашчињење и повратак у службу лаика, и то без изузетка и увек истим редом — епископ, презвитер, ђакон. Из овога можемо да закључимо да, за разлику од Запада, на Истоку теорија о посвећењу никада није постала преовлађујуће, да не кажемо значајно, теолошко учење. Она је остала у оквирима израза горепоменутог канона да „неки кажу“ али, са друге стране, то не значи да ово схватање није оставило озбиљне последице на црквени живот.

Прва последица је терминологија. Чланове Цркве који нису рукоположени најчешће називамо мирјанима тј. световњацима. Они би, дакле, били људи који припадају свету што у теолошкој терминологији

подразумева одсуство Духа Светог. Светско је оно што је непосвећено, ван Цркве и што се противи Духу. Како су онда, запитаћемо се, крштени и миропомазани људи, хришћани — световњаци? На основу чињенице крштења овакав став је немогућ али на основу чињенице рукоположења сасвим могућ. Ако бисмо још даље желели да карикирамо ствари, могли бисмо рећи на основу терминологије да се на крштењу и миропомазању и не задобијају дарови Духа Светог као што се то дешава на рукоположењу. Овакво схватање се противи искуству Цркве али и непрекинутој вековној пракси крштавања било деце, било одраслих. Крштени је постао члан народа Божијег, лаик и задобио дарове Духа Светог, што ће рећи рукоположен је за обављање службе лаика у Телу Цркве.

Даље последице теорије посвећења које можемо назначити су различита дисциплина и учесталост причешћивања исл. што генерално значи мању или већу пасивизацију лаика у области богослужења. Занимљива је још једна разлика између Западног и Источног искуства. На Истоку епископ или презвитер не може сам да служи евхаристију, она подразумева сабрање Народа Божијег, што на Западу није случај. Правно валидну литургију може сам самцит да служи канонски свештеник. Па ипак, и на Истоку лаици у Цркви постају само корисници сакралних добара које производе свештеници. Мора се признати да професионализација и подела занимања коју доноси модерност иде на руку оваквом виђењу односа клира и лаика. Клирици су експерти за свето. Лаик, сада у значењу неупућеног, незналице, непрофесионалца, уколико му је потребна нека услуга из области светог одлази и тражи помоћ професионалца, баш као и у свим другим областима.

Да се вратимо сада саморазумевању Цркве, односно како Она сама види сопствено добро функционисање. Црква представља заједницу службе. Она се састоји од оних који су се слободно определили да служе Господу и ближњима али не искључиво на основу својих знања и способности, иако се она не искључују, већ, превасходно, на основу воље Божије која се манифестује даровима Духа Светог. Дарови се дају на активност, за „сазидање Тела Христовог“ (Еф 4, 12), а не за пасивност. У Цркви су пасивни само оглашени и покајници. Служба и дар се поистовећују те је тако немогуће раздвојити институционалну од харизматске структуре Цркве. А пошто је структура Цркве органска то подразумева различитост дарова: „И Он даде једне као апостоле, а друге као пророке, једне као јеванђелисте, а друге као пастире и учитеље за усавршавање светих у делу служења...“ (Еф 4, 11–12). Целокупна структура Цркве² се заснива и проистиче из структуре евхаристијске заједнице која је икона есхатона. Лаици, презвитери и ђакони сабрани око епископа, тј. све службе заједно сачињавају Народ Божији који служи свом Господу. Различитост служби не нарушава

² Види Зизјулас, 2003, стр. 20–33.

јединство Цркве (Афанасјев, 2001, стр. 17 и даље), напротив. Разликовање народа од предстојатеља такође не нарушава јединство Цркве. Ни једна од служби нису саме по себи Црква. Оне се не могу рангирати ни по значају, а поготову не по „количини“ благодети које претпостављају. Различите службе не стварају онтолошке разлике између њихових носилаца. Логика теорије посвећења да је превасходна последица рукоположења промена природе рукоположеног, а тек другостепена служење (Афанасјев, 2001, стр. 26), не одговара искуству Православне Цркве. Онтолошка разлика постоји само у односу крштени – некрштени, а не у оквирима Тела Христовог. У њему су сви свети и свештеници, односно служитељи Господу своме. Последице оваквог предањског става је да се служба лаика, за коју су они рукоположени крштењем, испољава у области свештенодејства где они саслужују својим предстојатељима.

4. Лаицизам у Цркви

И поред мање или веће пасивизације лаика током историје, свест о потреби њиховог активног учешћа у животу Цркве никада није нестала из свести Цркве. Тако је пасивизација у једној области наметнула активирање лаика у другој области, а то је црквена управа. Већина каноничара традиционалног усмерења сматра да је то област у којој ангажовање лаика треба да буде максимално. Људска логика, а свакако и дух времена и тенденције демократизације друштва које утичу на Цркву, су овде доследне и јасне. Сакрално је за непосвећене недоступно, а профаним не треба да се баве посвећени. Сваком своје — посвећенима сакрално, световњацима профано. Овом логиком су се водила и многа новија црквена законодавства помесних Православних Цркава и широм отворила врата управе лаицима и то не само да учествују у управи, што је свакако добро и пожељно, већ и да сами управљају. Устав СПЦ из 1931. године који је још на снази, на нивоу парохије подразумева два ентитета — парохију као богослужбену заједницу на чијем је челу парох и црквену општину као административну заједницу на чијем је челу лаик, директно долазећи тако у контрадикцију са канонским предањем које не познаје овај дуализам и који у пракси зна да изазове оштре сукобе. Овакав лаицизам који личи на протестантско разумевање Цркве је реакција на претерани клерикализам који обично приписујемо Римокатоличкој цркви. Питамо се има ли ту места за Православље или смо ми православни осуђени да лавирамо између ова два пола заступајући час једно, а час друго становиште?

Решење проблема се не може наћи у људској логици. Људска логика каже да и у Цркви као и у свим другим колективима, постоје различити интереси. Службе управо изражавају те различите сталешке интересе за које свако треба да се бори, по могућству цивилизовано у демократској

процедуре. Та се логика манифестовала у многим свештеничким или лаичким удружењима током 20. века.

Решење проблема се налази у поновном откривању воље Божије. Ми у Цркву нисмо ушли да бисмо спроводили своју вољу или задовољавали сопствене интересе. У Цркви може да постоји само „интерес“ Божији којем смо ми активни сарадници и не смеју да постоје супротстављени сталешки интереси. Свако у Цркви дела на основу и у оквиру своје службе јер је то воља Божија и баш за ту појединачну службу је сваки од нас добио дарове Духа Светога као дар а не на основу сопствених заслуга. Проблем да лаици управљају Црквом или лаицизација црквеног живота се састоји у томе што лаици не поседују дарове Духа Светог за управљање Црквом. Служба управе тј. пастирска служба је део епископске службе зашта он рукоположењем задобија дарове, а зашта, опет, лаици немају дарове. Следовање вољи Божијој израженој кроз различите службе представља услов доброг функционисања Тела Христовог.

Као закључак, могу да кажем да ако као верујући људи који исповедају веру у Цркву, заиста желимо Њен напредак, онда се наш први и одлучујући корак састоји у поновном откривању значења, а пре свега садржаја појединих служби да бисмо могли у пракси да избегнемо обе крајности у њиховом разумевању како клерикализам тако и лаицизам.

Литература:

- Афанасјев, Н. (2001). *Служење мирјана (лаика) у Цркви*. Вршац.
- Altermatt, U. (1975). Abschied vom katholischen Blockdenken. *Civitas*, 30, 564, преузето од: Greshake, G. (2010). *Biti svećenik u ovom vremenu*. Zagreb: KS.
- Зизјулас, Ј. (2003). *Православље*. Београд.
- Mardešić, Ž. (2003). О klerikalizmu i protuklerikalizmu danas. *Nova Pristupnost*, 1(1), 127–131.
- *Свештени канони Цркве*. (2005). Београд.

Zoran Krstić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Clericalism and Laicism — Two Extremes in the Understanding of the Church Service

Author in this paper discusses the exaggeration in understanding the content of church services that have historically often manifested as clericalism, as one sex, and laicism as its opposite. Starting from the clericalism one should point to different forms of which it had been winning throughout history, such as political, social and cultural clericalism. The emphasis in this analysis is that the author considers clericalism in the Church community by seeing its origins and causes of the so-called theory of sanctification, which is manifested in different ways in the Church life of the Western and Eastern Churches. The first consequence of this theory is the change of the term layman in terms of the member of God's people, by the layman in terms of the world. The second consequence is a lesser or greater passivity of the laity in Church life. He sees the resolution of issues in a revival of the traditional ecclesiology that identifies the service and the gifts of the Holy Spirit, and thus does not separate institutional structure of the charismatic Church. The last part deals with the consequences of laicism in the Church life as a reaction to the excessive clericalism.

Key words: Service, clericalism, laicism, layman, the will of God, the structure of the Church.

Датум пријема чланка: 9. 12. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 12. 12. 2012.



УДК 271.2-549

271.2-526.62

DOI:10.5937/sabornost6-3117

Оригинални научни рад

Стоян Чиликов*

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, Филиал „Любен Каравелов“, Кърджали

Икона и Евхаристия

Abstract: С предложеният текст „Икона и евхаристия“ ще се опитам да проследя някои аспекти от тези два изключително важни догмата за православната вяра и по-конкретно за православната еклисиология. От една страна ще проследя евхаристийния и есхатологичен характер на православната икона и паралелно с това ще акцентирам върху иконичния и есхатологичен характер на евхаристията.

Key words: икона, евхаристия, еклисиология, есхатология.

Виконите Бог действа чрез божествените енергии, които осветяват материята, свещените изображения и молещите се пред тях. Осъществява се тайнственото общуване между човека и Бога, между тварното и нетварното. Според св. Йоан Дамаскин иконата има христологичен характер и съдържа в себе си антропологични предпоставки. От една страна Бог сътворил човека по Свой образ и по Свое подобие¹, и от друга страна — Христос е образ, икона на Отца². С Боговъплъщението Невидимият става видим, Неописуемият — описуем, който се вижда и има видим образ (*οραθέντος*, според израза на св. Йоан Дамаскин).

Иконата в православната традиция е богословие в краски, богословие в бои, богословие в образи. Тя ни свързва с Бога, обръща ни към Бога, поставя ни пред Бога. Това се осъществява чрез божествените енергии, които присъстват в свещените изображения и чрез които Бог въздейства на вярващите. Иконата е „умозрение в цветове“ ако използваме израза на известния руски религиозен мислител княз Трубецкой, тя е „началото на съзерцанието лице в лице“³. Съзерцание и богопознание, които започват за вярващите още тук в настоящия живот и в пълнота се разкриват в

* stoyanil@yahoo.com

¹ Вж. Бит. 1: 26; ср. Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 16.

² Вж. Евр. 1:3: „Сияние на славата и образ на Неговата ипостас“, Кол. 1:15 „Който е образ на невидимия Бог“, срв. Йоан Дамаскин, PG 94, 1239.

³ Вж. Зинов, 2012.

бъдещия век, в Царството небесно, в есхатона. Според богословието на св. апостол Павел, който казва в Посланието до коринтяни: „сега виждаме смътно като през огледало, а тогава лице в лице“ (1 Кор. 13:12).

Православната икона винаги се е раждала от живото и непосредствено общуване, молитва, съзерцание вътре в Църквата, от живота вътре в самата евхаристийна общност, непосредствено от Светата литургия.

Иконата се е родила и развила в евхаристийната традиция на Църквата и съответно отразява евхаристийния живот, опит, възход и упадък на Църквата. Исторически иконата е произлязла от църковното тяло, от евхаристийната общност и през вековете се е развивала като неотделима литургична част на тази общност. Най-ранните християнски паметници, които имаме от катакомбите в Рим, представят свещените изображения под формата на елинистичния портрет от тогавашната епоха. Но по-важното е, че тези изображения възникват там, където християнската общност се събира не само, за да избегне преследването, но и за да извършват всички заедно евхаристийната жертва и това е ставало върху гробовете на мъчениците. Във връзка с това изображенията на мъчениците от тази епоха ни предлагат едно разбиране на Светата литургия като жертвоприношение и от друга страна те представят мъченика в молитва пред Бога, в Рая, в Царството небесно. На по-късните изображения ясно е застъпен този есхатологичен елемент на преобразеното състояние на мъченика, на светеца и принадлежността му към Царството на славата⁴. Така че иконата се ражда в евхаристията, създава се в литургията и се явява в известна степен нейно „продължение“ или по-точно казано се явява нейно „обяснение“, защото нищо не може да продължи или да бъде продължение на евхаристията тук в този век⁵. Но подобно на църковното пеене или църковната архитектура, иконата живее в богослужението, развива се под влияние на литургичния живот на Църквата и това придава характерния облик на православната икона през различните епохи.

Иконата може да бъде разбрана и тълкувана преди всичко в и с помощта на евхаристията, която свързва членовете на църковното тяло в едно със своя глава — Христос. Евхаристията създава предпоставки и отношения, на базата на които се създава и оформя идентичността на членовете на църковното тяло⁶. Християните живеят в този свят, в този век, но в евхаристията времето изчезва и всички стават едно в Христос и едно с Христос, съединявайки се с Него стават едно и помежду си всички заедно. Тези отношения, които се изграждат в евхаристията, са които

⁴ Вж. Склирис, 2008, с. 36.

⁵ Както казва великият богослов и отец на Църквата от XIVв. св. Никола Кавасила, след тайнството на евхаристията не е възможно извършването на каквото и да било, защото евхаристията възпъхва всичко. Вж. Кавасила, Н. *За живота в Христа*. Сл. 4

⁶ Вж. Склирис, 2008, с. 35.

дават възможността на пътниците за Емаус — Лука и Клеопа да познаят възкръсналия Христос когато е преломявал хляба, въпреки че е очевидно, че Той им се е показал под друг образ, в който първоначално те не Го познали (срв. Лука 24:30)⁷.

Евхаристията е тайнството на Църквата, което ѝ придава нейната идентичност, което разкрива нейните смисъл и съдържание, то я прави да бъде Църква, да бъде това, което е. Народът Божий, събран всички заедно на едно място за благодарение и единство в Христос.

Евхаристията има есхатологичен характер и посока. Тя се извършва тук и сега, но подготвя за есхатона, за Царството небесно, за живота в бъдещия век. Христос се роди, умря и възкръсна. Същият Този възкръснал Христос приемаме на тайнството на евхаристията и като се причастяваме с Него участваме в новия вечен живот, който Той ни подари, заради който Той наистина умря и наистина възкръсна. Животът в бъдещия век, който за вярващите в Него започва още тук и сега. Това се отразява и на православната икона, светецът е изобразен преобразен, обожен, такъв какъвто той е в живота в бъдещия век в Царството небесно, в есхатона. За това свидетелства и ореола или нимба около главата на светеца, който в която преобразява тварното човешко същество. Светлина в иконата винаги има огромно значение и ѝ придава есхатологична насока и характер⁸.

По време на иконоборческия период, когато християнската Църква е търсила как да изрази по правилен начин учението за почитта към свещените изображения, когато се търсели точните думи, изрази и понятия чрез които да бъде изразено учението за иконопочитанието, тогава отрицателите на свещените изображения, отстоявайки правотата на своята позиция привели един изключително сгрешен аргумент. Те твърдели и се опитвали да докажат, че истинската икона трябва да бъде единосъщна с изобразяваното на нея лице, да имат еднаква природа. Следователно единствената истинска икона на Христос, това е евхаристията. С други думи, според иконоборците евхаристията е единственият допустим образ на Христос⁹. Православното богословие отхвърля тази теза, защото евхаристията е истинско тяло Христово и истинска кръв Христова. Тя не е образ, не е икона, а реалност и истина — наистина тяло и кръв Христови.

⁷ „И когато Той седеше с тях на трапезата, взе хляба, благослови, преломи и им подаваше. Тогава им се отвориха очите и те Го познаха, ала Той стана невидим за тях. И те си казаха един другиму, не гореше ли в нас сърцето ни когато Той ни говореше по пътя и когато ни обясняваше писанието?“ (Лука 24:30–32).

⁸ Виж приложеното изображение на иконата „Причастяване на апостолите“. Датира от 11 век и се намира в кипърската църква от манастира „Полята на Богородица“. Интересно е, че на иконата е изобразен с ореол само апостолът, който се причастява в този момент от Христос и с Христос. Евхаристията ни прави да бъдем „христоносци“, оформя нашата човешка идентичност и ни подготвя за Царството на славата.

⁹ Вж. Успенски, 2001, с. 97–98.

В евхаристията има иконичност, но не в иконоборческия смисъл. Евхаристията е икона на Царството Божие. Тя ни прави съпричастници на царството Небесно. Отразява това, което ще бъде наша вечна реалност. Показва ни какъв ще бъде живота в бъдещия век, изобразява ни бъдещата реалност. Не ни дава да вкусим в пълнота животът в есхатона, животът в бъдещия век с Христос, но ние предвкуσαμε от този живот с възкръсналия Христос още тук, в този живот, който за нас започва на евхаристийната трапеза.

Упадъкът на евхаристийния живот на християните е свидетелство за упадък на духовния ни живот, за неразбиране на тайнството на евхаристията, на есхатологичната нагласа и готовност на вярващите. С всичко това е свързан и упадъкът на иконата, която се е родила в евхаристийната общност, която живее и се развива в нея. Там трябва да търсим причините за множеството неразбирания относно светите икони и многобройните суеверия във връзка с тях. Не е странно, а по-скоро закономерно, че иконата, която се ражда в евхаристията, като че ли за обикновения християнин в някакъв аспект, в определена степен измества самата евхаристия. Дълбочината на този проблем може да съзрем, връщайки се назад през изминалите векове, едно от свидетелствата за които е появата на иконостаса в Църквата. Разбира се, той за нас днес заема своето важно място в интериора и пространството на храма, свързан е с почитанието и поклонението на светите икони, но ако погледнем на появата и употребата му, връщайки се векове назад, би могло да се каже, че той в същността си отделя народа от свещеника и изолира олтара от основното пространство на храма. Докато вътре олтарът е изписан с евхаристийни сцени, които народът не вижда поради иконостаса, както не вижда и какво прави и за какво се моли свещеника. И литургията от общо дело на народа Божий, в известна степен губи в пълния смисъл на думата това си служение, защото народът започва да не разбира какво става в храма. Това е причината в определени периоди от развитието на църковното изкуство да се усеща особено силно влиянието на западната живопис в православната иконопис. Иконата се превръща в картина с религиозен сюжет, която губи от своя евхаристийен и есхатологичен характер. Единствено разбирането на смисъла на тайнството на евхаристията и истинският евхаристийен живот, животът с Христос могат да ни дадат реално разбиране за православната икона. И нещо повече — евхаристията трябва да бъде за нас ключ за разрешаване на всеки църковен проблем и основа за израстване във вярата и живот в Христос.

Литература:

- Зинон. *За смисъла на иконите*. Изтеглени 27. 10. 2012. от www.pravoslavie.bg/Икона/За-смисъла-на-иконите.
- Йоан Дамаскин, *Точно изложение на православната вяра*, 16.
- Кавасила, Н. *За живота в Христа*, Сл. 4.
- Успенски, Л. (2001). *Богословие на иконата*. София: Омофор.
- Склирис, С. (2008). *От портрета до иконата*. Велико Търново.

Stoyan Chilikov

University of Plovdiv "Paisii Hilendarski", Department "Liuben Karavelov", Kardzhali

Icon and Eucharist

The paper "Icons and the Eucharist" indicates some aspects of these important and substantial dogmas of orthodox fide and actually orthodox ecclesiology. On one hand the paper gives examples of the Eucharistic and eschatological nature of orthodox icon and on the other hand illustrates the Eucharist's eschatological character.

The icon was born and developed in the Eucharistic tradition of the Church and respectively reflects the Eucharistic life, experience, upsurge and decline of the Church. The icons depict the saints praying or present them in the paradise, in Kingdom of Heaven.

The Eucharist has eschatological nature and character. It occurs here and now, is a preparation for the eschaton, for the Kingdom of Heaven and the life in the future century.

Key words: icon, Eucharist, ecclesiology, eschatology.

Датум пријема чланка: 15. 5. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 13. 12. 2012.

УДК 821.163.41.09 Инок Исаија
091(=163.41)"13"

DOI:10.5937/sabornost6-2977

Оригинални научни рад

Живорад Јанковић*

Библиотека Српске патријаршије, Београд

Поводом записа инока Исаије

Abstract: Изворну српску књижевност чине углавном житија домаћих људи и службе српским светитељима. Ту не постоји и не може се очекивати нека дубина. Остаје се на нивоу казивања животне историје. Не постоје дела дубоке богословске садржине. Не зна се да је шта од српских списа преведено на грчки. О иноку Исаији, као преводиоцу Псеудо Дионисија Ареопагита са тумачењима светог Максима Исповедника и састављачу опширног записа, уз тај превод који га може увести у рад наших старих писаца зна се онолико колико сам о себи каже путем игре бројева. Ова студија жели да допринесе бољем разумевању његовог записа.

Key words: Инок Исаија, стара српска књижевност, житија.

Стару књижевност код Срба чини и по броју сачуваних дела и по броју спознатих, а у међувремену несталих, кодекса у већој мери оно што је преведено. Оно што је изворно створено на свом језику од домаћих писаца долази на друго место које би се могло са књижевне стране оценити као „споредно“. Та оцена била би потпуно оправдана у случају да је сачувано више писане грађе документарног карактера. У повољнијим приликама мање би се у тежњи за сазнањем о животу епохе зависило од састава књижевног карактера. Видело би се колико је то мало и површно. Изворну српску књижевност чине углавном житија домаћих људи и службе српским светитељима. Ту не постоји и не може се очекивати нека дубина. Остаје се на нивоу казивања животне историје. Не постоје дела дубоке богословске садржине. Не зна се да је шта од српских списа преведено на грчки.

Однос старих Срба према књизи је контроверзан. Судећи по броју сачуваних и још више замишљеном броју постојећих књига, а потом уништених књига, па и читавих збирки, кад је вредно истаћи дивљење како је кроз протекла страдања до најновијих дана ишта сачувано. Срби су као мало ко везани за књигу.

Ако се погледа њихов однос према малобројним домаћим писцима слика је другачија. Далеко је већи број оних дела сачуваних само у једном препису него оних где се број преписа мери десетинама.

Тако стари преводиоци могу се сврстати међу ствараоце у српској култури. Од њих је познат само извештај број по имену, времену и врсти посла. Зависно од критеријума могуће процене, у неку руку могло би се допустити да је познато око половине укупног броја преводаца, јер и оно што остаје ван оквира познатог није много веће кад би се извршило поређење.

У светлости тог искуства рад инока Исаије на преводу дела Псеудо Дионисија Ареопагита (размеће V и VI века) са тумачењима светог Максима Исповедника (580–622) који представља зборник од око 300 листа са стилске и језичке стране читаоцу тешко приступачног представља прави подвиг. Да је тако сведочила би чињеница што је то тек други превод са изворног грчког на неки страни језик после оног на латински.

Био је то последњи моменат за подухват такве врсте на који се непотребно дуго чекало. У моћној српској држави средњег века било је услова, не и воље да се тако значајан посао обави и раније, благовремено, али то није учињено због „инерције“ тадашњег српског друштва.

О инок Исаији, као преводиоцу Псеудо Дионисија Ареопагита са тумачењима светог Максима Исповедника и састављачу опширног записа, уз тај превод који га може увести у рад наших старих писаца зна се онолико колико сам о себи каже путем игре бројева.

У области превођења обавио је најобимнији и најтежи посао и тиме је изузетак код Срба који су ретко спремни за тако велике подухвате. Уместо тога они радије више пута преводе неке мање и садржином „лакше“ списе. Суштину Исаијевог посла чини тежина језика грчког дела. У поређењу са тиме обимност рада је овде споредна.

Два су правца трагања — изучавање превода и записа. Превод говори да је то најспособнија особа код Срба у послу такве врсте, без правог претходника и наследника. У том погледу овај српски преводац има своје место и у светској културној баштини. Отворио је пут за живот дела Псеудо-Дионисија на широком словенском простору кроз векове. У бољим приликама био би зачетник важног процеса стварања нових могућности. Запис на први поглед као и остали — а није. У научном оптицају само су два преписа те је лако могло да се изгуби, а без тога се не би знало о тако великом послу.

Личност преводиоца Исаије и текст његовог записа углавном мора обрађивати српска наука. Остала питања везана за сам превод прихватиће слависти са ширег простора. Па и поред тога, српска наука радије иде на

друга питања него на вредновање самог записа, иако тај посао није без значаја и не може се избећи.

Изучавање отежава чињеница да се по преписима запис само изузетно налази уз текст превода. Донекле то је условљено фактом да је крај књиге где је уобичајено место за текст такве врсте највише угрожен отпадањем задњих листова. Затим писари удаљени простором и временом од личности првог преводиоца не сматрају се обавезним да у нови кодекс настао њиховим радом уносе и текст преводиоачевог записа.

Постоји само непотпун попис рукописа Исаијиног превода сачињен према доступној литератури без конкретног увида у стварно стање по књижним збиркама. У таквим приликама не зна се ни тачно бројно стање сачуваних преписа Исаијиног записа. Ради се на основу два примера.

Говори се о сачуваних осамдесет преписа Исаијиног превода у целом словенском свету од краја 14. до средине 19. века. Кад се од тога издвоје само српски преписи, ни ту се не одступа много од опште слике малог интересовања код Срба за домаће писце. Делимично се мали број српских преписа објашњава и тиме да су они више страдали од осталих. Са друге стране, вреди истаћи да је преписивања овог дела код Срба било и у време мрачних векова ропства, кад је уз сву невољу и немаштину лакше наћи имућног ктитора него делу дораслог читаоца. То је само један прилог више поменутом контрасту, у односу Срба према својој књизи.

Чини се велика неправда према преводиоцу иноку Исаији, кад се и ненамерно његов рад кроз литературу представља и доживљава као посао преписивача и своди скоро на исти образац. Да буде тако разлог треба тражити и у чињеници да се не ретко израз „преписати“ односи и на преводјење, као што је то случај са Шестодневом Јована Златоуста преведеним (преписаним) за српског патријарха Никодима 1451. године.

Примећује се да логика није јача страна записа и по томе није усамљен у своме времену. То је смеша (не)тачног и (не)логичног. Са друге стране, ту је уочљива „заводљивост“ казивања којој не одолева ни толико хваљена критичност модерне науке при коришћењу старих текстова. Отуда не чуди кад се истиче „лапидарност и логичност излагања“. Говори се тако, иако кад се мало дуже задржи лако би се у тексту приметило местимично одсуство логике.

У запису је реч о савременом догађају, а ипак ту је толико нетачног. Изношења нетачног често има и код низа других писаца. Ту Исаија није посебан изузетак. Стога је и овде сличан однос и обичног и стручног читаоца као према последњем Даниловом настављачу, биографу патријарха Саве IV (1354–1375). Због оскудице изворних дела прима се све што се појави са мањом дозом критичности, понекад и без икакве критике. Томе

иде на руку што говори стилем новијег времена без „плетења словес“ својственог старим писцима.

И у неким другим приликама запис не представља поуздану слику стања — као онај рашког епископа Григорија (1305) уз препис светосавске Крмчије, или запис архиепископа Никодима (1319) уз његов превод типика, али се они и не примају са толико поверења као овде.

У тексту који се, иако је реч само о запису, у другим приликама може сматрати и као књижевно дело уочава се неколико целина. На првом месту реч је о особеностима грчког и „нашег“ језика:

Догоди се и мени да научим мало грчки језик толико, колико да могу разумети драгоценост његову и тежину превођења са њега на наш језик. Јер грчки језик, једно, од Бога испрва вешт и простран би, а, друго, и од разних по времену љубитеља премудрости усавршен би. А наш словенски језик од Бога добро створен би, јер све што створи Бог веома је добро.

Кад се у животу појави „троугао“ увек настаје занимљива ситуација. Код Срба се то примећује у односу према грчком језику — светосавска Крмчија тоном осуде говори о „облаку мудрости грчког језика“. Биограф Светога Саве Доментијан узима грчке речи и тамо где не мора, пошто већ постоје одговарајуће српске. Исаија хвали грчки језик, али преводи скоро сваку реч, па и тамо где је принуђен да пет изворних израза замени само једним, и сасвим ретко преузима неки грчки израз.

Долази део у коме се говори о наручиоцу превода серском митрополиту Теодосију; следећи одељак износи виђење браће Мрњавчевића и њиховог наводног покушаја да протерају Турке, што је централна тачка интереса аутора; на крају је реч о последицама Маричке битке и подаци о аутору саопштени путем игре бројевима, што одудара од озбиљности целог осталог дела садржине.

Дотиче се ово разматрање и сложеног и скоро редовно неухватљивог односа ктитора и уметника. Уметник је ту, стоји на „располагању“ и чека наручиоца. Уколико се не појави наручилац таленат преводиоца, као и већине стваралаца, остаје „неискоришћен“. Са друге стране, ма како имућан и издашан наручилац био, вредност учињеног не зависи од тога већ каквог талента је „извођач“.

Оба актера превода и митрополит Теодосије као наручилац, и монах Исаија као преводилац и састављач записа могу се сматрати миљеницима историје. Преко записа сачуване су вести о њиховој улози. „Преведох светог Дионисија Ареопажита настојањем и трошком или откупом светогамии владике и заступника“. Плод њиховог заједничког труда је прихваћен на широком простору који насељавају православни Словени, често и дуго током векова преписиван. Настао за потребе Срба, њима је дошао у извесном смислу касно, пошто услед деценијске агоније око очувања какве-такве државе након Маричке битке, нису били у могућности да се

посвете коришћењу погодности стечене преводом овако значајног списка. Значај Исаијиног рада је толики да он превазилази оквире српске културе и заслужује да се уведу и теме међународног угледа.

На руку зачетницима превода иде и срећна околност да је у задњем моменту готово на чудесан начин сачуван и један од првих, а можда и први препис Исаијиног рада који сигурно потиче и времена док су митрополит и преводилац још били у животу. Чести су примери да стари преписивачи књига јадикују и да су незадовољни „штедљивим“ односом наручилаца према њима током рада.

Уместо тога, овде помен ктитора митрополита Теодосија се претворио у панегирик раван прошлком житију. Иде се дотле да се тврди како ми-сао о преводу митрополиту стиже од анђела:

И дејаше како доликује, мислим, без размишљања повиновати са таквом човеку, који од анђела, по великом Дионисију, посвећење прими. Јер овај истинити Божији човек, као нико други, живот имаше, да је слатко слуша-ти, а спасоносно подражавати (му) и корисно. Не само што језик у учењу имаше користан за слушаоце, него и живот много више користан за под-ржаваоце му. Па, штавише, истину да кажем: колико језик имаше неуспо-редив када говори, толико и живот недостижан када ради, јер вазда и увек, по апостолу, остављајући што је остраг, овај на дела и виђења што су на-пред, посезаше. И тако имађаше светлост честољубља и љубави за учењем и премудрости заједно са милосрђем, да међу већином није био други. Тако је овај блажени ово и не мало радио и ка угађању Богу долазио и многе је овим сопственим делом учио.

Митрополит Теодосије био је трећи српски архијереј у граду Серу — долази после митрополита Јакова и Саве — и ту се налази и након Марич-ке битке. Као што је речено, био је то последњи моменат за тако опсежан посао. У приликама после Маричког полома мало је вероватно да би се тај посао могао обавити.

Централни део који се односи на браћу Мрњавчевиће деспота Угљешу и краља Вукашина и Маричку битку је за историке најзанимљивији — врви од нетачности које су често поменуте и истакнуте, што није сметало да се саопштење прима с пуним поверењем.

Део записа би се могао назвати „Слово о гордости“. То је пре поука, а не вест, обликована тако као да се писац „радује“ само да би показао како гордост не води добру. Проблем је у томе што објективно гледано нема ни услова ни разлога за појаву гордости. Зна се ко је носилац ратова а хришћани су већ деценијама у немоћним покушајима одбране. Отуда се јавља недоумица, откуда састављачу записа идеја о некој гордости код деспота Угљеше.

У хришћанској војсци није било војника из Византије. После битке област су преузели Грци, па тек након десет година она пада у турске

руке. Српске снаге никако нису могле да броје шездесет хиљада „изабраних војника“. Без такве снаге није могло бити ни „изгона“. Скоро са злурадошћу се говори о поразу хришћанских снага, пошто Угљеша наступа гордо и самоуверено и не води рачуна о томе „да се гневу Божјем не може одолети“.

Под условом да се могло прикупити шездесет хиљада овакво размишљање имало би оправдање. Овако се текст записа може свести на „моралисање“ смештено ван оквира реалних збивања са циљем да истакне како обиље снаге и самопоуздања које са тиме иде нису довољни за успех. Стога је и било потребно да се у причу унесе екстремно велик, односно немогућ број војника. Као да се иде дотле да се наводни планирани изгон Турака оцени као неко освајање, а не као ослобађање од освајача. Кад би се говорило у равни реалног и могућег, што би по процени било далеко мање од поменутог, не би било услова да се појави прича о некој гордости деспота Угљеше, а потом и о њеном слому.

Да ли би се могло говорити о помену 60 хиљада хришћанских војника као о пропусту састављача записа или непажњи неког од каснијих преписивача? Овако висок број је у функцији основне намере писца — гордост и с њом повезани велики планови се темеље на бројно јакој војничкој снази... У вези са 60 хиљада војника је и замашан план и тежина пораза без чега цела прича о неком наводном „гневу Божјем“ не би имала основа:

Разгневи Бог хришћане западних крајева. И подиже деспот Угљеша сву српску и грчку војску и брата својега Вукашина краља и друге многе велможе, негде до шездесет тисућа изабране војске и пођоше у Македонију на изгнање Турака, не расудивши да се гневу Божију нико не може супротставити. Те, дакле, не изгнаше, већ сами од њих убијени бише, и тамо кости њихове падоше, и непогребени осташе, и веома велико мноштво једних од оштрине мача умреше, а других у ропство одведени бише; неки пак, од њих утекавши, дођоше. И толика невоља и зло љуто облише све градове и крајеве западне, колико ни уши слушаше, нити очи видеше.

После убијања храброг овог мужа, деспота Угљеше, просуше се Исмаиљани по читавој земљи као птице по ваздуху, и једне хришћане мачем клаху, друге у ропство одвођаху, остале смрт прерана поже, а смрти који издегоше, глађу погубљени бише. Јер таква глад би по свим крајевима, каква не би од створења света, нити после таква, Христe милостиви, да буде. А које глад не погуби, њих допуштењем Божијим вуци ноћу и дању нападајући, јеђаху. Авај, тужан призор дејаше видети! Оста земља од свих добара пуста — и људи и животиња и других плодова. Не дејаше кнеза, ни вође, ни наставника међу људима, ни избавиоца, ни спасиоца, већ се све испуни страха исмаиљанског, и срца храбра јуначких мужева и женска најслабија срца претворише се. У то време, мислим, и српске госпoде сeд-ми род крај прими.

Атмосфера у којој запис настаје као и његов садржај дају суморну слику, а онда долази Исаијино саопштење о себи кроз игру бројева тамо где се то не би очекивало. Такав поступак био би знак ведрине и сведок лагодности у којој се писац налази, чега код Исаије, па и свих Срба после Маричке битке нема. „И име међу иноцима мене јаднога ако хоћеш сазнати, почетак томе је осми број, средина двеста и први, а крај десет са једним се завршава. Година је тада текла 6 тисућа 8 стотина 70 и 9-та, индикт 9 Богу који је дао да се ово почне и благоизволео да се сврши — слава, част и поклоњење у бесконачне векове, амин.“

Познаваоцу старе српске књижевности се намеће поређење инока Исаије са два писца, оба биографа Светог Саве — Доментијаном и Теодосијем — иако се не ради о истој врсти посла. Са старијим који живи и ради сто година раније везује га што оба имају по два дела а већи углед су стекли преко оног које је мање вредности — Доментијан преко житија Светог Симеона (1264), Исаија преко записа.

Оба раде по наруџбини конкретне историјске личности — краља Уроша (1243–1266) односно митрополита Теодосија. Без наручиоца мало је вероватно да би они нешто слично урадили. Цео посао би остао у равни неостварене могућности. Потенцијал ствараоца постоји али тек појава наручиоца доводи до његовог активирања и остварења дела.

Код писца Доментијана нису познати ранији радови који би га препоручили краљу ктитору. Овде сам Исаија говори о својим ранијим преводима и нема разлога да се у то сумња. Исто тако не изненађује да ти радови нису сачувани или је можда нешто од тога доспело до новијег времена али без податка о преводиоцу, што не би смело да чуди, с обзиром да је више пропало наго што је очувано, а и оно очувано често је непотпуно. Да није сачувано Исаијиног записа, не би се знало ни о преводиоцу Псеудо-Дионисија. Иначе, може се рећи да су Доментијан као писац и Исаија као преводилац — сваки у свом послу — два најзаслужнија човека на пољу старе српске књижевности.

Млађем Савином биографу Теодосију инока Исаију приближава чињеница да је сачуван препис (или вест о његовом постојању) из времена блиског настанку протографа. Код оба ствараоца њихово дело је преживело у десетинама рукописа, добре очуваности текста без стварања верзија.

И Теодосије и Исаија пуну афирмацију постижу на широком руском простору. У толикој мери да право изучавање тек предстоји. За сада у оба случаја само се стоји на пописима преписа посредно сачињеним преко одговарајуће литературе, без стварног увида у конкретно стање.

Десетинама преписа расејаним по Русији скоро пре 150 године преко научника, дипломате и путописца Александра Гиљфердинга (1831–1872) придружио се и онај највреднији познати најближи времену настанка

изворника преко кога су настали сви остали преписи. Као што је превод настао у задњем моменту тако је и овај кодекс отргнут од пропасти стицајем срећних околности и заслугом ученог и пожртвованог путника у последњем тренутку. Без сусрета са Гиљфердингом извесно је да не би било начина да преживи и дође до руку потоњих научника. Преко овог рукописа су настали сви остали познати словенски преписи. Треба ипак истаћи да у случају кад бисмо били ослоњени само на Гиљфердинга о Исаји се не би знало ништа, а и без Гиљфердинговог рукописа знања о Исаји као преводиоцу не би била мања, пошто у овом најстаријем али оштећеном кодексу није сачуван Исаијин запис.

Вредан је — као својеврстан образац коме се не може наћи права аналогија код Срба — и опис наласка кодекса од стране Гиљфердинга током његовог путовања кроз матичне српске земље, јер сведочи о потпуном паду „имуног система“ целе нације. Напуштена збирка књига не страда у рату од подметнуте ватре из руке злодјеја, већ услед немоћи нације да учини нешто на спасавању и храма где је препис нађен и скупине књига препуштене судбини тихог и сигурног пропадања, ако ни од чег другог оно од влаге и мишева.

Другог дана, рано ујутро, кренусмо из Довоље да бисмо видели другу запуштену богomoљу у Колашину — манастир Св. Арханђела Михаила, који такође лежи на Тари. Он је давно опустео, али су ме увјеравали да се у њему сачувало много старинских књига. Овога пута ме искази ставовништва нису преварили, и пут је био добро награђен. Нађосмо прилично лијепу цркву раздијених врата, проваљеног крова на много мјеста, оштећеног иконостаса, али у олтару, на сачуваној св. трпези, лежаше неколико рукописа, док је велика количина других била расута око пријестола. Похлепно прегледах несретне књиге, које су, због влаге, представљале масу чврсто слијепљене хартије, и на основу *ius primi occupantis*, изабрах оно што ми изгледаше најдрагоценије.

Аутор жури — општа људска особина — хита се, да се иде „даље“. А зар би било сувишно да се вратио поново и понео са собом све затечено? Ко зна шта је још тамо остало, пошто он тада ради у журби. Уместо тога говори о „равнотежи“ доста је понето и доста препуштено пропасти. „На жалост, нисам све могао понијети, јер не имадох теретних кола, а с друге стране, да бих понио оно што сам изабрао, морао бих ангажовати слугу и каваза и цио товар привезати за седла њихових коња. Морао сам зато оставити за храну мишевима и плијесни, или за плијен будућем путнику, пун круг минеја и других богослужбених књига писаних у XVII вијеку.“ Не каже да је у свом хитању „даље“ негде наишао на тако и слично, богато „скровиште“ старе писане речи... О неком „будућем путнику“ на кога мисли Гиљфердинг нема ни говора. Треба ли подсећати да у садашњим приликама само један сачувани успутни запис — не посебан спис — може да донесе преокрет у разматрању неког питања.

Српска држава кратко траје, а превод Исаије настаје при њеном крају. Отуда језик учених људи оног времена не успева да заживи и ухвати дубље корене. Стога је данас спис лакше пратити преко изворног грчког језика него преко Исаијиног превода.

За разлику од ситних списа где се код Срба чешће приступа поправци постојећег или стваран из новог превода код овог дела у целом словенском свету тек после три века (1675) нашао се код Руса човек који се осмелио да сачини нови превод, чиме није угрожен примат ранијег српског преводиоца.

Редак пример да се на нивоу светске науке разматра и дело неког Србина. Стварањем великог броја преписа током векова, настала је широка основа за истраживање. Код Срба то је ретко. Далеко је чешћа појава да све зависи само од једне верзије сачуваног текста. Велики број рукописа је прилика за сигуран опстанак списа али и „кварење“ текста, чега у овом случају као да нема, или се о томе још не говори.

У општој оскудици домаће писане речи из тог времена, све тада написано прима се са радошћу и мањком опреза. Запис објективно доноси више заплета него што би представљао извештај допринос. То се слабо примећује.

Текст се може схватити и као (не)успела стилска вежба, односно као покушај да се буде и писац. То не би био једини пример где се код истраживача јавља дилема такве природе. Овом схватању иде у прилог и неколико израза који се само овде срећу — изгон, непогребена телеса, седми род... Почетак записа подсећа на увод трећег Еванђеља.

Многи су се пре много времена и година и по различитим местима нашли у нашем словенском народу да преводе божанствене списе са многопремудрог и вештог и веома вредног јелинског на наш језик, чија имена људима нису само позната, већ су и у књиге живих, штавише, Богом написана.

Ипак, запис унеколико може да се оцени и као „успешан“, бар кроз његов живот и тумачење за протеклих сто последњих година, кад је скоро беспоговорно примано све тамо речено. Реторика записа прерасла је у „реторику науке“. Тек накнадно, узгред се помиње шта би ту у казивању било спорно и на томе се застане без жеље да се разјасни какве последице би настале за остатак текста кад се ти спорни делови отклоне. Савремени аутори се разилазе око тога да ли преводиоца Исаију треба на основу овде разматраног записа убројати у старе српске књижевнике, или не.

На крају, треба рећи да запис инока Исаије као да сеје „рђаво семе“, које даје одговарајући плод и после сто година, о чему се зна преко списа Димитрија Кантакузина, где су размере српског пораза на Марици још веће, јер је Угљеша тада наводно имао чак 70 хиљада војника. Према Кантакузину, његов извор било би усмено предање пошто се ослања на гласине „као што се прича“. Он не помиње Исаијин запис:

Кад беху на Ибарској реци (Марици), близу Адријанова града, догоди се битка, ако се може битком назвати — седамдесет хиљада спремних и на-
уружаних против само четири хиљада и пет стотина, као што се прича.

Živorad Janković

Library of the Serbian Patriarchate, Belgrade

Regarding to Inscription of Monk Isaiah

Original Serbian Literature mostly consists of hagiographies of local people and worship services of Serbian saints. There is no depth in these texts, and we couldn't expect it. It is only storytelling history of the life. There are no works with deep theological content. We don't know if some Serbian writings are translated in Greek. Except monk Isaiah is translator of Pseudo-Dionysius the Aeropagita with comments of St. Maximus the Confessor, and creator of extensive inscription, the only thing we know about him is that what he says to us using numbers game. This study tries to contribute better understanding of his inscription.

