

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



ЈОВАН ЗИЗИЈУЛАС, Света Тројица и људска личност

IGNATIJE MIDIĆ, Primacy within the Church

ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, Символични аспекти гносеологије космолошких догађаја

ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ, Небески симболи Старог Завета
у божанском домостроју спасења

ЗЛАТКО МАТИЋ, Документ из Кјетија (2016): Саборност
и примат током првог миленијума

ЗЛАТКО МАТИЋ, Почетне етапе развоја богословске мисли Жан-Мари Р. Тијара

ВАЛЕНТИНА ЧИЗМАР, Парадокси рационалистичке етике наспрам привидних
парадокса ирационалистичко-религијске етике у Кјеркегоровој филозофији

ЖИВОЈИН АНДРЕЈИЋ, Златна — рајска врата у хришћанским храмовима

ПЕТАР НИКОЛИЋ, Богослужбене књиге Карловачке митрополије у XIX столећу

ДЕЈАН ВОРГИЋ, Свети Рафаило Банатски у контексту
историјских извора и етнолошке грађе

АЛЕКСАНДАР ДУРОЊИЋ, *Aura vitalis* и техничка репродукција иконе



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2016

САБОРНОСТ — ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ISSN 1450-9148 (Штампано изд.)

ISSN 2406-1263 (Online)

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

Доц. др Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

РЕДАКЦИЈСКИ ОДБОР

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

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

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

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

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

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

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

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

Проф. др Дражен Перић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

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

Проф. др Давор Џалто (Религијске студије, Амерички универзитет у Риму)

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

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

Доц. др Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Александар Ђаковац (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Др Стојан Чиликов (Филозофско-историјски факултет, Универзитет у Пловдиву)

Дејан Црнчевић (Српска академија наука и уметности, Београд)

СЕКРЕТАР РЕДАКЦИЈЕ

Горан Илић

ЛЕКТУРА И КОРЕКТУРА

Ђорђе Јанковић

Милена Радинаревић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графичар — Ужице

ТИРАЖ: 350

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

Јован Зизијулас

Света Тројица и људска личност..... 9–16

Предраг Петровић

Символични аспекти гносеологије космолошких догађаја 17–39

Ignatije Midić

Primacy within the Church 41–50

Предраг Петровић

Небески симболи Старог Завета у божанском домостроју спасења..... 51–76

Златко Матић

Почетне етапе развоја богословске мисли Жан-Мари Р. Тијара 77–88

Златко Матић

Документ из Кјетија (2016):

Саборност и примат током првог миленијума..... 89–100

Петар Николић

Богослужбене књиге Карловачке митрополије у XIX столећу..... 101–128

Валентина Чизмар

Парадокси рационалистичке етике наспрам привидних парадокса
ирационалистичко-религијске етике у Кјеркегоровој филозофији 129–146

Дејан Воргић

Свети Рафаило Банатски у контексту
историјских извора и етнолошке грађе 147–157

Живојин Андрејић

Златна — рајска врата у хришћанским храмовима..... 159–174

Александар Дуроњић

Aura vitalis и техничка репродукција иконе..... 175–183

Contents

Essays and Articles

John Zizioulas

The Holy Trinity and the Human Person..... 9–16

Predrag Petrović

Symbolic Aspects of the Gnoseology of the Cosmological Events..... 17–39

Ignatije Midić

Primacy within the Church 41–50

Predrag Petrović

Celestial Symbols of the Old Testament in Divine Oikonomia of Salvation 51–76

Zlatko Matić

The Initial Phases of the Development
of J.-M. R. Tillard's Theological Thought..... 77–88

Zlatko Matić

Chieti Document (2016) — Synodality and Primacy
During the First Millennium 89–100

Petar Nikolić

The Liturgical Books the Metropolitane of Karlovci in XIX Century 101–128

Valentina Čizmar

Paradoxes of Rationalistic Ethics Versus Apparent Paradoxes
of Irrational-Religious Ethics in Kierkegaard's Philosophy..... 129–146

Dejan Vorgić

Saint Raphael of Banat in the Context
of Historical and Ethnological Sources..... 147–157

Živojin Andrejić

Golden — Heaven's Doors in Christian Temples..... 159–174

Aleksandar Duronjić

Aura vitalis and the Technical Reproduction of the Icon 175–183

*Са бла҃гословом Њеїової преосвешћенсїтва
Еїискоїа пожаревачко-браничевскої
Г. Иїнаїиїја*



Публиковање овог броја часописа помогла је
**Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама
Владе Републике Србије**

**2016 © Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац**

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



Студије и чланци



УДК 271.2-18:271.2-144.89

DOI: 10.5937/sabornost10-12538

Оригинални научни рад

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Света Тројица и људска личност

Abstract: У савременим условима живота оно што се појављује као најважнији богословски проблем јесте вредност људске личности и њен фундаментални егзистенцијални значај. Базична питања која аутор поставља, јесу: да ли за нас људска личност има темељни животни значај, или је сматрамо средством, па је третирамо тако да је можемо жртвовати ради неке више вредности? Како хришћанска вера и теологија схватају људску личност? Одговор произлази из тријадолошког учења Цркве, које је једини чврсти темељ здраве антропологије и персонологије и које може послужити као темељ једног егзистенцијалног екуменизма, који би хришћанско јединство учинио битним за кључне потребе људског друштва.