Key words: Monk Isaiah, old Serbian literature, hagiographies.

Датум пријема чланка: 27. 11. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 14. 12. 2012.



УДК 271.222(497.11)-523.4-9
271.222(497.11)-725:929(091)
DOI:10.5937/sabornost6-2990
Оригинални научни рад

Дарко Ивановић*

Народна библиотека „Радоје Домановић“, Велика Плана

Црква у Великој Плани

Abstract: Од почетка XIX века до данас Велика Плана је имала 22 свештеника, вредних и поштованих пароха, и по некад, повремено по неког ђакона. Раније су Плањани одлазили на Свету литургију у некадашњу цркву изнад Бугарије, на старом путу за Радовање, коју су Турци 1813. порушили до темеља. Тада је и Копорин био у рушевинама. Црква дрвнара Покајница, подигнута 1818. године, била је храм за неколико парохија, међу њима и за великопланску, чији су мештани најдуже у њу одлазили, све до изградње садашње цркве (1951).

Првих пет великоплањанских свештеника (Вучко, Василије, Марјан, Миливоје и Милош) били су чланови велике свештеничке породице Поповић из Старог Села (до 1937. године назив Стари Адибеговац), која је у четири генерације дала још два свештеника за друге парохије, Михаила и Милана. Први међу њима, Вучко Поповић, обавио је опело на сахрани убијеног Карађорђа Петровића, српског војда из Првог устанка (1817). Милош Сретеновић (Поповић) први се настанио у Великој Плани. Од осталих свештеника треба издвојити проту Богдана Тодоровића, Староселца, који је највише учинио за изградњу Цркве Светих апостола Вартоломеја и Варнаве.

Рад се састоји из два дела, летописног и лексиконског. У лексикону су приказане биографије великоплањанских свештеника, сврстаних хронолошким редом.

Key words: Велика Плана, Покајница, Црква великопланска, свештеници, Копорин.

Уплањанском крају три богомоље, три важна културно-историјска споменика, формирају један троугао (Копорин – Црква Захвалница – Покајница). Покајница, иако се налази на староселском атару, најдуже је остала плањанска црква. Ове три цркве, иако хронолошки далеке, имале су нешто заједничко: историјски значај, удаљеност од насеља, а биле су посвећене значајним личностима српске прошлости, деспоту Стефану Лазаревићу и Карађорђу Петровићу.

Црква Покајница се налази у сенци храстовог дрвећа, изнад Грабавачког потока, око 3 км удаљена од Радовањског луга, на месту где је војвода Вујица Вулићевић 7. или 8. јула (по старом календару) 1817. године удеђивао Карађорђа да напусти Србију.

Име цркве „Покајница“ дао је народ, а званично се води као црква „Преноса моштију св. Николе“. Црква је саграђена 1818, што сведочи урезана

година на дрвну покрај улазних врата и запис на престоној икони св. Ђорђа („Сију церков огради господар Вујица за спомен 1818.“). По народном предању, она је тужно светилиште покајања. Кажу, цркву је подигао Вујица по наговору кнегиње Љубице. На овом месту и раније су се окупљали људи због лековитости воде из оближњег извора.

Покајница је једна од највећих и најлепших грађевина ове врсте дрвених храмова, захваљујући пре свега детаљима рађеним у дрвету и кованом гвожђу и иконама. Градитељи су били сељаци, тесари, а зна се да је међу њима био Радојко, родоначелник плањанских Радојковића.¹

Током XIX века Покајница је служила као заједничка црква Старом и Новом Ацибеговцу, Ракинцу, Радовању, Баничини, а Великој Плани све до 1951. Плањани веле да су они први донели камен темељац цркве, што је одлучило да се назове великоплањанском (великопланска), иако се налази на староселском тлу. Од првог хатишерифа (1830), када Србија (ранији Београдски пашалук) добија слободу вере, први пут су zazвонила звона са новоподигнуте звонаре. Тада је Покајница припадала Београдској епархији, протопрезвитерству смедеревском, намесништву јасеничком, а од 1869. орашком.

Покајници су припадале матичне књиге рођених, венчаних и умрлих (вођене од 1837) и архивска документација од 1870–1906. У наведеним изворима црква је званично уписивана као „храм Светог Николе“ (9/22. мај).

Први свештеник Покајнице био је ацибеговачки парох Вучко Поповић (пре 1817 – између 1817. и 1832), који је опојао и сахранио Карађорђа Петровића. Потом су у овој цркви служили његови потомци, који су међусобно поделили парохije.

У извештају капетана Симе Радојковића (Плана, 23. децембар 1832), у списку новопоправљених цркава у јасеничкој капетанији, Покајница је уписана као „храм сеј цркве Пренешеније моштеи Свјатитеља Оца Николаја, који дива 9. маја“. Поред Покајнице, он је набројао цркве у Лапову, Паланци, Церовцу и Селевцу.²

Пописна књига становништва и имовине 1863. бележи Покајницу у Великој Плани под бројевима 1 (1 црква и плац 2 дана орања са две зграде; у власништву општине велико планске) и 2 (Црква великопланска. Имање: 1 забран с крупном гором 8 дана орања — у вредности 160 дуката цесарских. Месечни приход од забранског интереса 10 талира), а свештеника Милоша Сретеновића у Старом Ацибеговцу (број 2).³

Због удаљености покајничке цркве сва околна села покренула су акцију за подизање посебних богомоља. Пошто је Марковцу Покајница била

¹ Летопис Цркве у Великој Плани, 15.

² АС, КК, XXVII/522.

³ АС, МФ, Пописна књига 1863 – 188.

најдаље, то су његови мештани први подигли цркву (1872). Староселци и Новоселци су још 1837. покренули питање зидања заједничке цркве негде на средокраћу ова два насеља. Староселци су своју цркву озидали 1882, а Новоселци 11 година касније. У покајничкој порти остали су још само њихови конаци. Радовањски конак је данашњи музеј, плањански је срушен због изградње новог, а староселски је био смештен горе, до браника.

Плањанска црква је добро пословала. По прегледу примања и издавања и стања каса мирских цркава Епархије Београдске за 1884, она је имала остатак од 13 927 динара, иако је имала велики расход за грађење цркве (помоћ).⁴

Што се тиче верске опредељености, Плањани су увек у великој већини били православни хришћани. Тај однос најбоље приказују статистички подаци, као по попису од 31. децембра 1900: 4 491 православног и 42 неправославна.⁵ Неправославни мештани, већином немачки католици, повремено су одлазили у своје најближе цркве.

После Милоша Сретеновића Поповића у Плани су службовала три пароха: Драгомир Стојановић (1897–1930), Божидар Јовановић (од оснивања друге плањанске парохије, 1905–1907) и прота Јован Зечевић (1907–1924), веома способни свештеници, који су се истицали не само у духовном, већ и у просветном, привредном и политичком животу села, односно варошице.

Плањани су дуго градили своју цркву у Великој Плани. Идеја за њено подизање зачета је још 1898, за време проте Милоша Сретеновића. Међутим, низ година због политичке борбе и трвења између радикала и напредњака, није почела градња. Летописац, прота Христивоје Ђорђевић, поделио је ову акцију на три периода. У првом периоду од 1898. до 1925. ништа није урађено, у другом (1925–1937) само су вршене припреме, а тек у трећем (1937–1952) је грађена црква. Грађевински одбор је основан на збору грађана 15. марта 1925. у кафани Трајка Бошковића. За његовог председника изабран је Андра Петровић, плањански трговац. Тада су усвојена Правила Друштва за подизање цркве у Великој Плани. Одлучено је да се она изгради у спомен погинулим и умрлим ратницима из овог места у ратовима 1912–1918.⁶

Пред почетак изградње цркве јавили су се први приложници: Општина великопланска, плањански индустријалци Тони Клефиш, Милан Ж. Јовановић, Бранко Станишић и власници Циглане Соколовић – Андрејић, потом Пододбор Кнегиње Љубице и други. Петог јула 1937. постављен је камен темељац, уз благослов Епископа браничевског Венијамина, а

⁴ АС, МПс – ц, 1886, к. Б, з 209.

⁵ Статистика Краљевине Србије, XXIII, Београд 1903, Попис становништва, II.

⁶ Летопис Цркве у Великој Плани, I, 9.

освећење су извршили прота Богдан Тодоровић и свештеници Александар Савкић и Христивоје Ђорђевић. У темељ је убачена флаша зејтина са списком погинулих Плањана, чија копија, на жалост, није сачувана. Зидане је завршено тек у јесен 1940. изградњом и кубета и звоника. Због рата, 1941. није се радило на цркви. Следеће године, током августа је црква покривена лимом.⁷ На заузимање Тонија Клефиша, Немци су обуставили сечу црквене шуме. Лицитирану шуму је купио Милорад Тодоровић, плањански трговац, за 411 000 динара, па је тим новцем настављена градња цркве. Храм је посвећен Светим апостолима Вартоломеју и Варнави.

Иконостас и целокупан живопис (фреске у олтару и целој цркви) урадио је академски сликар Андреј Биценко, Рус из Београда (1941–1946).⁸ Фреске су готово неоштећене, али изложене влази постепено пропадају. У доњој зони олтара насликани су епископи, писци литургија, св. Василије Велики, св. Григорије Богослов, св. Јован Златоусти и св. Климент.

У олтарској плуапсиди представљена је Мајка Божја Шира од небеса, која седи на трону и моли се Богу, са два анђела. У горњој зони су композиција Молитва у Гетсимантском врту и шестокрили серафими (врста анђела) око Божијег престола. Изнад жртвеника (лево) налази се Икона Христова који у руци држи путир и хлеб, знак причешћа. У ђаконику је Јављање васкрслог Христа Марији. На зиду који дели олтар од лађе цркве налази се Мученица Марија и Преподобни Андреј.

Лађа цркве обилује фрескама. На зиду леве певнице насликани су св. Вартоломеј и св. Варнава, патрони цркве, а у горњој зони је Васкрсење Лазарево. Изнад десне певнице су св. Параскева и Убиство архиђаконa Стефана Првомученика. На левом зиду је св. Георгије, а на десном Свети Сава Српски и неки столник. На северном зиду је велика композиција Христос благосиља децу, а у горњој зони Улазак Христов у Јерусалим (Цвети), а на стубовима св. Архиђакон Стефан, св. Николај Чудотворац, св. Пророк Илија и св. апостол Лука. На јужним стубовима су фреске Арханђео Михаило (две исте фреске) и св. Великомученик Димитрије, а на зиду су Крштење Христово, Бекство у Египат, Рођење Христово, Разговор са Самарјанком и Христос извлачи св. Петра из воде.

На зиду непотпуне припрате налазе се само апостол Павле (лево) и апостол Петар (десно). Хорски простор је неосликан. У кубетном простору, на врху, осликан је Христос Пантократор, а околу су фреске старозаветних пророка (8) и еванђелиста (4). На спољњем зиду, изнад улазних врата мозаиком су представљени св. Вартоломеј и Варнава.

Иконе на иконостасу су много очуваније. На царским дверима су Благовести и 4 еванђелиста. У доњем делу су иконе Богородица која држи

⁷ Записи проте Владе Крупезевића.

⁸ Летопис Цркве у Великој Плани, I, 81–94.

Христоса, св. арханђео Михаило (на вратима), Христос и архиђакон Стефан. На простору изнад царских двери налазе се 11 икона: композиција Тајна вечера, св. пророк Илија, св. апостол Варнава, св. великомученк Георгије, Победоносац св. апостол Вартоломеј, св. Димитрије Солунски, св. Јован Крститељ, св. апостол Петар, св. Никола, Свети Сава Српски и св апостол Павле.⁹

* * *

У време окупације у цркви су службовала три пароха: проте Богдан Тодоровић и Теодор С. Миликара и свештеник Христивоје Ђорђевић. Они, као и службеници великоплањанске општине, уписани су у Списку домаћинстава од 20. августа 1943.¹⁰

- „бр. 9. Богдан М. Тодоровић, свештеник;
 Анђелија, жена;
 Надежда, кћи;
 Светислав, син;
 Миливоје, син;
 10. Теодор Миликара, свештеник;
 Тодора, жена, домаћица;
 11. Христивоје Ђорђевић, свештеник, живи на имању таста;
 Загорка, жена, домаћица;
 Олгица, кћи;
 Милан, син;
 Агница, кћи.“

Због окупаторске забране већег окупљања, свештеници и председник општине морали су да моле немачког команданта места за одржавања литија и прославу црквене славе. Према једној молби, после службе у Покајници, поворка је ишла са црквеним заставама преко Врбнице, потом до гробља и Старе општине. У подне је била закуска за госте које је позвала општина. У литији су учествовали ученици, мештани и многи гости.¹¹

Црквена слава, заветина, прослављана је 23. и 24. јуна. После службе народ се веселио уз музику на Игришту код Општине. Тада су Немци ослободили људе од кулука на градњи бункера (1942).¹²

Захваљујући утицају индустријалца Тонија Клефиша, Велика Плана је била повлашћена у односу на друге варошице и села. Немци су им дозвољавали одржавање литија, заветина, понекад и свадба.

Груби радови на храму довршени су 1944, а Биценко је осликао цркву до 1947.

⁹ Казивање некадашњег великоплањанског свештеника Мирка Видачка.

¹⁰ Историјски архив С. Паланка, Општина великопланска, з 414/1943.

¹¹ *Истио*, 18. мај 1942.

¹² *Истио*, 23. јун 1942.

Пошто је непријатељ однео црквена звона, учитељи си скинули звоно са школске звонаре и уступили га цркви, пошто је нова власт 1946. забранила да се деца звоном позивају у школу. Ово звоно је употребљавано до краја 1949, све до постављања нових звона, која су нађављена у сремском Бечмену. Звона је продала Земљорадничка задруга овог села, у споразуму са тамошњим месним одбором.

Срески одбор у Великој Плани, изненађен куповином звона, истог дана је тражио изјаве свештеника Христивоја Ђорђевића и Велимира Ранковића. Председник Народног одбора је забранио подизање звона без писмене дозволе. Дозвола је добијена тек после интервенције Св. Архијерејског синода проти Милану Смиљанићу, председнику Президијума, са захтевом за његову интервенцију код Среског одбора. Звона су постављена тек у априлу 1950, после седам месеци стајања у црквеном магацину¹³.

Црква у Великој Плани коначно је освећена тек 14. јула 1952, од стране епископа браничевског Хризостома, који је претходног дана дошао возом у пратњи протођаконa Саборне цркве у Београду Будимира Шиљка и присуствовао свечаном бденију, које су служила три свештеника. Сутрадан је Епископ служио св. архијерејску литургију уз асистенцију осам свештеника и једног протођаконa, после освећења храма. Он је тада рукопроизвео јереја Христивоја Ђорђевића, пароха првог великопланског, у чин протојереја и наградио јереја Срећка Николића, пароха другог великопланског, правом ношења протске камилавке, одавши им на тај начин признање за њихов рад и труд око довршења храма, подизања парохијске канцеларије и обнове цркве Покајнице. Потом је Епископ обавио освећење ове цркве дрвнаре.¹⁴

Рад нове цркве у Великој Плани почео је у тешком времену, у време немачке окупације и првим послератним годинама. Она је први пут поправљана већ од 1969. до 1972 (фарбање крова и цокле, патосање цркве). Тадашње две плањанске парохије припадале су Подунавском намесништву, од укидања Намесништва Велико Орашког (1958). Персоналне промене наступале су после смрти или пензионисања свештеника, најпре после смрти проте Богдана Тодоровића (16. март 1951), потом 1972, 1974. итд.¹⁵

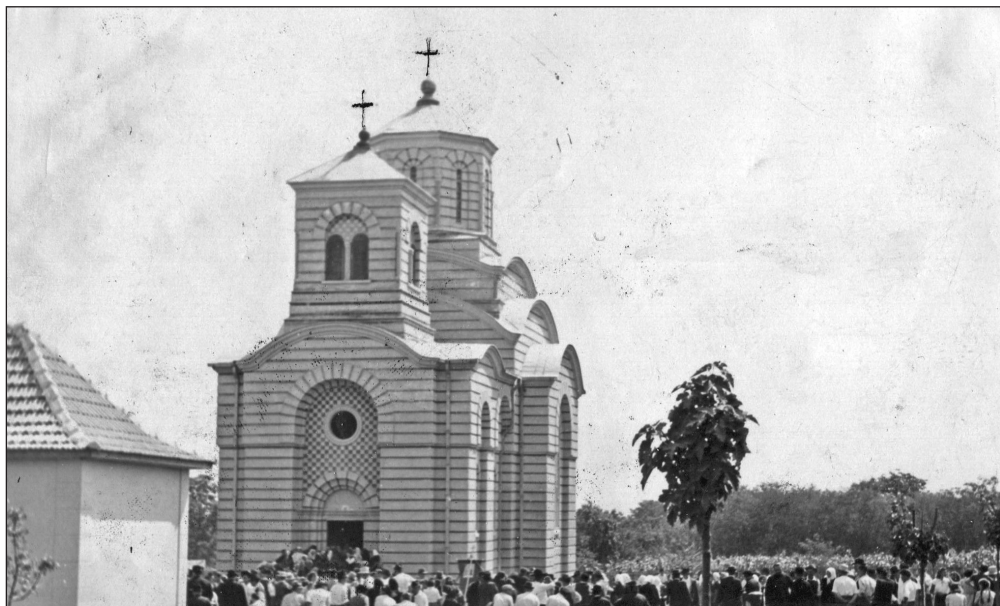
Догађаји су се ређали. Издвојили смо најзначајније.

1984–1988. изградња парохијског дома.

¹³ Летопис Цркве у Великој Плани, 115–116.

¹⁴ *Гласник Српске православне цркве*, 10/1952.

¹⁵ У другом делу овог рада приказане су биографије плањанских свештеника.



Освећење Цркве у Великој Плани, 14. јула 1952. године

1988. обновљено уношење врбице у цркву на Лазареву суботу, у свечаној литији.

1989. свечано обележена шестогодишњица Косовске битке Светом архијерејском литургијом и свечаном академијом.

1990. живописан је нови парохијски дом. Први пут уношен бадњак у цркву.

1991. електрифицирана су црквена звона.

1992. први пут је слављен Свети Сава у школама.

1993. почетак градње цркве на гробљу и новог четворостамбеног парохијског дома.

1998. основана је четврта парохија и обновљено намесништво великопланско (намесник прота Душан Симин).

1999. била је у нашој цркви чувена икона Пресвете Богородице Тројеручице.

2001. оправка спољних зидова цркве. У новембру је почела да се предаје веронаука у школама.

2004, 3. априла освећена је новоподигнута црква св. Лазара Четвородневног на гробљу.

2006. завршено је подно грејање и постављене су нове плочице у цркви.

2008. изграђена је црква дрвнара у Етно селу код Циглане.

2011. подигнута је нова парохијска кућа у Етно селу.

Свештеници великоплански

Поповић Вучко

Вучко Поповић, јереј, први свештеник цркве Покајнице, доселио се у Стари Ацибеговац (данашње Старо Село код Велике Плана) почетком XIX века из ресавске Дубнице. Његова породица, која слави св. Арханђела, дала је још седам свештеника: Василија, Марјана, Миливоја, Милана, Милоша, Михаила и Настаса.

Свештенику Вучку Поповићу припадала је парохија од неколико села (Ацибеговац, Велика Плана, Ракинац и Радовање).¹⁶ Он је обавио опело над обезглављеним телима Карађорђа Петровића и Наума Крнара 1817. године.¹⁷

Поп Вучко је најпре служио у Жаову,¹⁸ потом у Покајници, која је изграђена 1818. Помиње се и 1825. у једном запису о покушају обнове манастира Копорина.¹⁹ Према њему, неки Стојадин из Вишевца молио је у писму кнеза Милоша да му дозволи да обнови овај манастир уз помоћ попа Вучка.

Од три Вучкова сина, два су наследила оца у свештеничком позиву и међусобно поделила парохије, Василије (1794–1842) и Марјан Поповић (1804–1848). Трећи, његов најмлађи син, Ђорђе Поповић (рођен 1805) поседовао је механу у Ацибеговцу (Старо Село). Јереј Вучко Поповић умро је између 1825. и 1831, пошто се не помиње у првим арачким тефтерима смедеревског округа. Вероватно је сахрањен у порти цркве Покајнице, до њеног јужног зида.

Поповић Василије

Василије Поповић (1794–1842), најстарији син јереја Вучка Поповића, рођен је у Ацибеговцу. Није познато где је стекао основну писменост и богословско образовање, мада можемо претпоставити да је њега и његову браћу образовао њихов отац. Богословију је вероватно учио у ослобођеном Београду, у Богословији којом је руководио учени богослов и писац Вићентије Ракић.²⁰

Василије је због потребе тадашње српске цркве, после двогодишњег школовања, 15/27. јануара 1812. рукоположен у чин јереја у Београду

¹⁶ Гавриловић, 1930, стр. 43.

¹⁷ *Исѣо*.

¹⁸ Потес у Новом Селу код Велике Плана.

¹⁹ Ђорђевић, 1924.

²⁰ *Историја српској народа*, V/1, стр. 77.

од стране митрополита Леонтија.²¹ Већ тада је са оцем поделио велику ацидеговачку парохију. Стари јереј Вучко задржао је Ацидеговац и Радовање, село у формирању, те је због тога он опојао Карађорђа Петровића, некадашњег српског Вожда.²² Остали део парохије, Велику Плану, преузео је јереј Василије. Отац и син служили су и у другим ацидеговачким црквама, у Трбуш пољу и Жаову, а од 1818. и у Покајници.

Јереј Василије помиње се у тефтерима из времена прве владе кнеза Милоша Обреновића, најпре у Арачком тефтеру из 1832,²³ када је био старешина велике породице.²⁴ У овом попису мушких лица уписана су његова браћа (Марјан и Ђорђе), синови (Сретен – Срећко и Миливој) и синовци. Због тога не знамо имена попадија, Василијевих ћерки, синовца и снаја.

Према Протоколу спахијског прихода за Ацидеговац из 1835,²⁵ јереј Василије је плаћао порез за две пореске главе (за себе и сина Сртена; плаћали ожењени људи; укупно 4 гроша) и 43 оке кљука (муљано грожђе; 1 ока износила 1,28 кг). Није имао свиње на жирењу, тако да није плаћао жиловницу. Нема га ни у чидучким тефтерима, као власника оваца и коза.

О. Василије није плаћао порез као и остали србијански свештеници (1839). Као порески обвезник наведен је његов син Сретен.²⁶

Парох Василије Поповић био је архијерејски намесник током тридесетих година XIX века²⁷ и на том положају остао је све до своје смрти 5. децембра 1842. у Старом Ацидеговцу.²⁸ Намесник Василије Поповић помиње се у још два документа. Године 1839. њега и његовог брата, сапароха Марјана тужио је ацидеговачки учитељ Јевтимије Славковић.²⁹ Немамо детаљније податке о овом сукобу пошто је изгубљен овај документ. Но, сигурно је да је он узроковао Славковићев одлазак из Ацидеговца. Славковић се сукобљавао и са месним свештеницима у селима шабачког округа, у Вукоњу и Бољену. У мају 1840. на њега се жалио шабачки епископ Максим због упућеног увредљивог писма Шабачкој конзисторији. Због тога је Јевта добио сурову казну: забрану учитељовања и 25 удараца

²¹ Архив Србије (АС), ДС, РН 196/1837, Списак свештенства монашког и мирског реда у целој Србији 1836. години, лист 61.

²² Потребно је знати да су Драгић Војкић и Страхињевићи, тадашњи ацидеговчани, имали имања и колибе у Радовањском лугу.

²³ АС, ЗТ – 606, Ацидеговац, др. 86.

²⁴ Неколико година пре пописа умро је јереј Вучко Поповић.

²⁵ АС, ЗТ – 198, Ацидеговац, др. 69.

²⁶ АС, ЗТ – 533, стр. 126, Ацидеговац, др. 65.

²⁷ АС, МБ, 792/36.

²⁸ Село Ацидеговац је у времену од 1830. до 1835. подељено на Стари Ацидеговац и Нови Ацидеговац и те називе су задржали све до 1937. године (данас Старо Село и Ново Село). АС, МБ, Е, 834/1842.

²⁹ АС, МПс, регистар 1838–1839, 16.

штапом (5. децембар 1840).³⁰ Чини се да он никада није искрено напустио католичанство пошто се стално сукобљавао са српским православним свештеницима.

Василије Поповић као намесник и угледни свештеник био је посланик Скупштине Кнежевине Србије. Међутим, он је 31. октобра 1842. јавио да због болести није могао да оде на заседање.³¹ Умро је већ после 35 дана. Наследио га је на парохији син Миливоје.

Поповић Марјан

Јереј Марјан Поповић (1804, Аџидеговац – 1848, Стари Аџидеговац), други син Вучка Поповића, познатог свештеника из Аџидеговца, рукоположен је 9/21. јуна 1824. у Београду од митрополита Агатангела.³² Образовање је стицао у свом селу и Покајници, свакао код свог брата и оца. Као свештеник први пут се помиње у Арачком тефтеру из 1832, када је живео са братом у истој породици.³³ Он је после три године плаћао порез за две пореске главе, за себе и млађег брата Ђорђа, имао 88 ока кљука муљаног грожђа.³⁴

О. Марјан имао је четири сина: Тому, Миљка, Милана и Михаила. Синђелију је добио тек 21. маја 1843. и то на половину Аџидеговца и Плана, пошто је за њу уплатио таксу његов брат Ђорђе Поповић, трговац и механџија.³⁵ Другу парохију, односно половине Аџидеговца и Плана, добио је његов синовац Миливој, син Василија Поповића.

Поповић Миливој

Миливој Поповић, јереј, млађи син свештеника Василија Поповића, рођен је 1823. у Аџидеговцу.³⁶ У браку са Петријом имао је двоје деце, Живана (рођен 1856) и Живану (р. 1853), пописану у Попису становништва и имовине од 23. септембра 1863.³⁷

Бр. 308. Маса поч. Миливоја Поповића, бившег свештеника; Живојин, син, 7 година; Живана, кћи, 9. Имање: 1 кућа, 1 штала и плац $\frac{1}{2}$ дана, 1 воћњак $1\frac{1}{4}$ дана, 1 ливада 5 коса, 3 њиве $7\frac{1}{4}$ дана, 1 виноград и 1 ледина и 1 кућа

³⁰ АС, МПс, 1840 – 152, 395.

³¹ АС, МБ, 623/1842.

³² АС, ДС, РН 196/837, Списак свештенства..., бр. 62, лист 61.

³³ АС, ЗТ – 606, Аџидеговац, бр. 86.

³⁴ АС, ЗТ – 198, Аџидеговац, бр. 68.

³⁵ АС, МБ, 437, 440/1843.

³⁶ АС, ЗТ – 606, Аџидеговац, бр. 86.

³⁷ АС, МФ – Пописна књига 1863 – 188, Аџидеговац, бр. 308.

13 мотика, све у вредности 492 цесарских (аустријских) дуката. Месечни приход од интереса на капитал 4 талира.³⁸

Дакле, о. Миливој је оставио својој деци разноврсно и обимно имање, које је издавано под закуп. Живојин и Живана остали су без оба родитеља пре наведеног пописа. Живојин (1856–1867) је умро као ученик.

Миливој Поповић, клирик, после молбе протојереја Теофана Станковића, намесника смедеревског (подунавског), отпуштен је из богословије после смрти свог оца, јереја Василија Поповића, и постављен на парохију ацидеговачку (Извештај од 5. децембра 1842).³⁹ После годину дана коначно је поделио парохију са својим стрицем Марјаном Поповићем, пошто је добио синђелију на делове Ацидеговца и Велике Плане.⁴⁰ Сваком је припало по 250 домова. Умро је 18. фебруара 1861, у 41. години живота,⁴¹ што би значило да је начињена грешка у његовој години рођења у арачким тефтерима. После годину–две умрла је и попадија Петрија.

Сретенковић (Поповић) Милош

После смрти свештеника Марјана Поповића (1848), на плањанској парохији најчешће је служио Миливој Поповић (1841–1861), а у староацидеговачкој о. Милош Ђ. Сретенковић (1823, Ацидеговац – 25. април 1898, Азања), син побожних родитеља Ђорђа Поповића (1815–1842, најмлађи син попа Вучка из Ацидеговца, власник механе и трговац свињама) и Пауне. Сваком је припало по 250 домова. Пошто Милош није био син Сретенa Василија Поповића, можемо претпоставити да је добио презиме по имену даљег претка, можда по прадеди Сретену.⁴² Уосталом, о. Милош Сретенковић се потписивао са средњим словом Ђ.

Прота Милош је по свршетку основне школе, ступио у Богословију (1843), коју је завршио са одличним успехом. После кратког учитељевања, рукоположен је за ђакона 18. јула 1848, а следећег месеца за свештеника. Најпре је постављен за капелана рођаку Миливоју Поповићу (брату од стрица), свештенику староацидеговачке парохије, а после смрти о. Миливоја, добио је великоплањанску парохију, на којој је служио скоро 36 година (1861–1897).⁴³

³⁸ Објашњење старих мера: 1 дан орања (кућни плацеви, воћњаци и шљивари) износио је око 55 ари, 1 коса (ливаде, забрани, чаири и браници) 20 ари и 1 мотика (виногради и ледине) 8 ари.

³⁹ АС, МБ, 834/1842.

⁴⁰ *Исѣо*, 914 и 926 (1. и 11. новембар 1843).

⁴¹ Надгробни споменик Миливоја Поповића поред северног зида Покајнице.

⁴² Казивање Славише Радише Поповића, пензионера из Старог Села.

⁴³ *Весник Српске цркве*, III/1899, 255–256.

Свештеник Милош Сретеновић је у време Пописа становништва и имовине из 1863. године живео у Старом Ацибеговцу, иако је био парох великоплански. Он је тада, стар 38 година, у породици имао жену Стану (37), сина Глигорија (Глиша; Стари Ацибеговац – 3. август 1876, Велика Плана; управник пошта у Паланци и Великој Плани) и ћерке Милицу (р. 1853), Људицу (р. 1859) и Станицу (р. 1862). Имао је велико непокретно имање, процењено на 956 аустријских дуката. Поседовао је једну кућу и помоћне зграде на плацу од једног и по дана орања, 6 њива површине 20 и по дана орања, 1 воћњак од пола дана, 2 забрана с воћем и подрумом од 26 коса, 2 винограда с воћем и једном кућом од 13 и по мотика. Његов месечни приход од покретног имања износио је 20 талира.⁴⁴

Јереј Милош је завршио „нормалну“ школу и три године богословије. Док је чекао парохију, учитељовао је у околним селима. Вероватно је погрешно уписан као Ђорђе Сретеновић у једном извештају Министарства просвете,⁴⁵ према коме је он као млади богослов радио као учитељ у Старом Ацибеговцу у школској години 1842/1843. Приликом ступања у службу он је предао сведочанство Начелству смедеревског округа.⁴⁶ Потом је радио у околним школама. Познато је да је у Лозовику био једну школску годину (1846/47),⁴⁷ пошто је у међувремену завршио богословију у Београду са „превасходним успехом“. У једном извештају из 1847. године записано је да је Милош Сретеновић родом из Ацибеговца, стар 21. годину, учитељује једну годину, владања доброг, бесплатног кварта (стан), добио огрев од ученика и као клирик има сведочанство.⁴⁸

Аутор некролога записао је о о. Милошу: „Био је пример ревновања браћи свештеника како у вршењу правила црквеног и свештено радњи, тако и угледним и уваженим држањем у грађанству.“ Гостопримљив, угоднио је кнеза Милана Обреновића и неколико пута митрополита.⁴⁹

Свештеник Милош Сретеновић напредовао је у служби до протојерејског чина (1895) и намесника среза јасеничког, односно великоорашког (црвени појас и протојерејски крст).⁵⁰ Године 1899. одликован је Орденом Таковски крст петог реда (постхумно).⁵¹

⁴⁴ АС, МФ – Пописна књига 1863 – 188, окружје смедеревско, срез јасенички, Стари Ацибеговац, др. 2.

⁴⁵ Изостављено је његово име (Милош).

⁴⁶ АС, МПС, 1843, I – 44.

⁴⁷ Поповић, 1999.

⁴⁸ АС, МПС, ф. 4, р. 313/1847

⁴⁹ *Весник Српске цркве*, III/1899, 255.

⁵⁰ *Истио*.

⁵¹ *Шемањизам одликованих лица нашим и сираним орденима у Кр. Србији*, II, 1900.

Прота Милош је затечен у Великој Плани 1895, у време објављивања књиге митрополита Михаила „Православна српска црква у Краљевини Србији“, када је служио у парохији великопланској од 460 домова.⁵²

Он је као локални лидер Напредне странке био народни посланик неколико година у Народној скупштини Кнежевине Србије, од 1869, и Окружне скупштине у Смедереву.⁵³ Имао је велику кафану у Старом Ацибеговцу, вероватно наслеђену механу од његовог оца Ђорђа Поповића, која је отворена 1802.⁵⁴ Често је организовао верске излете до оближњих манастира и цркава, најчешће у Миљков манастир.

Прота Милош преминуо је напрасно, од „парализе срца“, 25. априла / 7. маја 1898. у Азањи, на званичном послу.⁵⁵ Сахрањен је следећег дана у Великој Плани, на сеоском гробљу, уз саучешће 15 свештеника, рођака и бројних парохијана.⁵⁶

Стојановић Драгомир

Драгомир Стојановић, син свештеника добовског Благоја Стојковића (17. децембар 1846 – 8. август 1893) и Алдијане, унук протојереја Стојана Стојковића и праунук свештеника Милоша Стојковића из Гложана,⁵⁷ рођен је 1868. у Витежеву. Рукоположен је за ђакон 1890.⁵⁸ Венчао се 1/13. новембра 1890. у Саборној цркви у Београду са Љубицом Поповић (1871–1932), ћерком великоплањанског поштара (управник) Глигорија Поповића (1850–1876).⁵⁹ Они су засновали бројну породицу од седам синова и две ћерке (Благоје, Милош, Јован, Страхиња, Момчило, Бранислав, Војислав и двоје деце непозната нам имена). Војислав – Воја Стојановић (1907–1986) био је учитељ Основне школе код Старе општине у Великој Плани (1945–1965). Његова супруга Вера (рођена Ђокић) предавала је историју.

О. Драгомир је као ђакон најпре служио као писар Београдског духовног суда, потом је примио чин свештеника и постављен за пароха парохије добовске (1894),⁶⁰ затим на парохију великопланску (1897),⁶¹ на којој је остао до 1930. Одликован је црвеним појасом 1921, а после три

⁵² Наведено дело, објављено у Београду 1895. године.

⁵³ АС, НС, 1869, I, 2.

⁵⁴ Ивановић, 1988, стр. 28.

⁵⁵ Матична књига умрлих, IV, 1898, Велика Плана.

⁵⁶ *Весник Српске цркве*, III/1899, 256.

⁵⁷ Породично стабло породице Стојковић – Стојановић (Весна Ђукић).

⁵⁸ *Шемаџизам Источно-православне српске патријаршије*, 1925, стр. 16.

⁵⁹ Глигорије – Глиша Поповић био је син проте Милоша Сретеновића из Велике Плана.

⁶⁰ *Весник Српске цркве*, III/1894, 277.

⁶¹ *Истио*, VIII/1897, 764.

године постављен је на другу парохију великопланску (1924).⁶² Он је после смрти староацидеговачког свештеника Јована Савића (7. јул 1915) опслуживао ову парохију.⁶³

У првој послератној години, о. Драгољуб је као старешина Цркве великопланске попунио исказ о имовини црквених општина, следеће садржине:

Црква има 12 ха зиратне земље, једну ливаду, попашу и забран у црквеној порти.⁶⁴

По легату Кристијана Шеуза (Шојса), бившег индустријалца Кланице, од 5. маја 1914. за подизање нове цркве у средини Велике Плана црква има 1 000 динара, из легата је предато на руковање Земљорадничкој задрузи. Има само две старе куће од слабог материјала.⁶⁵

Свештеник Драгољуб Стојановић умро је 22. марта/4. априла 1931. у Великој Плани. Сахрањен је после два дана на плањанском гробљу. Опојао га сапарох Милорад Н. Димитријевић, свештеник друге парохије великопланске.⁶⁶

Јовановић Божидар

Божидар Јовановић, јереј, помиње се само једанпут у историјским изворима и то у Епархији браничевској. Он је био родом из Пожаревца. Као студент четвртог курса Кијевске Духовне академије рукоположен за ђакона 2/14. марта 1890, а за свештеника после два дана.⁶⁷ Дошао је у Велику Плану 1905, на новоосновану другу парохију великопланску као њен први парох. На овој парохији остао је само две године, до 1907.⁶⁸

Зечевић Јован

Јован Зечевић, рођен 1854. у Босни, јереј од 1880, протојереј од 1887, дошао је у Србију 1897. и постављен на парохију војштанску (село Војска, округ моравски), после смрти јереја Миленка Димитријевића.⁶⁹ Дошао је у Велику Плану 1907, након одласка Божидара Јовановића. Током аустро-угарске окупације опслуживао је упражњену парохију староацидеговачку (1916–1917).

⁶² *Гласник Српске православне епархијаршије*, 1924.

⁶³ Матична књига умрлих Цркве староацидеговачке, 1915.

⁶⁴ Исказ се односи на Покајницу.

⁶⁵ Архив Југославије, 69, 82, 131.

⁶⁶ МКУ, Велика Плана, VII, 1921.

⁶⁷ *Весник Српске цркве*, IV/1890, 405.

⁶⁸ Ивановић, 2001, стр. 198.

⁶⁹ *Шемањизам источно православне Српске епархијаршије*, 1925, 16; *Весник Српске цркве*, VIII/1897, 765.

Прота Јован Зечевић није имао велики приход у Великој Плани, тако да је 6. августа 1923. тражио додатак на скупоћу.⁷⁰ Последњи пут се помиње у овој варошици 6. марта 1925, када је патријарховом одлуком као стар и болестан свештеник добио капелана, свештеника Милорада Димитријевића.⁷¹

Димитријевић Милорад

Милорад Димитријевић, син Нестора (бравар) и Стане Димитријевић, рођен је 25. августа 1898. Завршио је 4 разреда основне школе, 4 разреда гимназије и Богословско-учитељску школу у Призрену (4 године). Положио је учитељски испит зрелости 1920. Оженио се 1. октобра 1922. у Азањи са Лепосавом Димитријевић из Велике Плана и са њом је имао две ћерке, Стану (рођена 1923) и Радмилу (р. 1930). Рукоположен је у чин ђакона 15/28. фебруара, а у чин презвитера следећег дана 1925. у београдској Саборној цркви од стране патријарха Димитрија. Најпре је служиовао у Београдском Духовном суду, потом као учитељ у Лазници и Азањи.⁷² Већ наредних дана постављен је за капелана старом проти Јовану Зечевићу, на другој парохији великопланској.⁷³ Постављен је за сталног пароха на истој парохији 7. маја 1928.⁷⁴ Био је старешина цркве до 25. априла 1932, када је као млађи разрешен ове дужности и постављен прота Богдан Тодоровић.⁷⁵ Остао је у Великој Плани све до 2. фебруара 1934, када је постављен за секретара Црквеног суда у Пожаревцу.⁷⁶ Одлуком Св. Архијерејског Синода од 1. октобра 1942. постављен је за црквено-судског тужиоца у Пожаревцу. После две и по године, 1/14. марта 1945. поново је постављен за секретара–референта Црквеног суда. На последњој служби остао је до одласка у пензију 16. јуна 1954. Умро је 30. јула 1956. и истог дана сахрањен на Пожаревачком гробљу.⁷⁷

Прота Милорад је као учитељ у Лазници 1921. основао грађевински одбор за подизање цркве. Основао је и две подружине Српског пољопривредног друштва, у Лазници и Азањи. Био је секретар у оба одбора и редовни члан Главног одбора у Београду. Као свештеник у Великој Плани оградио је црквену порту и подигао нову дрвену звонару у цркви Покајници (1931). Основао је одбор за подизање цркве у истој варошици

⁷⁰ Архив Југославије, 69, 202, 323, 3.

⁷¹ Историјски архив С. Паланка, Општина В. Планска, XXV, 1 359/1925.

⁷² Епархија браничевска, Досијеи, I, 47.

⁷³ *Гласник СПП*, бр. 5, 1/14. март 1925, 66; Историјски архив С. Паланка, Општина В. Планска, XXV, 1 359/1925.

⁷⁴ Архив Југославије, 69, 195, 316, Д.

⁷⁵ *Службени Весник Православне епархије браничевске*, бр. 3 и 4, 31. јули 1932, 21.

⁷⁶ *Браничевски весник*, 2. књ., 2. св., 1934, 84.

⁷⁷ Епархија браничевска, Досијеи, I, 47.

(1928). Био је председник Црвеног крста, Здравствене задруге, Књижнице и читаонице, спортског клуба „Морава“ и Певачког друштва у Великој Плани.⁷⁸

Као благајник црквене општине у Пожаревцу, о. Милорад је оправио стару и нову цркву и у новој је увео електрично осветљење. Поправио је и проширио црквену кућу. Код старе цркве поставио је нову бетонску стазу. Он је због тога неколико пута одликован: црвеним појасом (1934), протском камилавком (1937), набедреником (1939), протским чином (1941) и нап-рским крстом (1955), тако да је пензионисан чином протојереј-ставрофор.

Савкић Александар

Александар Савкић, рођен 1893. у Свилајнцу, рукоположен је за свештеника 1919.⁷⁹ Службовао је на неколико парохија: седларској (1919–1922), првој кушиљевској (1922 – 26. април 1929),⁸⁰ дрежанској (крај априла 1929 – 1/14. мај 1934)⁸¹ и другој великопланској (1934–1939).⁸²

Јереј Александар припадао је радничком покрету. Он је као кушиљевачки парох, 13/26. децембра 1925. кажњен са седам дана епитимије због садржине прогласа, који је као републикански кандидат за народног посланика, штампао и растурао народу, а чија садржина „није приличила достојанству једног православног свештеника.“⁸³ Потом је 1934. кажњен истом казном.⁸⁴ Ипак, ове казне му нису сметале да напредује у служби. Најпре је одликован правом ношења црвеног појаса (1934),⁸⁵ потом је унапређен из групе VII/1 у групу VI/2 (1934).⁸⁶ Живео је са попадијом Загорком – Гором. Удавио се у Великој Морави код Велике Плана 3/16. јула 1939.⁸⁷ Сахрањен је на новоселском гробљу Жаову.

Тодоровић Богдан

Богдан Тодоровић, син угледних домаћина Милосава и Миленије Тодоровић, рођен је 26. октобра 1882. у Старом Ацибеговцу.⁸⁸ Завр-

⁷⁸ *Исѣо*.

⁷⁹ *Шемаџизам Источно ѧравославне сръске ѧѧтријаршије са ѧодацима за 1924. ѧодину*, 73.

⁸⁰ *Гласник СПП* за 1922. г., бр. 9, 137.

⁸¹ Архив Југославије, 69, 201, 322, С.

⁸² *Браничевски весник*, II, св. 2, 1934, 84.

⁸³ *Гласник СПП*, бр. 6, 15/28. март 1926, 84.

⁸⁴ *Браничевски весник*, II, св. 1, 1934, 41.

⁸⁵ *Исѣо*, св. 2.