Key words: Тријадологија, персонологија, личност, однос, слобода, љубав, Црква.

Прошло је скоро хиљаду година од како су два „плућна крила“ старе Цркве, источна и западна богословска предања, престала да заједно дишу. Исток и Запад су кренули одвојеним и независним путевима, често бивајући међусобно супротстављени, губећи тако оно што је блаженопочивши отац Георгије Флоровски назвао „древни католичански етос“. Тај период се завршио онда када су храбри лидери источне и западне Цркве, покојне папе Јован XXIII и Павле VI, са католичке стране и васељенски патријарх Атинагора са православне стране, отворили ново поглавље у историји Цркве, започињући дијалог љубави и истине двеју древних Цркава, Римске Католичке и Православне. Циљ им је био да васпоставе пуно међусобно општење (кинонију), послушни жељи нашег Господа „да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду, да свет верује да си ме ти послао“ (Јн 17, 21).

Ово екуменско приближавање дешава се на различитим нивоима. На првом месту, постоји *екуменизам у њропростору*, који повезује хришћанске Цркве и конфесије из целог света у форми сусрета и организација. У исто време, постоји и оно што је отац Георгије Флоровски назвао *екуменизам у времену*, тј. покушај да се успостави однос између тражења хришћанског јединства и наше заједничке прошлости, хришћанског Писма и Предања

Цркве, као и светоотачког наслеђа, које има одлучујућу важност, првенствено за православце и римокатолике. Мора, такође, да постоји оно што можемо назвати *духовни екуменизам*, односно својеврсни напор да се раздељени хришћани нађу заједно у категорији духовности, која је изражена у подвижничком животу, молитви итд.

Овим облицима екуменског приближавања желео бих да додам и четврти, који бих именовао као *егзистенцијални екуменизам*. Под њим подразумевам напор да се процес васпостављања хришћанског јединства повеже са најдубљим егзистенцијалним потребама људског бића, као што су питања живота, љубави, слободе и многа друга која се тичу сваког човека, у сваком времену и на сваком месту. Овај тип екуменизма, који смо у прошлости на неки начин хтели да игноришемо или заобиђемо, изгледа да задобија круцијалну важност, особито у наше време. Ако размотримо у каквим околностима живе данас хришћани на Блиском истоку, постајемо свесни да су све догматске и друге разлике, које су их вековима раздељивале, замењене фундаменталним егзистенцијалним проблемима, који су заједнички свима њима, као људским личностима, а то су слобода и лично достојанство, заправо живот и смрт. Они који прогоне и убијају хришћане на тим просторима, не питају их којој Цркви или конфесији припадају. Тако постаје евидентан један *екуменизам у мучеништву*, који на нивоу темељних животних проблема, као што су живот, смрт, слобода, достојанство, уједињује све хришћане. У тим околностима оно што израња као најважнији проблем јесте вредност људске личности и њен фундаментални егзистенцијални значај.

Ова проблематика, ипак, није ограничена само на конфликтне или ратне прилике. Присутна је у свим друштвима и културама, она прожима наш свакодневни живот, без обзира где обитавамо. Базично питање које карактерише наш приступ и став увек и свуда, у свакој култури, јесте: да ли за нас људска личност има темељни животни значај, или је сматрамо средством, и тако је третирамо да је можемо жртвовати ради неке више вредности? Како хришћанска вера и теологија схватају људску личност?

На овом месту желим да понудим нека скромна размишљања о значају идеје личности у хришћанском богословљу, полазећи од нашег предања, заједничког Истоку и Западу. Циљ ми је да докажем да персонализам има средишње место у нашој заједничкој хришћанској вери и да може послужити као темељ једног егзистенцијалног екуменизма, који би наше јединство учинио битним за кључне потребе људског друштва.

1. Богословски корени идеје Личности

Термин „личност“ коришћен је још у класичном грчком и римском свету, одакле су га преузели наши модерни европски језици. Појмом *prosopon* Грци су прводитно означавали део људског лица, испод лобањског дела

и очију. У том анатомском смислу, налазимо га у Хомеровој *Илијади* и Аристотеловој *Историји животиња* (Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστορίων). Врло брзо, ипак, термин добија широко значење, у смислу маске коју су носили глумци у позоришту, па постаје синоним са *prosopeion*. Слично значење дали су му и Римљани. Порекло појма *persona* још увек је дискутабилно за научнике. Ако се прихвати тренутно доминантна теорија која повезује порекло речи личност са етрурским *phersu*, пронађеним на представама сахрана, примарна веза термина са позоришном употребом код Грка, постала би веродостојна. Како се термин персоне учвршћивао у латинској књижевности, тако је задобијао смисао улоге коју неко има у друштвеном животу, посебно у односима појединца и државе (уп. модерне термине, као што су „правно лице“, „физичко лице“, „морална личност“).

Јасно је, дакле, да термин персоне у античком грчко-римском свету није имао апсолутни онтолошки садржај. Бити личност значило је делати на одређени начин, ставити неку маску (*prosopeion*), не бити баш „сам тај“ у највишем онтолошком смислу. Стари свет изгледа да није додељивао најузвишенији онтолошки садржај категорији личности.

Са светим оцима Цркве, заправо, термин личност задобија највећи онтолошки значај, што се догодило током борбе за формулисање учења о Светој Тројици. У свом највишем онтолошком смислу, персонализам је производ тројичног богословља.