⁸⁶ *Браничевски весник*, март–април, 1939, 88.

⁸⁷ *Исѣо*, мај–јуни–јули 1939, 152.

⁸⁸ Родослов староселске фамилије Тодоровић (слава Свети првомученик и архиђакон

шио је основну школу у родном селу, нижу гимназију и богословију у Београду (1903).⁸⁹ Прва теолошка сазнања добио је од староселског свештеника Јована Савића у основној школи и новој староселској цркви. По одслужењу војног рока, постављен је за учитеља у селу Барич код Хомоља (1903–1905). По свом захтеву премештен је у радовањску школу, где остаје до 1908. Из Радовања одлази за чиновника (практикант) Духовног суда у Београду.⁹⁰ Крајем јануара 1910. патријарх Димитрије га рукоположи за ђакона, а после три дана за свештеника и поставља га за пароха друге крњевачке парохије (11. фебруар 1910 – 22. април 1919), где остаје до 1914.⁹¹ По потреби рата ступа за војног свештеника VIII пешадијског пука III позива Дунавске дивизије. Преко Албаније одлази у Солун. На Солунском фронту обављао је службу, старао се о гробљима и споменицима, наших палих ратника. Тамо је својим говорима храбрио српске војнике и официре. Пред повлачење из Србије (1915) он је црквене протоколе и старе књиге из Крњева сакрио и тако их сачувао од унуштења.⁹²

Свештеник Богдан је по повратку у Србију кратко служио у Крњеву, до 22. априла 1919, када је дошао на парохију староацибеговачку. Велику помоћ пружио је крњевачком учитељу Стевану Крстићу, пре свега у обнављању школства и окупљању ђака. Због своје доброте и вредноће оставио је лепу успомену у сваком месту где је радио. Сиромашне је и новчано помагао. Заузимао се да удовице и сирочад добију ратну одштету.

Поп Богдан у Старом Ацибеговцу остаје пуних 13 година, до 1932. У школи је предавао веронауку. Школски надзорник Миливој Гавриловић, завичајни историчар, написао је о њему једну похвалну реченицу: „У цркви служи смерно и побожно Богу и народу угледни свештеник Богдан Тодоровић.“⁹³

Прота Богдан је 25. априла 1932. премештен за пароха прве парохије у Великој Плани, где остаје све до своје смрти. Истог дана постављен је за старешину цркве велико планске.⁹⁴ Летопис великоплањанске цркве пружа нам о њему следеће податке: „Своју службу вршио је редовно како у цркви тако у грађанству, школи и војсци. Он је као велики Србин целог свог века неуморно радио за добро свог народа, за слогу и јединство Православне цркве.“⁹⁵ Због тога је неколико пута награђен, најпре црвеним

Стефан).

⁸⁹ Ивановић, 2001, стр. 365.

⁹⁰ *Истио*.

⁹¹ *Весник Српске цркве*, св. I/1910, 96.

⁹² Летопис крњевачке цркве, I.

⁹³ Гавриловић, 1930, стр. 50.

⁹⁴ *Службени весник љавославне епархије браничевске*, бр. 3 и 4, 31. јули 1932, 21.

⁹⁵ Летопис цркве у Великој Плани, I.

појасом на Васкрс 1921, поводом успостављања Патријаршије.⁹⁶ Потом је 7. октобра 1933. одликован правом ношења протске камилавке у знак заслуге за подизање цркве у Радовању (Црква Захвалница у Радовањском луку).⁹⁷ После три године, 16. августа 1936. о. Богдан је као парох друге парохије великопланске у лозовичкој цркви добио звање протојереја.⁹⁸ У септембру 1935. улази у Управни одбор Епархије браничевске.⁹⁹ Године 1940. постављен је за архијерејског намесника среза великоорашког.¹⁰⁰ Његовом заслугом подигнута је великоплањанска црква која је посвећена светим апостолима Вартоломеју и Варнави. Богданов успешан рад заштитиле су црквене, грађанске и војне власти, па га наградише бројним одликовањима: Медаљом за храброст, Орденом Светог Саве, Напрсним крстом и другим. Као солунац носилац је Албанске споменице. Запамћен је и као добар говорник. Многе говоре је написао, а најлепши су му они о Видовдану. Припадао је Демократској странци. Био је утицајни члан Одбора за подизање Цркве захвалнице.

Прота Богдан је живео са супругом, попадијом Анђелијом, Анђом, која је родила осморо деце: Милорада (Миле Попов, 1908–1979), Александра (1910–1941), Јелену, Милену, Љубинку, Наду, Светомира (Шућа, 1921–1945) и Миливоја (Мића, 1923–1988). Умро је 16. марта 1951, а сахрањен је после два дана на староселском гробљу Ђерам.

Ђорђевић М. Христивоје

Христивоје М. Ђорђевић, син земљорадника Милована и Драгиње, рођен је 28. септембра 1906. у јасеничком селу Мраморцу. Основну школу је завршио у родном селу, нижу гимназију у Паланци (1926), а богословију са пет година у Призрену.¹⁰¹ Десетог августа 1930. венчао се у Паланци са Загорком Барјактаревећ из Велике Планае и потом је са њом имао троје деце: Олгицу (р. 1932), Милана (1933) и Агницу (1941).¹⁰²

О. Христивоје је рукоположен у чин ђакона 4. јануара 1932. у манастиру Раковици од стране епископа Митрофана, а у чин презвитера 12. јула 1934. у Храму Св. апостола Петра и Павла у Топчидеру, од стране епископа Викентија, председника Црквеног суда у Београду. Прво је радио као вероучитељ (катихета) у Паланачкој гимназији, потом као ђакон у Паланачкој цркви (1932–1934). Службовао је на неколико парохија: другој

⁹⁶ *Гласник СПП*, бр. 23, 1/14. децембар 1921, 398.

⁹⁷ *Браничевски весник*, I/4 (1933), 198.

⁹⁸ *Истио*, август–септембар 1936, 183.

⁹⁹ *Браничевски весник*, јун–јули 1935, Службене вести.

¹⁰⁰ *Гласник СПЦ*, децембар 1940, 459.

¹⁰¹ Епархија браничевска, Досијеи, 83.

¹⁰² Казивање Олгице Ђорђевић.

баћевачкој (Баћевац у Посавини, од 1934), трећој велико планској (од 1936), другој велико планској (од 25. маја 1941) и првој велико планској (од 31. марта 1951, после смрти проте Богдана Тодоровића), од регулације парохија у црквеној општини велико планској, од 5. августа 1959, поново на њеној другој парохији. Пензионисан је 1. септембра 1972.¹⁰³ Умро је 30. децембра 1990. у Великој Плани. Сахрањен је на плањанском старом гробљу.¹⁰⁴

Прота Христивоје се истицао и у културном и јавном раду, због чега је више пута одликован. Био је активни члан Црвеног крста, вишегодишњи председник месног одбора, а и члан среског одбора.¹⁰⁵ Он је са осталим плањанским свештеницима организовао помоћ својим сиромашним грађанима, непосредно, преко општинских (варошких) органа или „Сиротињске наде“, хуманитарног друштва. Запамћен је и као дугогодишњи старешина Соколске чете (до априла 1941) и један од иницијатора за њено оснивање. Основао је и соколску чету и у Баћевцу. Од свог доласка у Велику Плану па све до почетка рата (1936–1941) радио је као наставник Занатско-трговачке школе, у којој је предавао веронауку, математику и трговачко законодавство.¹⁰⁶

О. Христивоје је заслужан за завршетак градње нове цркве у Великој Плани и обнављање Покајнице. Оградио је порту и засадио је дрвећем. Године 1952. подигао је конак-канцеларију покрај нове цркве и звонару код Покајнице. Купио је звона за нову цркву. Ово је постигнуто углавном добровољним прилогом грађана. Поред тога, он је и због доброг односа према парохијанима одликован црквеним одликовањима: црвеним појасом (1942), протском камилавком (1952) и протојерејским чином (1952). Од 20. марта 1951. па све до његовог укидања.¹⁰⁷

Николић Срећко

Срећко Николић, син баштована Столета и Стане Николић, рођен је 6. фебруара 1913. у Призрену, Завршио је 4 разреда основне школе, 4 разреда гимназије (1928) и шест разреда богословије у Призрену (1934) и Православни богословски факултет у Београду (1952). Практични испит је положио 6. октобра 1938. у Штипу. После венчања са Живком (рођена Крстић) из Призрена (12. мај 1935), исте године је рукоположен за ђакона у Храму св. арх. Гаврила у Леснову (16. мај) и презвитера у Храму Успенија

¹⁰³ Епархија браничевска, Досијеи, 83.

¹⁰⁴ Надгробни споменик о. Христивоја Ђорђевића.

¹⁰⁵ Летопис Цркве у Великој Плани.

¹⁰⁶ *Исјо*.

¹⁰⁷ Досијеи, 83.

Пресвете Богородице у Злетову (17. мај), оба пута од стране епископа злетовско-струмичког др Симеона.¹⁰⁸

Први пут је ступио у службу у својству пароха новоселског у Епархији злетовско-струмичкој 20. јуна 1935. Потом је 27. јуна 1941. дошао на другу парохију марковачку.¹⁰⁹ После 11 година, 22. јануара 1952. премештен је за пароха друге парохије великопланске.¹¹⁰ Није се дуго задржао у Великој Плани, само до 31. децембра 1954, када је премештен по молби за привременог пароха четвртог параћинског.¹¹¹ Потом је 14. марта 1956. премештен за пароха другог параћинског. На овој парохији је остао све до своје смрти (1962).

Прота Срећко је током свог службовања основао књижницу и читаоницу, засадио воћњак на црквеном имању и поправио чесму код парохијског дома у Новом Селу код Струмице, оградио црквену порту и спремио целокупан материјал за градњу црквене куће у Марковцу.¹¹² Његов рад је награђен одликовањима: правом ношења црвеног појаса (1947) и протске камилавке (1952) и чиновима протонамесника (1958)¹¹³ и протојереја (1961).¹¹⁴

О. Срећко Николић умро је 29. јула 1962. у Ћупријској болници. Сахрањен је наредног дана у Параћину.¹¹⁵

Крупезевић Владислав

Владислав Крупезевић, протојереј ставрофор, син Велимира и Љубице, рођен је 17. августа 1938. у Великој Крсни. Потиче из угледне фамилије која је дала десетак просветних радника, официра и свештеника, поред о. Владе још четири свештеника (Војислав, Матеја, Никола и Радисав), по једног ђаконa (Жика) и богослова (Јаков).¹¹⁶

О. Влада је завршио основну школу и нижу гимназију у свом родном месту. Петоразредну богословију „Свети Сава“ уписао је у манастиру Раковици, а по одслужења војног рока дипломирао је у Београду (1960). Епископ Хризостом рукоположио га је у пожаревачкој Саборној цркви најпре

¹⁰⁸ Епархија браничевска, Досијеи, 111.

¹⁰⁹ Летопис марковачке цркве, 5.

¹¹⁰ *Исџо*.

¹¹¹ Летопис цркве велико планске, I, 142; *Гласник СПЦ*, I – II/1955, 2.

¹¹² Досијеи, 111.

¹¹³ *Гласник СПЦ*, III–IV/1959, 30.

¹¹⁴ *Исџо*, II/1962, 65.

¹¹⁵ Досијеи, 111.

¹¹⁶ Казивање о. Владислава Крупезевића.

за ђакона, а наредног дана за презвитера у истој цркви и поставио га за пароха александровачког (5. децембар 1960).¹¹⁷

Свештеник Владислав је много урадио у поморавском Александровцу за непуних пет година: окончао спор са наследницима завештане куће цркви, средио имовинско стање црквеног земљишта, администрацију и архиву, обновио цркву (од априла 1963. до априла 1964; дојење торња, оправка олука, промена пода и друго) и озидао црквену ограду 75 м дужине.¹¹⁸

Црквени одбор је срдечно испратио о. Владу, пре свега због његове марљивости и доброг односа према парохијанима.¹¹⁹

После одласка о. Драгољуба Момировића из Милошевца, 9. маја 1965. протојерејски намесник Милан Благојевић извршио је примопредају дужности пароха и увео у дужност новопостављеног пароха о. Владислава.¹²⁰

На иницијативу о. Владе, обновљена је милошевачка црква и њен иконостас (1969) и рад Црквено-певачког друштва „Морава“ у Милошевцу (1969). Са црквеним одбором основао је Фонд за изградњу цркве у Трновчу, по одобрењу Патријаршијског управног одбора Српске православне цркве. Организовао је прославу стогодишњице светог храма у Милошевцу (8. септембар 1970).¹²¹

Прота Владислав је 1. фебруара 1973. премештен на другу парохију у Великој Плани, потом 1. новембра 1974. на прву парохију у истом граду. Био је и старешина Цркве св. ап. Вартоломеја и Варнаве. Радио је и ту на обнови цркве и изградњи парохијског дома.¹²² Служио је у Великој Плани до одласка у пензију (1991), односно до разрешења дужности в.д. пароха 15. августа 1992.¹²³

Црквене власти су наградиле његову ревносну и добру службу црвеним појасом (1967), чиновима протонамесника (1972) и протојереја (1978). На празник Мале Госпојине, 21. септембра 2002, у цркви у Великој Плани, епископ браничевски г. др Игнатије одликовао га је највишим свештеничким одликовањем — правом ношења напрсног крста, после одлуке Светог архијерејског синода Српске православне цркве.¹²⁴

¹¹⁷ Гласник СПЦ, I/1961, 3.

¹¹⁸ Споменица парохије александровачке, 29.

¹¹⁹ Истѡ.

¹²⁰ Летопис Цркве Рођења Пресвете Богородице у Милошевцу, 26; Гласник СПЦ, V/1966, 174.

¹²¹ Казивање проте Владислава Крупежевића; Архив Епархије браничевске, Досијеи свештеника, 176; Лекић, 2001, 55; Ивановић, 2009, стр. 247–248; Ивановић, 2011, стр. 228–229.

¹²² Гласник СПЦ, II/1974, 29 и I/1975, 4.

¹²³ Досијеи, 176.

¹²⁴ Казивање протојереја ставрофора Владислава Крупежевића; Гласник СПЦ, II/1973, 28; Хроника догађања у богоспасаваој Епархији браничевској, 2002, стр. 169.

Прота Владислав од 1960. живи у браку, са Јагодом, рођеном Лукић из Велике Крсне (р. 1943) и са њом има двоје деце, Љиљану (1961) и Драгана (1964). По пензионисању, прота Владислав недељама и празницима служи у задужбини Светог деспота Стефана Лазаревића, средњовековном манастиру Копорину.

Вуковић Михаило

Михаило Вуковић, протојереј, син Стеванов и Радин, рођен је 16. октобра 1908. у Лушцу (срез Беране; братство Вуковића у Васојевићима). Завршио је основну школу, 4 разреда гимназије у Берану (Црна Гора), петоразредну богословију на Цетињу у две године Филозофског факултета у Београду.¹²⁵ После женидбе са Златаном Лакићевић из Берана (1933), рукоположен је у чин ђакона 23. јуна 1934, а следећег дана у чин презвитера, оба пута у Придворној капели у Сремским Карловцима од стране епископа браничевског др Венијамина.¹²⁶ Практични испит је положио 21. августа 1939. Био је парох у хомољским селима Близнаку (од 7. јуна 1934)¹²⁷ и Сигама (од 29. децембра 1937, стални парох 1939–1940. сигачке парохије). Пред Други светски рат, 4. новембра 1940. премештен је у Шекулар (Епархија црногорско-приморска), потом у Беране (од 26. септембра 1942, помоћник намесника) и Каменици код Пожеге.¹²⁸ Одлуком архијерејске власти враћен је у клир Епархије браничевске и постављен за пароха ракиначког 1945. У Ракинцу је остао седам година, до 16. марта 1952, када одлази на другу парохију марковачку.¹²⁹ Потом је служиовао у Великој Плани, најпре као привремени парох друге парохије велико планске (од 31. децембра 1954), потом као парох прве парохије исте црквене општине (од 5. августа 1959). Разрешен је активне службе 31. октобра 1974 (пензионисан). Умро је 28. јула 1986. Са супругом Златаном оставио је три сина: Звонимира (р. 1936), Зорана (1940) и Стевана (1944).¹³⁰

Прота Михаило је већ од почетка службе оставио леп утисак. Према једном запису, он је као близначки парох, „иако млад и неискусан, ипак омиљен међу парохијанима и друговима због свог држања и савесног рада. Кресе све га врлине које треба да има један човек и свештеник.“¹³¹ За време своје службе подигао је цркву у близначкој парохији, реновирао цркву у Каменици (арх. Намесништво пожешко Епархије жичке) и кров на ракиначкој цркви, изградио црквени конак код ракиначке Црквине

¹²⁵ Епархија браничевска, Досијеи свештеника, 106.

¹²⁶ *Браничевски весник*, јули–август, 1934, 25.

¹²⁷ *Исѣо*, новембар–децембар 1940, 283.

¹²⁸ *Исѣо*.

¹²⁹ Досијеи, 106.

¹³⁰ *Исѣо*.

¹³¹ *Браничевски весник*, новембар–децембар 1935, 200.

за преноћиште верника у младим недељама. У Ракинцу је изградио и зимску кухињу са два одељења и друге просторије за домаћинство пароха уз парохијски храм.¹³² Два пута је одликован у Епархији браничевској: црвеним појасом (1940) и протојерејским чином (1961).¹³³

Радојевић Милосав

Милосав Радојевић, протојереј ставрофор, син Атанасија и Илинке, рођен је 25. децембра 1948. у Дубници код Свилајнца. Завршио је осмогодишњу школу у родном селу, петоразредну богословију у Београду (1969) и руски Православни богословски институт светог Сергија у Паризу (1974).¹³⁴ Рукоположен је за ђакона 29. септембра 1974. у манастиру Манасији, а сутрадан у истом манастиру за презвитера, оба пута од епископа Хризостома. Већ 1. октобра исте године постављен је за привременог пароха другог великопланског. Уведен је у дужност после месец дана.¹³⁵ Последњег дана исте године постављен је за секретара Управног одбора Црквене општине у Великој Плани.¹³⁶

О. Милосав, свештеник с високом богословском спремом стеченом у иностранству, премештен је 1992. за пароха првог великопланског.¹³⁷ Потом је даље напредовао у служби: члан Црквеног суда Епархије браничевске (1999),¹³⁸ заменик члана Епархијског савета (2000),¹³⁹ старешина гробљанске цркве св. Лазара четвородневног у Великој Плани итд.¹⁴⁰

Црквене власти наградиле су о. Милосава црквеним одликовањима јер се истицао вредним радом са децом и омладином, помагао рад братава хришћанске заједнице у Поморављу, са својим парохијанима украсио портал своје цркве мозаичком иконом светих апостола Вартоломеја и Варнаве (изнад западних врата, 1981, рад академског уметника Мил. Младеновића из Београда), најпре правом ношења црвеног појаса. Прво одликовање му је уручено у капели светог деспота Стефана Високог у Манасији (1984)¹⁴¹ Потом га је Епископ браничевски Хризостом одликовао чином протонамесника (1989).¹⁴² После пензионисања о. Владислава

¹³² Досијеи, 106.

¹³³ *Исѣо*.

¹³⁴ *Исѣо*, 254.

¹³⁵ *Гласник СПЦ*, I/1975, 4.

¹³⁶ *Летопис Цркве у Великој Плани*, II, 4.

¹³⁷ *Гласник СПЦ*, 9. септембар 1993, 171.

¹³⁸ *Исѣо*, VI/2000, 121.

¹³⁹ *Исѣо*, VII/2001, 155.

¹⁴⁰ *Исѣо*, III/2005, 75.

¹⁴¹ *Исѣо*, II/1985, 31.

¹⁴² *Исѣо*, III/ 1990, 52; *Летопис Цркве у Великој Плани*, II, 24.

Крупезевића, 14. августа 1992, о. Милосав је као протојереј постављен за првог пароха великопланског,¹⁴³ а као протојереј ставрофор 1. децембра 2008. премештен у Београд, на другу парохију Цркве Светог Вазнесења Господњег.¹⁴⁴ За време његовог службовања у Великој Плани улагао је пуно труда како на верском тако и на материјалном пољу. Тада је изграђено неколико верских објеката: црквена сала са канцеларијама, парохијски дом, Црква на гробљу итд. Активно је радио на развијању и унапређењу литургијског живота цркве у свом граду. Учинио је много и на духовном развоју црквене општине. Треба истаћи његов изванредан однос према парохијанима, рад на организовању екскурзија, прадавања, веронауци и прослава.

Прота Милосав живи у браку са Миланком (рођена Тирнанић 19. децембра 1950. у Крњеву, од оца Милије и мајке Јулијане). Њихове ћерке Ана (р. 1975, завршила Институт теолошки у Београду) и Марија (р. 1976, завршила Учитељски факултет) имају своје породице.

Видаковић Србо

Србо Видаковић, рођен 2. јула 1952. у селу Растошници код Зворника, од оца Саве и мајке Босиљке. Учио је петогодишњу богословију у манастиру Крки (завршио са великом матуром 1977). Рукоположен је за ђакона у Шибенику 14. јануара 1975. и презвитера следећег дана у истом граду. Најпре је служиовао у Мартин Броду. Добија чин протонамесника 1982. Потом је био архијерејски намесник у Епархији далматинској од 1982. до 1992. Живео је у браку са попадијом Милицом (р. Модраковић; из села Пожарница код Тузле, од оца Српка и мајке Јевдокије; рођена 1956). Њихова деца су Александар (свештеник, р. 1979. у Бихаћу) и Александра (р. 1979. у Бихаћу).¹⁴⁵

О. Србо је 1992. примљен у сvezу клира Епархије браничевске. Дошао је 15. августа из Епархије зворничко-тузланске, из парохије скугрићке.¹⁴⁶ Постављен је за привременог пароха другог великопланског.¹⁴⁷ Умро је 1. јуна 1994. Сахрањен је на гробљу у Великој Плани следећег дана, после свечаног опела на коме су чинодејствовали митрополит дабробосански, привремени администратор Епархије браничевске епископ банатски Хризостом и бројно свештенство и народ.¹⁴⁸

¹⁴³ Наведени летопис, II, 30.

¹⁴⁴ *Исјео*, II, 1. децембар 2008; *Шемајизам Архиепископије Београдско-карловачке*, 2012, 13.

¹⁴⁵ Казивање попадије Милице; Епархија браничевска, Досијеа, 314.

¹⁴⁶ *Гласник СПЦ*, 9. септембар 1993, 172.

¹⁴⁷ *Исјео*, 171.

¹⁴⁸ Летопис Цркве у Великој Плани, II, 34; Епархија браничевска, Досијеа, 324.

Видачак Мирко

Мирко Видачак је рођен 3. новембра 1960. у Зеници (Босна и Херцеговина). После завршене основне школе, учио је у Призренској богословији (1982), а затим студирао на Богословском факултету (дипломирао 2002). Оженио се Бранком, рођ. Матић, из Београда. У чин ђакон је рукоположен 6. априла 1990, а наредног дана у чин свештеника. Најпре је службовао у Босни и Херцеговини, у Бусовачи и Биљешеву, те после две године са супругом долази у Србију, као прогнана лица у Крежбинац код Параћина. Имају троје деце: Николу (студент Богословског факултета), Петра (ученик средње школе) и Марију (студент).

Нови епископ Епархије браничевске г. др Игнатије поставио је крајем августа 1994. о. Мирка за новог пароха другог великопланског.¹⁴⁹ Одликован је чином протонамесника 24. јуна 2005, на црквеној слави у Великој Плани од стране епископа Игнатија.¹⁵⁰ Првог јануара 2007. пресељен је у Лозовик, на прву парохију лозовичку,¹⁵¹ потом, 3. марта 2008. у Београд, по молби за пријем у Београдско-карловачку архиепископију, на другу парохију при Цркви Св. кнеза Лазара Архиепископског намесништва београдског другог (протојереј).¹⁵²

Тирнанић Зоран

Зоран Тирнанић, син протојереја Првослава и Небодарке, рођен је 7. фебруара 1953. у Крњеву. Похађао је осмогодишњу школу у Крњеву, Жагудици и Шетоњу и петоразредну богословију у Београду (1974). Са супругом Драганом (рођена 1955. у Крњеву, у породици Ђулић; венчани 6. јуна 1976. у Крњеву) има двоје деце, Марију (р. 1977; завршила Богословски факултет; предаје веронауку у Пожаревцу; живи у браку са пожаревачким свештеником Владимиром Кочабером) и Марка (р. 1980, студент Богословског факултета).¹⁵³

О. Зоран је рукоположен у чин ђакон 13. јула 1976. у Саборној цркви у Пожаревцу, а после пет дана у Салаковцу, у Храму свете великомученице Марине, оба пута од стране епископа браничевског Хризостома. Најпре је служио у Великом Лаолу, у Цркви Светих апостола Петра и Павла (1976–1996).¹⁵⁴ Обновио је споља цркву, помоћну зграду и црквену салу у Великом Лаолу, подигао нову цркву, црквену салу и помоћну зграду

¹⁴⁹ Летопис Цркве у Великој Плани, II, 34.

¹⁵⁰ *Истио*, II, 45.

¹⁵¹ Летопис цркве лозовичке, II, 207–208.

¹⁵² *Шемањизам Архиепископије београдско-карловачке*, 2012, 20.

¹⁵³ Казивање о. Зорана Тирнанића; Летопис Цркве у Великој Плани, II, 34.

¹⁵⁴ *Гласник СПЦ*, I/1977, 5.

у Крвију. Обновио је и цркву у Близнаку и конак манастира Решковице код Ждрела.¹⁵⁵

Протонамесник Зоран Тирнанић премештен је 1. јула 1996. из Великог Лаола у Велику Плани, где је постављен за пароха трећег великопланског, старешину цркве и председника црквене општине, пошто је вршилац ових дужности прота Милосав Радојевић замолио надлежног епископа да од истих буде ослобођен. Потом је у Великој Плани урађена фасада цркве (2002) и спољна фасада новог црквеног дома (2003), изграђена Црква дрвна у Етно селу код великоплањанске циглане (2008).

О. Зоран је одликован правом ношења црвеног појаса, чиновима протојереја (1997)¹⁵⁶ и протојереја ставрофора и правом ношења напрсног крста (2010).

Симин Душан

Душан Симин, син Жарка Симића и Живке (рођена Брзић), рођен је 4. септембра 1948. у Каћу код Новог Сада. Завршио је богословију св. Арсенија у Сремским Карловцима (1969) и Богословски факултет у Београду (1974). Оженио се Даницом Ристић из Сремских Карловаца (1976) и са њом има ћерку Александру (р. 1977), која је попадија о. Владана Петковића.

О. Душан је рукоположен у чин ђакон 19. децембра 1976. у Сремским Карловцима, а у чин протођакон 10. фебруара 1986. у Сремској Митровици. Чин свештеника и одликовање протонамесника добио је 26. октобра 1987. у сремском манастиру Јазак. Чином протојереја је одликован 13. јула 1991. у Петроварадину. Као суплент радио је у Богословији у Крки (1973–1974), а од 1976. у Богословији у Сремским Карловцима.¹⁵⁷ Био је секретар Епархије сремске, потом је опслуживао парохију петроварадинску (од 5. новембра 1987), затим парохију у Буковцу (од 20. септембра 1991), а од 1994–1996. предавао је у Богословији у Сремским Карловцима.¹⁵⁸ Одлуком епископа сремског од 5. јула 1996. добио је канонски отпуст, а одлуком епископа браничевског од 1. августа исте године прешао је у свезу клира Епархије браничевске и постављен за привременог пароха у Либама. Првог септембра 1998. постављен је за пароха четврте парохије у Великој Плани и архијерејског намесника великопланског.¹⁵⁹ Одликован је чином протојереја ставрофора и правом ношења напрсног крста на светој

¹⁵⁵ Казивање проте Зорана Тирнанића.

¹⁵⁶ *Гласник СПЦ*, V/1998, 85.

¹⁵⁷ Епархија браничевска, Подаци за Шематизам Епархије браничевске, Црква у Великој Плани; *Гласник СПЦ*, X/1991, 198.

¹⁵⁸ Епархија браничевска, Досијеи, 355.

¹⁵⁹ Летопис Цркве у Великој Плани, II, 37.

арх. литургији 25. маја 2003. у Великој Плани.¹⁶⁰ Раније, 22. новембра 1999, одлуком Епископа браничевског постављен је за црквеног тужиоца ове епархије.¹⁶¹

Стојановић Обрен

Обрен Стојановић, од родитеља Пера и Данице, рођен је 11. фебруара 1958. у Горњој Шпионици код Сређеника (Босна и Херцеговина). Завршио је основну школу у родном селу, Богословију Св. Три Јерарха у манастиру Крки 1978. У чин ђакона је рукоположен 6. јануара 1980, а наредног дана у чин свештеника у цркви Св. оца Николаја у Карловцу (Епархија горњокарловачка) од епископа Симеона Злоковића. Поверена му је парохија у Двору на Уни, у истој епархији, где остаје до 4. августа 1995. Тамо је 25. септембра 1992. добио звање протонамесника. Стигао је у Ракинац са породицом 29. августа исте године, пошто је због ратних збивања и егзодуса српског народа из Хрватске и Босне и Херцеговине примљен у свезу клира Епархије браничевске.¹⁶² Први су се уселили у нови ракиначки парохијски дом, у јесен 1995, иако нису били готови завршни радови. Потом је уведена трофазна струја, вода из црквеног бунара у кућу, решен проблем канализације и изграђено спољно степениште.¹⁶³ Поводом јубилеја ракиначке цркве, 130 година њеног постојања, црква је уређена споља и унутра, и 21. септембра 2005. одржана је св. арх. литургија на којој је епископ Игнатије произвео надлежног свештеника Обрена у чин протојереја.¹⁶⁴

Прота Обрен је као ракиначки парох опслуживао радовањску парохију. Тамо је са својим парохијанима вршио припреме за подизање нове црквене куће у Радовањском лугу, код Цркве Захвалнице. Куповане су цигле и други грађевински материјал. Служио је св. литургију наизменично и према потребама верног народа. Добро је сарађивао са сеоским певачким друштвом и другим парохијанима.¹⁶⁵ Он је 1. фебруара 2007. премештен у Велику Плану, на другу парохију великопланску.¹⁶⁶

Свештеник Обрен Стојановић живи у браку са Аном, рођеном 1960. у Скугрићу код Модриче, од оца Сава и мајке Митре. Имају три ћерке: Кристину (1980), Александру (1985) и Наташу (1990).¹⁶⁷

¹⁶⁰ *Исјо*, II, 43.

¹⁶¹ Епархија браничевска, Досијеи, 355; казивање о. проте Душана Симића, *Гласник СПЦ*, VI/2000, 111.

¹⁶² Казивање о. проте Обрена Стојановића; *Летопис Цркве у Великој Плани*, II, 47.

¹⁶³ *Летопис Цркве ракиначке св. Архангела Гаврила*, 11–14.

¹⁶⁴ *Исјо*.

¹⁶⁵ *Летопис Цркве Захвалнице парохије радовањске*, 2005.

¹⁶⁶ *Летопис Цркве у Великој Плани*, 2007–2012.

¹⁶⁷ Казивање проте Обрена Стојановића.

Јелић Драган

Прота Драган Јелић, од оца Бранислава и мајке Миланке, рођен је 6. фебруара 1957. у Баничини код Смедеревске Паланке. Завршио је основну школу у родном селу и петоразредну Богословију Св. Три Јерарха у манастиру Крки (1977), пошто је богословију похађао и у Сремским Карловцима и Призрену. Оженио се 20. јануара 1980. у Крњеву са Светланом Тирнанић (од оца Милије и мајке Јулијане, рођена 1952. у Крњеву). Имају двоје деце, ћерку Александру (р. 1981, дипл. професор-мастер грчког језика) и сина Ђорђа (р. 1982, дипл. богослов и студент Богословског факултета).¹⁶⁸

Примљен је као свршени богослов из Епархије шумадијске у свезу клира Епархије браничевске. Рукоположен је за ђакона 1. марта 1980. у Саборној цркви у Пожаревцу и следећег дана у истој цркви за презвитера, оба пута од епископа браничевског Хризостома.¹⁶⁹ Као парох крњевски одликован је правом ношења црвеног појаса (1987).¹⁷⁰ Протонамесник је постао 12. маја 1996.¹⁷¹ Десетог маја 2000, на Дан спаљивања моштију Светог Саве на београдском Врачару, у Крњеву је Владика служио Свету литургију на којој је оца Драгана рукопроизвео у чин протојереја.¹⁷²

Прота Драган је од рукоположења у чин свештеника службовао у Крњеву, на првој крњевској парохији, и био старешина нове цркве.¹⁷³ После смрти о. Богољуба Момировића (1983), о. Драган је наставио руковођење градњом, новог храма, који је освећен 17. маја 1987. После премештаја о. Милосава Радојевића у Београд, 1. децембра 2008, прота Драган је дошао на прву парохију велико планску, на којој га и даље краси добар рад у цркви и парохији.

Голубовић Владимир

Владимир Голубовић, родом из Новог Села, од оца Слободана и мајке Дивне, рођен је 14. септембра 1975. у Смедеревској Паланци. Завршио је основну школу у родном селу, а богословију у Призрену. До 1990. живео је у Новом Селу. Рукоположен је у чин ђакона 23. јануара 2005, потом је од 1. марта исте године до јесени 2006. служио у великоплањанској цркви св. Вартоломеја и Варнаве. Рукоположен је у чин свештеника у манастиру

¹⁶⁸ Епархија браничевска, Досијеи свештеника, 274; казивање о. проте Драгана Јелића и попадије Светлане.

¹⁶⁹ *Гласник СПЦ*, I/1981, 5.

¹⁷⁰ *Истио*, I/1988, 8.

¹⁷¹ *Истио*, IV/1997, 64.

¹⁷² Хроника догађања у богоспасаваној Епархији браничевској, 2000, 160; *Гласник СПЦ*, VII/2001, 154.

¹⁷³ Архив Епархије браничевске, Извештаји о редовном прегледу парохије и црквене општине Крњево (2000, 2001).

Света Петка код Извора. Тренутно (2012) нема парохију. Ожењен је Иваном (р. 1976, Београд), са којом има двоје деце, Сретена (р. 2005) и Јовану (р. 2008).¹⁷⁴

Јанковић Радомир Раде

Радомир Славише Јанковић, рођен 25. октобра 1978, завршио је Богословију „Светог Саве“ (1998) и Богословски институт СПЦ у Београду. Рукоположен је у чин ђакона 15. октобра 2006. у Старом Селу, када му је поверено служење у Цркви св. Вартоломеја и Варнаве у Великој Плани. Предаје веронауку у великоплањанској основној школи „Свети Сава“ и општински је координатор за верску наставу. Води верске излете и акскурзије. Ожењен је Зорицом, професорком физике и са њом има два детета, Анђелу (р. 2007) и Димитрија (2009).¹⁷⁵

Барјактаревић Мирослав

Мирослав Миле Драгомира Барјактаревић, рођен 5. новембра 1949. у Великој Плани, завршио је Школу са практичном обуком у Смедеревској Паланци и Вишу социјалну школу, Етнокореологију у Загребу. Радио је у паланачкој „Гоши“. Данас је пензионер у Великој Плани. Рукопроизведен



*Прослава 100-годишњице великоплањанске Цркве,
21. септембра 2002. године*

¹⁷⁴ Казивање о. Владимира Голубовића.

¹⁷⁵ Летопис Цркве у Великој Плани, II, 47.

је у чин чтеца у Манасији 27. септембра, на Крстовдан 2002, а у чин ипођакона 3. августа 2004. у Великом Орашју. Редовно послужује у Храму светих апостола Вартоломеја и Варнаве. Пастирски делује у извиђечима, културно-уметничким друштвима и средствима информисања.¹⁷⁶

На литургијском сабрању, у олтару и за певницом, помажу редовни прислужници: Бранко Тодоровић (дипломирани теолог, вероучитељ у великоплањанској Гимназији), Милош Стаменковић (студент Богословског факултета) и богослови Филип Ивановић, Лазар Радић и Никола Величковић.

На крају, може се рећи да је великоплањанска црква, посвећена св. Вартоломеју и Варнави, имала бурну прошлост. Пре њене изградње (1951) Плањани су користили цркву дрвнару Покајницу, заједнички храм неколико парохија. Њихови свештеници (22) уживали су велики углед и радо су примани у домове. Углавном су се дуже задржавали у њеним парохијама, којих данас има четири. О њиховом раду сведоче бројна одликовања и чинови. Успели су да за богословију и Богословски факултет спреме велики број младих Плањана. Увек су помагали остале цркве и манастире, у последње време и школе, организовали приредбе, излете и екскурзије итд. На крају, треба рећи да је Црква увек била са народом и у најтежим временима.

Извори:

- Архив Југославије (АЈ), Министарство вера (69).
- Архив Србије (АС): Збирка тефтера (ЗТ), Државни савет (ДС), Министарство просвете (МПс), Министарство финансија (МФ) и Кнежева канцеларија (КК).
- Записи проте Владислава Крупежевића.
- Епархија браничевска, Досијеи свештеника.
- Историјски архив С. Паланка: Великооорашки срез (1869–1914) и Општина великопланска (1919–1941).
- Казивања рођака свештеника: Славише Р. Поповића и Олгице Ђорђевић.
- Казивања свештеника: Душана Симина, Владислава Крупежевића, Милосава Радојевића, Мирка Видачка, Зорана Тирнанића, Обрена Стојановића и Драгана Јелића.
- Летописи цркава у Великој Плани, Марковцу, Ракинцу, Радовању, Новом Селу, Старом Селу, Крњеву, Милошевцу, Лозовику и Александровцу.
- Матичне књиге рођених, венчаних и умрлих цркава у Великој Плани и Старом Селу.

¹⁷⁶ Казивање Мирослава Д. Барјактаревића из Велике Планае.

- Надгробни споменици плаћанских свештеника: Миливоја Поповића, Милоша Сретеновића, Драгомира Стојановића и Христивоја Ђорђевића.
- Статистика Краљевине Србије, Београд, 1903, Попис становништва.
- Милошевић, Р. (2003). *Српска православна Епархија браничевска, Шемањизам*. Пожаревац: Епархија браничевска.
- *Шемањизам Епархије браничевске*. (1972). Пожаревац.

Литература:

- *Браничевски весник*, (1934–1940).
- *Весник Српске цркве*, (1890–1910).
- Гавриловић, М. (1930). *Смедеревско ѿморавље*. Нови Сад.
- *Гласник Српске православне ѿиријаршије*, (1920–1940).
- *Гласник Српске православне цркве*, (1940–2011).
- Ђорђевић, Т. (1924). *Из Србије кнеза Милоша*. Београд.
- Ивановић, Д. (1988). *Сѿаро Село*. Старо Село.
- Ивановић, Д. (2009). Црква у Милошевцу. *Саборност*.
- Ивановић, Д. (2001). *Велика Плана I*. Велика Плана.
- Ивановић, Д. (2011). *Трновче*. Пожаревац, Трновче: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Месна заједница Трновче.
- *Истѿрија српској народа*. V/1 (1981).
- Лекић, Д. (2001). *Парохија и црква александровачка*. Александровац.
- Поповић, Љ.А. (1999). *Шемањизам Кнежевине Србије 1839–1851*. Београд: Архив Србије.
- *Службени Весник Православне епархије браничевске*, (1932).
- Хроника догађања у богоспасаваној Епархији браничевској. (2000). *Саборност*, 1–2, 147–166.
- Хроника догађања у богоспасаваној Епархији браничевској. (2002). *Саборност*, 1–4, 159–171.
- *Шемањизам Архиепископије Београдско-карловачке*. (2012). Београд.
- *Шемањизам Истѿчно православне српске ѿиријаршије*. (1925). С. Карловци.
- *Шемањизам одликованим лицима нашим и сѿраним орденима у Кр. Србије*. (1902). Београд.

Darko Ivanović

National Library "Radoje Domanović", Velika Plana

Church in Velika Plana

Since the beginning of the XIX century until today, Velika Plana has had 22 diligent and respected priests, but there have also been some deacons, from time to time. The townsmen of Velika Plana used to attend the divine liturgy in the former church just above Bulgaria, later they went to Pokajnica and then to the new church which was built from 1937. to 1951. there were 22 priests that served in the parish of Velika Plana, amongst whom the first five originated from the family of Popović from Staro Selo. One of them, Vučko Popović, performed the service at the funeral of the murdered Karađorđe Petrović (in 1817). Miloš Sretenović (Popović) was the first priest to settle in Velika Plana. Arch-priest Bogdan Todorović should also be singled out as his role in building the church of holy apostles Bartholomew and Barnabas, was the most significant.

This work consists of two parts, chronicle and lexicon the latter one presents biographies of Velika Plana priests, grouped chronologically.

Key words: Velika Plana, Pokajnica, church in Velika Plana, priests, Koporin.

Датум пријема чланка: 8. 11. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 14. 12. 2012.



УДК 75.052.046.3(497.11)

271.222(497.11)-523.4

726.54(497.11)

DOI:10.5937/sabornost6-2875

Оригинални научни рад

Живојин Андрејић*

Центар за митолошке студије Србије, Рача

Страшни суд Богородичине цркве у Велући

Abstract: У раду се врши сагледавање сцена сликарског програма живописа припрате Велуће, његових особина које га готово у потпуности издвајају из групе цркава Моравског стила, уочава висока ученост и велика наративност, уз посвећивање посебне пажње свим димензијама присуства и значења ансамбла Страшног суда.

Key words: Страшни суд, Велуће, Драгаши.

Обимније изучавање живописа Богородичине цркве у Велући код Трстеника је отпочело релативно касно, од 1950. године, од стране невеликог броја истраживача и траје све до новијег доба: В. Петковић (Петковић, 1955, стр. 45–59), Ђ. Стричевић (Стричевић, 1956, стр. 120–123), С. Радојчић (Радојчић, 1966, стр. 188), В. Ј. Ђурић (Ђурић, 1975, стр. 95–96), Г. Бадић (Бадић, 1975, стр. 68–78), Б. Тодић (Тодић, 1989, стр. 67–75) и индиректно В. Ристић (Ристић, 1998, стр. 221–232). Уследила су нова истраживања којима је извршено успостављање нове хронологије и утврђивање правих ктитора (Андрејић, 1993; Исти, 1996; Исти, 2002, стр. 63–120, 53–62) што је валоризовано кроз уврштавање у релевантну литературу о цркви у Велући (Споменичко наслеђе Србије, 2007, стр. 143).

Сви поменути аутори су сврставали живопис и архитектуру цркве у Велући у Моравски стил. Додуше, када је у питању живопис исказивали су резерву тврдњом да се стилски и иконографски издваја од живописа цркава Моравске школе. Сва наша истраживања су ишла у правцу продубљивања и доказивања тврдњи о издвајању из ове групе као и превредновања хронологије изградње и настанка живописа.