Као што је познато, Тертулијан је први употребио термин *persona* у тринитарном богословљу, и то у формули *una substantia tres personae*. Тај појам је на грчки језик превео Иполит Римски, кроз израз *μία οὐσία τρία πρόσωπα*. У овом облику су и кападокијски оци изразили догмат о Светој Тројици. Интересантно је, свакако, да кападокијци нису тако лако пристали на употребу појма *ἰπρόσωπον* у тријадологији. Поменути термин увек је имао старо значење маске и представљао опасност да би, користећи га у односу на личности Свете Тројице, он могао да задобије савелијанско значење, према коме би божанске личности биле три модуса пројаве Бога. Да би избегли ту опасност, кападокијски оци су утицали на коришћење термина личност, као синонима грчке речи *πρόσωπον*, која означава један „начин постојања“ (*τρόπος υπάρξεως*).

Поистовећујући по први пут у историји мисли личност са термином ипостас (*hypostasis*), тројично богословље узводи појам личности до примарне онтолошке категорије. Бивајући, надаље, у односу са самим Божјим бићем, личност постаје света колико и сам Бог. Ништа не може бити на вишем ступњу једне вредносне скале од људске личности, јер ништа није узвишеније од Бога.

2. Бити Личност: егзистенцијално значење

Прва важна последица укоренивања персонологије у тројичној теологији, је та да личност означава божански квалитет у људском бићу: свака повреда људске личности, атак је на самог Бога. Када кажемо да је људско биће икона Божја (*imago Dei*), позивамо се на начин на који Бог постоји, а то је персонално биће. Тријадологија задобија тако највише антрополошко значење¹. Само ако се проматра начин Божјег постојања као Свете Тројице, може се разумети пун значај људске личности. Почев од овако постављене основе, можемо понудити нека запажања, која имају последице по постојање нас као људских личности.

У историји западне филозофије, идеја личности је идентификована са концептом индивидуе, која има рационалност и свест. Прва дефиниција личности, коју сусрећемо у западној мисли, била је Боецијева, у V веку после Христа: „*Persona est naturae rationalis individua substantia*“ (*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, 3).

Овакав приступ допринео је настајању индивидуализма у западној култури, са жалосним последицама које су нам свима познате². Он је, такође, учинио рационалност највишим квалитетом људског бића, остављајући нерешеним проблем да ли бисмо људска бића умањене рационалности (као што су новорођенчад, ментално заостале особе и други) могли сматрати личностима у пуном смислу тог термина. Тројично богословље не указује на схватање појма личности као рационалне индивидуе, него као на концепт који је потпуно различит од претходног и који има следеће карактеристике:

а) Личност никада не може да буде схваћена по себи, већ само у односу на другу личност

Једна личност је ниједна личност. Релациони карактер личностног постојања наглашен је у тројичном богословљу, како код кападокијских отаца на Истоку, тако и код Августина на Западу. Личности Свете Тројице нису индивидуе, које би могле бити појмљиве у њима самима (по себи), него постоје једино у и кроз своје међусобне односе.

Зато је бити личност исто што и бити у заједници. Постојећи као Тројица, Бог постоји као заједница. Будући, пак, да је Бог биће у апсолутном смислу речи, истинско биће је заједница. Приписати, стога, највише онтолошко значење личности, значи дати исти онтолошки статус и заједници.

б) Личност није само релациона, већ је истовремено други

Отац као Личност није ни Син, ни Свети Дух; Син није ни Отац, ни Дух; Дух Свети је, такође, различит и од Оца и од Сина. Као божанска

¹ Уп. Zizioulas, 2012.

² Уп. Midić, 2015. Такође, Krstić, 2013.

природа или суштина, Тројица су један Бог. Али, као божанске Личности, они су друг(ачиј)и.

Овај парадокс јединства и другости, који карактерише најдубљи део божанског бића, конституише, такође, суштину људског личносног постојања. Тајна личности садржи се управо у комбинацији јединства и различитости. Заједница не доводи до елиминације различитости, већ напротив, порађа различитост (другост). На исти начин, бити други не уводи поделу и индивидуализам, већ јединство као кинонију (заједницу).

в) Личност је јединствена, непоновљива и незаменљива

Ствари се могу копирати, дуплирати, заменити. Личности, пак, поседују идентитет кога ни време, ни промене не могу трансформисати. Лични односи преживљавају тешкоће, превазилазе одбојности, надживљују чак и смрт. Исто као и сама љубав, ни они никада не пропадају (уп. 1Кор 13, 5). Они имају есхатолошки квалитет, будућност која нема краја.

г) Парадокс киноније и другости открива значење истинске љубави

Љубав није психолошка категорија, ни индивидуално осећање. Љубав је онтолошка категорија, која се састоји у томе да другој личности дамо простор да постоји као други и да стекне постојање у другоме и *кроз* другога. То је кенотичко бивствовање, једно самопредавање, као што описује фон Балтазар у односу на Свету Тројицу: „Ти, Оче, дајеш своје целокупно биће Божје Сину; ти и јеси Отац управо као дародавац себе самога; ти, Сине, примаш све од Оца и ништа не претпостављаш примању и узвраћању... прослављајући Оца у љубавној послушности; ти, Душе Свети, јеси јединство ових двају међусобних сусрета и самопредавања (self-givings)³.”

Због тога неко може бити личност само у љубави, али за некога се може рећи да воли, једино ако дозвољава љубљеној особи да буде различит у односу на њега, да постоји као други.

д) Поменуте реалности осветљавају концепт слободе

Слобода није тек пука способност чињења избора и могућност одлучивања. У свом највишем онтолошком значењу, слобода је бити слободан да будеш други, не бити апсорбован од општег и свеобухватног. То је могуће једино у кенотичком односу, у коме свака личност допушта другој да буде та која јесте, да има сопствени идентитет, као што је у Светој Тројици.

Ово су, дакле, ознаке људске личности у светлу тројичног богословља. Оне пројављују један начин постојања, којим задобијамо наше идентитете не дистанцирајући се од других, него у заједници са другима, у љубави и кроз љубав која „не тражи своје“ (1Кор 13, 5), већ је спремна да жртвује само своје биће да би омогућила другоме да буде и да буде други. То је

³ Уп. Balthasar, 1982, стр. 428–429.

потпуно исти начин постојања који се налази у Крсту Христовом, где се божанска љубав у потпуности открива у нашој историјској егзистенцији. Тријадологија и христологија откривају шта значи бити људска личност.

3. Закључак

Узимајући у обзир све што је до сада речено, није претерано закључити да је тројична вера подарила човечанству најдрагоценију идеју: схватање људског бића као личности. У томе је разлика која издваја човека од остале твари и чини га иконом Божјом. Овај вредни поклон наше вере у Тројичног Бога, треба да послужи као тло на коме подељени хришћани могу саградити своје јединство. Модел хришћанског јединства не може бити други до јединство самог Бога. „Да буду једно као што смо ми једно“ (Јн 17, 22), била је молитва нашег Господа своме Оцу за јединство оних који у њега верују. Теологија заједнице, надахнута и потекла из личносног тројичног постојања Божјег, једина је чврста основа за јединство хришћана.

Учинивши кинологију (заједницу) кључним концептом у еклисиологији, Други ватикански концил је усмерио екуменизам на прави пут. Није, ипак, учињено довољно да се та идеја продуби, како би се њени тројични корени и антрополошки значај јасно пројавили. Задатак православне и католичке теологије, које би се обновили заједничким светоотачким наслеђем, је да раде на пољу интеграције тријадологије, христологије и антропологије, како би служиле јединству Цркве, не ради ње саме, већ „да би свет могао да верује“ (уп. Јн 17, 21). Теологија кинологије (заједнице) са својим персоналистичким импликацијама, инспирисаним тројичном вером, јесте императив хришћанске теологије нашег времена.

Црква не постоји због себе, већ ради живота и спасења света⁴. Данас је човек угрожен деперсоналистичким тенденцијама, које су скривене унутар људских успеха, као што су технолошки и научни прогрес, економски раст, глобализација и други. Чак и религија ради на обезличносћењу људског бића, делећи веру од љубави и жртвујући јединственост људске личности у име религијских циљева. Ми који верујемо у Бога Тројицу не можемо, а да не верујемо у апсолутну вредност сваке људске личности за коју је Христос умро (1 Кор 8, 11). Хришћанско богословље поново се налази пред задатком да протумачи своје догмате и учини их егзистенцијално важним за сваког човека.

⁴ Уп. Ζηζιούλας, 2014.

Литература

- Balthasar, H. U. (1982). *The Von Balthasar Reader*. Edinburgh.
- Krstić, Z. (2013). Political Aspects of Religion, Religious Freedom and Religious Tolerance at the Time of the Emperor Constantine and Today. *Σαδορνος̄*, 7, 31–41.
- Midić, I. (2015). Reconciliation in a Socio-political Dimension. *Σαδορνος̄*, 9, 111–114.
- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Σαδορνος̄*, 6, 1–14.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Σαδορνος̄*, 8, 43–52.

John Ziziulas

Academy of Athens, Athens

The Holy Trinity and the Human Person

The author examines the relationship between Christian Trinitarian theology and anthropology. The essence of the anthropology which results from the Trinitarian theology of the Cappadocian Fathers lies in the significance of personhood in human existence. There is no fuller anthropology than this anthropology of true and full personhood, where the concept of the person is an ontological concept in the ultimate sense.

Key words: Trinitarian theology, Personology, Person, relationship, freedom, love, Church.

Датум пријема чланка: 26. 11. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



УДК 27-172-135

27-172:113/119

DOI: 10.5937/sabornost10-12546

Оригинални научни рад

Предраг Петровић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Символични аспекти гносеологије космолошких догађаја

Abstract: Богоустановљена структура постојања, у својим појединачним аспектима сведочи о дејству божанске промисли не само на саборној, већ и на појединачној равни. Творевина неретко показује дејства божанске промисли и на драматичне начине. Проблем разумевања драматичних догађаја у творевини остаје отворен. Истраживачи таквих историјских догађаја наводе мноштво показатеља који потребују дефинисање главног узрока таквих дешавања. Библијски текстови сведоче о драматичним покретима творевине у њеном историјском трајању, али и о коначном исходишту историјских догађаја. Господ у таквим, драматичним околностима не прекида дејства Своје Промисли већ, најављујући догађаје кроз које послепадни свет мора проћи, води изабранике у обећано Васкрсење мртвих и живот Будућег Века.

Key words: Бог, творевина, димензије постојања, човек, животиње, драматични догађаји (катастрофе), божанско Откривење, симболизам, гносеологија, космологија.