У почетним радовима о Велући прихватили смо опис живописа В. Петковића и констатације да је црква грађена 1377–1378. а да је осликана око 1389. године. Међутим, када је у питању ктитор и његов сизерен,

* mitcentar@open.telekom.rs

одбацивали смо схватање да је у питању кнез Лазар и његов зет Вук Бранковић и доказивали, према примарним читањима имена крај портрета чланова ове породице, да су у питању: царски деспот Иваниш са супругом, депот Дејана и Теодора – Евдокија. Такође, доказивано је да су у припрати њихови унуци, односно синови: господин Константин, Димитрије и Јован Драгаш као и праунук, младо преминули Оливер и његова мајка Тамара. На тај начин смо дошли до сазнања да су Расина и Топлица првобитна баштина деспота Иваниша а да су потом добили на управу земљу на југоистоку царства са седиштем у Велбужду. (Андрејић, 1993, стр. 107–109)

Настављајући промишљања о породици ктитора кроз историографска истраживања и „читања“ њихових живописаних портрета и стилских особина и детаља у програму фреско ансамбла Велуће дошли смо до схватања да је црква грађена пре а сликана најкасније 1370. године тако да њени сликари и сликарство не припадају тзв. Моравском стилу. Пошто је грађена пре цркве Св. Стефана у Крушевцу постало је јасно да Велућа јесте узор и модел за грађевине Лазарове Моравске Србије а не обратно. На овај начин је измењена целокупна хронологија Моравског архитектонског и сликарског стила. (Андрејић, 1996, стр. 257–262) Сагледавањем и анализом архитектонских елемената и целокупног склопа Велуће извршена је по први пут пропорционална анализа и понуђен предлог за потпуну реконструкцију. (Андрејић, 1996, стр. 228–229) Такође је вршено даље осветљавање порекла и родбинских веза целокупне породице Драгаш-Дејановића, као и порекла мајке кнеза Лазара. Ћерка деспота Иваниша била је удата за краља Душана и у том браку је рођен кнез Лазар, око 1325. године. (Андрејић, 2011, стр. 99, 102) Драгаш-Дејановићи су, претпостављено је, припадници једне гране Немањина колена.¹

На основу претходног свеобухватног идентификовања царског деспота Иваниша и бројних чланова његове породице и изучавања целокупног живописа потврђена су сазнања да је Велуће саграђено пре, а сликано 1370. године. На овај начин је коначно промењена и целокупна хронологија моравске архитектуре и токова њеног формирања у време царског периода српске средњовековне државе: Наупара (око 1350.), Дренча (око 1355.), Лепенац, Мелентија (око 1360.), Велуће (пре 1370.). (Андрејић, 2002, стр. 23) По први пут је извршено и детаљно снимање спољашње архитектуре

¹ По свему, родоначелник Драгаша је српски велики жупан Драгош, господар Расине и Топлице, који је учествовао у рату краљева Драгутина и Милутина против напада Кумана под влашћу Дрмана и Куделина и видинског деспота Михајла Шишмана. После победе, 1296. године, Милутин је удао ћерку жупана Драгоша за Михајла Шишмана и тако га учинио вазалом. Нешто касније, Милутин ће удати своју кћер Ану за Михајловог сина Михајла III Шишмана, који ће постати цар Бугарске, 1323. године. (Андрејић, 2011, стр. 102–104)

— јужне и западне фасаде цркве. (Ристић, 1996, стр. 76; Андрејић, 2002, стр. 34–35)

Дошло се до сазнања да ни сликарство Велуће не припада Моравском стилу и при томе је уважена и прихваћена ранија оцена о домаћем пореклу сликара слабог квалитета са простора Приморја, или залеђа, и да су могући нејасни утицаји сликарства Грузије и Јерменије. (Андрејић, 2002, стр. 193, 68) На северном делу западног зида наоса приказани су ктитори цркве: деспот Дејан и његова супруга Теодора, а на јужном делу његов отац, царски деспот Иваниш са супругом, као њихови сизерени. Такође смо доказали да је Иваниш до овако великог царског звања и титуле дошао као потомак Немањина колена и бивши таст цара Душана. Доказали смо, такође, да су на северном зиду припрате насликани Дејанови и Теодорини синови, снаха и рано преминули унук: браћа Јован Драгаш, Димитрије и Костадин са својом првом супругом, бугарском принцезом Тамаром и њихов рано преминули син Оливер.

Иако је уважена оцена о врло скромном квалитету сликара и живописа Велуће дошли смо до закључка да су они теолошки били врло образовани и да су успели да врло осмишљено спроведу светоназоре ктитора у односу према Богу, вери и патрону храма. Посебно место у томе заузима Страшни суд у припрати. У припрати простор припада Страшном суду и загробном животу младо преминулог Оливера који је с тога овде први и сахрањен. У ову породичну меморију ће потом бити сахрањени и остали чланови породице.

Када су у питању стилске особине и квалитет живописа сликарске тајфе Велуће чини се да оцене В. Петковића и В. Ј. Ђурића опстојавају до данас: „У погледу техничке обраде живопис показује велике недостатке. Цртеж уста и носа појединих фигура је веома наиван, а њихов врат има облик зарудљеног конуса исте ширине које и глава“ (Петковић, 1955, стр. 45) и „Светло, неуздигнуто сликарство, како по наивном цртежу тако и по сировим хармонијама боја — у којима преовладавају односи широких површина нечистог плавила на позадинама, жутог и окера у инкарнатима, ореолима и на одећама, а цигласто црвеног и зеленог на драперијама — показују да је овакав угледни властелин какав је био ктитор Велућа могао у то доба у Србији да дође само до слабих мајстора. Они су били најнепосреднији и сликарски најсвежији када су радили портрете породице ктитора, нарочито властелинове одрасле синове Константина, Братана, Дејана и Оливера на северном зиду припрате. Округлих глава без волумена, с ореолима и — што је необично — одевени у шарене одеће без пластичности пуне украсних појединости, они делују као да су исечени са неког обојеног картона па налепљени на зид. По тој површинској обради са телима без тежине, по декоративности цртежа и множини орнамената, као и по типовима, они врло много личе на минијатуре српске

Александриде с краја XIV века... а настала је у јужним приморским областима. Због тога, као и због чињенице да је сликарство Велућа, по свом изразу, доста далеко од византијског начина рада, није искључено да су и његови сликари дошли са Приморја где је стилских мешавина било у то доба још врло много.“ (Ђурић, 1968, стр. 13–14) У овом погледу аналогije за сликарство са оваквим карактеристикама не постоји на читавом простору византијске источно-православне уметности, ни пре а ни после XIV века. Иако је већим делом сликарство Велуће прилично рустично и да у многоме заостаје, међутим, не може се прихватити оцена С. Радојчића: „Примитивно сликарство... наивни колорит првобитне полихромије“ попут бојених рељефа босанских стећака. (Радојчић, 1966, стр. 188) Они су, као и сви остали наши историчари уметности, без изузетка ово сликарство сврставали у Моравско, са чиме се не можемо сложити.

На основу површинске обраде, декоративности цртежа и обиља орнамената Војислав Ђурић је ово сликарство упоредио са минијатурама српске *Александриде* која је настала у српском јужном приморју око средине XIV века. За мајсторе који су сликали Велуће сматра се да су везани за Костур, данас у Албанији и Беловски манастир код Земена, данас у Бугарској. (Ђурић, 1975, стр. 96) Аналогije сликарства Велуће и *Александриде* има у виду и Јованка Максимовић позивајући се на Радојчића при чему сличности налази у минијатурама српског *Минхенској њсалишира*, који се датује у другу половину XIV века, као и да је писан у неком скрипторијуму у близини манастира Матејча. Изнето је и мишљење да су многе фреске Марковог манастира, Андреаша, портрети у припрати Велуће, иконе Деизиса из Хиландара, минијатуре *Романовој јеванђеља*, *Александриде* и *Минхенској њсалишира* врло сличне и у концепцији и у поступку израде. (Максимовић, 1983, стр. 45–47, 49) Али, ликовне особености портрета у Велући се могу довести у везу и са поједностављеним и готово безличним и плохним портретима жена из породице ктитора Беле цркве каранске као и краљице Јелене, из 1339. године.

Имајући у виду светли колорит са наглашеним зеленим тоновима у вишим зонама наоса Велуће ово сликарство Ристић сматра лирским а сликар српског или страног порекла порекла поседује танани сензидилитет. Аналогije за ово сликарство које карактерише ведри колоризам светлих тонова плаве, зелене, окера и цигло-црвене проналази у Богородици Одигитрији — Афендиком, друга деценија XIV века, и цркви Св. Софије Манојла Кантакузина, шеста или седма деценија XIV века. У остваривању лирских садржаја најдаље је отишао сликар цркве Св. Петра са острва Велики Град на Преспанском језеру, око 1360. године, а представљен у литератури као „један од претходника уметности моравске школе“. (Ристић, 1998, стр. 221–232)

Портрети и тела са танким рукама и без тежине, линеарност и одсуство волумена, типично је за живопис Велуће у односу на укупно српско средњовековно сликарство. Али, извесне сличности у сликању женских портрета постоје и у Белој цркви каранској. И поједностављено, плохно и готово безлично сликање глава жена ктиторске породице, као и краљице Јелене, у Карану усамљено је у четвртој деценији XIV века. Заправо, најблискије аналогије овом сликарству могу се наћи у живопису Грузије XIII века у коме су линеарност и графички израз учинили да се изгуби пластична изражајност. Свети у медаљонима и у лунети са унутрашње стране изнад улаза у наос имају карактеристичну фризуру, односно неку врсту кикица као Св. Кирик на икони од позлаћеног сребра из Лагурке, XI век. (Алибегашвили, Вољскаја, 1983, стр. 91–92, 104) Повезивање стила сликара Велуће са Грузијом има велико оправдање и сагласје са ставовима који виде јерменско и грузијско порекло моравске пластике, (Milett, 1919, стр. 150, 191; Дероко, 1953, стр. 188, 210, 221; Deroko, 1957, стр. 253–259; Бошковић, 1957, стр. 299, 305) као и јермено-грузијско порекло архитектуре које је заступао П. Мијовић, (Mijović, 1987, стр. 487–505) а које се ширило преко укупног византијског културног простора, све до Србије краља Милутина.

Међутим, сликарство прве зоне јужне конхе, као и Св. Никола у припрати, мора се изузети из ових оцена. Ово је нешто боље сликарство и по свему припада првом мајстору ове тајфе. Поготову се мора изузети од ове двојице сликара сликарство куполног и поткуполног простора које по својим особинама и колориту означава мајстора који је био на висини свога доба и које је најмање истражено.

Наручиоци живописа Велуће су имали своју идејну визију која је повезана са владарским програмом и уз велику упућености у учена теолошко-есхатолошка схватања сопствене вере и цркве о Другом доласку Христовом и праведном суђењу целокупном човечанству. С тога је Страшни суд, до детаља разрађен и истакнут у припрати, повезан органски са целокупним садржајима хришћанске догме у наосу Велуће, од инкарнације и оваплоћења Христовог, преко страдања и васкрсења, до поновног доласка и директног позивања на Св. Симеона Немању и Св. Саву сликарском нарацијом саопштавао верницима и основну идеолошку идеју породице ктитора о вишеструкој родовској и државно-правној припадности владарској кући Немањина колена.

Сасвим је уочљиво да велики проценат сцена живописа Велуће директне аналогије има у споменицима наративног стила Србије прве половине XIV века а не Моравске Србије: истицање култа Немањића у пуној фигури на врло упадљивом месту, Распеће Христово испод Успења Богородичиног на западном зиду наоса; Страшни суд у припрати који је сликан у Немањићким задужбинама до 1371. године; ктиторска породица

насликана у оквиру програма Страшног суда, као у Студеници, Милешеви, Сопоћанима, Грачаници Богородици Љевишкој и Дечанима; празник Преполовљења у поткуполном простору попут Св. Араханђела у Кучевишту; честа примена одеће декорисане писменима као у Старом Нагоричину, Андреашу, Марковом манастиру и Матејчу; постаљање Деизиса на северној страни наоса као у Марковом манастиру, Св. Атанасију у Костуру и Зауму; Ваведење Богородице аналогно Марковом манастиру; Св. Петар и Павле крај улаза у наос са директном аналогијом у Дечанима, Кучевишту и Леснову; анђео Пахијел који се појављује у Старом Нагоричину, Богородици Перивлепти у Охриду и Богородици Љевишкој. Наративност фресака у Велући је врло развијена и стога је јасна припадност овоме стилу. И убедљива идентификација ктитора и њихова хронологија јасно је резултирало да је Богородичина црква у Велући саграђена пре а живописана 1370–1371. године. Једино се са моравским стилем могу довести у везу уосмичени медаљони и арханђели на пиластрима. Али, архангели на пиластрима и ступцима присутни су и у ранијем периоду, у Дечанима, Псачи и Кончи.

На крају, на основу свега, мора се констатовати да живопис Велуће стилски и иконографски треба издвојити од моравског и придружити наративном стилу, а архитектуру означити претечом Моравског стила.

Живопис припрате

Сликаство припрате је слабије од оног у наосу а поготову поткуполе и куполе. По свему судећи да је у питању рад трећег мајстора тајфе деспота Иваниша. У припрати доминирају сцене Страшног суда које су распоређене на свим њеним зидовима а у доњој зони северног зида насликане су личности из породице ктитора. Највише зоне су потпуно уништене а неке су делом прекривене дозиђивањем и презиђивањем лукова и њиховим спуштањем на ниже нивое.

У првој зони припрате, одмах поред врата, са десне стране, на северном делу западног зида, налази се крупна стојећа фигура *Св. Николе* (Сти Николаие). Св. Никола је насликан у свом уобичајеном орнату епископа Море, са јеванђељем које држи у левој руци док са два прста десне руке благосиља ка младом Оливеру до њега, на јужној страни северозападног испада. У питању је квалитетнији рад и највероватније је реч о мајстору који је сликао доње зоне наоса, поготову западну и јужну страну, али не онај који је сликао куполни и поткуполни простор.

Људи различитих занимања и сталежа изабрали су га за свог патрона. Он је усређитељ деце и ђака, заштитиник земљорадника, морнара, неправедно осуђених, затвореника, трговаца, пекара, апотекара, правника, девојака за удају, помаже мајкама и женама, уздиже сиромашне и помаже људима у четрнест невоља. Св. Никола је био болеснима — лекар, онима

који су у невољи — издавитељ, грешнима — заступник, сиромашнима — богатство, онима у мукама — утеха, путницима — сапутник, којима плове — водитељ. Вернима се јавља и дању и ноћу. Заштитник је великог броја градова и друштава. Свети Никола је суграђанин анђелима, раван апостолима и пророцима. Своједобно је Чајкановић изнео значајна запажања о вези прехришћанске религије и Св. Николе и преношењу атрибута хтоничног божанства на овог свеца приликом христијанизације (Чајкановић, 1941, стр. 33, 61, 63–64).²

Оливер (Оливер) је голобрад, гологлав, кратке косе, има нимб око главе, у уздигнутој десној руци, у висини груди држи горућу свећу, а леву руку држи у висини стомака и усмерава ка Св. Николи. Оливер је одевен у луксузну пурпурно-црвену дугу хаљину, дугих рукава са перидбрахионима. Хаљина досеже до стопала а украшена је златовезеним коластим аздијама у којима су представљени двоглави бели орлови, птице и стилизовани змајеви. Она се спреда закопчава низом дугмади. Низ надлактице рукава пришивен је по један ред округлих дугмади — пуцади.³ На ногама има црвене ципеле. Опасан је дугим чланковитим, златним опасачем. Чланци су елиасте форме.

До *Оливера* је, на источној страни северозападног испада, фигура одраслог мушкарца са сигнатуром *Дејан* (Деан). Сигнатура Деан се налази у другом реду некадашњег троредног текста. Дејан има нимб, голобрад је и гологлав, са дугом косом која му пада до рамена. И он има пурпурно-црвену, дугу, луксузну хаљину, која досеже до самих црвених ципела, дуге рукаве са перидбрахионима и низом дугмади. Хаљина је украшена златовеженим ромбичним пољима у којима се налазе мотиви у виду листа, птица и по којег стилизованог змаја. И он има припасан дуги опасач са златним чланцима у форми елисе. Иако је живопис у том делу осликан, има црвене ципеле. Дејан десном руком држи лук забачен о раме, а у левој руци три стреле. Међутим, јасно се види да је десна рука у којој држи стреле до лакта поново сликана а да је и шака леве руке досликавана као и лук за стреле. Првобитни изглед руку врло јасно говори да су оне

² „... И по сезони у којој је његов празник и по своме великом рангу у хришћанској цркви, био (је) сасвим подесен светац да се и на њега пренесу функције некадашњег великог божанства мртвих... Пре него што је Свети Аранђео почео водити душу људима, радио је то Свети Никола... Лепо се види како је нашем народу послужила чињеница да је Св. Никола господар вода и божанских бродар, која му је била позната из грчке цркве као згодан повод да на њега пренесе функције ранијег свога божанства мртвих утолико што ће воду... схватити као воду смрти, као реку која дели овај свет од онога... Осим тога, и код нас се Свети Никола јавља по кадкад као коњаник као и код Германаца...”

³ Као функционалан део одеће дугмад у средњем веку постају значајнији украс одеће, а посебно она на завршетцима рукава и наруквица. На фреско сликама се приказују у виду ситнијих или крупнијих белих тачки али није увек реч о бисерима. Бројна су и лоптаста дугмад од танког сребрног лима са позлатом. У српској терминологији има назив пуце. (Бикић, 2010, стр. 113–114.)

биле насликане у положају адорације, без икаквих предмета или знакова достојанства. Према Петковићу, Дејан је у десној руци имао крст што би говорило да је реч о извесној инсигнији власти какву има и деспот Иваниш на јужном делу западног зида наоса. Што се тиче лука и стрела које држи Дејан сматра се да је у питању прва појава личности ктитора или чланова његове породице са оружјем у цркви а да није у питању оружје које даје Христ у инвестирури владара посредством анђела. Тумачено је то „смутним“ и ратним временима имајући у виду претпоставку да је Велуће сликано око 1389. године. Ми смо претпоставили да су стреле и лук досликани накнадно у функцији персонификације којом се означава смрт и илуструје да Дејан није међу живима. Стреле и лук су алузија на стреле судбине и смрти у рату. (Андрејић, 2002, 101) Такође смо доказали да је овде у питању деспот Јован Дејан Драгаш који је умро или погинуо око 1378. године тако да су исправке и досликавања извршена око његове сахране у гробницу испод портрета у припрати Велуће. (Исто)

На западном делу северног зида припрате, до Јована Дејана Драгаша, насликана је стојећа фигура одраслог, голобрадог мушкарца дуге косе са остатком сигнатуре: „...атан“ коју је В. Петковић чита као: Братан, у удећењу да је то његово име. (Петковић, 1955, стр. 49) И он је дугокос, истоветно одевен у дугу пурпурно-црвену хаљину, опасан са чланковитим опасачем од злата и са нимбом. Хаљина је истоветно украшена златовезеним ромбовима са мотивима у виду храстовог лишћа и пар стилизованих змајева. И он, по свему, на ногама има црвене ципеле. Обе руке су уздигнуте у адорацији и усмерене ка Константину у средини слике на северном зиду припрате. Читање сигнатуре од стране В. Петковића је по свему нетачно. По свему је исправније наше читање: „(бр)ат Д(и)м.“, односно „брат Димитрије“. Дакле, овде је насликан *војвода Димитрије*. Очигледно да је и поред Димитријевог нимба, са десне стране, био троредни текст. (Андрејић, 1996, стр. 36; Исти, 2002, стр. 101) Овакво читање је још већу потпору добило у доказу да су на северном зиду припрате Велуће насликани синови деспота Дејана: деспот Јован Драгаш, војвода Димитрије⁴ и господин Константин. Војвода⁵ Димитрије, у време сликања Велуће, био је жив, имајући у виду повеље Константина Драгаша цркви у Штипу и манастиру Хиландару. Умро је пре 26. марта 1388. године.

⁴ О војводи Димитрију, сину деспота Дејана из првог брака са војводицом Владиславом. (Матанов, 1984, 34–37; Исти, 1997, 23, 27, 256–257; Андрејић, 1993, стр. 31, 48; Исти, 1996, стр. 36, 90, 92–93; Исти, 2002, стр. 101, 181; Вујошевић, 2010, стр. 120–131)

⁰ пореклу војводице Владиславе, ћерке краља Владислава II (унуке краља Драгутина) из његовог другог брака са Владиславом – Мареном, ћерком Владислава Апора. (Андрејић, 1996, стр. 107–108, 147–148; Исти, 2002, стр. 178–181; Исти, 2005, стр. 58, 68; Исти, 2011, стр. 98, 102)

⁵ Одећа војводе је зелена (Failler, 1982, стр. 171–186), тако да Димитријева црвена одећа и нимб овде обележавају „светородно“ порекло, његово порекло из лозе Немањина колена, као и читаве ове породице.

У средини северног зида припрате се налази још млађи голобрад и гологлав⁶ мушкарац дуге косе која му пада на рамена и са нимбом. В. Петковић је прочитао врло оштећену сигнатуру „Константин“. (Petković, 1955, стр. 149) *Константиин* је, такође, обучен у пурпурно-црвену дугу хаљину са дугим рукавима, перибрахioniма и украсним дугмадима. Хаљина је врло луксузно украшена великим коластим аздијама са мотивима двоглавих белих орлова и једноглавим птицама. На ногама има црвене ципеле. Очигледно је да су Оливер и Константин у готово истоветном орнату и хаљином са коластим аздијама са белим орловима и птицама, орнату који је карактеристичан за царског деспота (Failler, 1982, стр. 171–186) али је приметно одсуство деспотског венца на глави. Опасан је дугим чланковитим опасачем од злата на који држи десну руку и заденуту белу марамицу. (Марјановић-Душанић, 1994, стр. 127–129) Леву руку је уздигао ка женској особи до себе која је десну руку уздигла у истоветан положај адорације ка њему што даје до знања да је Константин насликан у некој врсти инвеституре на власт у хијерархији државе владара Немањина колена. Са леве стране нимба је постојао четвороредни, а са десне стране, још обимнији, седморедни текст који је, по свему, свеобухватно објашњавао његову целокупну инвеституру. Очигледно је реч о господину Константину Драгашу.

На источном делу северног зида насликана је *женска фигура*. Обучена је у, до стопала, дугу, широку, пурпурно-црвену хаљину са дугим рукавима који су дуж надлактица украшени крупним пуцадима. На задњем делу хаљина има продужетак који се при ходу вуче по поду. Хаљина је по читавој површини раскошно украшена златовезом у форми ромбова унутар којих је мотив спиралне лозе. Преко главе има белу дугу мараму — вео (Петковић, 1955, стр. 49) који јој пада низ леђа све до колена. Такође, има нимб и црвене ципеле на ногама. Њена глава и делови торза су уништени или јако оштећени. Имајући у виду да су на северном зиду припрате Велуће насликани синови деспота Дејана Драгаша да се претпоставити да би ово могла бити његова кћер Теодора, која је била удата за великаша Жарка, а потом за Ђурђа I Балшића. (Спасић, Палавестра, Мрђеновић, 1991, стр. 72–73) Међутим, имајући у виду њен бели вео и учешће у одређеној инвеститури усмереној ка Константину антиципирани смо да је у питању портрет његове прве супруге, бугарске принцезе *Кера Тамаре*. (Андрејић, 2002, стр. 183–186) Тумачећи целокупну сцену у вези са младим Оливером сматрали смо и даље сматрамо да су

⁶ Имајући у виду да су све мушке историјске личности у Велући приказане гологлаве може се претпоставити да је то зато што учествују и саучествују у жалости и болу за чланом породице а аналогија за такву ситуацију се налази у сцени сахране патријарха Јоаникија, око 1355. године, у цркви Св. Апостола у Пећи. (Ђурић, Ђирковић, Кораћ, 1990, стр. 214) У складу са тим су и бели велови које у Велући имају све женске личности. Бели велови, такође, сматра се, означавају учешће у жалости. (Андрејић, 1993, стр. 190)

Константин и жена до њега, супруг и супруга, родитељи рано преминулог Оливера. У тренутку сликања меморије у Велући, око 1370. године, господин Константин и Тамара Асен су имали и врло малу кћер, Јелену Драгаш, будућу византијску царицу, која због предрасуда у односу на тако млад узраст није овде смела бити насликана. (Спасић и др., 1991, стр. 72–74)

На западној страни североисточног пиластра, већ смо антиципирали, насликана је *Св. Марина*, а не *Св. Петка*. (Петковић, 1955, стр. 52) Ова светица је одевена као монахиња, у тунику плаве боје, а преко главе и рамена црвеним плаштом који се спушта низ леђа. У десној руци држи крст у висини груди. Она је окренута ка Јовану Драгашу на западном зиду припрате.⁷

До *Св. Марине*, на јужној страни североисточног испада, налази се непознати светитељ. (Петковић, 1955, стр. 52) Гологлав и голоброд, кратке косе, са нимбом. Његова хаљина је црвена, а огртач плав и пребачен преко леве руке. Део где се налазе руке је прилично оштећен. Чини се да у десној руци држи крст у висини груди иако је он нестао. Овај „светитељ“ се налази наспрам младог богаташа на југоисточном испаду. Али, његов положај је истоветан положају младог Оливера у односу на композицију ктиторске породице на северном зиду припрате тако, да се неодољиво намеће претпоставка, да он може бити и лаичка личност и члан породице ктитора.

Фигура *Св. ајосѿола Пеѿира* је на северној страни источног зида, поред рељефно украшеног портала улаза у наос. Окренут је у десно, са црвеним нимбом, насликан у профилу кратке браде, одевен у дугу црвену тунику са огртачем преко леђа. Десну руку држи у гесту благослова ка Христу Спаситељу у лунети улаза, а у левој држи свитак. *Хрисѿос Судија и Сѿасиѿељ* је насликан допојасно и са раширеним рукама. Правци његових раширених руку одређују ред излагања сцена живописа. Његова лева рука упућује на сцене Пакла и мука паклених а десна упућује на Рај. Десно од Христоса Судије, осим светих, налази се поворка потомака ктитора чиме се алудира на њих као праведнике.

Десно од Христа и улаза је фигура *Св. ајосѿола Павла* као пандан *Св. Петра*. Он је окренут профилу у десно а обема рукама држи јеванђеље. Око главе има жут нимб.

Овакво постављање утемељивача Цркве крај улаза у наос је сасвим уобичајена пракса за време Палеолога. Укључени у програм улаза и Страшног суда упозоравају на апостолски карактер цркве и на њихову улогу коју су имали и коју ће имати до свршетка света. Оваква постава Петра и Павла у Велући има директне аналогije у Дечанима (Тодић, Чанак-Медић,

⁷ Овако како је насликана и постављена ова „светица“ могло би бити да је ово, заправо, удовица деспота Јована Дејана Драгаша као монахиња.

2005, стр. 332) и Кучевишту — у припрати уз улаз у наос (Ђорђевић, 1981, стр. 103), као и Леснову — у наосу, поред улаза на западном зиду. (Габелић, 1998, стр. 133)

Мала фигура нагог младића је насликана на северној страни југоисточног испада. Ова нага фигура је од стране В. Петковића идентификована као богаташ из старозаветне приче *О боіаішашу и удоіом Лазару* као једини сачувани део сцена Пакла. (Петковић, 1955, стр. 47, сл. 6) „Богаташ“ је врло млад, кратке косе, оштећених очију и лица, као и целокупног доњег дела тела. Изнад и око богаташа је део пламеног стуба. У илустрацијама канона на разлучење душа од тела у галерији припрате Св. Софије наги младић је персонификација душе. Душа — младић се стално представља као везани роб али је ђаволи не муче батинама. (Радојчић, 1961, стр. 47; Иванић, 1990, стр. 47–86) Сасвим је извесно да је такав случај персонификације душе у виду нагог младића представљен и у Велући а поготову имајући у виду аналогну представу младића и стуба огњене реке у сцени Страшног суда у Студеници. (Баби, Кораћ, Ћирковић, 1986, стр. 163)

Сасвим је остало не примећено да се делови пламеног стуба — пламене реке протежу и дуж страна око довратника јужног улаза у припрату а испод архангела у лунети. На овај начин је извршена јединствена алузија на јужна врата као улаз у пакао и подземље.

Огњена река је као знак божијег присуства и љутње саставни део свих композиција Страшног суда. Она изражава божији гнев због кога ће сви грешни бити бачени у огањ на дан последњег суда. Вечита казна патње у ватри наводи се још у *Сйаром завейу*, у тексту код Исаије, а поготову код Данила (Исаија 46, 24; Данило 7, 10.). Јован у *Аіокалійси* је још прецизнији: „Ђаво који их је заводио био је бачен у језеро ватре... ту ће бити мучени дан и ноћ кроз векове векова“ (Апокалипса 20; 10, 15).

На западној страни истог испада насликан је *Св. цар Константин*. До њега је *Св. Јелена*, на источној страни јужног зида припрате, поред јужних врата припрате. Константин је одевен у пурпурно-црвену царску хаљину украшену цветним бисерним орнаментом. Његова глава је потпуно уништена. Левом руком, која прелази преко црвене бордуре у суседно поље, држи Часни крст, а уздигнуту десну усмерава ка крсту. Они између себе држе крст Распећа који је пронашла у Светој земљи његова мати. Св. Јелена је одевена у пурпурно-црвену дугу хаљину, дугих и широких рукава који се звонасто шире. Њена хаљина је украшена злато-веженим ромбичним орнаментом у форми крина попут одеће Јована Драгаша и Димитрија. Глава јој је оштећена али се примећује да је забрађена белом марамом. Спуштеном десном руком држи крст у доњем дела. Леву руку је савила у лакту и усмерила ка крсту.

У лунети изнад јужних врата припрате насликана је допојасна слика анђела у монашком орнату. Погледа упртог ка северном зиду, у левој руци држи свитак а дасну је усправио са уздигнутим кажипрстом шаке као да позива. За њега се помишљало да је архангел Гаврило али, по свему судећи, у питању је анђео Пахијел – Пахалија који се призива у преобраћању неверника и грешних. Његова основна улога је у надзору теолошких схватања верних и морала, а један је од анђела шемхамфора чија имена крију тајно име Божије. Његов „двојник“ јесте анђео Сотис – Сотер, Спасиоц, анђеоски кнез тужилац, служитељ престола Суда божанског. (Дејвидсон, 1996, стр. 234, 275) Пахијел се у одећи схимника јавио Св. Пахомију Великом у Тиваидској пустињи давши му дашчицу на којој је био написан устав манастирског општежића, наредио му да такав манастир устроји на том месту уз прорицање да ће се ту многи иноци стећи ради спасења душе. (Епископ Николај, 1991, стр. 367) У српском сликарству, од око 1300. године, анђео Пахијел почиње да се слика са оснивачима египатског монаштва: Богородица Перивлепта у Охриду, Богородица Љевишка у Призрену и Старом Нагоричину. (Тодић, 1993, стр. 117) Међутим, анђео Пахијел у припрати Велуће није у контексту житија Св. Пахомија али може бити у улози анђела на Страшним суду или у вези са чином монашења неког од ктитора, а пре свих, намером деспота Иваниша, који је приликом концепирања и сликања живописа обзнанио своју намеру да ће се замонашити, као што је то и учинио под именом Доротеј уздигавши свој дух до савршеног монах и великосхимника. (Андрејић, 2002, стр. 162–167)

На западном делу јужног зида насликана је персонификација *Море* у виду жене наге бисте и груди која седи на пару делфина. Делфини пливају по таласима а из уста избацују главе људи утопљеника. У води су рибе, ракови и чудовишта која која избацују људске руке и делове тела. Жена има плаво-зелену сукњу а око паса обавијен црвено платно чији крај лелуја на ветру. У десној руци држи скиптар а у уздигнутој левој лађу. Изнад ње анђео свира у труду. На источној страни југозападног пиластра насликана је представа *Земља* са сачуваном сигнатуром (земља). И земља је у виду жене која седи на пару звери — змајева, пегавих тела, из чијих чељусти избацују људске главе. Жена има крила а одевена је у кошуљу без рукава и сукњу из два дела, од плаве и црвене тканине. Наге руке су јој врло танке а изнад главе и крила има црвени вео у виду ешарпе који би могао бити персонификација неба. На глави има капу у виду разгранатог дрвета као симбола флоре. Изнад и испод су птице и змије, које у кљуновима имају људске руке. На небу су два ковчега у којима су мале људске фигуре у повојима — лутке — представе душа. На горњем небу је анђео који дува у труду.

На северној страни југозападног испада се налази млада светитељка која држи крст у десној руци у висини груди. Сигнатура није сачувана и зато је претпостављено да је у питању Св. Недеља. (Петковић, 1955, стр. 52) Светитељка је насликана наспрам младог Оливера на југозападном испаду.

Композиција *Теразије ѿравде* (мерила праведна), која је позната и као Мерење душа — психостасија, насликана је на јужном делу западног зида. Из лунете неба се појављује једна рука која држи теразије. Лево од теразија се налази анђео одевен у зелену хаљину и црвени хитон. Испред анђела, а испод теразија, стоји мала и нага, врло млада мушка особа са рукама уздигнутим у молитвеном ставу ка анђелу. Тас теразија је претегао на његову страну. Десно од теразија је врло оштећена фигура демона нако-стрешене косе. И он је окренут ка анђелу и дечаку.

У читавој другој зони западног зида је представа *Рај*. Представљена је сцена у врту са дрвећем и жбуњем у коме на клупи са наслоном седе Богородица (Мти Бжија) и Исак. Богородица је одевена у тамнозелену хаљину и огрнута црвеном тогом. Она седи раширених ногу, стопала држи на црвеном јастуку, руке на прсима са длановима окренутим напред. До ње је Исак, дуге седе браде и косе. И он седи у истом ставу и положају ногу као и Богородица. Исак под ногама нема ништа. Десно од њих, уз клупу стоји праведни раздојник (раздоиник) који рукама држи крст са три пречке и одевен само у беле и кратке гаће које допиру до колена. До њега је велики део потпуно уништеног живописа. У том делу је, претпоставља се, насликан Св. *Петар ѿред врайима Раја* са кључевима у рукама.

Сачуване су на северној страни зида три фигуре праведника који у погнутом ставу приступају пред Св. Петра. Обучени су у црвену и зелено плаву одећу. Имају разнобојне нимдове: жути, црвени и зеленоплави. По свему судећи још један праведник био је насликан на јужној и још два на источној страни северозападног испада, али су потпуно уништени.

У другој зони северног зида, шест апостола и исто толико анђела присуствују Страшном суду. Исто толико их је наспрам, у другој зони на јужном зиду. Апостоли седе на дугачким клупама са наслоном, а између њих је по један анђео. Анђели у левој руци држе сфере са иницијалима IX. Апостоли и анђели су разнобојно одевени и са разнобојним нимдовима: жутим, плавим и црвеним. Композиција на северној страни је уништена у источном делу, а на јужној у горњем делу. Аналогија за овако велике слике Апостола који присуствују Страшном суду могућа је пронаћи само у Григоријевој галерији Св. Софије (око 1366. године) и Богородици Перивлепти у Охриду (XIV век). (Грозданов, 1980, стр. 83 сл. 22, 132)

С обзиром да се припрата Велуће зарушила, а која је грађена у форми куле звонаре, попут Лазарице и сличних цркава, њена обнова у XIX веку, као и конзервација, у XX веку, извршена је потпуно нетачно тако

су делови ових слика прекривени новим непримереним конструкцијама. Откриће делова живописа сцена *Ајосѿоли ѿрисусѿвују Сѿрашном суду* дају до знања, с обзиром на појаву горње бордуре и делова живописа и у трећој зони, да је доиста припрата Велуће имала куђе и да је била у форми звонаре. У складу са тим предложена је и адекватна реконструкција цркве. (Андрејић, 1996, стр. 289) То опет значи да је живопис Страшног суда у припрате Велуће имао три или четири зоне.

Живопис у другој зони североисточног испада је потпуно уништен. На северном делу источног зида је *Хетѿимасија*. На престолу, са високим полукружним наслоном, стоји крст са окаченим трновим венцом. Крст је вертикално постављен на наслон. На десном краку крста виси копље, којим је рањаван Христос — Лонгиново копље а лево трака са сунђером, којим су брисане његове ране. На средини престола лежи књига правде на којој стоји голуб са нимбом као представа Светог Духа. Голуб је врло редак у представама Страшног суда на Истоку за разлику од западног сликарства где се често слика. Десно од наслона за руке и престола стоји анђео при чему као да држи престо. В. Петковић је сматрао да је и лево од престола „био насликан други анђео, као пандан првоме, али се његова слика није сачувала“ (Петковић, 1955, стр. 46) Дакле, на јужној страни североисточног испада је био насликан мањи недостајући део престола и други анђео а на јужном делу истог испада, највероватније, били су насликани Адам и Ева као што је то уобичајено када је у питању Хетимасија.

До *Хетѿимасије*, у плиткој ниши на источном зиду, насликана је *Богородица са Христѿом*, патрон цркве. Богородица је обучена у пурпурно-црвен и богато драпиран мафорион. На левој руци држи Христа дете који има црвен нимб са тамноплавим крстом. Христос је обучен у белу кошуљу и богато драпирану црвену тогу на којој се потенцира светлост и текстура жутиим шрафирањем. Фреска је оштећена великом пукотином. Сликање фреско иконе патрона цркве на овакав начин у оквиру програма Страшног суда има аналогије у цркви Св. Петра и Павла у Тутину али из много каснијег периода, из 1646–1647. године. (Симић-Лазар, 1985, стр. 168–169) Испод слике Богородице са Христом налази се бело поље на коме је постојао текст који је испран а потом, још нише, лунета са сликом Христа Судије, изнад западног улаза у наос. Имајући у виду аналогну представу патрона цркве Велуће и цркве у Тутину, иако их разликује велика временска дистанца, може се претпоставити да се ове аналогије могу проширити на садржину текста у поменутом белом пољу Велуће. Испод слике патрона цркве у Тутину насликана је *Данилова визија у сну*⁸ што мора имати везе, управо, са чињеницом да су Данилови текстови извор

⁸ У Тутину Данило лежи у пејсажу између фреске патрона цркве, Св. Петра и Павла и улазних врата. Иза њега седи арханђео сигниран као Михајло. Данило држи свитак са текстом његовог сна: „Гледао сам постављене престоле на које је сео Старац дана“ (Симић-Лазар, 1985, стр. 173).

великог броја сцена у иконографији Страшног суда уопште. Имајући све ово у виду, може се претпоставити да је у белом пољу изнад Христа Судије а испод Богородице са Христом био исписан текст из следећег дела Данилове књиге: „Гледао сам у мојим ноћним привиђењима и ево, дошао је син човека и ишао у правцу Старца дана и пришао му. Њему је дато господство, слава и власт, и сви народи, нације и језици ће му служити. Његово господство је вечно, никада неће бити завршено и његово краљевство никада неће бити уништено“ (Данило 7; 13, 14.).

На јужном делу источног зида су насликане две фигуре у покрету. Првој је уништен торзо са главом а друга је готово у потпуности уништена, сем предњег доњег дела. По свему судећи, још једна фигура је била насликана на северној страни као и још две, из исте групе, на западној страни југоисточног испада.

У другој зони јужног зида је друга група апостола и анђела који присуствују Страшном суду. Тешко је претпоставити шта је било насликано у другој зони на двема странама југозападног испада припрате. Можда анђели пакла са копљима.

Да је постојала трећа зона живописа припрате јасно је на основу остатака доњих делова слика изнад композиције Рај, Апостоли и анђели присуствују Страшном суду, изнад Хетимасије и Богородице са Христом у ниши, на источном зиду. Имајући у виду реално реконструисани изглед припрате Велуће, припрате звонаре попут Лазарице, којој је архитектура Велуће била узор, а не обратно како је уобичајено мишљење у нашој историји уметности, (Андрејић, 2002, стр. 25, 28, 38, 193) да се претпоставити да је постојала и четврта зона живописа. Имајући у виду које су сцене Страшног суда сачуване постаје јасно које су уништене у трећој и четвртој зони. Недостају, пре свега: Други долазак Христов, Појава крста, Деизис са главним ликом Христа Судије, Рука господња са душама праведника, Анђео замотава звездани свод, Адам и Ева код Хетимасије, Огњена река и Анђели гоне грешне у огњену реку — Пакао. Очигледно је да највише недостају сцене које се уобичајено сликају у вишим и највишим зонама, а само су Огњена река, Анђели гоне грешне и Пакао сцене које се сликају у нижим и најнижим зонама. Простор у првој и другој зони припрате Велуће је потпуно искоришћен тако да је тешко претпоставити да су Огњена река, Анђели који гоне грешне и сцене Пакла могле бити сликане у највишим зонама и зато се намеће закључак да су оне изостале из неког разлога који је наметао сликарски програм креиран од стране ктитора и његове породице. Међутим, пре ће бити да је одсуство сцена Пакла последица редуковања Страшног суда које је наступило после живописања Дечана, пред крај прве половине XIV века. Такав је случај са Страшним судом у галерији Св. Софије у Охриду и Велући.

Друји долазак Христѿов и Деизис су велике сцене и стога су у припрати Велуће, највероватније, биле насликане у највишим зонама источног и западног зида. Да је велика тема Христовог другог доласка доиста морала бити насликана говори сама чињеница да је Велућа имала гробно-меморијалну намену. *Друји долазак* се уобичајено слика са Христом који у белој одећи седи на огњоликом и херувимском престолу, сијајући као муња док међу сунцем, месецом и звездама испред њега иде његово знамење, Крст. Десно од њега је Богородица као царица а лево Јован Претеча. Праћен псалмима, химнама и јеком дувачких инструмената и прослављан од свих небеских арханђeosких и анђeosких војски, на облацима небеским. Благосиља неупрљаним рукама, носећи на прсима отворено јеванђеље са текстом: „Ходите, благословени Оца мојега; примите Царство које вам је припремљено“ (Матеј 25, 34) и „Идите од мене, проклети, у огањ вјечни“ (Матеј 25, 41). Над њим је текст: „Исус Христос, слава и радост светих!“. Подаље стоје пророци са свицима. Исаија са текстом: „Господ ће доћи на суд са старјешинама народа својега и с кнезовима његовијем“ (Ис 3, 14); Јоил: „Нека се подигну и дођу народи у долину Јосафатову“ (Јоил 3, 12); Данило: „И много оних који спавају у праху земаљском пробудиће се, једни на живот вјечни а други на срамоту и пријекор вјечни“ (Данило 12, 2). (Медић, 2002, стр. 347, 351, 433; Исти, 2005, стр. 363. 364)

На јужном и северном зиду у највишим зонама припрате су могли бити насликане сцене *Анђео замотљава звездани свод у свиѿак* и *Прослављање — Појава крстѿа*. У тренутку када се Христос појављује у слави Другог доласка анђели савијају небо са сунцем, месецом и звездама. Прослављање крста је ређи мотив а најмаркантнији је у Дечанима. Ту је Часни крст с трновим венцем, копљем и губом у вишеструкој мандрлори из које избијају светлосни зраци. Мандрлору са Часним крстом окружују и носе анђели и тетраморфи. На супротној страни припрате, највероватније, била је пространа сцена у којој два анђела савијају небески свод у виду великог листа у свитак.

Страшни суд Драгаша

О Парусији, код Срба одомаћеној речи, Другом доласку Христовом, на крај света — судњег или Последњег дана, Страшном суду, нико ништа не зна сем самог Бога Оца: „А о оном дану и часу нико незна, ни анђели небески, него само Отац... Бдите дакле, јер не знате у који дан ће доћи Господ ваш“ (Мт 24, 36, 42) (Мк 13, 32–33) „Погледајте смокву и сва дрвета чим приметите да пупе — сами знате да је лето већ близу. Тако и ви кад видите да се ово збива, знајте да је царство Божије близу.“ (Лк 21, 29–31). Весник краја света је Антихрист и његов долазак је по старим пророцима предвиђен у 666. годину а када се тада ништа није десило предвиђање

је више пута померено. Предзадња пророкована била је 7.000 година од постанка света по старом рачунању времена, односно 1492, а последња је 1666. година, година одржавања црквеног сабора у Русији. (Покровскиј, 1887, стр. 286.)