Увод

Тематика која недостаје модерним православним богословским текстовима односи се на симболичне аспекте гносеологије природних догађаја. Богоустановљена перспектива симболичних дејстава божанског домостроја спасења творевине остаје због тога у сенци уопштено понављаних, или „подразумеваних“ речи о односу Бог–творевина, тако да се реални догађаји, припадајући свакодневној равни постојања, сагледавају или као обични, свакодневни, или ако су драматични, као („ето“) отежавајући по човеков реални живот. Препознавање дејстава божанске Промисли као да остаје резервисано за нарочите, или пак психолошки „пријатне“ историјске догађаје, те се лако стиче утисак да се поједини делови времена не тичу божанских воља, или, другим речима, да Бог показује селективно интересовање за творевину у њеним реалним историјским процесима.

* djpredragpetrovic@gmail.com

Велики светоотачки ауторитети позивају се на богоустановљену бого-службено-символичну заједницу, односно Цркву, као на основ постојања дожанске творевине. Међутим, данас многи мислиоци и истраживачи као по „аутоматизму“ користе изразе попут: заједница, литургија (литургијско), љубав (љубавно), слобода (слободно), са углавном нејасним, или пак површним значењима. Али и поред начелног инсистирања на поменутих изразима, наша Православна вера и даље се куша довођењем у питање конзистентности дејства кохезионе силе Духа Господњег. Управо због тога израста модерни парадокс: с једне стране запажа се никада више позивања на „литургију“ и „литургијско“, или „љубав“ и „љубавно“, или „слободу“ и „слободно“, а с друге стране запажамо никада мање свести о реалним историјским проблемима другог човека, па ни разумевања оне народне, *живи и љусти друје нака живе*. Из тог разлога трагамо за другачијим полазиштем, не бисмо ли указали управо на *доіаћајни смисао* појединачних симбола творевине који су нераздвојни историјски део најсаборније, богослужбено-символичне тајне постојања од које нам зависи и садашње, привремено, али и вечно постојање. Сагледавање *доіаћајне димензије* симбола творевине не оставља простор за површну или погрешну употребу горе поменутих појмова.

Евхаристијски сагледавана космологија пружа нам могућност да из другачије гносеолошке перспективе приступимо творевини као богоустановљеном богослужбено-символичном темељу садашњег и Будућег постојања. У том смислу, наше интересовање сада управљамо ка појединачним симболима творевине, због чега почињемо од следећих питања: Да ли постоји *исправно разумевање творевине*¹ због кога би се покрети унутар творевине увек подразумевали као јасно разумљиви и недвосмислени? Да ли смемо закључити да су у богословском смислу космолошке теме давно обрађене и исцрпљене? Да ли имамо сведочанства која нешто ближе говоре о творевини у *драматичним ѿренуцима* њеног постојања? Да ли *заборављене (ѿише)* симболичне поруке творевине могу имати животни смисао у савременој богословској речи?

1. *Показатељ (τὸ τεκμήριον) пројаве знака (τὸ σημεῖον) и православно-хришћански символ*

Свеколико постојање које обухвата сваки покрет творевине у свесаборном дожанском домостроју спасења, показује с једне стране своју п(р)ојавну страну видљиву и сазнајну људским чулима, односно уму. Невидљиви део дожанске промисли остаје за људски ум или сакривен или сазнајан, сазнајан уколико ум за сазнање *невидљиво* покаже пријемчивост. У том смислу један део видљиве стварности која се може разумети, пратити и

¹ Григорије Богослов наводи: „οὐδὲ ἡ τῆς κτίσεως ἀκριβὴς κατανόησις“. Види, Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος ΚΗ'*, PG 36, 32B.

оправдати, има своју духовну димензију у човеку који слободно допусти симултаност божанског и тварног процеса сазнања, и то на начин *нейомешан и нераздељен*.

Иако бисмо из богословског угла нашу проблематику могли започети на многе начине, ипак се опредељујемо и полазимо од питања које је поставио професор Симиотике са Националног тајванског Универзитета, Хан Лиан Чанг², позивајући се на речи Умберта Ека о томе „да сваки догађај може бити знак“³. Он наиме поставља проблем: ако је исправан став Умберта Ека о томе да *сваки догађај може бити знак*, „због чега тада не би постојала и *симиотика катасстрофе*“?⁴

Морамо се најпре одредити према *јравцу* кретања смисла овакве симиотике; да ли је довољно само констатовати могућност(и) симиотичког смисла једног или више насилних космолошких догађаја како би се боље „припремили“ за неки наредни драматични догађај историје, или морамо одредити правац у коме би се таква симиотика кретала у оквирима свог природног, дакле *сойсџивеної унуїрашњеї амбијенїа*? Символични знаци које имамо у виду односили би се на симиотику природних догађаја у контексту богоустановљеног богослужбено-символичног начина постојања света, а не просто на запажања неоспорних догађаја ради њихове класификације у оквирима различитих претпоставки, веровања⁵ или религија (анимизма, политеизма, пантеизма, дејстава „судбине“ и сл.). Шира проблематика повлачи за собом питање знака и(ли) симбола (?). Да бисмо из симиотичког угла покушали да сагледамо свезу божанског и тварног, поменимо изнова не тако давни догађај катастрофалног удара воденог зида (цунамија) који је 26. децембра 2004. погодио најпре обале Индонезије, недуго затим Индије, а потом и обале Африке и Аустралије. Тада су неки припадници малајског племена Мокен преживевши трагедију говорили да је цунами наишао јер је *море* било срдито, док су други говорили о зловољи *духова мора*. Међутим, за нас је интересантно сведочанство оних који су непосредно пре појаве ударног таласа видели

² Наводимо пример поменутог аутора због његовог истраживања драматичних догађаја који су задесили део света у коме он живи и ради. У питању су његове симиотичке поставке у контексту катастрофалних последица изазваних ударом разорног морског таласа (цунамија) који је задесио широка подручја од Индонезије и Индије до Африке и Аустралије.

³ Види, Еко, 1984, стр. 15.

⁴ Chang, 2005, стр. 3.

⁵ Један од примера оваквих „симиотика“ налазимо у више начина тумачења ове природне појаве. Поменићемо на овом месту само један упечатљив ерминевтички моменат. Наиме, када је у тринаестом веку будизам ширио свој утицај у једној индокинеској области коју је погодио цунами, а у циљу измирења будизма и анимизма, појавила се одгонетка смисла овако катастрофалног догађаја; наиме, „нешто је морало нахранити бога мора који је свој бес показао тако што је „појео“ 5.300 људи“. Види John Burdett, *International Herald Tribune*, од 14. 01. 2005.

узнемирене делфине, што су схватили као *знак* да ће се *немио сипрашно* десити⁶. Тада није нико могао са сигурношћу рећи нити шта то наилази, а још мање знати о невидљивом *узроку* катастрофе. Овај скори историјски догађај индикативан је због тога што читање необичних покрета творевине не везујемо директно за главни, катастрофални догађај, јер он по правилу и није на виду, већ за симболичне покрете који најављују такав, или такве догађаје. Господ Исус Христос нас упућује на покрете природе као на симболичне знаке Његовог домостројног присуства, али и Његовог домостројног Другог Доласка.

Могућност запажања и дубљих сагледавања узнемирујућих догађаја у природи оптерећена је основним питањем: да ли природни закон у чијем стварању човек није учествовао, може бити сам по себи-катастрофа?! Другим речима, да ли закони природе могу дејствовати мимо човека, и у чему би се ту огледала човекова одговорност за природне катастрофе?

1.1. *Символична (и)х* предања творевине

Свакако да је првородни грех био узрок не само за историјски прву, већ и за сваку наредну природну несрећу. Мојсије прву природну катастрофу, односно колебање природе и свеопшти рат међу основним стихијама света, описује као *захлађење у Рају*. Промена начина постојања мимо божанских воља показује се кроз *сип* прародитеља пред Богом, *сакривања* од Бога, облачења у кожане хаљине, прародитељско сплетање лишаја како би се прекрила голотиња. Надаље, *божанском анашемом* прародитељи дивају изгнани из Раја да не би окусили од дрвета Живота. Какве све катастрофалне догађаје крију ове Мојсијеве речи, које се углавном подразумевајући сагледавају као „наивне“ или „безазлене приче“? Какве последице оне имају по данашњи свет?

Мојсије сведочи о измењеним стварностима које Господ предочава прародитељима после учињеног греха; покрети творевине дивају сада мимо воље човека. Бог указује на велике тегобе у начину живота који су прародитељи одабрали, лишавајући се божанског циља због кога су створени. Уместо вечног живота човек са невољама живи, припадајући нарушеним законима природе које је сам прогласио „природним“, и на крају умире.

Библијски текстови чувају сведочанства о драматичним догађајима творевине који прате људску историју оријентисану ка греху и смрти, али бисмо темељније библијске димензије драматичних симболичних догађаја природе оставили за неку другу прилику. На овом месту поменули бисмо најупечатљивије и свеопштепознато библијско сведочанство о катаклизми. У питању је Мојсијево симболично предање о Потопу. Наше усмерење

⁶ Види *The New York Times* од 24. 01. 2005., 4.

према овом догађају произилази из речи Господа Исуса Христа: „а као (што је било) у дане Нојеве, тако ће бити и долазак Сина Човечијег; јер као што су били у дане пре катаклизме, једући, пијући, женећи се и удавајући, до дана када Ноје уђе у кивот, и не сазнаше док не дође катаклизма и узме све, тако ће бити и долазак Сина Човечијег“ (Мт 24, 37–39).

Догађај Потопа не односи се само на библијско предање; он је заправо дубоко урезан у свести многих народа у различитим верзијама, или варијантама народних предања. Истражитељи догађаја Потопа сакупили су из читавог света око две стотине различитих верзија предања, која на различите начине говоре о овој свеопште упамћеној катаклизми, што наводи на закључак да није сваки део света на идентичан начин сачувао сећање на овај древни догађај о коме говори Мојсије. Питање које се у научном смислу поставља гласи: који је то једноставан, дакле примарни узрок изазвао овакву различитост предања о Потопу на свеопштем нивоу?⁷ Питање је дакле јасно: на који начин *йрейустийи и йворевини* да нам сама искаже тајну катастрофалног историјског догађаја који се у њој збио?