Страшни суд је последњи чин хришћанске историје света када ће Христос својим другим доласком у слави — парусија бити судија при чему ће читав људски род, васкрснувши из мртвих, на основу заслуга бити разлучен да душом и телом ужива вечну благодат и блаженство у Рају или вечиту казну Пакла. Сцена Последњег суда је сложена композиција која укључује више различитих радњи које се истодобно одвијају на вишеспратној великој позорници. (Ivančević, Badurina, 1990, стр. 476–477) Идеја о новом доласку Христа и васкрсења свих умрлих у животу представља коренску суштину хришћанске религије. Христос је дошао да спасе људски род, Христос ће поново доћи да коначно суди. Крај света, појава Антихриста и Другог доласка Христоса коначног судије је финална идеја хришћанства и стога једна од највећих тема која је изазивала имажинацију и машту хришћана Истока и Запада (Милошевић, стр. 131; Milošević, 1963).⁹

Долазак сина Божијег биће праћен севањем муња од истока до запада, помрачењем сунца и месеца, падањем звезда и кретањем небеских сила. Показивање знака Христовог на небу и јављање анђела једном труба биће пропраћено катаклизмом равном Нојевом потопу при чему ће се чути само плач и шкрипа зуба. (Мт 24, 27–31, 31–46; Мт 25, 3–51; Мк 13, 32–37; Лк 21, 34–36; 1 Кор. 15, 23; 2 Кор. 7, 6) Страшни суд је на крају хришћанске историје а када ће то бити остало је у неизвесности: „Стражите дакле, јер не знате дана ни часа у који ће син човечији доћи“ (Мт 25, 13), „Јер још мало, врло мало, пак ће доћи онај који треба да дође и неће одоцнити“ (Павле, Јевр. 10, 37).

Изузетно велико дејство текстова о Другом доласку Христовом и Страшном суду обужимало је снажно средњовековног верника у бризи како да досегне спасење своје душе. Сведочења о томе у повељама дародаваца и ктитора цркава су јасна. Опомињући се на час смрти ктитор се припремао на тренутак „када му ваља изаћи пред судију Христа“ и зато је у задужбинама слика Страшног суда заузимала важно место а најчешће у непосредној близини ктиторско-надгробних портрета у припратама (Студеница, Милешева, Морача, Сопоћани, Богородица Љевишка, Грачаница,

⁹ Подела Цркава је изазвала интриге код научника о лоцирању географског простора стварања теме Страшни суд. Свакако је она заједничка баштина и Источне и Западне цркве и има истоветно симболично значење иако није негована кроз исте ликовне форме. На Западу се ова тема јавља на многим рељефима портала а на Истоку у сликарству. Православни Исток је ову тему неговао под апсолутним утицајем Византије са изузецима који су подразумевали додавање нових и специфичних детаља који су своје порекло догували верском духу одређене националне цркве или, ређе, самог сликара.

Дечани, Велуће) или у крипти (Бачково у Бугарској) у израженој фунерерној функцији (галерија Св. Софије у Охриду). Када је у питању српски простор Страшни суд је сликан у припраатама великих задужбина владара Немањина колена. Такав је случај искључиво са црквама монументалног и наративног стила: Богородичиној цркви у Студеници, 1209. године; (Петковић, 1924, стр. 36–37, сл. 31–32; Петковић, 1965, стр. 122–123; Бадић, Кораћ, Ћирковић, 1986, стр. 158, 162, сл. 128) Вазнесењу Христовом у Милешеви (краљ Владислав), 1222–1228. године; (Живковић, 1992, стр. 44–52) Богородичиној цркви у Морачи (кнез Стефан Немања Вуканов), 1251–1252. године¹⁰ (Петковић, 1986, 255, цртеж 16; Милановић, 2006, 156–160) и Св. Тројици у Сопоћанима (краљ Урош I Немања), 1260. године; (Живковић, 1984, 27) Богородици Љевишкој у Призрену, 1307–1313. године (Живковић, 1991, 76–77) и Богородичиној цркви у Грачаница, 1320. године (краљ Милутин), (Живковић, 1989, 88–90) и Вазнесењу Христовом у Дечанима (краљ Стефан Немања Дечански и краљ Душан), 1342–1346. године; (Давидов-Темерински, 1995, 191–209) у Григоријевој галерији Св. Софије, 1365. године (Грозданов, 1980, 80–81, цртеж 21, 22) и у јужном трему Богородице Перивлепте, 1364–1365. године. (Грозданов, 1980, стр. 132–133, цртеж 33, 34.)

Иконографски се разликују два типа Страшног суда. Византијско-православни и западно-католички. Византијски тип се формира од VI века а коначно се уобличава у XI веку. Али, најсачуванији пример, који се изучава као модел, византијског типа налази се на Западу, у Торчелу, из XI века. (Ivančević, Badurina, 1990, стр. 476–477)

Проучавајући представе Страшног суда у српским црквама С. Радојчић је уочио три типа композиција: дворски (владарски манастири XIII и XIV века); монашки (у великим манастирима од XIII до XVI века) и сеоски (у многобројним варијантама у сеоским црквама од XVI до XIX века). У сеоским варијантама је истакнут посебан репертоар грехова: туче, пијанство, разоравање туђе њиве, јатаковање, хајдучија и сл. Монашки трип карактеришу сцене у којима су грешници у вишим слојевима, међу царевима и племићима, међу патријарсима, епископима и монасима. Као сјајан пример овог типа Радојчић је истакао Страшни суд у ексонартексу Милешеви. (Радојчић, 2002, стр. 108) Милешевска спољна припраата има највећу композицију Страшног суда у старој српској уметности. Карактеристично је да су грешници у паклу постављени на споредним, неправилним површинама зида. Монашки карактер милешевског живописа садржи се у избору бројних светих монаха у првој и другој зони а то је тумачено преовладавањем утицајем монаха који нису били чланови династије Немањина колена. Дакле, изглед Пакла у Милешеви је само наговештен јер су се сликари ревновали беседама Св. Јефрема Сиријског о другом

¹⁰ Живопис приправе из XVI века понавља програм Сопоћана и осталих цркава XIII века: Страшни суд, Лоза Јесејева и Васељенски сабори.

доласку Христовом. Такав је случај и са Страшним судом у припрати Студенице. Милешевски страшни суд има концепцију једнакости свих пред Судијом последњег суда. (Радојчић, 1959, стр. 69–79)

Врло је уочљиво да поједине велике задужбине у Македонији и Србији, Трескавац и Марков манастир, као и споменици велике моравске групе немају у својим сликарским програмима циклус Страшног суда. У том смислу, једину изнимку представља Богородичина црква у Велући, депота Иваниша и Дејана, 1370. године, јер се она сврстава у моравски, декоративни стил.

Страшном суду претходе сцене Другог доласка Христа Спаситеља. У највишој зони Страшног суда се налази главни лик Христа Судије који седи на облаку, на дуги или на престолу, окружен Богородицом и Св. Јованом Крститељом (Деизис) молећи и посредујући за спас људског рода. Деизис је језгро приказа Страшног суда који самостално може да замени читаву композицију и његову садржину јер алудира на Христов други доласак и суд. Испод ногу Христових изворе Огњена река која се слива у Пакао. Лево и десно седи по шест апостола иза којих су хорови анђела. Дванест апостола такође узимају учешће у Страшном суду: „А Исус им рече: заиста вам кажем да ћете ви, који пођосте за мном, у новоме свету, када Син човечији седне на престо славе своје, и сами сести на дванест престола и судити над дванаест племена Израиљевих“ (Мт. 19, 28). Апостоле предводе Петар и Павле. Петар држи кључеве у левој руци а десном показује врата раја: „И даћу ти кључеве од царства небеског“ (Мт. 16, 19). У томе имају своју улогу и дужности и анђели. У следећем реду надоле је, у средини, Хетимасија „приуговорени престо“. На празном престолу, који је припремљен за Христа при другом доласку постављен је крст и књига — Свето писмо: „И гле, пријесто стајаше на небу, и на пријестолу сеђаше неко“ (Ап. 4, 2). Престо са обе стране чувају арханђели Михајло и Гаврило, а под престолом клече Адам и Ева, прародитељи људског рода, клањајући се крсту, знаку људског откупљења. Лево и десно од престола приказано је васкрсавање мртвих при чему два анђела трубе у рог: „И послаће анђеле своје с великијем гласом трубнијем“ (Мт. 24, 31), „Јер ће затрубити и мртви устати и ми ћемо се претворити“ (1 Кор. 15, 52). Из земље излазе телеса сахрањених представљених у форми мумија у повојима, а дивље звери издацују из својих чељусти људске удове које су некада растргле. На другој страни један анђеосавија небески и звездани свод са персонификацијом Месеца и Сунца попут исписаног свитка јер дан Последњег суда представља крај света: „... и савиће се небеса као књига“ (Исаија 34, 4), „И небо се измаче као књига кад се савије“ (Ап. 6, 14). Престанак времена и окончања створеног неба и земље представљено је као Савијање небеског свитка попут сликарске штафаже на чијим крајевима су помрачено сунце и месец који је изгубио светлост (Матеј 24, 29). Сунце

и Месец не нестају већ постају невидљиви због засењености светлосћу незалазног Сунца правде, Христа обученог у светлосну хаљину. Море истодобно, пресонификовано ликом жене и морске немани избацују све утопљене. Затим следи претпоследњи ред у чијој средини архангел Михајло вага душе а ђаволи покушавају помоћу кука да вага претегне у њихову корист. Блажени су одевени и стоје у групама у Рају на левој страни, а осуђени су голи у Паклу и два анђела их гурају копљима у ватре Огњене реке која се од Христових ногу слива, ка десној страни. У Паклу седи Хад у форми старца с душом у крилима. У најнижој зони је Рај алегорично приказан Аврамом или трима патријарсима: Аврамом, Јаковом и Исаком који у корпама или на платнима на својим крилима носе душе блажених. У Рају расту рајске палме, а блажене дочекују Богородица Оранта, Добри разбојник који носи свој крст у руци, Св. Петар и анђео као стражар пред рајским вратима.

Од XIII века почиње поједностављивање великог програма Страшног суда али га врло често прате алегоријске теме: Парабола о богаташу и сиромашном Лазару, Прича о Јосифу, Парабола о мудрим и лудим девицама, прикази дела милосрђа, прикази Цркве и Синагоге и Канон на исход душе. Страшни суд и Прича о Јосифу¹¹ најчешће су теме које се заједно појављују у припратама још од Сопоћана, али то није случај у Велући. Илустрације канона на исход душе у српском сликарству су, напротив, ретке, као у Хиландару и галерији припрате Св. Софије у Охриду (Радојчић, 1961, стр. 45–49).¹² Када је у питању западни тип треба истаћи посебно карактеристичне приказе Христа — Апокалиптичког судије са двоструким мачем који је често, као персонификација речи којима суди, насликан како му излази из или га држи у устима. (Ivančević, Badurina, 1990, стр. 478)

Страшни суд у припрати Велуће менолошки се повезује са програмом годишњег менолога у наосу. Менолог је у Богородичиној цркви у Велући сликан, као и пећким Апостолима у северној апсиди, у форми Деизиса. Иза Богородице и Јована, који се обраћају Христу с молбом, налази се један свети ратник а затим следе јерарси и анђели у олтару и архиђакон Стефан са првим светим Немањићима у јужној апсиди. Извор за овај распоред дао је Јеврем Сириски са списком свих светих лица која ће бити заступници и бранитељи грешних на дан Страшног суда. Тиме је тема Страшног суда стављена усред крста (храм у форми крста). На тај начин је однос Христа (Крст – Распеће) са Страшним судом доведен у јединствену есхатолошку целину. Идеја ове иконографије налази се у основи веровања

¹¹ Роман о лейом Јосифу је прича о сталној превртљивости земаљске среће, о свим опасностима и несталности живота на земљи и о мучном путу душе до свог циља.

¹² Радојчић сматра да је ова тема пролазног карактера и да се појављује само у изузетним приликама, у време појаве великих епидемија „црне смрти“, куге. У атмосфери немоћи и велике панике црква се враћала теми у којој хара смрт. С тога је појаву ове теме у Хиландару и Охриду довео у везу са временом од око 1350. до 1370. године.

по коме ће светитељи вечно боравити у Христовом небеском царству. Осим светитеља и праведници ће се наћи у „Христовој соби“. Светитељи ће на дан страшног суда стати надесно од Христа и сви ће они имати право да бране грешне.

С тога је у сваком храму нужно успоставити симболичну везу између циклуса у коме су представљени сви светитељи црквене године и композиција циклуса Страшног суда. У лунети над улазом у наос Велуће налази се Христ Пантократор — Судија, а светитељи поред њега су део кохорте која увећава церемонију суђења. Самим чином суђења васкрсавају умрли да би им се судило, праведни су већ у Божјој руци а грешни у Паклу. Анђели који трубе у сликама персонификација Земље и Мора је у вези са Христом који суди и из лунете улаза у наос.

Овај део Страшног суда је проистекао из текстова службе Месопусне суботе и недеље и од њих и зависи. Зато се мученица без сигнатуре и атипичног изгледа на јужном делу југозападног испада припрате може препознати као Св. Недеља. У служби Месопусне суботе¹³ је идући дан, Месопусна недеља, посвећен Страшном суду — Парусији. Месопусна недеља,¹⁴ посвећена Страшном суду, богослужбеним ритусом означава да догађаји претходе самом чину суђења. Страшним судом је представљена трећа недеља — Недеља месопусна (Мт 25, 31–46) зато што подсећа на све умрле „од постања“ који су побожно живели, без обзира на време и доба старости, узрок и место смрти. (Мирковић, 1991, стр. 144–145) Главна песма у којој је описан Страшни суд пева се на почетку суботњег вечерња које се служи у припрати црква и то је разлог његовог сликања у том простору.

Предускрсне службе Страсне седмице у триоду нарочито истичу припрему за смрт и покајање. Богослужење на почетку Страсне седмице, Великог понедељка, састоји се од Беседе о прекрасном Јосифу, Неплодној смокви и трипесног канона посвећеног исходу душе. (Мирковић, 1961, стр. 163–164) Ова читања кулминирају до Великог петка и Васкрса као тренутка обнове целокупног живота природе и људи у оквиру читавог годишњег литургијског циклуса. Јосиф се описује као Христов пралик а смоква је проклета одмах по Христовом уласку у Јерусалим зато што је била неплодна а ипак зелена и са много лишћа. То дрво је постало

¹³ На Месопусну суботу су Задушнице. То је прва задушна субота, док је друга уочи Св. Тројице. Задушнице су код Срба у функцији култа предака и поштовања покојника. (Недељковић, 1990, стр. 92–97) То је дан сећања на претке, блиским и даљним умрлим сродницима и, за питање функције припрате Велуће врло важном, рано преминулих потомака.

¹⁴ Месопусна недеља се у српском народу назива и Задушна недеља. У недељни дан те седмице се опрашта од једења мяса наредних осам недеља, све до Васкрса (Недељковић, 1990, стр. 152–153). Пошто је Васкрс покретан празник, помера се и дан Парусије — Страшног суда, али је увек у недељу.

симбол грешне јудејске зборнице у којој су закони али који не могу до-
нети спасење. Трипесни канони се обраћају директно човеку са учењем
о икономији спасења а потом души: „Разумела си душо како је Христос
својим божанским учинком објавио свршетак; разумела си да се твој крај
припрема: приближи се време исхода“, а дан страдања одређује Хри-
стос. Логос страдањем скинију претвара у мистичну гробницу у којој
пребива жртва. Али доказа о постојању представе појединачне смрти у
композицији Судњег дана — Страшног суда у припрати Велуће, наизглед,
као да нема. Али, назнака у виду свеће у рукама Оливера јасно говори да
је у тренутку сликања већ почивши, као и слика наог младих — душе на
северној страни југоисточног испада говоре нам супротно. Многобројна
породица ктитора Оливера сматрала безгрешним али је његову смрт до-
живела као проклетство: смоква са много зеленог лишћа је остала без
плода — јединца Оливера.

Генеалогско стабло Христа и Богородице је блиски пратилац Другог
доласка Христовог и илуструје се према визији пророка Исаије (11, 1–9) о
ступању на престо праведног краља, који је лоза давидовска, који ће бити
испуњен пророчким духом, који ће учинити да међу људима влада правда,
који ће успоставити рајски мир. С тога сцена Рај у Страшном суду има свој
пандан а то је Лоза Јесејева и Лоза Немањина. (Исто, стр. 142, 145–146).¹⁵
Такав је случај у Грачаници, Богородици Љевишкој и Дечанима. Дечан-
ски страшни суд је „заседна архитектонска и иконографска целина, нека
врста капела за себе“, сматра Мијовић. Али, тим више, припрата Велуће
испуњена комплетно сценама Страшног суда је доиста капела сама по
себи, капела младог Оливера а тек потом његовог оца и стричева.

Портрет ктитора са сликом Пантократора представља симболичну це-
лину која подразумева скривену молбу за пријем у друштво одабраних
на сам дан Другог доласка. Мисао о спасењу душе је лајтмотив. Чланови
ктиторове породице се сликају у припрати са младо преминулим Оливе-
ром и пред Христом Спаситељом који је над царским вратима, вратима
која воде из припрате у наос. Сви они као да виде Оливерову смрт као да
им се судило и пресудило али они као да не желе да им се коначно суди
за грехе јер се не појављују у припрати Велуће пред Христом Страшним
судијом већ пред Христом Спаситељем: „Јер ја не дођох да судим свијету,
него да спасем свијет“ (Јован 12, 47).

Али, идеја српске царске иконографије се од Грачанице манифестује
и кроз сцене Страшног суда. Тако и у Велући треба тумачити маркантну

¹⁵ Страшни суд и Лоза у Грачаници су владарске алегоријске теме. Међутим, у Грачаници
долази и до првог слагања Менолога и Страшног суда који је тако стављен усред крста,
„чиме је однос Христа (крст–Распеће) са Страшним судом и менологом третиран као
јединствена есхатолошка целина... Страшни суд у Грачаници је произишао из једне ком-
пликоване псеудо-научне интерпретације текста из јеванђеља и паралелних места, као
и каснијих састава“.

појаву Страшног суда, као владарску и царску иконографију ктитора и њихових родитеља као сизерена, као установљавање божанских права земаљских владара. Алегоријски језик Страшног суда је најпогоднији за популарисање владарске идеје и права која проистиче из крви и Лозе. Могла би овде бити алегорија о божјем промислу и мудрости у вези са успостављањем династичке слике ове породице.

Изнад лунете са Христом судијом се данас налази једно испрано, бело поље. Ту је највероватније био текст из књиге коју Христ држи уобичајено у руци у тренутку суђења или из Данилове визије. У улози судије Христ је насликан у припрати Велуће у висини оног дела Страшног суда кроз који пролазе сви који приступају у храм, а то би подразумевало и свих осуђених у Паклу. Али, Христ на челу „пороте“ није у правом смислу судија већ „Спаситељ“ што је у непосредној вези са идејом ктитора и њиховим присуством у храму. Тиме се слави смрт хришћанског хероја у знак победе вечног загробног живота над пролазним овоземаљским. Анђео над јужним вратима има зато улогу носиоца поруке за онај свет. На основу аналогича у Нагоричину, Грачаници, Трескавцу и Дечанима у припрати се сликају историјски портрети и донаторске композиције са илустрацијом менолога, а портрети ктитора са Пантократором чине симболичну целину у којој је садржана молба за пријем у друштво одабраних на сам дан Његовог Другог доласка. (Мијовић, 197, стр. 148) Тај њихов однос се остварује са Емануилом при проласку кроз улазна врата у наос. Емануило је спаситељ света, Син Божији, Слово, Премудрост — хипостазии Христа који је неприродним путем дошао на свет. Он је помазан од Светог духа и, према томе, он је Премудрост која је идентична Логосу. У лику дечака Он је Алфа, а у лику Христа, који је имао за време свог делања на земљи, као и овде у Велући, он је Омега.

Владари Немањина колена су видели своју мисију на земљи као предоређени од исконског Бога Емануила, а ова формула је доследно спроведена и у Велући. Мисао о Христу Судији тиме прелази у мотив спасења душе. Чланови породице ктитора се сликају код Христа Спаситеља и царских врата на Страшном суду и тиме они нису у улози оних којима се суди. Ктиторске слике изазивају алегоричне мисли, опсесије о поистовећивању владарске куће Немањина коле и њихове духовне и световне мисли на земљи. У том смислу и ктиторима Велуће је најподеснији програм Страшног суда и његова симболика није овде само теолошка већ и одређена историјска реалност. Са друге стране, иако је окренута овоземаљском животу, целокупна симболика програма храма је потпуно фунерерна, дакле и менолошка.

Менолошки концепт је зато, пре свега, у припрати породичне меморије у вези са раном смрћу првочившег и првосахрањеног Оливера.¹⁶ Тре-

¹⁶ Археолошка истраживања су показала да су у припрати испод својих портрета сахрањени

нутак његове смрти покреће механизам у календару који ће имати одраз у присуству, како одређених светаца из опште, прворазредне номенклатуре Страшног суда, тако и оних светаца везаних за тај смртни тренутак: Св. Марина, а понајвише светих мученика (Св. Килик и Јулита?), заступника ктитора и породице насликаних у лунети изнад улаза унутар наоса.

На целокупној површини зидова припрате Велуће је исликан Страшни суд и посвећен загробном животу младог Оливера, који је овде први сахрањен, а ту ће бити сахрањени и остали чланови његове породице. Млади Оливер је живео кратко те, према томе, није искушан грехом и мирно ће чекати васкрсење Другог доласка и коначног Суда. Алузивно је приказан пут којим он иде у друштву светаца, пут великог краљевског лова којим је достигао врлине и стигао у Рај. Амбијент припрате Велуће је потпуна реконструкција земље — Страшног суда — Пакла и Раја као коначног и неминовног циља. О овоме говоре и фреске које представљају Море, Земљу, Теразије правде, Пакао и накнадно урезани јелени са крошњастим роговима. Поента Оливерове смрти, у његовом ликовно-менолошки приказаном сакрално-фунерерном путу, лежи у дану Св. Кирика и Јулите, 15. јулу, (Епископ Николај, 1991, стр. 541) а потом Огњеној Марији — Св. Марини и њеном дану, 17. јулу. (Исто, стр. 547) Произилази да је припрата Велуће посвећена 15. јулу, рецимо, 1368–1370. године, када је преминуо млади Оливер, син господина деспота Костадина и Тамаре. Припрата је тако замишљена као реконструкција свих оних претпостављених места које пролази душа младог Оливера након одласка из смрти тела, њеног „привременог гроба“. Дан завршетка тог пута, дан његове сахране је везан за 17. јул, дан Св. Марине која је постављена десно од централне сактиторске композиције у припрати посредујућу пред Христом Спаситељом на дан Страшног суда. Целокупна идеја сликаног програма је у томе што су, у овом случају Св. Кирик и Јулита, мајка и син, асоцијација на Тамару, жену господина Константина и Оливера, њеног и Константиновог сина који је, по свему, умро 15. јула 1370. године. Оливеровом будућем васкрсењу, на коме ће га заступати Св. Никола, посвећена је припрата. Присуство Св. Константина и Јелене на јужној страни од улаза у храм је још једна асоцијација на мајку и сина. Св. Јелена има и истоврсно украшену хаљину са Теодором, мајком господина деспота Константина, са којом је у идејној вези сликаног програма. Св. Константин је праслика Теодориног сина, по имену Константин, дакле, новим Константином. Оливер је посредством светаца заштитника већ стигао у рајске пределе а његово васкрсење ће се постићи проласком кроз Страшни суд.

Оливер, Јован Дејан Драгаш, Димитрије и господин Константин, а у наосу деспот Иваниш, његова супруга и ктиторка, Теодора – Евдокија. Овде једино нису били сахрањени деспот Дејан и супруга господина Константина, Тамара Асен која је преудата за султана Мурата. (Љубинковић, 1973, стр. 122–123; Андрејић, 2002, стр. 49–50.)

И анђео Пахијел, насликан над вратима јужног улаза у припрату, повезан са Св. Пахомијем који се слави 15. маја је у врло тесној вези са основном идејом сликаног програма посвећеног ранопреминулом првенцу породице Драгаш коју је осмислио његов прадеда, царски деспот Иваниш. Архангели су чувари врата храма, као уласка на онај свет, чувари служитељи небеског поретка. Они брину о чистоти људских душа и њихових дела, не пуштајући грешне у храм. У наосу Велуће су архангели Св. Михајло и Гаврило у фунерерном програму високог царског, Немањићког достојанственика. Михајло је на јужној а Гаврило на северној страни.

Иако није насликан са Св. Пахомијем анђео Пахијел над јужним вратима је у вези и са монашким чином и успостављањем општежителног манастира и најпре ће овде бити у вези фабуле о њиховом понашању. Осим тога, Пахијел као Сотис је анђео кнез тужилац и служитељ престола божанског суда на Страшном суду припрате кроз који пролазе млади Оливер и његови чланови породице у досезању рајских вртова. По свему судећи, архангел Гаврило и његово прослављање на дан 13. јула има везе са смрћу младог Оливера. Чини се да је ноћ 13. јула дан његовог објављивања Оливеру који је из тог сна изашао у смрти 15. јула на дан Св. Кирика и Јулите.

На овај начин долазимо до сазнања да сликарство припрате Велуће, по први пут у наративној српско-византијској уметности свога доба, има ликовни програм у коме су покојници, млади господин Оливер, а потом његов стриц Јован Драгаш и отац Константин, алузивно-менолошки повезани са свецима који су персонификовали датуме болести и објаве, 13. јула; његове смрти, 15. јула и сахране у припрати где ће над његовим гробом бити осликан његов портрет. Свети Кирик и Јулита асоцирају и на непреболну жалост Оливерове мајке Тамаре за њим што је идентификација са описом сине где млади син Кирик гине пред очима мајке Јулите. Антитезу чини датум сахране Оливера и лик Огњене Марије која је овде посредник његове мајке пред Христом, за његову благост на Страшном суду. Исти сакрални пут очекује и све чланове породице ктитора, који ће до смрти, неко пре а неко касније, неминовно доћи. То значи да су они наменили себи улогу Христових војника који ће пасти за њега и на тај начин постићи потпуну врлину и тако на Страшном суду, последњем суду, дефинитивно добити место праведника у Рају.

Као маузолејна грађевина Велућа има целокупан сликани програм фунерерног карактера уклопљен у све идејне традиције које је успоставио у српској цркви још почетком XIII века Св. Сава. (Поповић, 1992, стр. 166–168) Он је идејни творац студеничке и милешевске слике Страшног суда, где је пренета порука из његове беседе одржане у Жичи новоизабраним епископима Српске цркве, (Зарић, 1995, стр. 72) најстарија представа те врсте Немањићке Србије. Та идеја се, пре свега, заснива на спасењу при

чему се искупитељско дело открива у сваком детаљу земаљског делања и подвига у вери. Есхатолошке теме у вези са Страшним судом и судбинама душа у загробном животу су представљене библијским текстовима и светоотачким учењима. Приликом смрти „тело заспи“ и враћа се у земљу да би се наставио живот душе у бестелесном стању. Смрт као наставак живота бестелесне душе чини је узвишеном и доводи до поимања да је она стално присутна и да се и живот има упражњавати као „свакодневна смрт“ као што су према Доментијану и Св. Симеон Немања и Св. Сава „свагда пред очима имали своју смрт“. Бесмртна душа је предуслов могућег васкрсења и једини циљ достизања апсолутних вредности. У томе анђели имају небеску силу којом узносе душе у Царство небеско. Из православне есхатологије преузето је учење о посебном суду који се дешава одмах након смрти и оном коначно при Другом доласку Христовом као свеопштем и последњем суду. У својим ставовима о Страшном суду Св. Сава има пред собом етичку поруку да ће се свакоме судити према заслугама и делима. Муке проклетих ће бити бесконачне јер је одлука Христоса Судије неопозива и коначна. Страшни суд је намењен верницима који улазе у цркву и поједине сурове слике се односе на казне грешних а имале су улогу да опомену људе.

Позивање на Страшни суд трајно је укорењено и у идеологију господина Константина Драгаша у свим потоњим временима његовог живота, као обавезан садржај његових повеља, као стална опомена на трагичну смрт сина Оливера која се извршила од стране Сведржитеља због претпостављеног или стварног греха. Инсистирање на опомене Страшног суда и позивање на свете прародитеље и родитеље „који су држали царски скиптар и владали земљама“ су више него индикативне: „Сведржитељу вишњи, владико Господе, у љубави својој чувај моју душу, јер бојећи се твог пресветог имена увек ми је мило да извршавам твоју вољу у све дане мог живота који си ми дао, слатки Христе мој, мени служи твој, по твојој доброј вољи и милосрдном човекољубљу, ја слуга Христе мој, знам да си брз у милости и дарежљив у добру према грешницима, молим (те) и падам на колена пред твојом хитром милошћу и пучином твоје доброте, да би ми твоје човекољубље и дуготрпљење били на помоћ: у дан Суда оног страшног часа погледај милосрдним очима на моју смерну душу, ти сведржитељу (и) Спасе мој... У Христа Бога блаховерни Костандин, господар српских и Подунавља, брат деспота Јована Драгаша“, (Вујошевић, 2010, стр. 110) „...Пречиста, да бих твојом добротој био достојан и са твојим угосницима који се веселе у светлости истине (и ја) зачуо твој пресвети глас: 'Ходите благословени Оца мојега, примите припремљено Царство небеско' (Мт 25, 34). И промисливши ово господство ми у дубини срца, погледах на горки и страшни смртни час када ћу стати пред мог Владику, као што и некадашњи древни цареви и господа и свети прародитељи и родитељи господства ми, који су држали царски скиптар

и владали земљама и властелом и војводама и црквеним достојанством — патријарси и сви свештеници — смрћу скончаше и ништа не понеше са овога света... и да има клетву светог Симеона и светитеља Саве, амин... Костандин, у Христа Бога благоверни господар српски, брат деспота Јована“. (Вујошевић, 2010, стр. 141)

Агон, унутрашња борба за освајање врлине, један је вид борбе за спас душе. У том смислу су и ктиторске делатности и заснивање маузолејних грађевина средњовековне Србије схваћени као материјална залога за стицање трајног помена и средство спасења душе на Страшном суду. При томе је остваривано и право на гроб и његово обележавање. Тако су ове грађевине постале „историјске меморије“ коју је чинила гробна целина која подразумева подземну гробницу и ктиторски, надгробни портрет. Осим ктитора у овим задужбинама су сахрањивани и други чланови породице. Дакле, и у Велући је доследно и осмишљено спроведена идеја породичне гробнице Немањићког карактера. Положај гроба је, такође, јасно утврђен и спроведен према њиховом хијерархијском схватању црквеног простора. Ктитор храма је сахрањиван у западном делу наоса, пре свега, на јужној или северној страни. У првом случају, почасно место на северном делу припадало је неком од најближих чланова породице. Други припадници владарске или властелинске породице сахрањивани су у припрати. Гроб ктитора у западном делу наоса представља битну одлику владарске сахране која је код Срба спроведена без изузетка. У случајевима да су се мошти објавиле и посветиле премештене су у „други гроб“ — ђивот, који је постављен пред олтар.

Делови цркве који су били у непосредној вези са сахраном украшени су сликама које су изабране програмски према функцији маузолеја у сотиолошком и династичком смислу. У ту сврху су коришћене представе као што су: Мироносице на гробу Христовом, Распеће и Силазак у ад, Деизис (метафора вере у могућност издављења на Страшном суду), Вазнесење и Страшни суд у припрати. (Поповић, 1992, стр. 182) Општа замисао фунерерног програма слика се мења у маузолејима од времена краља Милутина. Од Сопоћана, задужбине краља Уроша, ктиторска слика владара се проширује и поворком светих предака у хоризонталној генеалошкој слици у којој највећи значај имају Св. Симеон Немања и Св. Сава као и заштитник породице, Св. Стефан Првомученик. Истицање светородних предака има огроман значај у идеологији Немањићких владара, а поготову у оквиру фунерерног простора где се истиче сопствено порекло и, према томе, права потомака.

О карактеру и суштини византијске и српске фунерерне слике се не зна много као и да ли су коришћене одређене слике за представљање посебних фунерерних идеја? У сваком случају, пут душа у Рај олакшава се уз помоћ светитеља блиских покојнику те се они појављују неминовно у

програму. Распеће се због свог значења често користило као фунерерна слика у владарским ктиторијама, а такав је случај и са Велућом у којој се налази на западном зиду наоса, изнад портрета ктитора и његовог сизерена. Изнад Распећа је Вазнесење Богородичино које је јако оштећено. Фунерерно значење Вазнесења условљено са Васкрсењем и Страшним судом у припрати чију теолошку суштину чини вера у спасење ктитора и његове породице што је наглашено и мотивом Дезиса на северној страни наоса и Хетимасије на источном зиду припрате Велуће. Фунерерне слике у наосу су и сцене из циклуса Страдања Христових и Полагање у гроб на горњем делу северног зида.

Страшни суд у Велући је био много развијенији али је сачуван само у доњем делу пошто су горњи делови припрате били срушени. У сваком случају, ова представа Страшног суда води порекло од млађе „минијаторске“ форме приказивања где се целина слика разлаже на низ делова који се размештају без примене симетрије и уситњено. Такав је случај са Дечанима, а потом Велући, где је Страшни суд размештен на свим деловима архитектуре припрате: зидовима, своду, луцима, стубовима и испадима. У просторима са фунерерном наменом се слика и Св. Никола који је један од најзначајнијих помоћника и предстојник људима, а од Стефана Немање је један од главних заштитника српских владар, клера и властеле. (Исто, стр. 185) У припрати Велуће он стоји непосредно уз младо преминулог деспота Оливера, на челу колоне земаљских историјских личности из породице деспота Иваниша.

Литература:

- Алибегашвили, Г. и Вољскаја, А. (1983). Грузијске иконе. У *Иконе*. (стр. 85–128). Београд: Народна књига — Вук Караџић.
- Андрејић, Ж. (1993). *Велућа*. Београд–Рача: Сфаирос.
- Андрејић, Ж. (1996). *Велућа Драјаша*. Београд–Рача: ИПА Мирослав — Центар за митолошке студије Србије.
- Андрејић, Ж. (2002). *Манасџир Велуће*. Рача: Центар за митолошке студије Србије.
- Андрејић, Ж. (2005). *Свети сръска лоза*. Рача: Центар за митолошке студије Србије.
- Андрејић, Ж. (2011). *Свети сръска лоза 2*. Рача: Центар за митолошке студије Србије.
- Бабић, Г. (1975). Владарске инсигније кнеза Лазара. У *О кнезу Лазару*. (стр. 68–78). Београд, Крушевац: Филозофски факултет, Народни музеј.

- Бадић, Г., Кораћ, В. и Ћирковић, С. (1986). *Синуденица*. Београд: Југословенска ревија.
- Бикић, В. (2010). *Византијски наик у Срдији*. Београд: Археолошки институт САНУ.
- Бошковић, Ђ. (1957). *Архитектура средњеї века*. Београд: Научна књига.
- Вујошевић, Ж. (2010). Повеље господина Константина Драгаша Хиландару о поклонима војводе Дмитра (Хил. 63). *Сѣари срѣски архив*, 9, 111–133.
- Габелић, С. (1998). *Манастир Лесново*. Београд: Стубови културе.
- Грозданов, Ц. (1980). *Охридско зидно сликарство XIV века*. Београд: Институт за историју уметности.
- Давидов-Темерински, А. (1995). Циклус Страшног суда. У *Зидно сликарство манастира Дечана*. (стр. 165–177). Београд: САНУ.
- Дејвидсон, Г. (1996). *Речник анђела*. Београд: DBR International Publishing.
- Дероко, А. (1953). *Монуменѣална и декоративна архитектура у средњовековној Срдији и Македонији*. Београд: Научна књига.
- Deroko, A. (1957). Starohrvatski pleter i srpski moravski preplet. У *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LVI–LIX*. (стр. 253–259). Split: Arheološki muzej.
- Ђорђевић, И. (1981). Сликарство XIV века у цркви св. Спаса у селу Кучевишту. *Зборник Маѣице срѣске за ликовне уметности*, 17, 77–110.
- Ђурић, Ј.В. (1968). *Моравско сликарство*. Београд: Галерија фресака у Београду.
- Ђурић, Ј.В. (1975). *Византијске фреске у Југославији*. Београд: Издавачки завод Југославија.
- Ђурић, Ј.В., Ћирковић, С. и Кораћ, В. (1990). *Пећка ѣаѣријаршија*. Београд: Југословенска ревија.
- Епископ Николај. (1991). *Охридски ѣролої*. Ваљево: Српска патријаршија.
- Живковић, Б. (1984). *Соїоћани — Црѣежи фресака*. Београд: Републички завод за заштити споменика културе.
- Живковић, Б. (1989). *Грачаница — Црѣежи фресака*. Београд: Републички завод за заштити споменика културе.
- Живковић, Б. (1991). *Боїородица Љевишка — Црѣежи фресака*. Београд: Републички завод за заштити споменика културе.
- Живковић, Б. (1992). *Милешева — Црѣежи фресака*. Београд: Републички завод за заштити споменика културе.
- Зарић, Р. (1995). Сликарство. У *Манастир Милешева*. (стр. 37–81). Београд: Републички завод за заштити споменика културе.

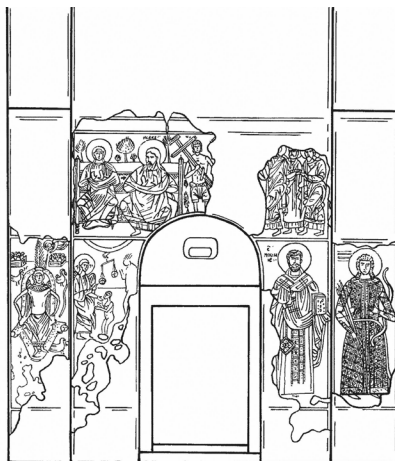
- Иванић, Б. „Чин бивајемо на разлученије души от тела“ у Светој Софији у Охриду. У: *Зборник Маџице српске за ликовне уметности*. Нови Сад: Матица српска. 47–86.
- Ivančević, R. и Badurina, A. (1990). *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ljubinković, M. (1973). Manastir Veluče. *Arheološki pregled*, 15, 122–123.
- Марјановић-Душанић, С. (1994). *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*. Београд: САНУ, ИМ Добра вест.
- Матанов, Х. (1984). Произходат на рода Драгаши (Дејановичи). У *Векове*. Софија.
- Матанов, Х. (1997). *Кнјазевство на Драгаши*. Софија: ГАЛ-ИКО.
- Максимовић, Ј. (1983). *Српске средњовековне минијатуре*. Београд: Просвета.
- Медић, М. (2002). *Сџари сликарски љриручници II*. Београд: Републички завод за заштити споменика културе — Друштво пријатеља Свете Горе Атонске.
- Медић, М. (2005). *Сџари сликарски љриручници III*. Београд: Републички завод за заштити споменика културе.
- Мијовић, П. (1973). *Менолої*. Београд: Археолошки институт САНУ.
- Mijović, P. (1978). Les liens artistiques entre L' Armenie. У *La Georgie et les pays Yugoslaves au moyen age, Atti del Primo Simposio Internazionale di Arte Armena, 1975*. (стр. 487–505). Venezia: S. Lazaro.
- Millet, G. (1919). *L'ancien art serb*. Paris.
- Милановић, В. (2006). О прводитном програму зидног сликарства у припрати Богородичине цркве у Морачи. У *Манастир Морача*. (стр. 141–180). Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Milošević, D. (1963). *The Last Judgement*. Recklinghausen.
- Милошевић, Д. Страшни суд. У *Дело Десанке Милошевић Скочајић*. (стр. 131–146). Београд: Народни музеј — Ђорђе Скочајић.
- Мирковић, Л. (1961). *Хеорџолоїја или истџоријски развџтак и доџослужење љразника љправославне истџочне цркве*. Београд: Свети архијерејски Синод Српске православне цркве.
- Недељковић, М. (1990). *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић.
- Петковић, В. (1922). *Манастир Раваница*. Београд: Издавачка књижарница Напредак.
- Петковић, В. (1924). *Манастир Сџуденица*. Београд: Издавачка књижарница Напредак.
- Петковић, В. (1955). Манастир Велуће — Истџорија и живопис. *Сџари-нар*, III–IV, 45–59.

- Петковић, С. (1965). *Зидно сликарство на подручју Пећке папирјарије 1557–1614*. Нови Сад: Матица српска.
- Петковић, С. (1979). *Морача*. Београд: Југославија.
- Покровскиј, В.Н. (1887). *Страни суд в памјатниках византийскої и русскої искусства*. Одесса.
- Поповић, Д. (1992). *Српски владарски њрб у средњем веку*. Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности, Републички завод за заштиту споменика културе; Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Муслимана и Хрвата — Приштина.
- Радојчић, С. (1959). Милешевске фреске Страшног суда. *Глас ССХХХIV*, 7, 69–79.
- Радојчић, С. (1961). „Чин бивајем на разлученије души од тела“ у монументалном сликарству XIV века. *Зборник радова Византолошкої инститиуџа*, 7, 39–50.
- Радојчић, С. (1966). *Старо српско сликарство*. Београд: Нолит.
- Радојчић, С. (2002). *Текстови и фреске*. Г. Милановац: ЛИО.
- Ристић, В. (1996). *Моравска архитектура*. Крушевац: Народни музеј.
- Ристић, В. (1998). Наупара и касновизантијско сликарство. *Зборник радова Византолошкої инститиуџа*, 37, 221–232.
- Симић-Лазар, Д. (1985). Иконографија Страшног суда у цркви св. Петра и Павла у Тутину. *Саопштења*, XVII, 167–180.
- Спасић, Д., Палавестра, А. и Мрђеновић, Д. (1991). *Родословне таблице и њрбови*. Београд: Бата.
- *Споменичко наслеђе Србије*. (2007). Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.
- Стричевић, Ђ. (1956). Хронологија раних споменика Моравске школе. *Старинар*, V–VI, 115–127.
- Тодић, Б. (1989). Прилог, дољем познавању најстарије историје Велућа. *Саопштења*, XX–XXI, 67–76.
- Тодић, Б. (1993). *Старо Најоричино*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе – Просвета – САНУ.
- Тодић, Б. и Чанак-Медић, М. (2005). *Манастир Дечани*. Приштина: Музеј у Приштини.
- Failler, A. (1982). Les insignies et la signature du despot. *Revue des etudes byzantines*, Paris, 171–186.
- Чајкановић, В. (1941). *О српском врховном доју*. Београд: Српска краљевска академија.

Прилог



Источни зид ђријраће Велуће,
ђрема Ж. Андрејићу



Зайадни зид ђријраће Велуће,
ђрема Ж. Андрејићу



Северни зид ђријраће Велуће,
ђрема Ж. Андрејићу



Јужни зид ђријраће Велуће,
ђрема Ж. Андрејићу

Živojin Andrejić

Le centre des études mytologiques de Serbie, Rača

La représentation du Jugement dernier de l'Église de Vierge Marie à Veluće

Le despote Dejan et son épouse Théodora avaient fait construire l'église de Vierge Marie à Veluće avant l'an 1370 et avaient fait peindre ses murs en 1370–1371. Cette église représente le mausolée familial. Elle est située sur le terrain patrimonial que le despot avait hérité de son père despot Ivaniš. Ne pouvant pas trouver de bon maître, les fondateurs avaient engagé un atelier de peintres du littoral de l'Adriatique ou de l'arrière-pays, qui ne se distinguaient pas particulièrement par leurs qualités.