Емануил Великовски (Иммануил Великовский), руски Јеврејин, 1950. год. публикује књигу „Светови у судару“ у којој критикује званичну науку, чак и ону која у то време кореспондира са Ајнштајном. Написао је и књигу под називом „Пре него што се дан прекине“ износећи своја виђења у многобројним препискама вођеним са Ајнштајном, који је са своје стране, иако веома заинтересован, изразио уздржање према неким идејама Великовског. Теорије овог врсног истраживача су изигнорисане и енергично одбачене од академских заједница његовог времена. И заиста, Великовски је у неким својим делима остављао простор за постојање ванземаљских цивилизација и за њихов уплив на историјске токове људи. Међутим без обзира на његова „веровања“ ове врсте, ми ћемо се усредсредити на оне неоспорне научне аспекте његовог рада који и данас привлаче велику пажњу истраживача. Наиме Великовски је употребљавао древна сведочанства која су оповргавала дарвинизам, и која су говорила о сукцесивним катаклизмама геолошки, палеонтолошки и археолошки видљивим на готово свим деловима Земље⁸. Великовски је био дакле, врсни истраживач

⁷ Овде се чак не ради ни о односу библијског и небиблијских предања.

⁸ Изузетак је „континент“ Антарктика. Због чега Антарктик представља најмање истраживану територију једног, „претпоставља се“ континента? Као разлог томе помињу се тамошњи отежани животни услови због „ниских“ температура, и поред претходних „неоспорних научних достигнућа“ (од пре 50 година) која су довела до „лета на Месецу“ са тамошњим температурама од -130 до +150 степени!? Током својих експедиција на Антарктику у првим деценијама XX века, Шаклтон (Ernest Henry Shackleton) је открио велике залихе угља. Двадесетих година XX века, упоредо, али и после Шаклтона, у америчким антарктичким војним експедицијама под називом „High jump“ (1947) и „Deep freeze I“ (1955/56), које је водио амерички адмирал Ричард Бирд (Richard E. Byrd), откривено је копно „иза“ Јужног Пола које је величине територије САД-а. Бирд је о овом открићу говорио тада на званичној америчкој телевизији, рекавши да тамо постоје велика рудна

радова из области палеонтологије и геологије са оригиналним приступом овим темама. Управо таквим приступом он је сву своју пажњу управио да би на научно видело изнео резултате својих истраживања, пластично изграђујући слику драматичних историјских догађаја чије трагове творевина у себи чува. У своме делу „Земља у превирању“ Великовски износи велики број сведочанстава о догађајима који сведоче о драматичним историјским тренуцима на Земљи. Он у том смислу наводи и резултате истраживања до којих су дошли његови претходници; тако нпр. истраживач Рејни (Froelich Rainey) је истражујући прастара насеља на Аљасци посведочио да се у области планине МекКинли крај реке Јукон и долине Танана на Аљасци, у дужини од око шест километара, и на дубини од око 42 метра налазе огромни слојеви (депои) са остацима древних животиња. У питању су мамути, мастодонти, супер-бизони и коњи⁹. Ове животиње су нестале у скоријим пост-гласијалним временима, односно пред крај

и енергетска богатства укључујући угаљ, нафту и уран. Изненада после његове изјаве (1958/59), у време тзв. хладног рата, најпре су представници дванаест земаља света на челу са великим силама потписали документ у коме „заувек“ проглашавају Антарктику за место „мирне сврхе“, место које неће бити „објект интернационалног раздора“. У питању су земље: Аргентина, Аустралија, Белгија, Чиле, Француска, Јапан, Нови Зеланд, Норвешка, Јужна Африка, Совјетски Савез, Велика Британија и Северна Ирска, и САД. Од 03. октобра 1991. број држава које партиципирају у овом споразуму на различитим нивоима био је око 40. Забрањен је долазак на Антарктику, испод 60-тог степена јужне географске ширине. Антарктичким споразумом (Antarctic Treaty System-ATS) договорена је „граница“ јужнопаифичке и латиноамеричке зоне забране ширења нуклеарног оружја. У склопу споразума одређена су веома компликована и наравно „строга правила“ која важе за научнике-истраживаче, тако да се мимо заједничког тела које одређује истраживачка правила, по Антарктици не може нико кретати. Због тога се до данас о геолошким и палеонтолошким тајнама Антарктике, па ни о поменутих територијама „иза“ ње, не говори ништа, тако да се одмах намеће питање: како је могуће да велике интернационалне корпорације које економски експлоатишу читаве државе зарад похлепе незнатног круга људи (постављајући широм света своје марионетске владе у циљу исте те експлоатације), немају приступа тако великој територији каква се крије „иза“ Јужног пола, а о којој је говорио чувени амерички адмирал? Другим речима, данас, када се чују милитантни гласови против тзв. пренасељености Земље, као и „забрињавајући тонови“ због смањења земаљских ресурса потребних за живот људи, због чега се игноришу таква велика и ресурсима богата пространства? Интересантна је и чињеница да је постигнути споразум неприкосновено на снази скоро 60 година, односно дуже од сваког другог међународног уговора у историји!? Шта тек рећи на посвуда прихваћену лажну научну чињеницу открића Антарктике од стране енглеског морепловца капетана Џејмса Кука (17. јануара 1773), када се за Антарктику знало и много времена пре 1513. год.? Наиме, те године је отомански адмирал Пири Реис исцртао карту света, имајући за узор неке много древније мапе, и приказао Антарктику као територију на којој нема леда! О истраживањима Шеклтона види Shackleton, 1909, стр. 314, 316, 319, 323, and photographs opposite, 293, 316. Интервју адмирала Бирда види на интернет адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=tzWHqooAJtM> 28. 04. 2014. 07:30. Документи антарктичког међународног споразума названог „Antarctic Treaty System-ATS“ могу се у pdf формату наћи на интернет адреси: http://ats.aq/documents/keydocs/vol_1/vol1_Volume_1_Complete_Document_e.pdf 20. 05. 2016. 17:30.