Le dessin de ces peintres est très simplifié et leur technique picturale est pauvre. Les portraits bidimensionnels et les figures aux bras minces, sans volume et sans poids, en accord avec un coloris pauvre, représentent les traits spécifiques de cette technique picturale médiévale. On peut trouver les analogies proches au niveau du style, mais très éloignées dans l'espace, avec la peinture de Géorgie.

Le concept idéo-théologique entier du programme pictural de Veluće est du très haut niveau, et, sans aucun doute, manifeste la spiritualité du fondateur et de l'évêque de la région. Une relation symbolique est établie entre le cycle des saints du calendrier ecclésiastique et la composition du Jugement dernier. Il est créé un lien organique avec le dogme chrétien ainsi qu'avec l'histoire familiale du fondateur. La narrativité du programme pictural transmet des messages explicites sur l'appartenance généalogique et juridique et la loyauté envers la dynastie Nemanjić.

Le Jugement dernier remplit une fonction symbolique de représentation iconographique des princes et de la constitution des droits divins à travers le gouvernement des fondateurs de l'église, de leurs parents suzerains et de leurs descendants. Le symbolisme du Jugement dernier de Veluće n'est pas seulement théologique mais porte aussi une réalité historique. Le concept ménologique du narthex du mausolée familial manifeste le lien avec la mort prématurée de Oliver, le petit-enfant du fondateur et le sarment de cette branche de la dynastie de souverains. Le chemin de vertu qu'il suit, accompagné des saints, et qui le mène vers le Paradis, y est représenté d'une manière allusive. La mort d'Oliver est excellemment expliquée au niveau d'idées, de symbolisme et d'art pictural par un choix ménologique des saints qui marquent les dates

tragiques du décès et de l'inhumation du jeune Oliver: St. Gabriel Archange (le 13 juillet), St. Cyrique et Ste Julitte (le 15 juillet) et Ste Marie-Madeleine (le 17 juillet).

Pour la première fois dans la peinture narrative serbe de cette époque, l'art pictural du narthex de l'église à Veluće possède un programme pictural dans lequel les morts, le jeune seigneur Oliver, son oncle Jovan Dragaš et son père Konstantin, sont liés d'une manière allusive et ménologique avec les saints personnifiant les dates de l'annonce de la mort d'Oliver le 13 juillet, de sa mort le 15 juillet et de son enterrement le 17 juillet.

L'exceptionnelle narrativité de la peinture de l'église de Veluće qui représente la biographie de ses fondateurs, exprime des analogies avec les monuments de Serbie du premier moitié du XVI^e siècle, et avec ceux de l'époque impériale.

Key words: Jugement dernier, Veluće, fonction symbolique.

Датум пријема чланка: 31. 3. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 12. 12. 2012.



Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Примат и национализам

Abstract: Основно питање које аутор поставља је: да ли је обавезно, и како превасходно може да функционише Православна Црква са датом постојања национализма? Како дејствује, у ком смислу и практично, најпре у Православној Цркви, проблематика *Еклисиологије и национализма*? Да би одговорио на ова питања, најпре описује основна богословска, еклисиолошка начела, на основу којих се одржао развој проблема првенства у Православној Цркви. На крају одговара на питање: да ли, и колико ће национализам моћи да опстане у постмодерној епохи и која може да буде важност првенства и еклисиологије коју је представио у новом стању ствари.

Key words: Еклисиологија, примат, национализам, етнофилетизам, постмодерна, епископ.

Тема мог излагања је *ѿримай* у оквирима шире теме овог заседања, а то је „Еклисиологија и национализам“¹. Основно питање је: да ли је обавезно, и како превасходно може да функционише *ѿримай* у Православној Цркви узимајући у обзир постојање национализма у њој? Какав утицај на *ѿримай*, на његово схватање и практичну примену у Православној Цркви, има постојање национализма у њеној еклисиологији? Да бисмо одговорили на ова питања, потребно је пре свега да укратко опишемо основна богословско-еклисиолошка начела, на основу којих се развио *ѿримай* у Православној Цркви.

Историчар, који није богослов, обично се задовољава приписивањем *ѿрвенсѿва* историјским и социјалним факторима, политичким коинциденцијама, утицајима историјских личности и идеолошких струја, тежњи ка демонстрацији силе и др. Несумњиво је да су такви фактори играли, и настављају да играју, значајну улогу у практиковању *ѿрвенсѿва* у животу Цркве. Већ у почетку, Црква је повезала *ѿримай* са политичком важношћу седишта једне Цркве (Рим, Константинопољ и др.) и стога се примат у

¹ Предавање одржано 25. маја 2012, на конференцији „Еклисиологија и национализам“, у Волосу, Грчка (24–27. мај 2012). Излагање је превео са грчког Предраг Петровић.

Цркви убрзо преобратио у првенство власти са познатим последицама по однос међу (самим) црквама као и по однос Цркве и светских власти, нарочито на Западу.

И поред тога, у погледу црквеног првенства, никад није одсуствовао *бојословски* фактор у његовом разумевању. Врло рано Рим је засновао примат папе на вољи самог Христа, као и на идеји Петровог наслеђа, али ни Црквама Истока није била довољна политичка важност седишта, већ је првенство врло рано повезано са апостоличношћу једне Цркве, захваљујући којој је та Црква могла да се пројави као (истински) ауторитет по питањима вере. Устројства *Пенџархије* (пет патријаршија) и поредак патријаршија и Цркава у Византији, такође су образовани и у односу на богословске разлоге. Тако је каноничност, односно позивање на ауторитет свештених канона, постала тема еклисиологије, а не просто ствар практичних нужди и решења која су могла да буду подложна променама. Смисао примата и одговарајући поредак утврђени су на основу еклисиологије, а не просто историјски. Због тога и када је једна одређена Црква изгубила своју политичку важност, она је остала на месту које јој је одређено свештеним канонима. Не зависи дакле, место које је имала једна Црква од некадашњег политичког значаја који је имала, иако је могуће на почетку, када јој је дато такво место, да се узимао у обзир и политички значај, али политички значај није остао главни критеријум.

Како може да се оправда примат из (саме) природе Цркве, каквим нам се Црква по преимућству историјски открива у дожанској евхаристији? Да ли се смисао примата може обухватити евхаристијским приступом еклисиологији, као што је то у православном богословљу?

Блажене успомене отац Николај Афанасијев, који је и увео такозвану *евхаристијску еклисиологију* у наше време, не би могао да помири један такав, на први поглед јуридикски смисао примата, са дожанском евхаристијом. За њега је свака идеја власти и јерахије по дефиницији непомирљива са дожанском евхаристијом. Они међу православнима који, такође, не прихватају евхаристијску еклисиологију, имају потешкоће да споје смисао примата са самом природом Цркве. Избегавају да говоре о првенству *jure divino*. Али ако неко пажљиво и најдубље истражује природу и структуру евхаристије, увериће се да примат представља њен суштински елеменат. Наравно, као што се и десило, могућност савршавања евхаристије у каснијим временима од стране само једног свештеника, учинило је да је свеза примата са њом (евхаристијом) престала да буде јасна.

Међутим, на почетку и током великог временског периода касније, евхаристија је била сабрање целокупног народа једног места са сасвим јасном јерархијском структуром, на челу са епископом, окруженим презвитерима. У односу на то своје место у евхаристији, епископ стиче и

право да представља своју Цркву на Саборима. Локална Црква је без првог, из богослужбеног разлога, била несхватљива. Примат епископа чини саставни елеменат саме евхаристије, од које је задобио каноничност унутар Цркве.

Идеја да не може да постоји Црква без првог, прешла је и на периферну структуру Цркве. Када се она развила и обликовала у митрополитанску институцију и, у историјском следу, у патријаршије, највероватније у тесној вези са установом сабора, развило се у четвртном веку првенство митрополита у односу на остале епископе његове области. Подручни епископи, сагласно 34. канону светих Апостола, потврђеног на Васељенским Саборима, митрополита треба да сматрају за свог поглавару и да ништа не чине без њега, као што ни он не треба да чини ништа без њих. На тај начин примат је постао неодвојиви део институције сабора, као што је и сабор постао обавезни оквир изражавања примата. Примат без сабора не може да постоји у православној еклисиологији, али ни сабор без првога. Овакво првенство са истим претпоставкама проширило се и на патријаршијску институцију и на аутокефалне Цркве у истом облику, у најтешњој вези са саборношћу; проширило се и на васељенску, светску раван, углавном у облику Васељенских Сабора. Ова тема тиче се богословског дијалога римокатолика и православних у наше време.

Из свезе са евхаристијом и саборношћу следи да првенство у Цркви има за своју основну делатност, (ово је значајан моменат), надилажење свих раздеоба у телу Цркве. Ово је велики и егзистенцијални значај *йрвої*, или *їлаве*, како је примат генијално назван у свештеним канонима. Коришћење израза главе јесте позајмица из христологије. Као што је Христос глава Тела Цркве, унутар кога се надилазе све раздеобе (где нема мушко и женско, обрезања и необрезања, Јелина и Јудеја, варвара, робова и слободњака, и тако даље, уп. Кол 3, 11), тако се и у личности епископа уједињују и надилазе све природне, социјалне и друге раздеобе које доминирају у свакодневном животу.

Чињеница да се у једном епископу, као првом, тј. као поглавару једне помесне Цркве, надилазе природне и друштвене раздеоба, потврђена је у најригорознијим одредбама свештених канона, по којима у свакоме граду једне помесне Цркве може да постоји само један епископ (осми канон Првог васељенског сабора). Интересантно је да се подвуче да у древној Цркви није постојао термин *нација* у данашњем смислу те речи. Постојале су, међутим, културолошке и језичке различитости унутар истог града. На пример, у Антиохији су гркофони и Сиријци сапостојали, али никада се није размишљало о томе да Црква уведе два епископа у истом граду, правдајући такав поступак *їасїирским їойїредама*. Постоје историјски показатељи да је могуће да су постојале парохије за опслуживање таквих потреба, али у сваком случају не и епископије.

Епископ као *їрви* и (као) *їлава* треба да, по Христовом прототипу, сједини све у једно тело, независно од пола, племена, социјалног статуса и др., сваког члана (своје) заједнице. Ово начело пренето је и на шире географске области, митрополије, патријаршије, као и на васељенски ниво, и представљало је основ развоја канонског начела обласности унутар православне еклисиологије. Црква се састоји од географских целина, а не културолошких, и зато епископи *обавезно* уз своје име носе и географску титулу (име епархије). Не постоји епископ без географске титуле. Ово нас упућује на прве векове, у време Новог завета, где се Црква одређује географски (Црква у Коринту итд) и у свим актима древних сабора епископи се потписују са својом географском титулом. Начело обласности није просто тема канонског поретка, већ се тиче надилажења свих природних разлика које могу да сапостоје у једном месту у личности једног епископа. Ако не постоји једна таква служба *їрвої*, или *їлаве* у свакој помесној Цркви, тада имамо озбиљно богословско одступање, које се тиче саме природе Цркве као Тела Христовог у коме се надилазе све раздеоде.

Све ово важи и за шира географска подручја и представља основ митрополитских, патријаршијских и аутокефалних цркава, од којих свака има одређене географске границе које не би требало прекорачити. Следствено томе, не ради се о управној, нити о политичкој теми. Када је 1872. год. Сабор у Константинопољу осудио етнофилетизам, он је то осудио као *јерес*, а не просто као канонски преступ.

Начело обласности тиче се саме природе Цркве, јер потиче из саме христологије, сходно којо у Телу Христовом нема Јелина ни Јудеја. (Могли бисмо да кажемо за случај Сабора из 1872. године: *нема Буїарина ни Јелина, иїїд*). Све ово је толико озбиљно, да објашњава карактерисање етнофилетизма као *јереси*. Ствари треба поставити у односу на еклисиологију, коју смо претходно анализирали, да сама христолошка и евхаристијска природа Цркве намеће начело обласности у свези са једним и јединим *їрвим* у сваком месту. Ово начало исказује есхатолошку природу Цркве јер ће само у последњим догађајима, у Царству небеском бити остварено превазилажење раздеоде које ствара историја. Црква је по својој природи икона последњих ствари и свако изобличење ове иконе представља јерес са најозбиљнијим егзистенцијалним последицама по живот људи. Црква као икона последњих стварности, због саме своје природе, не може и не сме да апсолутизује историјске облике и да се дели на основу таквих облика.

Древна Црква се није давила национализмом у оном облику у коме је то случај са новијим временима. У сваком случају, из богословског угла посматрано, примат се уклапа у оно што смо предходно рекли о есхатолошком надилажењу свих природних и социјалних раздеоде

унутар Тела Цркве и евхаристије. Ако у Цркви *нема мушкој ни женској*, разлика, дакле, коју садржи сама природа, наравно по вољи свог Творца, колико је више потребно надилажење националних разлика, које су људске творевине, иако је од неких изнесено и мишљење да и нација представља вољу Божију. Како год да стоји ова ствар, када говоримо о надилажењу раздеоба свих врста унутар Цркве (природних, социјалних, културних), немамо у виду пренебрегавање разлика, већ брисање њиховог раздељујућег карактера. Речи: *у Христју нема...*, треба да се тумаче у духу разлике коју прави свети Максим између *разлике* и *раздељења*. Разлика је добра, и она потиче од Бога; међутим, не и *раздељење*. Када говоримо о надилажењу раздеоба, немамо на уму брисање, већ прихватање разлика. У овом елементу поново се показује еклесиолошка важност првенства о коме смо раније говорили. У телу Цркве могу, и треба да сапостоје многе националности, као што могу да сапостоје различити узрасти, родови, племена, социјални редови, и томе слично. Ако међутим, свака од различитих нација оцењује да треба да има свог *јрвој*, тада се *разлика* претвара у *раздеоу*. Првенство није само један облик власти, иако може да се злоупотребљава, већ обавезна и рекао бих јединствена служба за избегавање раздеоде. Могућност да се првенство може злоупотребити као средство притиска, не оправдава његово укидање, јер не постоји други начин да се помесна Црква уједини у једно Тело.

Протестантизам је укинуо првенство и од тада се узалуд бори да спасе јединство Цркве или помоћу заједничких исповедања вере, или етичких начела, и сл. Православље је изабрало да одржи смисао првенства колико у симболичној, литургијској, толико и у канонској равни, постављајући саборски систем попут безбедоносног бедема како би се избегла његова злоупотреба. Када видимо примат као неопходну службу за превазилажење раздељења уз поштовање разлика у Телу Цркве, тада схватамо да национализам може да одведе у еклесиолошко отпадништво и јерес, не због простог прихватања сапостојања различитих националности, већ због вредновања и захтевања службе *јрвој* на основу националности. Једно такво одступање проживљава Православна Црква данас у тзв. дијаспори.

Православна Црква је кроз векове одржала верно начело обласности, одређујући тачно географске границе сваке аутокефалне Цркве својим посебним *ѿомосом*. Израз *ѿомос* јасно показује обласност. (Сече се, дакле један комад територије једне Цркве и даје се другој Цркви, од Мајке Цркве, новој Цркви). Тако унутар области једне такве Цркве не подразумевају се *јрви* у односу на национални идентитет. Све националности које се налазе на том месту, директно припадају *јрвome* у том месту. На тај начин се чува речено: *нема Јелина ни Јудеја* и сл. у Цркви.

Међутим у нашој епохи, углавном од двадесетог века, први пут су се од стране руске Цркве довеле у питање географске границе

Константинопољске патријаршије у односу на свештени 28. канон Четвртог васељенског сабора. Руски тумачи већ од деветнаестог века тумаче овај канон у том смислу да се територија такозване дијаспоре у канонском смислу схвата као *no mans land*. И тако, по први пут се у пракси укинуло начело обласности и уведен је феномен постојања много *йрвих* епископа у истој географској области. Чињеница да се ова тема непосредно везује за етнофилетизам, који је наметнут православљу у новија времена, показује се тиме што се постављање многих епископа у расејању није десило на основу аутокефалности (како се често погрешно схвата). На пример, гркофоне православне цркве никада нису постављале своје епископе у расејању, признајући на тај начин да овај простор припада Васељенској патријаршији. Остале православне цркве, позивајући се јасно на националне, културолошке, језичке, обичајне и друге критеријуме, приступиле су постављању својих епископа. Тако проблем дијаспоре треба историјски да се размотри као последица уплива национализма у православље. Не би било претерано окарактерисати наведену појаву као еклисиолошко одступање и јерес унутар православља. Чињеница да је такво стање постало прихватљиво и да се због тога није прекинула заједница између православних цркава, говори да је на делу икономијски чин са надом и очекивањем да ће се наћи једно решење које ће водити у васпостављање канонске регуларности, а то је принцип једног епископа у сваком месту. У том правцу већ сарађују све аутокефалне православне Цркве, под председавањем Васељенске Патријаршије и недавно је, као први корак, установљен скуп локалних епископа у областима расејања, како би се развила свест о помесности и јединству православних у једном месту, независно од њиховог националног порекла. Овакви скупови већ делују и то успешно, иако национализам у појединим Црквама још постоји и понекад се интензивира због великог одсељавања људи у земље Запада. Молимо се да Бог који управља историјом поведе Цркву како би поново саздала еклисиолошку каноничност коју искушава уплив национализма. Овај последњи моменат води нас ка питању: да ли и у којој мери ће национализам моћи да опстане у постмодерној епохи, и која може да буде важност примата и еклисиологије коју смо овде представили у новом стању ствари?

Постмодерна се карактерише као покушај да се доведе у питање све оно што је стабилно. Сједињена са глобализацијом, чије је главно оруђе технологија, свакако ће угрозити све оно што је традиционално, па и сам смисао нације. Ово може да води или у неку врсту интернационализма, који би собом угрозио и саму структуру аутокефалности Православних Цркава, или у једно оживљавање национализма као одговора на претњу укидања културолошких посебности, без којих човек не може да ствара, јер је по природи везан за одређени простор и време. Каква год будућност била, Црква је обавезна да остане у својој есхатолошкој природи и да се

не мења, нити предајући се национализму, нити укидајући културолошке различитости. Црква као икона последњих стварности треба да буде простор у коме се различитост не демонизује, осим ако не постаје раздељење. Ово треба најпре да се огледа у структури Цркве и у схватању примата о коме смо говорили у нашем излагању. Тако у случају да историјска стварност одведе у слабљење националних оквира са многокултуралношћу као последицом, Црква ће потребовати начело обласности, сједињено са службом *йрвої*, тако да културолошке разлике буду превазиђене у његовој личности, и да не воде у раздељење. Непрекидно говоримо о унутрашњем животу Православне Цркве, а не о односима са другим религијама или исповедањима вере, где се и не поставља тема примата. То значи да Православна Црква треба да се удаљи од модела данашње дијаспоре и да поново успостави своју канонску структуру, ствар која ће јој дозволити, или још боље наметнути, сама многокултуралност. Ако опет оживи национализам, тада ће потреба за *йрвим* бити много већа. Ако православље не жели да се потчини националистичким циљевима, тада ће имати потребу за већим јединством, како би превазишло окренутост себи и ујединило свој глас у суочавању са људским проблемима. Ово ће да повећа потребу за саборношћу и у наставку за приматом, који чини нераздвојни део саборности.

Црква живи у овом свету али није од света. Историја је по својој природи изложена променама које Црква не може да контролише. Каг год је Црква покушавала да спречи историјске токове, бивала је секуларизована, или маргинализована. Црква ходи унутар ковитлаца историјских промена, држећи свој поглед ка последњим догађајима, ка визији Царства Божјег, које се одражава не само кроз њену проповед, већ пре свега кроз њену структуру.

Нажалост, усвајајући и робујући национализму, Црква је у опасности да изгуби своју есхатолошку визију и да претрпи последице, или тако што ће да раздели саму себе у случају када је историја благонаклона национализму, или да се маргинализује у случају да ток историје поведе ствари у супротном правцу. У случају да институције као што су аутокефалност и примат служе национализму, опасност по постојање Цркве је огромна. Ове институције се морају одвојити од национализма и поново наћи еклисиолошки карактер који су имали у древној Цркви. (Попут институција Пентархије и аутокефалности Кипарске Цркве, који јесу били облици аутокефалије, али оне нису имале никакве везе са национализмом). У оној мери у којој су постале као породи национализма, или уколико служе циљевима национализма, и њихова судбина увелико ће зависити од судбине национализма. Колико међутим, Црква остаје верна својој есхатолошкој визији, толико више шансе има да преживи у историји.

John Ziziulas

Academy of Athens, Athens

Primacy and Nationalism

The main issue that the author raises here is whether it is mandatory, and how can the Orthodox Church function primarily with the given existence of nationalism? How does the issue of ecclesiology and nationalism work at first in the Orthodox Church, in what sense as well as practically? To answer these questions the author first describes the basic theological, ecclesiological principles, on which the development took primacy issues in the Orthodox Church. Finally, he answers the question of whether, and how nationalism may survive in the postmodern era, that might be the importance of primacy and ecclesiology, which was introduced in the new state of affairs..

Key words: ecclesiology, primacy, nationalism, ethnophiletism, postmodern, bishop.

Датум пријема чланка: 3. 12. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 13. 12. 2012.



УДК 316.48(4)
316.48(497.11)
271.222(497.11)-662:316.48"20"
DOI:10.5937/sabornost6-3090
Претходно саопштење

Zoran Krstić*

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Impact of the Economical Crisis on the Social Structure of the European Society¹

Abstract: In this report the author presents his own views on the causes of the economic crisis, the impact it has on Serbian society, as well as the possibilities and ways in which the Church can contribute to dealing with the crisis on the larger, European scale. The paper is divided into four parts. The first, called as *The Diagnosis and Analysis of the Current Situation*, is about generally accepted reasons for the formation of the crisis, and that the crisis is not only economic and financial, but also a profound moral crisis and life values of the European man. The second part is *How the Crisis Affects the Serbian Society* analyzes the official facts about the Serbian society, especially the youth unemployment. The third part, *Different Possibilities of Interpretation of the Crisis* analyzes the opinions of some modern sociologists on the pass of crisis, or it is only about the exhaustion of the European model of the welfare state. The final section discusses the role that the Church and believers can have in overcoming the crisis.

Key words: European society, crisis, moral values, welfare state, solidarity.

Your Eminence, Venerable Brothers priests, my dear brothers and sisters in Christ, ladies and gentlemen,

It is my pleasure, honor and responsibility to be with you today and on behalf of the Orthodox Church in Serbia participate in the seminar; I hope my humble contribution will help make our joint work fruitful.

It is difficult to touch everything one might say in only ten minutes, all the thoughts and all the feelings, on this ongoing discussion and the problem that have broken into the lives of us all. The presentation I am going to give is split into a few short units, which represent an attempt to analyze and present the social situation in Europe and Serbia and is followed by various possibilities

* zorank62@gmail.com

¹ Dialog seminar "Promoting Solidarity in the current Economic Crisis: The contribution of the Orthodox Church to the European Social Policy" announcement in Brussels, 17.10.2012.

of interpretation and, finally, what could be the specific contribution of the Church's eventual exit from the current crisis.

1. Diagnosis and analysis of the current situation

Generally accepted diagnosed conditions of most European societies, is that they are shaken by huge or minor economic problems. Our interconnected and interdependent European societies and the states are located in the center of the financial crisis. It also seems that we can easily agree on the causes of the crisis. The Central Committee of the World Council of Churches, convened in Crete one month ago, clearly states: "This crisis is due to various reasons such as unjust economic and financial policies; structural weaknesses of political, economic and financial institutions, and a lack of ethical values in a world that is increasingly dominated by the greed of the powerful seeking short-term advantages and maximum profits and denial of the need of the powerless".

What is important for the Church is the lack of ethical values which marks a very serious cause of the current crisis. So, we are not talking here about the financial or economic crisis only, but the overall crisis of modern European societies in which each of us is, at the same time, both its victim and, by the life values, its cause. For us, the believers, this may not be that surprising, because we always, in the past, present and future, both in the abyss of a crisis and euphoria of well-being, with more or less intensity, see the horror of fallen human nature that needs a necessary healing and what proved through the history in particular — a constant and insatiable human greed. The issue that also all agree about is the need to change the current social situation. The status quo is neither desirable nor possible.

2. How the crisis affects the society in Serbia

Emergencies in the modern history of Serbia are not temporary, but permanent condition. The last two centuries of the modern Serbian history have brought brief periods of peace and stability between periods of war, civil strife, the communist tyranny, bombings and the like. The current crisis and its end, which we can not even have a sense of, is not less painful than the previous ones. Figures to illustrate this are brutal and merciless. They turn our attention only to the phenomenon of unemployment and its consequences. According to the latest official data of 2.10.2012, 28.2% of the population in Serbia is unemployed. What is more indicative is that surveys show that in Serbia today the fear of job loss is greater than the fear of disease. A modern Serb would rather agree to become ill than lose job. This situation has a domino effect both on the society and the private lives of people. If we add into account a high level of corruption and the loss of trust in the government structure, it is getting clear why the formation of disgruntled army and desperate people

out of patience and hope in human life is quite possible. This new social “underclass” of life-losers potentially generate a destructive force that can transform into anger and violence on a small or large scale. Such course of events is not what anybody wants. The shortest conclusion we can draw is that the economic crisis is shaking the foundations of the fragile and for decades exhausted Serbian society.

Everything presented so far with regards to the European and Serbian societies is known commonplace, and can be read in any serious newspaper. The main question about the present situation, it seems, neither refers to its causes nor its analysis, but whether there is an exit out of the crisis and what place and role in finding a solution the Church can have.

3. The different possibilities of interpretation of the crisis

One of the most common interpretations of the crisis is that it is a common occurrence in the cyclical development of the capitalist economy. We have witnessed similar situations earlier in history, and they were ended by new “social contract” that would prevail, at least temporarily, to balance the need for global development and general social welfare. The current situation is identical and we are just in the process of searching for and finding the new social equilibrium. This process should get everyone involved, even the believers and the institutional Church, so as to contribute to promoting solidarity as an ethical virtue in the public sphere. It is quite possible that the things will develop that way, while the current situation is just one more challenge in historical development of the European societies.

However, let’s consider a different scenario emerged in the opinions of some modern, primarily contemporary French sociologists, like Alain Touraine (Турен, 2011, p. 51), for example: he speaks about the death of classical European social model that has been built for several centuries, in which the society is being understood and interpreted in the social categories. The welfare state, in this interpretation, disappears or necessarily needs to be extremely reduced. This also questions the very, essentially Christian, idea of social solidarity grandly realized in modern Western societies. I am neither a supporter nor opponent of this interpretation, and therefore do not bring up the problem in order to predict the future of European societies. The reason is quite different and lies in search of an answer to the question whether there is a specific and traditional Christian view of solidarity and to answer the question what if the social solidarity falls down? In such view of the events our theme for the dialogue could be rephrased not as how the economic crisis is affecting European societies, but how the structure and the high level objectives of these societies produce the economic crisis.

4. The place and role of the Church in crisis

I believe that the Church, in a situation of crisis and need for affirmation of solidarity, should take account of the two-level problem to match the old and well-known distinction between concepts of society and community. Social level and the degree of social solidarity do not depend exclusively on Christians. They are just one of the actors in the sphere of social activity, but the actor whose voice needs to be heard, formulated so that the push for a greater degree of social solidarity is not only a good will of people who believe, but rather their obligation to build a new dimension of humanity manifested in the public sphere. However, the success is not guaranteed, and that is why I mentioned the different interpretation of the crisis in order to take into account the possibility of failure.

Let me get back for a moment to the Serbian society and the unemployed. They certainly do not live great but not starving either, not because there is a social solidarity but because there still, although with real problems, functions family solidarity that can support one or more of the unemployed in the family. Solidarity in communities, where the relations between people are direct, personal, has functioned in the past, as well as today and it is the basis of the much needed experience for the wider social solidarity. Do not forget that the Church, like the family, is a community but not society, and the best help to the wider society will be if we, in our church communities, express the Gospel ethos of solidarity.

The process of globalization and European integration bring us closer in space, but does not, as it seems, make us the brothers, though, one should admit, it creates the preconditions for it. A solution that people who believe have to offer as a way out of the crisis, is the mutual human closeness, which we think may be based only upon the faith, in which solidarity is implied, but not required or searched for.

References:

- Турен, А. (2011). *Нова парадигма за боље разумевање савременој друштва*. Београд: ЈП Службени гласник.

Зоран Крстић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Утицај економске кризе на социјалну структуру европског друштва

У овом саопштењу аутор износи сопствене ставове о разлозима настанка економске кризе, о утицају који она има на српско друштво, а затим разматра могућности и путеве којима Црква може да допринесе бољем суочавању са кризом у ширим, европским размерама. Рад је подељен у четири целине. Прва, под називом *Дијагноза и анализа актуелне ситуације* опште прихваћене разлоге настанка кризе, односно да криза није само економска или финансијска већ и дубока криза морала и животних вредности европског човека. Други део, *Како криза утиче на српско друштво* износи и анализира званичне чињенице о стању српског друштва, а пре свега о незапослености младих. Трећи део, *Различитије могућности интерпретације кризе* анализира мишљења појединих савремених социолога о питању пролазности кризе или да се, пак, ради о исцрпљености европског модела државе благостања. Завршни део говори о улози коју Црква и верујући људи могу да имају у превазилажењу кризе.

Key words: европско друштво, криза, моралне вредности, држава благостања, солидарност.

Датум пријема чланка: 9. 12. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 12. 12. 2012.

УДК 272:271.2"1993"
272-67:271.2"1993"

DOI:10.5937/sabornost6-2976

Претходно саопштење

Златко Матић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Баламански документ (1993) — проблем „унијатизма“ у дијалогу Православне и Римокатоличке Цркве

Abstract: Тема рада је представљање четвртог документа који је усвојила Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римске католичке и Православне Цркве у Баламану, 1993. године. Застој билатералног дијалога идентификован је као „унијатизам“ и захтевао је брзу реакцију учесника дијалога, што је покушано да се уради управо документом, који аутор у прилогу доноси у преводу на српски језик.

Key words: унијатизам, екуменски дијалог, еклисиологија, сестринске Цркве, прозелитизам, потпуно општење.

Након деценијског преданог и прилично успешног рада, чланови Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве, али и пуноће еклисијалних заједница које они представљају, нашли су се, након пада Берлинског зида, у озрачју својеврсног теолошко–историјског „хладног рата“. Непосредан повод који је довео до тешког застоја билатералног дијалога идентификован је као „унијатизам“ и захтевао је брзу реакцију учесника дијалога.

На састанку у Валаму, 1988. године, формирана је поткомисија, чији је задатак био да проучи проблем „васпостављања“ католичких цркава византијског обреда у земљама источне Европе (Украјина и Румунија, пре свега). Њен први састанак уприличен је јануара 1990. у Бечу. Шесто пленарно заседање Међународне комисије, од 5. до 15. јуна 1990. у Фрајзингу, узимајући у обзир извештај поткомисије, завршено је доношењем закључака о ургентности разматрања проблема „унијатизма“, које мора да има приоритет у односу на све друге теме, јер је конфликтна ситуација у одређеним регионима, у којима су грко–католичке Цркве „процветале“, тражила конкретне богословске и практичне одговоре православних и католика¹.

* zlatkomatic@yahoo.com

¹ Детаљан опис заседања Комисије у Баламану, али и шесте пленарне седнице, у Фрајзингу,

Наредне три године, чланови Мешовитог координационог комитета радили су у отежаним, политички обојеним, условима, али су, ипак, успели да припреме радну верзију текста о унијатизму (Ариђија, Рим) и да га понуде Комисији на усвајање. Комисија је, пак, у пленуму заседала у Баламану од 17. до 24. јуна 1993. године, у православном либанском манастиру, уживајући гостопримство антиохијског патријарха Игнатија IV (Хазим). Од 15 православних аутокефалних и аутономних Цркава (заједно са Албанском, која је оживела након пада режима Енвер Хоџе), присутни су били представници њих 9, док су одсутни били чланови Комисије из Јерусалима, Србије, Бугарске, Грузије, Грчке и Словачке. Римокатолички део Комисије представљало је 24 члана. Радом Комисије председавали су кардинал Едвард Касиди и архиепископ аустралијски Васељенске патријаршије, Стилијанос.

Баламански документ, који је тада усвојен, садржи 35 параграфа, који су, након краћег увода, подељени у два дела: 1. Екклесиолошки принципи, 2. Практична правила. Сам наслов документа, свакако, директно сведочи о методолошким и богословским претпоставкама рада Комисије: „унијатизам“ се представља као метод за васпостављање јединства, који је део прошлости и који тамо треба и да остане. Документом се тврди да унионистичким (унијатским) методом „васпостављање јединства Цркве Истока и Цркве Запада није постигнуто, и подела, затрована тим покушајима, опстаје“. Нови дух екуменских односа и ново постављање источне и западне екклесиологије, намећу потребу за признањем: „Због начина на који католици и православни поново гледају једни на друге, у контексту њиховог односа према тајни Цркве, и препознају се као 'се-стринске Цркве', форма 'мисионарског апостолата', који смо већ описали и назвали га 'унијатизмом', не може више да буде прихваћен нити као метод који треба следити, нити као модел јединства који наше Цркве траже“. Са друге стране, постојеће грко-католичке заједнице, без обзира на то како су настале², имају права да постоје и да слободно изражавају свој екклесијални статус, тј. своје пуно припадништво Католичкој Цркви, па се, с тим у вези, осуђују пропали покушаји политичких вођа (мисли се на комунистичке лидере СССР-а и Румуније), који су покушали да те црквене заједнице декретом обришу. Задатак Комисије и комплетног билатералног дијалога састоји се у проналажењу новог метода за васпостављање јединства два хришћанска блока. У ту сврху, други део документа доноси неке практичне норме које би могле бити од користи

излаже Salachas, 1994, стр. 146–154; Bruni, 1999, стр. 307–342.

² Историјат настанка „унијатских“ заједница веома озбиљно је анализиран на симпозијуму поводом 400 година Брест-Литовске уније, одржаном од 28. до 30. марта 1996. у близини Нејмегена (Холандија). Акта тог симпозијума користили смо у руском преводу Библиско-богословског института *Свети ајосџол Андреј* у Москви: 400 лет Брестской церковной унии 1596–1996..., 1998.

у напору спуштања тензија двеју страна, а које би се морале темељити на богословљу, а не на политици: „Потребно је да се подсетимо поруке апостола Павла Коринћанима (1 Кор 6, 1–7), који хришћанима препоручује да међусобне разлике решавају братским дијалогом, **избегавајући, на тај начин, да политичким властима поверавају практично решење проблема искрслих међу Црквама** или локалним заједницама. Ово нарочито важи за поседовање или враћање црквених добара. Разрешење проблема не треба да се темељи само на ранијим ситуацијама, или да се ослања искључиво на општа правна начела, већ треба узети у обзир и компликованост садашње пастирске реалности, као и локалне околности“.

У последњем параграфу текста, тврди се: „Искључујући у будућности сваки прозелитизам или сваки вид тежње за експанзијом католика на штету православне Цркве, Комисија се нада да је уклонила препреку која је навела неке аутокефалне Цркве да прекину своје учешће у богословском дијалогу, те да ће православна Црква моћи [да продужи рад] у пуном саставу, како би се наставио богословски труд, који је на повољан начин започет“. Са готово дводеценијске дистанце, аналитичари екуменског дијалога могу боље схватити последњи параграф документа и изражену наду у наставак дијалога, који треба да буде посвећен третирању најтежих и реалних тема које деле православље и (римо)католичанство — као што је проблем папског примата, али је то питање на дневни ред Комисије дошло, нажалост, тек 15 година након Баламанског документа. Разлог кашњења био је политички, унутарцрквени, али се тицао и рецепције усвојених докумената. Сматрамо да, у својству теолога, можемо утицати макар на последњи проблем и зато српски превод Баламанског документа, који је израз дубоког и искреног напретка у дијалогу са римокатолицима, нудимо у прилогу на процену нашој црквеној пуноћи.

Литература:

- Bruni, G. (1999). *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*. Roma.
- Salachas, D. (1994). *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico – romana e la chiesa ortodossa*. Bari.
- 400 лет Брестской церковной унии 1596–1996. Критическая переоценка лет. Сборник материалов международного симпозиума, Неймеген, Голландия. (1998). Москва.

ПРИЛОГ

Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римокатоличке и Православне Цркве

Седма пленарна седница

УНИЈАТИЗАМ — МЕТОД ЗА ВАСПОСТАВЉАЊЕ ЈЕДИНСТВА У ПРОШЛОСТИ И САДАШЊЕ ТРАГАЊЕ ЗА ПУНИМ ОПШТЕЊЕМ³

Баламан, Либан, 17–24. јуна 1993.

Увод

1. На захтев православне Цркве прекинут је редован ток богословског дијалога са католичком Црквом, да би се одмах могао размотрити проблем означен термином „унијатизам“.

2. О методу званом „унијатизам“, чланови Комисије су у Фрајзингу (јуна 1990) изјавили: „Одбацујемо ‘унијатизам’ као метод изналажења јединства, јер је у супротности са заједничким предањем наших Цркава“.

3. Што се тиче источних католичких Цркава, очигледно је да оне, као део католичке (црквене) Заједнице, имају право да постоје и да делују како би одговориле духовним потребама својих верника.

4. Текст који је координациони Комитет саставио у Ариџи-ју (јуни 1991), а довршила га Комисија у Баламанд-у (јуни 1993), прописује метод који усвајамо у оквирима актуелног тражења пуног општења (*pleine communion*), износећи тако разлоге због којих се искључује „унијатизам“ као метод.

5. Овај документ се састоји из два дела:

а) еклисиолошка начела [принципи],

б) практична правила.

³ Прва верзија текста четвртог темељног документа православно–римокатоличког богословског дијалога написана је на француском језику, а затим је, током заседања, преведена на енглески. Документ на француском језику (*L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*), на основу кога је учињен овај превод, може се наћи на: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_fr.html. Консултовали смо и енглески превод овог саопштења (*Uniatism, method of union of the past, and the present search for full communion*), који се налази на: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html, као и италијанску верзију документа, у Salachas, 1994, стр. 188–194.

1. Еклисиолошка начела

6. Подела између Цркава Истока и Запада не само да није угасила жељу за јединством које је хтео Христос, већ је напротив то стање, до те мере супротно природи Цркве [*situation contraire à la nature de l'Église*], за многе, веома често, представљало прилику да продубе схватање о неопходности остварења тог јединства, како би били верни заповести Господњој.

7. Током векова било је различитих покушаја да се воспостави јединство. Они су желели да испуне постављени циљ, пролазећи различите путеве, понекад и саборске, зависно од политичке, историјске, богословске и духовне ситуације сваке епохе. Нажалост, ниједан од тих покушаја није успео да обнови пуно општење Цркава Истока и Запада, него су се, напротив, понекад супротности пооштрале.

8. У многим областима Истока, током последња четири века, покретане су иницијативе, у оквиру неких Цркава, као и подстицајем спољашњих фактора, за воспостављање општења између Цркве Истока и Цркве Запада. Те иницијативе су довеле до уједињења одређених заједница са Римском Катедром, али су, последично томе, изазвале прекид општења са њиховим Црквама мајкама на Истоку. Ово се дешавало интервенцијама ванцрквених интереса [*l'intervention d'intérêts extra-ecclésiaux*]. На тај начин су настале источне католичке Цркве, и створило се стање које представља извориште сукоба и патњи, првенствено за православце, али и за католике.

9. Не улазећи у намере и искреност жеље носиоца неке од унија са Катедром Рима да буду верни заповести Христовој: „да сви једно буду“, мора се констатовати да воспостављање јединства Цркве Истока и Цркве Запада није постигнуто, и да подела, затрована тим покушајима, опстаје.

10. Створена ситуација изазвала је, заправо, напетости и супротстављеност [*tensions et oppositions*]. Мало по мало, током деценија које су уследиле након тих унија, мисионарска делатност је настојала да међу своје припадљивости уврсти покушај преобраћења других хришћана, појединачно или групно, са намером да се [обраћени] „врате“ својој Цркви. Да би озаконила ову тежњу, која је извор прозелитизма, католичка Црква је развила једну богословску визију, према којој је она [католичка Црква] једини носилац спасења. Реагујући на то, православна Црква, са своје стране, развија исто теолошко виђење, према коме је спасење могуће само у њој [у православној Цркви]. Да би се осигурало спасење „одвојене браће“, долази се до саме тачке да се поново крштавају хришћани, и до пренебрегавања права на верску слободу личности и њиховог чина вере, перспектива на коју се тада обраћало мало пажње.

11. С друге стране, неке политичке власти покушали су да врате источне католике у Цркву њихових отаца. Да би испуниле тај циљ, када би

им се за то пружила прилика, нису окледале да употребе неприхватљива средства.

12. Због начина на који католици и православни поново гледају једни на друге, у контексту њиховог односа према тајни Цркве, и препознају се као „сестринске Цркве“, форма „мисионарског апостолата“, који смо већ описали и назвали га „унијатизмом“, не може више да буде прихваћен нити као метод који треба следити, нити као модел јединства који наше Цркве траже.

13. Заиста, углавном након Свеправославних конференција и Другог ватиканског концила, поновно откривање и схватање, како од православних тако и од католика, Цркве као заједничарења (*communion*), радикално је променило перспективе, а тиме и темељне ставове [учесника у дијалогу].

Обе стране признају да оно што је Христос поверио својој Цркви — исповедање апостолске вере, учествовање у истим светим тајнама, првенствено у јединственом свештенству које савршава јединствену жртву Христову, апостолско прејемство епископа — не може бити схваћено као ексклузивно власништво једне од наших Цркава. У овом контексту очигледно је да се сваки вид поновног крштавања искључује.

14. Из тог разлога се Православна и Католичка Црква међусобно признају као „сестринске Цркве“, које су заједнички одговорне за очување Цркве Божије верне према божанском плану, а особито у односу на јединство. Према речима папе Јована Павла II, екуменски напор сестринских Цркава Истока и Запада, утемељен на дијалогу и на молитви, трага за савршеним и потпуним општењем које не би било ни адсорбовање нити стапање, већ сусрет у истини и љубави (уп. енциклику *Slavorum Apostoli*, 27).

15. Остајући чврст [постулат] о неповредивости слободе личности и о општој обавези да се поштују одлуке савести, у покушајима васпостављања јединства не треба да тражимо обраћање [*conversion*] лица из једне Цркве у другу како би им било осигурано спасење. Ради се о заједничком остварењу воље Христове за његове следбенике и плана Божијег за Цркву његову, кроз заједничко трагање Цркава, а у потпуној сагласности у садржају вере и њеним последицама [импликацијама]. Тај покушај се наставља у оквиру дијалога који се данас води. Овај текст представља неопходну фазу овог дијалога.

16. Источне католичке Цркве које су желеле да васпоставе пуно општење са Римском Катедром и да јој остану верне, имају права и дужности који се тичу те Заједнице чији су чланови. Свој став према православној Цркви, оне регулишу начелима, која су формулисана на Другом ватиканском концилу, а која примењују папе, који су, пак, прецизирали практичне последице у разним касније објављеним документима. Стога, ове Цркве треба

да буду у потпуности укључене, како на локалном, тако и на универзалном нивоу, у дијалог љубави, у узајамном уважавању и у међусобно повраћеном поверењу, и да учествују у богословском дијалогу са свим његовим практичним последицама.

17. У таквој атмосфери, претходна разматрања и практична правила која следе, у мери у којој ће бити практично усвојена и верно чувана, такве су природе да могу довести до праведног и коначног решења тешкоћа које ове Источне католичке Цркве праве православној Цркви.

18. С тим у вези, папа Павле VI је нагласио у својој беседи у Фанару, јула 1967, да је „дужност поглавара Цркава, њихових јерархија, да усмере Цркве на пут потпуног васпостављања општења. Они треба да то учине међусобно се препознајући и поштујући се као пастири онога дела стада Христовога који им је поверен, дринући се о повезаности и умножењу народа Божијега, и избегавајући све што би могло да га расеје или да изазове смутњу у њему“ (*Tomos agapis*, 172). У овом духу папа Јован Павле II и васељенски патријарх Димитрије I су заједнички прецизирали: „Одбацујемо сваки вид прозелитизма, сваки став који би био или би се могао сматрати недостатком уважавања другог“ (7. децембра 1987).

2. Практична правила

19. Узајамно поштовање међу Црквама које се налазе у тешким приликама, знатно ће се увећати, ако оне буду следиле следећа практична правила.

20. Ова правила неће решити проблеме који нас заокупљају уколико, првенствено, на обе стране не буде постојала жеља за праштањем, утемељена на Јеванђељу, и у сталном покушају обнове, непрекидном оживљавању жеље да се поново нађе пуно општење које је током више од једног миленијума постојало међу нашим Црквама. Управо овде треба енергично интервенисати истрајно тежећи обнављању дијалога љубави, који једини може да превлада међусобно неразумевање, и који представља неопходну атмосферу за продубљивање богословског дијалога, који ће омогућити остварење пуног општења.

21. Први корак који треба направити јесте окончати све оне што може да одржава неслогу, презир, и мржњу међу Црквама. Власти [*les autorités*] католичке Цркве помоћи ће у том правцу источним католичким Црквама и њиховим заједницама, да и оне припреме пуно општење између католичке и православне Цркве. Власти [*les autorités*] православне Цркве треба да адекватно раде са својим верницима. Само на тај начин је могуће суочити се, истовремено у љубави и правди, са изузетно компликованом ситуацијом, која је настала у централној и источној Европи, како за католике тако и за православце.

22. Пастирска делатност католичке Цркве, колико латинске толико и источне, не жели више да подстиче прелазак верника једне Цркве у другу, односно, нема више за циљ прозелитизам међу православцима. Она тежи да одговори духовним потребама својих верника, и нема никакву жељу за ширењем [*expansion*] на штету православне Цркве. У тој перспективи, а да не би постојао никакав простор за неповерење и сумњу, нужно је да постоји узајамно обавештавање о разним пастирским плановима, да би на тај начин започела и развијала се сарадња епископâ и свих одговорних [лица] наше Цркве.

23. Историја односа православне Цркве и источних католичких Цркава означена је гоњењима и патњама [*par des persécutions et des souffrances*]. Ма каква да су била ова страдања и њихови узроци, она не оправдавају никакав тријумфализам; нико се не може тиме хвалити, нити наводити аргументе, којима би оптуживао или оцрњивао [клеветао, *dénigrer*] другу Цркву. Једино Бог познаје своје аутентичне сведоке. Каква год да је била прошлост, треба је препустити милосрђу Божијем, а све енергије Цркве треба употребити како би садашњост и будућност биле саобразније вољи Христовој о онима који су његови.

24. Потребно је, такође, да епископи и сва одговорна лица обеју страна, савесно уважавају верске слободе људи. Верницима мора бити омогућено да изражавају слободно своје мишљење, када се саветују и организују у том циљу. Верска слобода, заиста, изискује, нарочито у конфликтним ситуацијама, да верници могу изразити свој избор, и без спољашњих притисака одлучити да ли желе да буду у општењу било са православном, било са католичком Црквом. Верска слобода би била повређена уколико би се, под изговором економске помоћи, тежило привлачењу верника друге Цркве, нпр. обећавајући им помоћ у образовању или материјалне погодности, које им недостају у њиховим Црквама. У том контексту, биће потребно да се социјална помоћ организује заједничком сагласношћу, као и за сваки вид хуманитарне [човекољубиве, *philanthropique*] делатности, како би се избегло рађање нових сумњи.

25. С друге стране, неопходно поштовање хришћанске слободе, једног од најдрагоценијих дарова које смо добили од Христа, не би смело да постане прилика за примену једног пастирског програма на вернике ових Цркава, без претходног консултација са управитељима ових Цркава. Не само да је искључен притисак било које врсте, него и уважавање савести, покренуте правим мотивом вере, треба да представља један од водећих принципа усмеравања пастирске брига одговорних у двома Црквама и што мора да буде предмет њихових консултација (уп. Гал 5, 13).

26. Из тог разлога треба да тражимо и да започнемо један отворени дијалог, првенствено између свих оних који су на терену одговорни за Цркве. Управитељи сваке од заинтересованих заједница треба, такође,

да оснивају паритетне локалне комисије, или да учине ефикасним већ постојеће, да би пронашли решења конкретних проблема, и применили та решења у истини и љубави, у правди и миру. Уколико је немогуће постићи сагласност на локалном нивоу, питање треба да се постави вишим инстанцама, формираним у мешовитим комисијама.

27. Неповерење би лакше нестало ако би две стране осудиле насиље тамо где га неке заједнице врше над заједницама једне сестринске Цркве. Како то тражи Његова Светост, папа Јован Павле II, у свом писму од 31. маја 1991, апсолутно треба да се избегава сваки вид насиља и притисака, како би била испоштована слобода савести. Управитељи заједница су дужни да помажу својим верницима у продубљивању њихове верности сопственим Црквама и свом предању и да их уче да избегавају не само насиље, физичко, вербално или морално, већ и све оно што би могло да води презиру других хришћана, и контрасведочењу које би исмејавало дело спасења, то јест помирења у Христу.

28. Вера у светотајинску реалност има за последицу поштовање свих литургијских служења других Цркава. Употреба насиља ради заузимања неког богослужбеног места противречи том уверењу. Оно, напротив, тражи да се у одређеним околностима олакша вршење богослужења другим Црквама, стављајући им на располагање сопствену цркву (храм, богослужбено место), а на основу споразума који омогућује наизменично служење, у различито време у истом објекту. Осим тога, јеванђелска етика налаже да се избегавају изјаве и иступања, који би могли да продуже век сукобу или би штетили дијалогу. Зар нас апостол Павле не подстиче на то да прихватамо једни друге, као што је Христос примио нас на славу Божију? (уп. Рим 15, 7).

29. Епископи и свештеници пред Богом су дужни да поштују власт коју је Свети Дух даровао епископима и свештеницима друге Цркве, и да, у том циљу, избегавају мешање у духовни живот верника те Цркве. Када нека сарадња постане неопходна за њихово добро, потребно је да се одговорна лица договоре, постављајући за ову узајамну помоћ јасне и свима познате темеље и да делују одважно и искрено, поштујући светотајински поредак друге Цркве.

Да би се, у овом контексту, избегла свака забуна и да би се изградило поверење између Цркава, такође је неопходно да се католички и православно епископи исте области консултују пре реализације пастирских програма католика, који имају за последицу стварање нових структура у областима које традиционално припадају јурисдикцији православне Цркве. Све то је у циљу избегавања паралелних пастирских акција, које ризикују да брзо постану супарничке или, чак, конфликтне.

30. Да бисмо били припремљени за будућност односа између две Цркве, надилазећи превазиђену еклисиологију повратка у католичку Цркву, која

је повезана са проблемом којим се бави овај наш документ, треба посветити посебну пажњу припреми будућих свештеника, као и свих оних који су на било који начин укључени у неку од апостолских мисија, тамо где је друга Црква традиционално укорењена. Њихово образовање треба да буде објективно позитивно према другој Цркви. Сви су дужни најпре да буду обавештени о апостолском прејемству друге Цркве, и о веродостојности (аутентичности) њеног светотајинског живота. Потребно је, такође, да се свима пружи искрен и обухватан историјски приказ, који тежи да буде сагласна или заједничка историографија обеју Цркава. На тај начин ће се помоћи превазилажењу предрасуда, и издећи ће се коришћење историје у полемичке сврхе. Такво представљање историје ће допринети усвајању свести о обостраној одговорности за поделу, која је и једнима и другима оставила дубоке ране.

31. Потребно је да се подсетимо поруке апостола Павла Коринћанима (1 Кор 6, 1–7), који хришћанима препоручује да међусобне разлике решавају братским дијалогом, избегавајући, на тај начин, да политичким властима поверавају практично решење проблема искрслих међу Црквама или локалним заједницама. Ово нарочито важи за поседовање или враћање црквених добара. Разрешење проблема не треба да се темељи само на ранијим ситуацијама, или да се ослања искључиво на општа правна начела, већ треба узети у обзир и компликованост садашње пастирске реалности, као и локалне околности.

32. Само у том духу постаће могуће заједничко суочавање са поновном евангелизацијом [*ré-évangélisation*] нашег секуларизованог света. Треба да покушамо да средствима јавног информисања, нарочито верској штампи, дамо објективне вести, како би се избегле нетачне или тенденциозне информације.

33. Неопходно је да се Цркве удруже у изражавању признања и поштовања свим оним, знаним и незнаним, епископима, свештеницима или верницима, православцима, источним католицима или латинима, који су страдали, исповедали своју веру, сведочили своју верност Цркви и, уопште, свим хришћанима, без разлике, који су претрпели гоњење. Њихове патње нас призивају да се ујединимо и да ми, са своје стране, дамо заједничко сведочанство како бисмо одговорили молитви Христовој „да сви једно буду“ (Јн 17, 21).

34. Мешовита међународна Комисија за богословски дијалог између католичке и православне Цркве, на пленарном заседању у Баламану [Balaman-d-y], чврсто препоручује да наше Цркве, укључујући и источне католичке Цркве, примене ова практична правила, позивајући их да учествују у овом дијалогу, који мора да се настави у трезвеној атмосфери неопходној за његов напредак на путу ка васпостављању пуног општења.

35. Искључујући у будућности сваки прозелитизам или сваки вид тежње за експанзијом католика на штету православне Цркве, Комисија се нада да је уклонила препреку која је навела неке аутокефалне Цркве да прекину своје учешће у богословском дијалогу, те да ће православна Црква моћи [да продужи рад] у пуном саставу, како би се наставио богословски труд, који је на повољан начин започет.

(Баламан, Либан, 23. јуна 1993).

Zlatko Matic

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Balamand Document (1993) — The Problem of “Uniatism” in the Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church

The author pays attention on the fourth document of the Joint Commission for theological dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. During the seventh plenary meeting (Balamand, Lebanon, June 17 to 24 1993), Commission published a document *Uniatism, method of union of the past, and the present search for full communion*, which contains some important practical and ecclesiological points of the present ecumenical search for full communion. The supplement brings the document translate in the Serbian language.

Key words: Uniatism, theological dialogue, full communion, ecclesiology, ecumenism.

Датум пријема чланка: 27. 11. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 12. 12. 2012.



Преводи



Џон Кели

Универзитет у Оксфорду, Колеџ Сент Едмунд Хол, Оксфорд

Из новозаветне исагогике*

Abstract: У првом делу студије писац излаже рецепцију Старога завета у младој хришћанској Цркви, да би у другом делу опсежно известио о процесу настанка новозаветних књига и о њиховој засведочености код ранијих учитеља Цркве и касније светих Отаца. Богонадахнутост Светога писма је тема која закупа пажњу сваког библисте и црквеног радника, пошто је то једна од карактеристика каноничности списа. Јединству двају Завета, Старог и Новог, посветио је ваљану пажњу, при чему своје исказе поткрепљује сведочењима најраније хришћанске књижевности. У петом и шестом одељку студије аутор, иначе у свету познати патролог, обрађује питања везана за типолошко и алегоријског тумачење свештених књига, при чему је обрадио једну од богословских школа тумачења, Антиохијску школу.

Key words: Свето писмо, богонадахнутост, исагогика, типологија, алегорија.

1. Стари завет

Барем првих сто година историје Цркве, свештени списи су се, у строгом смислу речи, састојали искључиво из Старога завета. Наравно да су постојале и књиге које су сачињавале оно што је касније познато као Нови завет; практично све су биле написане пре краја 1. века, и биле су познате и коришћене међу хришћанским писцима 2. века.

Међутим, оне нису биле уздигнуте на нарочити статус канонског Писма. С друге стране, јудејство је имало своју збирку свештених или „свештих“ књига много времена пре настанка хришћанства. Њихов званични списак (канон), за који се каже да га је коначно ратификовао тзв. сабор у Јамнији 90–100. г. по Хр., у суштини је био закључен до краја апостолског доба, и било је природно да га Црква прихвати. Она је интимно тврдила за се да је *Нови Израил*, и као таква легитимни наследник како откривења,

* Наслов оригинала: Kelly, J.N.D. (1980⁵). *Early Christian Doctrines*. (стр. 52–79). London: Adam & Charles Black. Превео Предраг Ракић.

тако и обећања датих Старом Израиљу. Отуда, када писци, као Климент Римски,¹ Варнава² и Јустин³ говоре о Писму („писано је“ и др.), оно што имају на уму јесте скоро увек јеврејска Библија.

Међу хришћанима 2. века постојале су неке заједнице (навешћемо их касније) које се нису лагодно осећале по питању Старог завета, или су га одбацивале као потпуно страно Јеванђељу Христовом, но оне су се налазиле изван главног тока хришћанства. За Цркву као целину Стари завет је била хришћанска књига која је на свакој страни говорила о Спаситељу. Ово поштовање према њему није умањено ни кад су, последњих деценија 2. века, новозаветни списи почели крчити пут ка општем признању као богонадахнути списи. Током целог патристичког доба, као и у потоњим вековима, Стари завет је прихватан као реч Божја, непоколебиви извор — књига спасоносног учења.

Треба приметити да је Стари завет, тако примљен за ауторитативан у Цркви, био нешто гломазнији и обимнији од 22 књиге⁴ (по Јосифу Флавију, 90. г. по Хр.) или 24 књиге (2 Језд 14, 44–46, око 90. г. по Хр.) јеврејске Библије палестинског јудејства. (Овај конвенционални укупни број постигнут је рачунањем 1 и 2 Самуилове и 1 и 2 о царевима као свега две књиге, 12 малих пророка као једне књиге, Јездра — Немија и 1–2 дневника као по једне књиге (свега две) и додавањем књиге о Рути и Плача Јеремијиног књизи о Судијама одн. књизи Јеремијиној).

Премда уз различити степен признања, Стари завет је за хришћане увек обухватао тзв. апокрифе, или *девићероканонске књиге*. Разлог за ово је што Стари завет који је дошао у руке хришћана, није био онај првобитни јеврејски текст, него његов превод на грчки, тзв. Септуагинта. Започета у Александрији око средине 3. века пре Хр., она је постала Библија јеврејске дијаспоре (расејања) где се говорио грчки језик, и већина старозаветних цитата у Новом завету почива пре на грчком преводу Старог завета неголи на јеврејском оригиналу. За палестинске Јевреје чврсто су биле одређене границе канона (*канон* је хришћански израз и није коришћен у јудејству); повлачили су оштру линију разграничења између књига које су „прљале руке“, тј. које су биле свештене, и других верских назидатељних списа. Јеврејске заједнице изван Палестине имале су еластичнији приступ, и док су поштовале јединствени положај Петокњижја, на позније књиге су гледале знатно слободније, притом пишући додатке неким књигама или драстично редигујући друге; нису се устезале ни да додају потпуно нове књиге већ устаљеном списку. На овај начин су 1 (3) Јездрина, Јудита, Товит и Макавејске књиге увршћене међу *историјске* књиге, а Премудрости

¹ Нпр. 23; 34, 6; 35, 7; 46, df.

² Нпр. 4, 7; 4, 11; 5, 4; 6, 12.

³ *Dial. passim*.

⁴ С. Ар. 1, 8 (око 90. по Хр.).

Соломонове, Еклезиастик (Премудрости Исуса сина Сирахова), Варух, Песма тројице младића, Прича о Сузани, Вел и Драгон (ове последње три су тзв. Додаци књизи пр. Данила), 151. псалам и Молитва Манасијина — међу *йесничке* и пророчке књиге.

У сваком случају, у прва три века је Црква прихватила све, или већину тих, додатих старозаветних књига као богонадахнуте, и без поговора их сматрала Свештеним писмом. Цитати из Премудрости Соломонових, на пример, налазе се у 1. Посланици Климентовој⁵ и код Варнаве,⁶ или из 2 (4) Јездрине и Еклезиастика код Варнаве⁷. Поликарп⁸ наводи Товита, а Дидахи⁹ Еклезиастик. Иринеј се позива¹⁰ на Премудрости Соломонове, Причу о Сузани, Вела и Драгона, и на Варуха. Тертулијан, Иполит, Кипријан и Климент Александријски толико често се позивају на девтероканонске књиге да није потребно указивати где све то чине. Крајем 2. века, кад је као плод расправе с Јеврејима постало јасно да они нису били истог мишљења по питању одбацивања девтероканонских књига, почела се увлачити резервисаност; Мелитон Сардички, на пример, после посете Палестини задовољио се констатацијом да је управо јеврејски канон ауторитативан.¹¹ Тачно је да је Ориген обилато користио „Апокрифе“ (као и друге стварно апокрифне списе), али му је његово познавање јеврејске Библије предочило да се мора суочити с проблемом. Запазио је да онда кад хришћани дискутују с Јеврејима, морају се ограничити на оне књиге које су Јевреји признавали; но он је, уз то, упозорио да ако би се ишло даље оваквим путем, то би неминовно довело до уништења примерака Светога писма иначе читаних у црквама, а који су садржавали и девтероканонске књиге.¹²

У 4. веку, нарочито кад су били утицајни научни стандарди александријског хришћанства, ове сумње су почеле добијати своје озваничење. Гледиште, које се сада распростирало по Источној цркви, како су га заступали Атанасије,¹³ Кирило Јерусалимски,¹⁴ Григорије Назијанзин¹⁵ и Епифаније,¹⁶ било је да се *девтероканонске књиге имају свесји* у

⁵ 3, 4; 27, 5.

⁶ 6, 7.

⁷ 12, 1; 19, 9.

⁸ 10, 2.

⁹ 4, 5.

¹⁰ *Haer.* 4, 26, 3; 4, 38, 3; 5, 5, 2; 5, 35, 1; *Dem.* 97.

¹¹ Уп. Eusebius, *Hist. eccl.* 4, 26, 13f.

¹² *Ep. ad Afric.* 4f.

¹³ *Ep. heort.* 39

¹⁴ *Cat.* 4, 33; 4, 35f.

¹⁵ *Carm.* 1, 12; *Ib.* 4, 36.

¹⁶ *Haer.* 8, 6; 76, 5.

погређени положе у односу на ужи канон. Кирило је био бескомпромисан: књиге изван канона не треба читати ни приватно. Атанасије је показао већу флексибилност, одређујући да их могу читати катихумени (оглашени) у циљу назидања. Ипак треба приметити: а) да се такви ставови изгледа нису тицали следбеника антиохијске школе, као што су Јован Златоуст и Теодорит; и б) да су чак и они источни писци који су се држали строге линије према канону док се о њему формално расправљало, обилато цитирали из девтероканонских књига у другим ситуацијама. Међутим, званична резервисаност на Истоку устрајала је још дуго времена. Још у 8. веку видимо да Јован Дамаскин сматра да јеврејски канон садржи 22 књиге, без Премудрости и Еклизиастика, премда је уважавао њихове прекрасне особине.¹⁷

Зайаг, у целини, је нагињао стварању повољнијег става према Апокрифима, одн. девтероканонским књигама, док су црквена лица у контакту са Истоком, као што се очекивало, била склона мишљењу да оне не спадају у канон. Тако Иларије, премда их све наводи као догонадахнуте, идентификује ужи Стари завет са 22 књиге (како их је он рачунао) на јеврејском језику,¹⁸ док Руфин сматра да су Премудрости, Еклезиастик, Товит, Јудита и 1–2 Макавејска „неканонске, али црквене“, тј. хришћани их могу читати, али не могу бити ауторитативне за учење.¹⁹ Јероним, свестан тешкоће у расправљању с Јеврејима на основу књига које су они само одбацивали и, у сваком случају, сматрајући јеврејски оригинал за ауторитативан, био је чврстог мишљења да све оно што се не налази на јеврејском језику „треба сврстати међу апокрифе“, а не у канон;²⁰ касније је осорно допустио да Црква чита неке од ових књига ради назидања, но не да поткрепи учење.²¹ Но за велику већину древних Отаца девтероканонски списи су уживали достојанство Писма у најпотпунијем смислу. На пример, Августин, чији је уплив на Западу био одлучан, није правио разлику између њих и осталог Старог завета, којем је, одступајући једном за свагда од древног јеврејског бројања, приписивао 44 књиге.²² Исти инклузивни став према Апокрифима јасно је пројављен на саборима у Ипону 393. г. и Картагини 397. г., као и у чувеној посланици коју је папа Инокентије I послао Ексуперију, епископу тулуском, 405. године.²³

¹⁷ *De fide orth.* 4, 17.

¹⁸ *In pss. prol.* 15.

¹⁹ *Comm. in symb. apost.* 38.

²⁰ *Præf. in Sam. et Mal.*; cf. *præf. in Ezr.*; *epp.* 53, 8; 107, 12.

²¹ *Præf. in lib. Sal.*

²² *De doct. christ.* 2, 13.

²³ Текст у *Journ. Theol. Stud.* XIII (1911–12), стр. 77–82.

2. Нови завет

Први писац који је недвосмислено говорио о „Новом“ завету истог ранга са Старим био је св. Иринеј.²⁴ Но кад учи да је Нови завет богонадахнуто Писмо, он сигурно није први. Писац 2. Петрове (3, 15сл.) пише о посланицама ап. Павла језиком који их ставља у ранг „осталих Писама“, тј. Старога завета, а према Игњатијевом гледишту, „Јеванђеље“ је од једнаког ауторитета с „Пророцима“.²⁵ Друга посланица Климентова²⁶ уводи цитат из Првог јеванђеља речима: „Друго писмо каже“; а Варнава²⁷ и Јустин²⁸ испред новозаветних цитата стављају формулу: „Писано је“. Међутим, *йосле Иринејевої времена*, потпуно библијски карактер специфично хришћанских списа био је универзално прихваћен, и као уобичајени израз ушао је „Нови завет“ (назив који одзвања из одредбе за јеврејско Писмо „стари завет“ /2 Кор 3, 14/ код ап. Павла). Климент Александријски, на пример, говори²⁹ о „свежем, новом завету“ датом новом народу Божијем; док пише о једној Господњој изреци он вели да је она „према Новом завету“.³⁰ Имамо Тертулијанов став да Римска црква „удружује Закон и Пророке с јеванђелским и апостолским књигама“.³¹ Он је прихватио двоструку збирку једнаког ауторитета (коју назива *instrumentum utriusque testamenti*),³² и оба завета су по његовом гледишту једнако „божанско Писмо“.³³ Отуда не може бити сумње да су хришћанске књиге спадале у оно што се називало αἱ ἅγιαι γραφαί, *sancta scripture* или другим одговарајућим називима.

Формално *йризнавање* утврђеног списка или канона новозаветних списа може се датирати негде у средину 2. века. Први који га је сачинио, како се види из сведочанстава, био је Маркион, јеретик из Синопе на Црном мору, који је иступио из Цркве 144. г. Хришћанин по васпитању, одбио је да се користи алегоријским методама тумачења тада у моди у Цркви, и отуда је нашао да Стари завет није могуће помирити с Христовим Јеванђељима. Легализам и строга правда једног, мислио је он, и благодат и спасоносна љубав откривена у другом, представљали су два антитетичка, супротстављена схватања вере. Прихватајући Стари завет као буквално истинит, закључио је да морају постојати два бога, нижи Демијург

²⁴ Нпр. *Haer.* 4, 9, 1.

²⁵ Нпр. *Smyrn.* 5, 1; 7, 2.

²⁶ 2, 4.

²⁷ 4, 14.

²⁸ Нпр. *Dial.* 49, 5.

²⁹ *Paed.* 1, 59, 1.

³⁰ *Strom.* 3, 11, 71; уп. *ib.* 6, 15, 125.

³¹ *De praescr.* 36.

³² *Adv. Prax.* 20.

³³ Нпр. *De test. anim.* 5.

који је створио васељену (тј. Бог јудејства) и врховни Бог откривен први пут Христом. Не може се порећи сродност између његових идеја и идеја савременог гностицизма (Иринеј тврди³⁴ да је Маркион био следбеник гностичког Вјерују), али се уздржавао од идентификовања Демијурга са начелом зла. Међутим, његов дуализам учинио је да одбаци Стари завет, па је било природно што је настојао да се *канонизује* алтернативна збирка светих списа за употребу у његовој цркви. Ап. Павле, толико изразито противан Закону, био је његов узор, па је другачије хришћанске списе сматрао као заражене јеврејским гледиште, и стога подозривим. Отуда се и списак који је сачинио, састојао од јеванђеља од Луке са издацим, наизглед, јудаистичким одељцима,³⁵ и њиме пречишћених десет Павлових посланица (уствари, све осим пастирских).³⁶

Значај Маркионовог поступка не би требало погрешно схватити. Он је понекад истицан (тако, на пример, велики немачки научник Харнак) као *зачећник саборној канона*, мада је то претерано гледиште. Црква је већ имала своју грубо одређену збирку или, прецизније речено, збирке хришћанских књига које је, као што смо видели, почела сматрати за Писмо. Изреке Господње, како сведочи њихова употреба код ап. Павла (1 Сол 4, 15; 1 Кор 7, 10) и раних Отаца,³⁷ чуване су од почетка, а око 150. г. видимо да Јустин зна за сва четири јеванђеља („успомене апостола“, како их назива),³⁸ и да спомиње њихову употребу на посведневним богослужењима. Иако је претерано рећи да су оне већ сачињавале зборник, ипак су биле на путу ка томе. Тек једну генерацију касније св. Иринеј је почео говорити о „четворо(струком) јеванђељу“ (тетра́морфов εὐαγγέλιον) као о најприроднијој ствари на свету,³⁹ а Тацијан је започео да саставља свој *Дијалогесарон*, симфонију четири јеванђеља. Даље, премда је посланицама ап. Павла требало дуже времена него јеванђељима да се универзално уздигну на ниво Старога завета (важно је приметити да ни једном од Иринејевих 206 цитата не претходи оно *scriptura ait*), све као да даје закључити да су оне врло рано биле груписане у збирку. На пример, св. Игњатије тврди⁴⁰ да апостол „у свакој посланици“ спомиње Ефесце, док Поликарпови цитати из њих показују да је *ѿаква збирка* постојала у Смирни. Многобројни очигледни одједи на списе из те збирке постоје код Климента, што можда сведочи о томе да је био упознат са нуклеусом

³⁴ *Haer.* 1, 27, 2.

³⁵ Уп. Tertullian, *C. Marc.* 4 (нарочито 4, 2).

³⁶ B. id., *C. Marc.* 5.

³⁷ Нпр. Ignatius, *Smyrn.* 3, 2; Polycarp, *Phil.* 2, 3; 7, 2; Papias, *Frag.* (код Eusebius, *hist. eccl.* 3, 39); Justin, 1 *apol.* 14–17.

³⁸ Нпр. 1 *apol.* 66; 67; *Dial.* 103; 106.

³⁹ *Haer.* 3, 11, 8.

⁴⁰ *Eph.* 12, 2.

једне збирке већ 95. г. Отуда је сасвим вероватније да кад је написао свој Apostolicum, одн. када је издвојио Треће, Лукино јеванђеље, Маркион уствари *ревидирао сѝисак књиѝа* које су се налазиле у општој употреби у Цркви и тада први пут предложио такав зборник књига.

И поред свега, иако је идеја о специфично хришћанском канону била дубоко укореењена у црквеној самосвести и у пракси, Маркион је одиграо значајну улогу у практичном стварању једног канона. Оно што ниједан велики црквени центар није био учинио, колико знамо, и оно што их је његова иницијатива нагнала да учине, било је да сада и они ограниче своје спискове ауторизованих хришћанских књига на јаван, званичан начин.

Утицај *монѝанизма*, — аскетског покрета насталог у Фригији 156. г., а чији је оснивач *Монѝан*, а његови главни приврженици веровали за се да су оруђа новог излива Утешитеља, — кретао се у супротном правцу. У „прорицањима“ својих пророка монтанисти су видели⁴¹ откривење Светог Духа које су сматрали допуном „древних писама“ (*pristina instrumenta*). Отуда, од сада па надаље, за Цркву је била велика брига како да се Нови завет, како се почео називати, снабде са правим бројем књига, и правим књигама. На пример, насупрот Маркиону, *Терѝулијан* је бранио бого-надахнути карактер четири јеванђеља⁴² у њиховој целовитости и Дела апостолских,⁴³ као и 13 Павлових посланица.⁴⁴ Он је исто тако прихватио посланицу Јеврејима приписујући је Варнави,⁴⁵ као и Прву Јованову и Откривење.⁴⁶ Па ипак се у његовим списима не јавља нешто слично званичном каталогу новозаветних књига.

Најранији такав каталог о којем имамо податке јесте римски каталог садржан у тзв. *Мураѝоријевом фраѝменѝу*.⁴⁷ Пореклом из позног 2. века и тоном ауторитативан, Фрагмент је признавао цели Нови завет осим посланице Јеврејима, 1–2 Петрове, Јаковљеве и 3. Јованове; затим, ту је допустио место Мудрости и Апокалипси Петровој, дозволио читање Пастира Јерминог као корисног штива, и жигосао Маркионове и гностичке књиге као неподобне за разгледање „у васељенској Цркви“. Текст Фрагмента је веома оштећен, па су предложене исправке како би се успоставио спомен обеју Петрових посланица, или у сваком случају 1 Петрове.

Развој канона током нашег хришћанског доба пружа крајње сложену слику, коју нећемо сада излагати. (Проучавалац Библије треба да се по

⁴¹ Уп. Tertullian, *De carn. resurr.* 63.

⁴² *C. Marx.* 4, 2; 4, 5.

⁴³ *Ib* 5, 1; *De praescr.* 23.

⁴⁴ Он тврди да су пастирске посланице Павлове у *C. Marc.* 5, 21.

⁴⁵ *De pud.* 20.

⁴⁶ *Ib.* 19.

⁴⁷ Souter, 1956, стр. 191ff.

овом питању обрати стручним приручницима.) Главна ствар коју треба имати у виду јесте да је фиксирање коначно усаглашеног списка књига, и редоследа како их треба сврстати, било плод веома *йосійейеної йроцеса*. Док је главни обрис канона био успостављен крајем 2. века, у различитим местима су и надаље одржане различите традиције, а нека места (нпр. Александрија у Оригеново време)⁴⁸ као да су била мање пристрасна по питању фиксирања од других. Треба приметити три црте у овом процесу. Прво, као апсолутни критеријум почела је превладавати *айосіо-личносій*, апостолско порекло списка. Уколико се није могло установити да нека књига не потиче из апостоловог пера, или да бар иза себе нема ауторитет апостола, била је безусловно одбацивана, ма како назидатељна или популарна код верних. Друго, било је извесних књига које су се дуго времена налазиле на граници канона, па ипак нису успеле обезбедити свој пријем у њега, обично из разлога што им је недостајао неопходни печат. Међу њима били су *Дигахи*, *Пасійир Јермин* и *Пейрово айокалийса*. Треће, неке књиге које су касније унете у канон, имале су чекати извесно време пре стицања општег признања. На пример, на Западу је посланица Јеврејима дуго времена била под сумњом, а Откривење је у 4. и 5. веку обично искључивано из канона тамо где је антиохијска школа превладала. Западна црква је потпуно ћутала о Јаковљевој посланици све до друге половине 4. века, а четири мале саборне посланице (2 Петрова, 2 и 3 Јованова, Јудина), будући изван већине раних спискова, у извесним круговима и даље су сматране сумњивим. Међутим, Црква је на Истоку и на Западу дошла до заједничког мишљења да су и оне свештене књиге. *Први званични документи који наводи двадесет седм књија нашеї Новоїа заветїа као једино канонске јестїе Аїанасијева Пасхална йосланица за 367. йодину*.⁴⁹ Но овај процес није свуда окончан до бар век и по касније.

3. Богонадахнутост Светога писма

Хришћанство је од јудејства наследило појам о божанском надахнућу Светога писма. Где год су Господ Христос и апостоли цитирали Стари завет, очигледно је да су га сматрали речју Божјом. Ово долази на видело у новозаветним списима, а изричито га истичу два навода у познијим посланицама: а) „Све је Писмо богонадахнуто, и корисно за учење, за карање, за исправљање, за васпитавање у праведности“ (2 Тим 3, 16); и б) „Никад пророштво не настаде човечјом вољом, него покретани Духом Светим говорише свети Божји људи“ (2 Пет 1, 21). Ове реченице јасно приказују ондашњи став Цркве према Старом завету кроза сав период који та књига покрива, а и према Новом завету након што је био канонизован као ауторитет нивоа Старога завета. Те књиге је, како се обично

⁴⁸ B. Hanson, 1954, ch. 8.

⁴⁹ PG 26, 1437.

каже,⁵⁰ написао Свети Дух; људски аутор је служио као Божји инструмент, оруђе, и његов језик је био, по речима псалмопевца које се често наводе у овом контексту,⁵¹ „трска (перо) хитрога писара“ (Пс 45, 1).

Не треба ни спомињати да су Свети оци сагледавали Библију у целини као богонадахнуту. Она за њих *није* била *збирка разнородних* делова: неких божанског порекла, а других тек људских производа. Свети Иринеј, на пример, изненађен је њеном честом нејасноћом, па ипак је види „богонадахнутом у њеној целости“,⁵² док св. Григорије Нисијски схвата да ап. Павле подразумева све садржано у Светом писму производом Светог Духа.⁵³ Чак и Теодор Мопсуестијски, који прави разлику између изванредног надахнућа пророка и ниже благодати „трезвености“ дароване Соломону, није био изузетак,⁵⁴ јер се задовољавао мишљењем да су сви писци оба Завета писали под упливом једног и истог Духа.⁵⁵ Ориген⁵⁶ и Григорије Назијанзин⁵⁷ после њега учили су да могу опажати дејство божанске премудрости у најједноставнијим вербалним ситницама, чак у солесизмима⁵⁸ свештених књига. Ово гледиште је било доста раширено, и премда су неки Свети оци о овоме шире излагали, њихово опште мишљење је било да Свето писмо *није било изузећо од њега*, али да није садржавало ишта што би било сувишно. „Нема ни једне јоте или црте, изјављује Ориген, забележене у Библији која не постиже своје посебно дејство, за оне способне да се користе“.⁵⁹ Слично је Јероним тврдио да су „у божанским списима свака реч, нагласак и тачка крцати значењем“;⁶⁰ они који су потцењивали једноставну садржину посланице Филимону, услед непознавања ствари, просто нису могли да оцене снагу и премудрост књиге коју су тиме прикривали.⁶¹ Према Јовану Златоусту, чак и хронолошки бројеви и спискови имена забележени у Писму имају своју дубоку вредност.⁶² Посветио је две омилије поздравима ап. Павла у Посланици

⁵⁰ Нпр. Origen, *Cels.* 5, 60; Basil, *Hom in ps.* 1, 1; Jeronim, *y Is* 29, 9ff.

⁵¹ Нпр. Theodoret, *In pss. praef.* (PG 80, 865); Jeronim, *Ep.* 70, 7.

⁵² *Haer.* 2, 28, 2.

⁵³ *C. Eunom.* 7 (PG 45, 744).

⁵⁴ *y Job* (PG 66, 697).

⁵⁵ *y Nah.* 1, 1.

⁵⁶ *y ps.* 1, 4 (PG 12, 1081).

⁵⁷ *Or.* 2, 105.

⁵⁸ B. Origen, *y Os.* (PG 13, 825ff).

⁵⁹ *Hom in Jerem.* 39, 1.

⁶⁰ *y Eph.* 2 (3, 6).

⁶¹ *y Philem.* prol.

⁶² *y illud, Bidi dom. hom.* 2, 2 (PG 56, 110).

Римљанима (гл. 16) у нади да ће убедити своје слушаоце да се ризнице премудрости скривају у свакој речи изговореној Духом.⁶³

Шта се у патристичком добу схватало под инспирисаношћу свештених списа? У александријском јудејству је популарно прихваћена теорија била да је инспирација своје врсте *обузетости*. Филон је објашњавао⁶⁴ чин прорицања у смислу да кад је Божји Дух обузимао пророке, они су губили свест; нису више знали шта су говорили или, пре, да више нису говорили они него је Бог говорио преко њихових усана. Хришћански апологета Атинагора износи сличан став, тврдећи да пророци говоре у стању екстазе (кат' *ἐκστασιν*), и да Дух дише кроз њих умногоме као што музичар дува кроз *свиралу*.⁶⁵

Монтанисти, екстатичка секта, којима се ова теорија много допадала, учили су исто; још су њих троје (Монтан, Прискила и Максимила) пружали живе примере падајући у несвест за време прорицања.⁶⁶ Овакво учење је, природно, нашло снажног поборника у Тертулијану, који је подлегао утицају монтаниста.⁶⁷ Слично су учили и св. Јован Златоуст кад је говорио о апостолима Јовану и Павлу као о инструментима којима свира Свети Дух,⁶⁸ или Амвросије када описује *узбурканост* пророчког ума.⁶⁹

Међутим, премда је углавном била под Филоновим упливом и слободно поредила библијске писце са *инструментима*, оруђима црквена традиција је пажљиво избегавала схватање да је улога библијских писаца била чисто пасивна. На пример, Иполит објашњава да кад је Реч покретала пророке, она је *раздистријавала* њихов поглед и усмеравала њихово поимање;⁷⁰ и Ориген, одбацивши свако поређење између богонадахнутих писаца и екстатичких паганских прорицања, мисли да је улога Духа била да учини да библијски писци *јасније схватају* божанску истину, а притом не обуставе дејство своје слободне воље.⁷¹ Када Епифаније критикује монтанисте,⁷² опомиње их да су, за разлику од њих (монтаниста), истински пророци Божји (под којима мисли на старозаветне и новозаветне писце) били у *стању нормалне свесности*, у пуном поседу својих способности за време писања. Отуда су они схватили оно што су писали; и премда их Свето писмо понекад приказује као жртве екстазе, била би грешка из

⁶³ *U illud, Salutate hom.* 1, 1 (PG 51, 187).

⁶⁴ *Quis rer. div. haer.* 249–66; *De spec. leg.* 4, 48f.

⁶⁵ *Leg.* 7, 9.

⁶⁶ B. Epiphanius, *Haer.* 48, 4ff.

⁶⁷ *C. Marc.* 4, 22; 5, 8; *De an.* 11, 21.

⁶⁸ *U Ioh. hom.* 1, 1f; *De Laz. conc.* 6, 9.

⁶⁹ *De Abrah.* 2, 61.

⁷⁰ *De Christ. et antichr.* 2.

⁷¹ *C. Cels.* 7, 3f; *U Ezech.* 6, 1f.

⁷² *Haer.* 48, 1–10.

овога изводити закључак да нису били свесни шта су бележили. Премда другачијег приступа, Златоуст⁷³ и Кирило Александријски⁷⁴ придају *лични допринос* Мојсију, ап. Јовану и ап. Павлу приликом писања њихових списа. На Западу Јероним наглашава да се пророк налазио у нормалном стању,⁷⁵ а разлику у писању приписује њиховој општој култури и познавању прилика што изразито пројављују.⁷⁶ Тако Августин, говорећи о самом чину писања јеванђеља, допушта да су јеванђелисти *користили своје личне реминисценције* приликом састављања јеванђеља,⁷⁷ при чему је дејство Светога Духа било да стимулише њихово памћење и очува их од грешења, у смислу да руководи њиховим менталним способностима.⁷⁸

Поред ових и оваквих исказа о инспирацији, Свети оци нису дубље истраживали питања настала њиховим учењем о богонадахнутости. Осим два–три изузетка, узалуд тражимо позитивно, конструктивно учење о дејству Светога Духа на богонадахнуте писце. Додуше, *Августин* надугачко анализира⁷⁹ три главне врсте визије (телесна, духовна и разумска), којима је Бог писцима саопштавао ствари које је желео да они објаве. Он повремено истиче⁸⁰ да у неким случајевима Дух пружа директну визију пророку, у другима *догучава* његову *интелигенцију*, а опет у другима (нпр. у случају Кајафе) чини да лица искажу божанску *истину* а да тога *нису свесна*. Овде Теодор Мопсуестијски опет има оригинално мишљење о овом питању. На првом месту, док прихвата богонадахнутост целе Библије, он држи⁸¹ да се дејство Светога Духа разликовало *од њисца до њисца*. Нарочити дар подарен пророцима, на пример, био је другачије природе од благодати разборитости коју је Соломон поседовао. Друго, он покушава да испита феномен самог пророштва и сматра⁸² да тај дар обухвата стање екстазе, која је *одвлачила* пророкову *пажњу* од његове непосредне околине и усредсређивала је на „виђења (визије) тако страшне и тајанствене“, којих га је удостојио Дух. Тако је најпре захваћено чуло вида, а онда се вербална порука могла пренети његовом чулу слуха. Размишљања ове врсте су имала своју вредност, али су Августин и Теодор били мање–више усамљени теоретичари. Већина других писаца се задовољила да прихвате

⁷³ У *Gen. hom.* 7, 4; 12, 1; 20; 4.

⁷⁴ У *Joh.* 1, 10; 1, 18 (PG 73, 148; 176); *Rom.* 7, 25; 8, 3.

⁷⁵ У *Is. prol.*

⁷⁶ У *Is. prol.*; У *Ierem. prol.*; *Am. prol.*

⁷⁷ *Serm.* 246, 1.

⁷⁸ *De cinsens. evang.* 3, 30.

⁷⁹ *De Gen. ad litt.* 12, 1–14.

⁸⁰ *De div. quaest.* 2, q. 1, 1.

⁸¹ У *Job* (PG 66, 697).

⁸² У *Nah.* 1, 1.

понекад у причама, понекад у загонеткама, понекад јасно и разговетно, открили смо његов долазак, његову смрт, његов крст, сва друга страдања која су му Јевреји нанели, његово васкрсење, његово вазнесење... И ми не кажемо ништа друго од Писма.⁸⁴ „Како можемо веровати, узвикује Јустин,⁸⁵ да је распети човек прворођен (првенац) нерођеног Бога, и да ће он судити целом роду људском, да нисмо нашли сведочанство ношено пре његовог доласка као човека, и видели да се то сведочанство тачно испунило?“ Јасно је⁸⁶ да ако он и његови савременици нису имали на располагању признат зборник проверених текстова или *тесџимонија* (testimoni), у сваком случају су се користили утврђеним методом позивања на одабране делове Старога завета, посебно из Исаије, Јеремије, неких малих пророка и псалама, који су се чинили да излажу „предназначени савет Божји“ како је испуњен у јеванђељу. Међутим, било је других који су, под утицајем Филона Александријског, настојали да посао тумачења олакшају раскошним прибегавањем алегорији. Према Варнавиној посланици,⁸⁷ кључна грешка Јевреја је била што су дозволили завести се буквалним смислом Писма. Оно што је Бог стварно тражио од свога народа, нису биле крвне жртве, како их је Закон прописивао, него скрушено срце; не телесни пост, него избегавање порока у њима симболизованим.⁸⁸ Варнавина посланица чак открива⁸⁹ пророчанство о Спаситељевом имену и његовом распећу у броју Аврамових слугу (318), пошто се грчка слова за 18, тј. ΙΗ односе на Ιησοῦς, Т означава 300, а Т стоји и за крст (ΤΗΝ).

Православно мишљење којим се истиче јединство старих и нових уредби, нису прихватили сви хришћани. Одбацивао га је, како смо видели, Маркион, који је одбијао да се Стари завет прихвати као хришћанска књига уопште. Као историја људског рода и јеврејског народа, он може бити потпуно тачан, и могао би имати привремену вредност као зборник строге праведности, мислио је он; но његов писац мора да је Демијург, не Бог љубави откривен Христом, и мора да га је коначно потиснуо нови закон проповедан Спаситељем. С друге стране, мање екстреман став од Маркионовог, но као и његов различит од званичног, превладавао је у хришћанским *иносџичким* круговима. Пример овога имамо у чувеном писму⁹⁰ које је *Валенџинијан Пџолемеј* упутио катихумену Флори око 160. г. Он, најпре, одбацује како православну тезу да је Мојсијев закон дело доброга Бога (његове несавршености довољно одбацују такву помисао),

⁸⁴ B. Clement Alex., *Strom.* 6, 15, 128.

⁸⁵ 1 *apol.* 53.

⁸⁶ Dodd, 1952, стр. 126f.

⁸⁷ 4, 7.

⁸⁸ 9f.

⁸⁹ 9.

⁹⁰ B. Epiphanies, *Haer.* 33, 3–7.

тако и супротну тезу да се он мора приписати злом Демијургу. Затим излаже да се садржина Петокњижа може сврстати у *џри одељка*, од којих један заиста потиче од Бога, један од Мојсија у оном јуридикчком делу, а један од народних старешина. Најзад, он разликује *џри нивоа*, тако рећи, у оном одељку који би се приписао Богу. Ту су најпре оне дожанске уредбе (нпр. Декалог) у којима нема несавршенства и које је Христос дошао не да укине него да испуни. Затим постоје неке смешане уредбе, делимично добре и делимично лоше (пример је *lex talionis*, које је Христос коначно потиснуо). Треће, ту је оно што он назива „типолошке“ заповести, тј. закони који се односе на жртвовање и уопште обредни закон, које имају вредност докле год се не тумаче буквално, него као праобрази (типови) или праслике. Из овога би требало да је јасно да Бог који је инспирисао ово троструко законодавство није апсолутни, беспочетни Бог, него његова слика, праведни Демијург.

И док је спремнији од Маркиона да призна духовну вредност бар делова Старога завета, Птоlemeј се с њим слагао у стварању *јаза* између старе и нове уредбе. Слична гледишта су била неизбежна где год је превладавало гностичко разлучивање између несазнативог врховног Бога и Демијурга, и све ово је приморавало Цркву да изразитије излаже свој сопствени став. Не без разлога се тврдило „да се права битка у 2. веку водила око места Старога завета“.⁹¹ Контуре овог апологетског става зацртао је Јустин кад је тврдио⁹² да су, на пример, Лија и Рахила праображавале Синагогу и Цркву, или да је полигамија патријараха била „домострој“ (икономија). Међутим, најпотпуније образложење православног става налазимо код св. Иринеја, чије су омиљене теме⁹³ да је Закон Мојсијев и благодат Новог завета, — оба прилагођена разним животним околностима, — подарио један и исти Бог на добро људског рода. Уколико Стари завет изгледа несавршенији од Новог, то је из разлога што је човечанство морало проћи кроз прогресивнији развој, док је стари закон био предвиђен за његове раније етапе.⁹⁴ Отуда не би требало закључити да је био плод слепог Демијурга и да је добри Бог дошао да га укине; у Проповеди на гори Христос га је испунио предлажући савршенију правду.⁹⁵ Што се тиче одељака који су били каменови спотицања маркионитима (нпр. прича о Лоту или извештај о израбљењу Египћана при изласку Јевреја), све што се захтевало⁹⁶ било је потражити дубљи смисао којег су они били само праобрази или праслике. Слично томе, а далеко од тога да су знали

⁹¹ Burkitt, 1932, стр. 129.

⁹² *Dial.* 134, 2; 141, 4.

⁹³ *Haer.* 3, 12, 14; 4, *passim*.

⁹⁴ *Ib.* 4, 13; 14; 38.

⁹⁵ *Ib.* 4, 12f.

⁹⁶ *Ib.* 4, 30–31.

само за нижег творца Бога, пророци су имали пуно познање свих догађаја око оваплоћења,⁹⁷ и били потпуно обавештени о Спаситељевом учењу и страдању.⁹⁸ Једина разлика је што је пророштво, самом својом природом, било нејасно и загонетно, и што божански указује на догађаје који би се могли тачно оцртати једино после својих остварења у историји.⁹⁹

Од овог времена па надаље заједничко постојање двају Завета бива уобичајена ствар за хришћанске писце. То почива на чињеници, како ју је истакао Теофил Антиохијски,¹⁰⁰ што су и *пророци и јеванђелисти били надахнути* једним и *истим* божанским *Духом*. Тврђење о једноти Бога, угроженом гностичком спекулацијом сваке врсте, било је нужна премиса за одбацивање гностичог разлучивања Завета, а да демонстрира ово јединство био је главни задатак св. Иринеја и савременика. Као плод њиховог труда, Тертулијан може говорити о „помирењу који постоји између Закона и јеванђеља“¹⁰¹ и о „сагласју између пророчких и Господњих изрека“.¹⁰² Ако и постоји разлика, она не долази од супротстављања Старога Новом завету него из чињенице што је овај други разрада свега садржаног у првом, као што је зрели плод завршени развој свог семена.¹⁰³ Према Оригену, „догмати заједнички такозваним Старом и Новом завету“ чине сагласје;¹⁰⁴ премда један претходи а други следи Христовој појави, међу њима нема ни јоте разлике.¹⁰⁵ Без сумње је начин сазнања пророка био другачији од начина сазнања апостола, јер су они први сазерцавали тајне Оваплоћења *пре* њиховог остварења; а то је била сасвим небитна ствар. Хришћани који ће присуствовати Христовом Другом доласку, о њему неће знати ништа више, премда ће њихово сазнање бити другачије врсте од апостола који су га предрекли; слично томе, сазнање апостола се не сме сматрати вишим од сазнања Мојсија и пророка.¹⁰⁶ Тако је још рано припремљен пут за класично учење које је Августин формулисао у изреци: „У Старом завету се Нови скрива, у Новом се Стари открива“.¹⁰⁷

⁹⁷ Ib. 1, 10, 1.

⁹⁸ Ib. 4, 33, 12.

⁹⁹ Ib. 4, 26, 1.

¹⁰⁰ *Ad Autol.* 3, 12.

¹⁰¹ *C. Marc.* 1, 19.

¹⁰² Ib. 4, 39.

¹⁰³ Ib. 4, 11.

¹⁰⁴ У *Joh.* 5, 8.

¹⁰⁵ У *Matt. comm.* 14, 4.

¹⁰⁶ У *Joh.* 6, 15–42.

¹⁰⁷ *Quaest. in hept.* 2, q. 73.

5. Типологија и алегорија

Егзегетском методу дотакнутом у претходном поглављу данас се у науци даје назив „типологија“ (учење о типосима, праобразима, прасликама). Сами Свети оци су користили разне изразе да би описали методе тумачења. Употребљаван је углавном израз „алегорија“, који им је сугерисао ап. Павле (Гал 4, 24), где су два Аврамова сина „алегорија“ двају Завета. Међутим, израз „алегорија“ у најбољем случају треба избегавати у свези са овим; чак и у патристичком добу реч је доводила у забуну, а њен данас прихваћени смисао означава нешто другачију врсту егзегезе него што је типологија. Како су Оци Цркве користили и типологију и алегорију (у њеном данашњем смислу), треба разјаснити разлику између ова два метода.

У *алејоријској ејзејези* свештени текст се сматра као тек симбол, или алегорија, духовних истина. Буквални, историјски смисао овде игра релативно малу улогу, и циљ егзегезе је да расветли морални, богословски или мистички смисао за који се претпоставља да га садржи свештени одељак, ако не и свака реч. Још је ап. Павле схватао да два Аврамова сина, Исмаил од робинје Агаре и Исак од Саре, представљају два Завета, Стари и Нови (Гал 4, 24). Класични пример алегоријског приступа Библији налазимо у Августиновом познатом тумачењу приче о милостивом Самарјанину (Лк 10, 30–37), према којем путник представља Адама, Јерусалим небески град одакле је путник пошао, Јерихон одатле проистеклу смртност, разбојници ђавола и његове анђеле, јадно стање у којем су га оставили јесте стање у које је сведен грехом, свештеник и левит недовољне службе Старога завета, Самарјанин Христа, крчма Цркву, итд.¹⁰⁸ Алегоризам је био добро заснован у александријском јудејству, и Филон се систематски њиме користио како би премостио јаз између старозаветног Откривења и своје платонске философије. У рукама таквог хришћанског писца из 2. века какав је био Варнава, филонски *алејоризам је мојао ојкријати хришћански смисао у најмање мојућим одељцима Сјароја заветја*. Хришћански гностици су били још смелији, примењујући алегорију на Нови завет и тумачећи тренутке из раног Христовог земаљског живота као потпуни образац симболизама у којима се осликава драма еона. Тако, кад ап. Јован пише да Господ „сиђе у Капернаум“, гностички коментатор Ираклион¹⁰⁹ из глагола „сиђе“ изводи закључак да Капернаум мора означавати најнижи слој стварности, тј. материјални свет, и да разлог зашто Христос ту ништа није учинио нити рекао, мора бити што материјални свет није имао ништа с њиме.

Типологија, учење о типовима, праобразима, прасликама, као библијска дисциплина иде другим путевима од алегоризма, алегоријског, преносног

¹⁰⁸ *Quaest. evang.* 2, 19.

¹⁰⁹ B. Origen, у *Ioh.* 10, 48–59.

значења Светога писма. У суштини, типологија је *метод усаглашавања двају Завета*, Старога и Новог; водеће начело му је схватање да су догађаји и личности Старога завета уствари „ типови“, праобрази, одн. да напомињу, представљају, праображавају будуће догађаје и личности Новог завета. Типолог (лице које ишчитава праобразе у Старом завету) *схваћа историју озбиљно*; она је за њега прогресивно откривање доследног Божјег спаситељног плана. Отуда он претпоставља да се у свештеној историји од стварања света до Последњег суда може уочавати непоколебиви дожански *план*, домострој спасења, при чему су претходне етапе дожанске историје биле сенке будућих догађаја (цслов. „сјен будућих благ“), или, да употребимо другу метафору, груби прелиминарни обриси потоњих збивања. Христос и његова Црква су били врхунац оваквог откривења; и пошто су сви Његови поступци према људима водили хришћанском Откривењу, сматрало се нормалним пронаћи такве путоказе ка Њему у великим ишчекивањима Њиме Изабраног народа.

Ово схватање није било изум хришћанских богослова. У самом Старом завету су догађаји из израиљске прошлости осликани као праслике или праобрази (типови) будућих стварности; нарочито Девтеро-Исаија гледа на издављење из Египта као на рекапитулацију Божије првобитне победе над хаосом, и очекује други Излазак из ропства у будућности и обнову твари (Ис 51, 9–16 у др.). Типологија, за разлику од алегорије, није у искушењу да потцени, а још мање да одбаци буквални смисао Светога писма. Управо из разлога што су се ту оцртани догађаји заиста догодили на историјском плану, они се могу протумачити очима вере као веродостојни путокази ка будућим Божјим поступањима према људима.

Типологија је карактеристични хришћански метод тумачења, и има своје корене чврсто усађене у библијском гледишту на историју. У својој борби с маркионитима, Црква је нашла у овом методу непроцењиво оружје у супротстављању њиховом покушају да одвоје два Завета један од другог. Највећа тешкоћа код њега је била установити, у светлу разумних критерија, *које се црпе из Старога завета моју сматрају и истинским „праобразима“*. Црквени писци често нису могли решити ова питања, и поједини њихови осврти на типологију могу се данас сматрати претераним; па ипак, ово је била формула коју су, мада често недоследно, примењивали на тумачење Светога писма.

У моди је данас разликовати *две* различите школе патристичке егзегезе, већ познату *александријску школу* са њеном склоношћу ка алегорији и *антиохијску школу* са њеном склоношћу ка буквалности. Но кроз све ове разлике, на дубљем нивоу поимања праобраза, очигледан је светоотачки озбиљни приступ Светом писму. Општа сагласност је постојала по кључним питањима, као: да су Адам, или касније Мојсије законодавац (законоположитељ) у правом смислу били сенке Христа; Потоп је

прасликавао крштење, а и општи суд; све жртве старог Закона, но најизразитије жртвовање Исака, биле су антиципације голготске Жртве; на прелазак преко Црвеног мора и једење мане гледало је као на крштење и евхаристију; пад Јерихона изображава крај света. Списак подударности може се проширивати скоро до бесконачности, јер Свети оци су се просто утркивали у своме проналажењу праобраза. Здушно су веровали да је оно што је Ориген назвао „јеврејска тајна у њеној целини“¹¹⁰ било, такође, такође, прекурс хришћанске тајне (тајинства).

Међутим, инхерентне тешкоће типологије су учиниле да је прелаз на *алејоризам* био веома склон искушењу своје *врције*, нарочито тамо где је културни миље био јелинистички и прожет платонистичким идеализмом, са његовом теоријом да је сав видљиви свет симболичан одраз невидљиве стварности. Отуда не изненађује што је већина црквених Отаца у својој вени носила квасац алегорије, а неки веома моћан, при примени типологије. Александрија, славна крајем 2. и у 3. веку са своје катихетске школе, остала је стетиште алегоријске егзегезе, с великим библистом *Оријеном*, као водећим представником. Као обожавалац Филона,¹¹¹ на Свето писмо је гледао као на пространи океан, или, да употребимо другу слику, шуму тајни;¹¹² немогуће је спустити се до њиховог најдубљег дна или их све опажати, али човек може бити уверен у то да је сваки *ред*, штавише свака *реч* коју су написали свештени писци, пренапрегнута смислом. Он је формално разликовао *три нивоа* значења у Светом писму,¹¹³ који одговарају трима саставним деловима људске природе: *телесни*, *душевени* и *духовни*. Први је био непосредни *историјски смисао*, и био је користан за обичне људе; други је *морални смисао*, или лекција из текста за јачање воље; трећи је *мистички смисао* и тражи се кад је у питању Христос, Црква или веће верске истине. У пракси је Ориген, изгледа, упустио нешто измењену троструку класификацију, и то: а) чист историјски смисао, б) типолошки (праобразни) смисао,¹¹⁴ и в) духовни смисао,¹¹⁵ у којем се текст може применити на побожну душу. Тако, кад псалмопевац узвикује: „Ти си, Господе, штит који ме заклања, слава моја; ти подижеш главу моју“ (Пс 3, 3), Ориген објашњава да овде на првом месту говори Давид; али, на другом, Христос је који зна у своме страдању да ће Га Бог оправдати; и трећи, то је свака праведна душа, која, сједињена с Христом, налази Његову славу у Богу.¹¹⁶

¹¹⁰ *Hom. in Jerem.* 10, 4.

¹¹¹ *B. Comm. Matt.* 15, 3.

¹¹² *Hom in Ex.* 9, 1; у *Gen.* 9, 1; у *Ezech.* 4, 1.

¹¹³ *De princ.* 4, 2, 4; *B. in Matt.* 10, 14; *hom. in Lev.* 5, 5.

¹¹⁴ Нпр. *Hom. in Num.* 8, 1.

¹¹⁵ Нпр. у *Cant.* 2.

¹¹⁶ *Sel. in ps.* 3, 4.

Ово је само један пример начина тумачења, који је у Оригеновим рукама могао постићи бескрајна гранања. Други пример би могао бити његово тумачење¹¹⁷ жртве спаљенице и жртве за грех прописане законом, у смислу да је она праобраз а) Христове жртве, и б) жртве коју сваки хришћанин, подражавајући Христа, треба да понови и оствари у своме срцу. Очигледно је да идући овим смерницама, нема граница симболизму који је могао настати у тумачењу Светога писма. И доиста, он истиче¹¹⁸ да је, захваљујући алегоријском методу, могуће га протумачити на начин достојан Светога Духа, пошто не би било уместо да се приповест или пропис схвати дословно као недостојно Бога. *Није џачно*, како се понекад тврдило, да је он *одбацивао буквални смисао*, премда је радо истицао да он није прихватљив у једном броју случајева. Међутим, без сумње је био склон¹¹⁹ да инспирацији Светога Дуга олако припише замишљену духовну симболику коју је његова плодна имагинација открила у скоро свакој библијској речи или слици. Свако лично име, сваки број, све животиње, биљке и метали ту споменути, изгледали су му као алегорије догонадахнутих или духовних истина. Најзад, он не настоји¹²⁰ само на томе да у јеванђељима пронађе духовни смисао, поред очигледног стварног смисла, већ је повремено спреман да позајми¹²¹ гностички метод опажања у епизодама из Христовог живота неких представа или предсказања догађаја остварених у духовном свету.

Не може се прикрити платонистичка црта у Оригеновом поимању Светога писма као потка симболике. Његов претходник *Клименћ*, премда строго гледано није био егзегета, предочавао је овај метод и многе његове идеје водиле о егзегези. Развијао је теорију¹²² да се све најузвишеније истине могу саопштавати симболима; Мојсије и пророци су их користили исто онолико колико мудраци Египта и Грчке, а верски узнатредовали студент Библије мора увек бити спреман да уочава дубљи смисао. У основи овог учења је било платонистичко схватање, које је делио и Ориген, да постоји јерархија бића, и да нижа бића одражавају симболе, или се могу сматрати, симболима виших. Потоњи александријски богослови, од Дионисија до Кирила, били су сви мање–више заражени овом склоношћу ка алегорији; а исто се може рећи о палестинским (Епифаније је био изузетак) и кападокијским Оцима. Захваљујући њиховом утицају, *алејоријска џрадиција је џрешла на Зајад*, и очигледна је у егзегетским списима, на пример Иларија и Амвросија. Највећи латински егзегета Јероним, премда

¹¹⁷ *Hom in Lev.* 1, 4f.

¹¹⁸ *De princ.* 4, 2, 2; *Hom. in Nah.* 26, 3; *Hom. in Ierem.* 12, 1.

¹¹⁹ *De princ.* 4, 2, 5.

¹²⁰ Нпр. *C. Cels.* 2, 69.

¹²¹ Нпр. *In Ioh.* 10, 9; 13, 59, итд.

¹²² *B. Strom.* 5 passim.

у познијим годинама живота сумњичав у алегоризам, прихватао је Оригенова три смисла Светог писма,¹²³ сматрајући да је придегавање духовном смислу учинило непотребним антропоморфизам, недоследност и неусаглашеност којима Библија изобилује.¹²⁴ И *Авџусџин* је сасвим слободно упошљавао алегорију, нарочито уживајући у тајанственом значењу имена и бројева. Изгледа да је сматрао да исти одељак Светог писма може имати неколико различитих смислова, и да их је све желео Дух Свети.¹²⁵ Формално је навео *четири смисла* Светог писма; историјски, „етиолошки“ (пример је у Христовом објашњењу код Мт 19, 8 разлога због којих је Мојсије дозвољавао књигу отпусну, развод брака), аналошки (који приказује потпуну сагласност Старог и Новог завета), и алегоријски или фигуративни.¹²⁶ Његово правило при одлучивању да ли је буквални или фигуративни смисао исправнији, било је да све што се може установити као неисклађено, узето буквално, са врлинским животом или с чистотом учења, мора бити схваћено фигуративно. Све у свему, сматрао је да тумачење не може бити исправно уколико не негује љубав према Богу или љубав према човеку.¹²⁷

6. Антиохијска школа

Традиција алегоријске егзегезе се била добро учврстила у Цркви, премда су њени потоњи изразити представници били обазривији од Оригена и више се чували од његових слободних излета. Али је у 4. и 5. веку уследило снажно противљење алегоризму сваке врсте. Средиште му је била Антиохија, црквена метрополија Сирије, где је традиција изучавања Библије, с педантном пажњом усредсређеном на текст, негована још од времена Лукијана (мученички скончао 312. г.). Водећи теолози на овом пољу били су Диодор Тарсијски (око 330 – око 390), Теодор Мопсуестијски (око 350–428) и Теодорит (око 393 – око 460), но нарочите илустрације антиохијског метода налазимо у проповедима таквог проповедника какав је био *Јован Злајџоусџин* (око 347–407). Упркос разлици у нагласку, цела антиохијска школа је здружно веровала да је алегорија непоуздано, стварно нелегитимно средство тумачења Светог писма. Прави кључ у његову дубљу духовну поруку кад она није била потпуно јасна, као у случају истинитости пророчанства, био је оно што су називали *ѿеорија* (ἔσωρις) („увид“, гледање). Под овиме су схватили, поред историјских чињеница изложених у тексту, моћ уочавања духовне стварности коју су писци хтели изнети. Тако су они прихватили ужу типологију, — заиста

¹²³ *Ер.* 120, 12; *уп. in Am.* 4, 4; *in Ezech.* 16, 31.

¹²⁴ *In Matt.* 21, 5; *in Gal.* 5, 13.

¹²⁵ *Confess.* 12, 42; *De doct. christ.* 3, 38.

¹²⁶ *De util. cred.* 5–8.

¹²⁷ Нпр. *De doct. Christ.* 3; нарочито 3, 14; 3, 23.

класичну дефиницију неке врсте „пророчанства израженог у стварима“ (ἡδὶα πραγμάτων προφητεία), како је то изложио Златоуст,¹²⁸ но покушали су да је спасу од самовољног коришћења. Да би *тхеорија* функционисала, сматрали су: а) да не би требало укидати буквални смисао свештеног текста; б) да мора постојати стварно сагласје између историјске чињенице и даљег духовног предмета на видику, и в) да ове две ствари треба схватати заједно, мада, наравно, на различите начине.

Антитеза коју су Антиохијци правили између *алејорије* и *тхеорије* очигледна је у ставу Северијана Гавалског (око 400), којом оправдава паралелу коју је повукао између бића која су „пустила воде“ (Пост 1, 21) и хришћана препорођених крштењем. „Једно је, тврди он, ишчитати алегорију из историје, а сасвим друго сачувати историју нетакнутом док се опажа *тхеорија* изнад и преко ње.“¹²⁹ Златоуст износи исти став кад библијске исказе дели: а) на оне који допуштају „теоријски“ смисао поред буквалног; б) на оне које треба схватити једино у буквалном смислу, и в) оне који само допуштају неко значење другачије од буквалног, тј. алегоријске исказе.¹³⁰ Према Диодоровој формули, „ми не забрањујемо оно више тумачење и *тхеорију*, јер је историјска приповест не искључује, него је, напротив, основа, подлога за више увиде (теорије)... Међутим, морамо бити на опрезу и не дозволити *тхеорији* да занемари историјску основу, јер тада резултат не би био *тхеорија*, него алегорија.“¹³¹ Сходно овоме, он сматра да Каин праображава синагогу, Авељ Цркву, а јагње без мане прописано законом — Христа. Слично и Теодор у израиљском шкопљењу врата при изласку из Египта опажа аутентични знак нашег издављења Христовом крвљу, а у змији од мједи победу Господа над смрћу; у догађајима око Јоне види праобраз Христовог боравка у гробу и Васкрсења, и Његов позив човечанству на вечни живот (Јонин позив Ниневљанима на покајање).¹³²

Као теоретичари ове школе, Диодор и Теодор су најприлежније примењивали њена начела. Плод тога је била асимилација сваке чисте алегоријске или симболичне егзегезе из Старога и Новога завета, и драстично спутавање како строго пророчких, тако и типолошких елемената у Старом завету. На пример, Теодор Мопсуестијски одбијао је такве традиционално прихваћене текстове, као: Ос 11, 1д; Мих 4, 1–3; 5, 1д; Аг 2, 9; Зах 11, 1 2–14; 12, 10; Мал 1, 11; 4, 5д, као директно месијанске; они се нису уклапали у његове строге критеријуме, а контексти су им пружали (мислио је) сасвим задовољавајуће историјско објашњење.

¹²⁸ *De poenit. hom.* 6, 4; cf. *in ps.* 9, 4.

¹²⁹ *De creat.* 4, 2 (PG 56, 459).

¹³⁰ *In ps.* 9, 4.

¹³¹ *Praef. in pss.*, стр. 88.

¹³² *In Ion. praef.*; 2, 8ff (PG 66, 320f; 337–40).

Слично томе, број псалама којима је допуштао да проричу директно о оваплоћењу и о Цркви смањено је на четири (2, 8, 45, 110).¹³³ Што се тиче других псалама (нпр. 21, 2; 69, 22) које су апостолски писци или Он лично примењивали (односили) на Спаситеља, објашњавао је да су се они дали позајмити овој употреби, не због тога што су били пророчки, него што је Његова духовна категорија била аналогна псалмопевчевој.¹³⁴ Па ипак, био је спреман уступити да се неки псалми (нпр. 16, 55, 89) и пророчанства (нпр. Јоил 2, 28д; Ам 9, 11; Зах 9, 9; Мал 3, 1), премда немесијански узети буквално, могу легитимно протумачити као такви уколико су праобрази који су постигли своје пуно испуњење у хришћанском Откривењу. Теодоров став према Песми над песмама, која је одувек сматрана аналогном Цркве, или, пак, као општење љубави душе с Христом, био је исто тако предострожан. Сматрао је да се њеном јасном буквалном смислу мора придати пун значај, и да је то уствари епиталамијум који је саставио Солон да би прославио брак са египатском принцезом; но нема разлога закључити, као што су критичари чинили касније, да је искључивао и могућност дубљег смисла. С друге стране, мора се признати да је његов став био екстреман. Други осведочени Антиохијци, као Златоуст и Теодорит, премда лојални начелима школе, сматрали су да та начела треба примењивати флексибилније. Истичући да даје предност буквалном смислу, Златоуст није против тога да повремено износи и фигуративни смисао.¹³⁵ Теодорит много спремније од Теодора уочава пророчки елемент у псалмима,¹³⁶ и тврди да, иако далеко од тога да је љубавна песма, Песма над песмама је „духовно дело“.¹³⁷

Извори:

- Bardy, G. *Interprétation chez les pères. Dict. de la Bible: Suppl.*
- Blackman, E.C. (1948). *Marcion and His Influence*. London.
- von Campenhausen, H. (1972). *The Formation of the Christian Bible*. London.
- Cremer, H. *Inspiration. Haucks Realencyklo.*
- Daniélou, J. (1955). *Origen*. London.
- Devreesse, R. (1939). *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes*. Vatican City.
- Grant, R.M. (1957). *The Letter and the Spirit*. London.
- Hanson, R.P.C. (1959). *Allegory and Event*. London.

¹³³ Cf. Devreesse, 1948, стр. 70ff.

¹³⁴ Нпр. *in pss.* 21, 2; 30, 6 (Devreesse, 1948, стр. 121; 137f).

¹³⁵ Cf. *У Is.* 1, 22; 6, 6.

¹³⁶ *In pss.* prol.

¹³⁷ *In Cant.* prol.

- Knox, J. (1942). *Marcion and the New Testament*. Chicago.
- Lagrange, M.J. (1933). *Histoire ancienne du canon du nouveau testament*. Paris.
- Lampe, G.W.H. (1953). Typological Exegesis. *Theology*.
- Lampe, G.W.H. и Woollcombe, K.J. (1957). *Essays on Typology*. London.
- de Lubac, H. (1947). Typologie et allégorisme. *Rech. sc. relig.*
- *Histoire et esprit: L'intelligence de l'écriture d'après Origène*. (1950). Paris.
- Mangelot, E. Inspiration de l'écriture. *Dict. Théol. Cath.*
- Merk, A. (1925). Origenes und der Kanon des Alten Testaments. *У Biblica*.
- Pèpin, J. (1958). *Mythe et allégorie*. Paris.
- Pirot, L. (1913). *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*. Rome.
- Pontet, M. (1945). *L'Exégèse de saint Augustin prédicateur*. Paris.
- *Sacramentum Futuri*. (1950). Paris.
- Sanday, W. (1893). *Inspiration*. London.
- Swete, H.B. (1914). *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 2. ed. Cambridge: University Press.
- *The Cambridge History of the Bible*. (1970). Cambridge, итд.: Cambridge University Press. посебно поглавље iii, 6 и 7 поглавље iv, 9, 10 и 12; поглавље v, 13–18.
- *The Cambridge History of the Bible*. (1969). Cambridge, итд.: Cambridge University Press. посебно поглавље ii, iv и vi, 1.
- The Fathers and the Scriptures. *Theology*, (1954).
- Vaccari, A. La θεωρία antiochena nella scuola esegetica di Antiochia. *У Biblica*.
- Wiles, M. (1960). *The Spiritual Gospel*. Cambridge. посебно пог. 3.
- Wiles, M. (1967). *The Making of Christian Doctrine*. Cambridge. пог. 3.

Литература:

- Burkitt, F.C. (1932). *Church and Gnosis: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*. Cambridge.
- Devreesse, R. (1948). *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Dodd, C.H. (1952). *According to the Scriptures*. London.
- Hanson, R.P.C. (1954). *Origen's Doctrine of Tradition*. London: S.P.C.K.
- Souter, A. (1956). *The Text and Canon of the New Testament*. London.

John Kelly

University of Oxford, St. Edmund Hall, Oxford

From the New Testament Isagogics

The well-known British patristic scholar John Norman Davidson Kelly, in his book *Early Christian Doctrines* (5th ed., Adam & Charles Black, London 1980), that is a standard secondary writing and a seminary textbook in Oxford, exposes in six sections some crucial scriptural matters, such as reception of the Old Testament by the early Christian community, with a special stress on the way how the early Church Teachers and later Church Fathers used to quote from it in their writings, and not only from the protocanonical books but also from the deutero-canonical books that have been accepted both in the Orthodox and the Roman-Catholic Churches as well. The scholar explains the process of collecting New Testament books into a canon being of the same sacral authority as the Old Testament books, always quoting Church Fathers as best witnesses of canonicity of each writing that was accepted by the universal mind of the Church. He also deals with the inspiration of the Holy Scriptures in general, giving a special stress on the unity of the Two Testaments. While exposing various schools of exegesis in the first four centuries of Christianity, Dr. Kelly deals in details with the typology in the Old Testament books, giving some examples of how Church Fathers interpreted them as well as some Jesus' parables, and in relation to this the way how the two Christian schools of interpretation, those of Alexandria and that of Antioch, used to approach and explain such significant matters. Thereby, the author is always aware of the complexity of this subject matter due to some heretic, Montanistic, Marcionite or Gnostic teachings on what preconditions of a canonical book should be.

Key words: Old Testament, New Testament, Inspiration, Isagogy, Typology, Allegory, Antiochian School of Exegesis, Gnosticism, Philo, Origen.

Датум пријема чланка: 14. 5. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 13. 12. 2012.



Упутство ауторима

УПУТСТВО АУТОРИМА за припрему прилога

Саборност — теолошки годишњак је часопис богословског карактера који објављује оригиналне научне радове, прегледне чланке, саопштења, критике, приказе, интервјуе и преводе из области богословља и других дисциплина у служби развоја богословске мисли.

Прилози у часопису се објављују окупљени у бројеве часописа. Часопис излази једном годишње.

1. ДОСТАВЉАЊЕ РУКОПИСА

Прилажу се радови који нису претходно објављивани нити су поднети за објављивање у неком другом часопису. Радови који нису адекватно припремљени на основу овог упутства неће се узимати у разматрање.

Радове са прилозима обавезно доставити у електронском облику преко онлајн система електронског уређивања часописа *Aseestant* (<http://aseestant.ceon.rs/index.php/sabornost>). Текст рада и графички прилози (фотографије, графико-ни) морају бити одвојени документи. Упутство за коришћење система електронског уређивања доступно је на нашој интернет-презентацији на адреси http://casopis.sabornost.org/elektronsko_uredjivanje.php?d=3.

У броју часописа за текућу годину штампају се радови послати до 31. маја.

Аутор приликом креирања корисничког налога доставља своје основне контакт податке: име и презиме са средњим словом, научно и титуларно звање, бројеве мобилног и фиксног 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. Подаци који се наводе као део опреме чланка (тзв. метаподаци) биће објављени у часопису (детаљније у даљем тексту).

2. ПРАВА И ОБАВЕЗЕ АУТОРА И ИЗДАВАЧА

За објављивање се прихватају радови који по мишљењу уредника и рецензента задовољавају критеријуме часописа у погледу релевантности и професионалног нивоа. Редакција задржава право да радове прилагоди општим правилима уређивања часописа и стандарду језика.

Сматра се да је за сва мишљења изнета у објављеном раду одговоран искључиво аутор. Уредник, рецензенти или издавач не прихватају одговорност за ауторова изнета мишљења.

Уколико је рад прихваћен за објављивање, право репродукције рада у свим другим медијима припада издавачу од датума прихватања.

За објављивање радова не исплаћује се хонорар, а сва ауторска права се преносе на издавача.

Прилог треба да буде припремљен 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

Рад не треба да буде дужи од 16 А4 страница (око 30.000 знакова).

3.2. Формати докумената, стилови и обликовање

Текст рада у електронском облику мора бити у једном од стандардних формата: doc, docx, rtf (Microsoft Word).

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*), по могућству *Times New Roman*. Рад који садржи грчка слова с акцентима може бити откуцан фонтом *Palatino Linotype* или *Minion Pro*.

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

НАПОМЕНА: Име и презиме, е-адреса и афилијација аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака), никако у оквиру датотеке прилога, да би се очувала анонимност при рецензији.

3.4.1. Име аутора

Наводи се пуно име и презиме (свих) аутора, са средњим словом. 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 (нпр. проф., др, епископ...).

3.4.2. Контактни подаци

Адреса или е-адреса аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака) и објављује се у Часопису. Ако је аутора више, даје се само адреса једног, обично првог аутора.

3.4.3. 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 (нпр. *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 (на језику на коме је написан рад и на коме је написан резиме), у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака). Функција и звање аутора се не наводе.

3.4.4. Наслов

У општем је интересу да се у наслову 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 и то:

- у датотеци прилога, на два места — на почетку студије (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме).
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

3.4.5. Поднаслови

Препоручљиво је да се поднаслови нумеришу по нивоима, арапским бројевима, по принципу: 1. *Први поднаслов*, 2. *Други поднаслов*, 2.1. *Први поднаслов другог реда*, 2.2. *Други поднаслов другог реда*, 3. *Трећи поднаслов...* (попут структуре подналова коришћене у овом упутству).

3.4.6. Сажетак и резиме

Сажетак је кратак информативан приказ садржаја чланка који читаоцу (али и учесницима у уређивачком процесу) омогућава да брзо и тачно оцени његову релевантност. У интересу је аутора да сажетак садржи 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:

- у датотеци прилога, између наслова и кључних речи. Сажетак мора бити написан на језику на коме је и рад. Сажетак по правилу не садржи референце.
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

Сажетак у проширеном облику, тзв. резиме, даје се на крају чланка, након одељка Литература. Уколико је рад написан на страном језику, резиме се обавезно даје на српском, а уколико је рад на српском језику, резиме треба да буде написан на енглеском језику. Изузетно, то може бити неки 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.

3.4.7. Кључне речи

Кључне речи су термини 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 8, 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.

3.4.8. 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 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.

3.4.9. Захвалница

Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм, наводи се у посебној напоми на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

3.4.10. Прейходне 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 напоми, 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.

3.4.11. Табеларни и графички прикази

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин. Пожељно је да буду сачињени у оквиру датотеке саме студије. Свака табела, графикон или слика морају бити означени бројем по редоследу навођења у тексту, с адекватним називом (нпр.: *Табела 2: Поузданост варијабли*).

3.4.12. Цитирање у тексту

Позивање на изворе, дословно или парафразирано, означава се на месту у тексту које је преузето навођењем презимена аутора, године издања дела (и странице с које је цитат преузет) у загради, према неком од следећих модела:

- „Тако епископ као други Христос не седи просто на престолу, него долази“ (Зизијулас, 2001, стр. 30).
- Сасвим другачији приступ доноси Зизијулас (2001), који...
- Зизијулас (2001, стр. 49) показује да ту постоји проблем.

- Више аутора се бавило тим питањем (Шнеле, 2007; Лубардић, 2006; Матић, 2009...)

Цитат мора да буде дословце усаглашен са оригиналом (укључујући интерпункцију, дијакритике и сл). Свето писмо се не мора цитирати према тачном издању из којег је цитат преузет (занемарује се ијекавски изговор, архаичне речи и правопис...), осим ако рад није филолошке природе.

Када се први пут цитира аутор страног порекла, његово име се наводи транскрибовано, ћирилицом, а у загради се даје оригинални облик имена.

Изостављене делове цитираног текста треба обележавати са три тачке у угластим заградама [...]. У угластим заградама треба наводити и своје коментаре, примедбе, реконструкције у оквиру цитата („Други га [= екуменизам] схватају првенствено као културу *дијалога* [курзив наш]“). Унутар цитираног текста користе се полунаводници („Та ресавска 'ренесанса' сасвим је различита од оне у западноевропским земљама.“).

3.4.13. *Најомене (фусноће)*

Напомене се дају при дну стране на којој се налази коментарисани део текста. Не уносе се „ручно“, већ уз помоћ аутоматских алатки за означавање фуснота у конкретном програму.

3.4.14. *Цитирана литература*

Цитирана 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, нити се пресловљавају.

За различите врсте библиографских јединица различито се наводе библиографски подаци. Треба поштовати правила стандарда АПА, дата у табели ниже. Нестандардно, непотпуно или недоследно навођење литературе биће један од критеријума за објављивање чланка у часопису.

У списку литературе наводе се само референце које је аутор користио при изради, азбучним редом по презименима аутора.

Тип изора	Навођење у списку литературе	Навођење у тексту
Монографија	Шнеле, У. (2007). <i>Увод у новозаветну ејзејезу</i> . Београд: Православни богословски факултет.	(Шнеле, 2007)
Монографија с више аутора	Симић, Г., Тодоровић, Д., Брмболић, М. и Зарић, Р. (2007). <i>Манастир Ресав</i> . Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.	прво цитирање: (Симић, Тодоровић, Брмболић и Зарић, 2007) даља цитирања: (Симић и др., 2007)

Приређена монографија	Богдановић, Д. (ур.). (1995). <i>Хиландарски манастир</i> . Београд: Народна библиотека Србије.	(Богдановић, 1995)
Део приређене монографије или чланак у зборнику радова	Лудбардић, Б. (2006). Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића. У Б. Шијаковић (ур.), <i>Српска теологија у двадесетом веку</i> (стр. 63–90). Београд: Православни богословски факултет.	(Лудбардић, 2006)
Одредница у речнику или енциклопедији	Трифунковић, Ђ. (1990). Житије. У <i>Азбучник српских средњовековних књижевних појмова</i> (стр. 38–41). Београд: Нолит.	(Трифунковић, 1990)
Чланак у часопису с бројевима годишта	Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. <i>Саборност</i> , 3, 145–158.	(Матић, 2009)
Чланак у часопису с бројевима годишта и свезака	Antunović, I. (2010). Katolička crkva i modernizam. <i>Obnovljeni život</i> , 65(1), 77–95.	(Antunović, 2010)
Чланак на интернету	Радовић, А. (2010). Исихазам — освајање духовних простора. Преузето 27. 6. 2010. са http://www.spc.rs/sr/isihazam_osvajanje_unutarnjih_prostora	(Радовић, 2010)
Чланак у новинама	Максимовић, А. (2012, 24. јул). Сједињени у делу заштитника Прокопија. <i>Реч народа</i> , 3223, 7.	(Максимовић, 2012)

Часопис који се објављује само на интернету	Новаков, Д. (2001). Бранкица Чигоја: Најстарији српски ћирилски натписи. <i>Лингвистичке активности</i> , 5. Преузето 13. 8. 2011. са http:// www.komunikacija.org. rs/komunikacija/casopisi/ lingakt/II_5/d010/show_ html?stdlang=sm	(Новаков, 2001)
Необјављене тезе и дисертације	Марковић, М. (2004). <i>Манастир Свети Никита код Скопља — историја и живопис</i> . Необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду.	(Марковић, 2004)
Рад без аутора или уредника	<i>Просторно-јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана.</i> (1987). Смедерево: Регионални завод за заштиту споменика културе.	(Просторно- јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана, 1987)
Рад без године издања	Вуловић, Д. (ур.). (д. г.). <i>Религија и савремени свет</i> . Београд: Центар за марксизам.	(Вуловић, д. г.)
Лична комуникација	не наводи се	(Д. Јовановић, лична комуникација, 9. мај 2011)

Ако је у једној години од истог аутора објављено више радова, они се обележавају словима а, б, в уз годину издања, без размака, што се означава и при цитирању.

Ако монографија има више издавача и/или места издања, наводи се само први.

Ако речник или енциклопедија има више томова, број коришћеног тома наводи се испред броја стране, нпр.: Речник српскохрватског књижевног језика (том 2, 236–237).

Поступак када било који извор има више аутора исти је као што је приказано код монографије.

Нема никакве потребе наводити серију, библиотеку у којој је књига изда-та (то важи и за сабрана/изабрана дела), нити преводиоца, ако је монографија преведена.

Ако је релевантно истаћи број издања, он се наводи иза наслова, у загради: Поповић, Ј. (1995). *Православна Црква и екуменизам* (2. издање), Солун: Манастир Хиландар.

Књиге Светог писма не наводе се у списку литературе, већ само уз тексту, и то у нарочитој форми: скраћено име дела, број главе и броја стиха/реда у глави, према обрасцима:

- један стих једне главе: 1Кор 6, 12
- неколико везаних стихова: Јак 1, 12–14
- неколико невезаних стихова: Рим 8, 31, 38–39
- стихови из различитих глава исте књиге: Мк 2, 28; 3, 1
- цела глава: 1Кор 13

Друга позната дела опште и теолошке културе (античке и светоотачке текстове) треба наводити по регуларним правилима цитирања.

3.4.15. Прилоџи

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 треба да припада научном стилу стандардног језика и да, стога, буде усаглашен у што је могуће већој мери с правописном, граматичком и стилском нормом.

Велика слова из поштовања могу се употребљавати и мимо стриктних правила Правописа, али у најмањој мери, да не би оптерећивала читљивост текста.

Индивидуалне скраћенице би требало избегавати, а ако се користе, морају бити рашчитане при првој употреби.

Страна имена се транскрибују према правописним правилима за транскрипцију (Пешикан, М., Јерковић, Ј. и Пижурица, М. (2010). Прилагођено писање имена из страних живих језика (транскрипција). У *Правовис српско-ја језика* (171–250). Нови Сад: Матица српска). Транскрипција грчких речи по бетацизму или витацизму узрокује термиолошку неуједначеност, па се препоручује да се ове речи усагласе са праксом из теолошке литературе и да се принципи транскрибовања примењују доследно у раду. Ако постоји потреба да се (старо)грчке речи преслове у латиницу, то се чини по правилима изложеним у Правопису (Пешикан и др., 2010, стр. 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 се цртицом одвајају од основе и пишу ћирилицом („од *tropos-a*“ или „од *τροπος-a*“). Речи одавно прилагођене српском језику пишу се адаптирано (Логос-Логоса, егзегеза-егзегезе, анамнеза-анамнезе), док се новији термини и мање прилагођене речи пишу изворно (*γνώσις, κένōsis, ξυνός λόγος*).

Није оправдано, онда, писати *кeнocиc*, *ĩнocиc* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, адаптирано, морали гласити *кeнoзa*, *ĩнoзa*...



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 7100222; **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)

Radovan Bigović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Nenad Đurđević (Faculty of Law, University of Kragujevac)

Nenad Grujović (Mechanical Engineering Faculty, University of Kragujevac)

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)

Dejan Crnčević (Serbian Academy of Sciences and Arts, 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

EDITORIAL SECRETARY

Goran Ilić

POŽAREVAC 2012