⁹ Види Rainey, 1940, стр. 305.

последњег Леденог доба, док су у горњим слојевима прекривене остацима животиња преживелим до наших времена¹⁰. Људи су наравно живели у исто време када и ове животиње¹¹. Великовски поставља питање: 1) под којим се околностима десило уништење у таквом обиму, да су се милиони животиња раскомаданих удова помешали са милионима трупова дрвећа извађеним из корена? У тој области постоје најмање четири наслаге вулканског пепела, али, иако би вулкан могао уништити шуме и животиње *одозго*, ипак не би могао ишчупати толике количине шума, нити раскомадати толики број животиња, што наводи на закључак да би ураган или потоп, или ураган и потоп заједно могли смешати толики број разнородних и разноврсних телеса. Уз то, област катастрофе већа је од оне коју би неколико ерупција вулкана могло прекрити¹². Због тога Великовски на другачији начин поставља питање: 2) Који догађај би могао изазвати надолазак Арктичког мора и Пацифика тако, да они *ојеру* шуме са читавом животињском популацијом и смешају читаву ту масу бацајући је по територији данашње Аљаске?

У питању нису само догађаји на Аљасци; и сибирске области откривају многе древне драматичне догађаје. Тако нпр. проналажен је велики број мамута којима су у утробама, као и између зуба, препознати остаци не-свареног растиња, растиња кога сада нема у поменутих областима, па ни по острвима Арктичког мора. Микроскопским увидом у састав коже мамута откривена су чак и очувана црвена крвна зрнца чијом су анализом истраживачи утврдили изненадну смрт гушењем гасом или водом¹³. Усмена предања о драматичним догађајима у вези са наступајућим Леденим добом на територији данашње Русије очувана су до данашњег дана¹⁴. На

¹⁰ Види Velikovsky, 1955, стр. 1.

¹¹ Rainey, 1940, стр. 307.

¹² Види Velikovsky, 1955, стр. 2.

¹³ Види исто, 6.

¹⁴ Наводимо само једно интересно сведочанство: „Пре одређеног времена... на Земљи је... наступило ледено доба. У областима којима се *лајано йримицао ледник*, мењала се клима. Захлађење није дозвољавало да расту многи облици растиња. Места, раније обилујућа шумама, плононим даштама и бујним травама наизменично са цвећем, постепено су се претварала у долине, прекривене само оскудним биљним покривачем. Људи живећи у то време у једној од предгорских долина проценили су: пређашњи живот у условима захлађења је немогућ. Одлучили су да напусте своје домове и да крену у потрагу за местом са повољнијом климом. Раније су отишли мушкарци. По њиховом трагу, старешина рода — Вуд, одводио је из насеља децу, жене и старце. Седи стодвдесетогодишњи старац је ишао испред каравана од дванаест мамута, натоварених плетеним корпама. У неким од њих су била смештена деца, а у другима су биле сложене залихе хране, зато што је било неизвесно колико ће трајати путовање. Са обе стране каравана мамута, на коњима и пешке, кретали су се људи његовог рода и сва ситна стока, (сви) који су живели у родовском насељу. Стицао се утисак да је све живо схватало нужност да се упуте у нове крајеве и следило је човека. У насељу је остало само растиње, које није имало могућност да се пребаци. Растине, осуђено на пропаст. Вуд је размишљао, покушавајући да одговори на

поменути просторима данашње Русије налазе се и остаци слонова, носорога и мошусних говеда, као и бизона и коња¹⁵. Сви они су се напасали на овом делу света. Такође, пронађен је велики број костију и кљова мамута на северним сибирским острвима Котелној, Малој, као и на острву Нови Сибир (Љаковска острва у Поларном мору). Истраживач Саникоф је 1809. само са острва Нови Сибир пренео је 10.000 комада фосилне слоноваче¹⁶. На пијацама северне Русије кости мамута и слонова продавале су се, између осталог, и за прављење „дирки на клавирима“. На истом острву истраживач Хеденстром открио је велики број окамењених шума, код којих су многа дебла стојала усправно, а нека лежала хоризонтално на смрзнутом тлу; окамењене шуме називане су и „дрвена брда“ чија су дебла била висока око четрдесет метара, и чије је растојање дуж обале било око пет километара¹⁷. На многим местима пронађена су брда висока до деведесет метара, брда сачињена од окамењених дебала читавих шума међу којима су пронађени и многи остаци четвороножних животиња.

Сумњајући у представу о „претпостављеном“ мирном еволуционом процесу који би се очекивао у некаквом „нетурбулентном“ времену, Великовски поставља питање: Који би могао бити узрок промене температуре ових сибирских области? Можда бисмо уместо Великовског за садашњи историјски тренутак поставили мало шире питање: који би основни узрок изазвао тако драстичну промену температуре огромних, ако не и свих области тадашњег света?

О крајње драматичним догађајима историје налазимо индикативна археолошка и геолошка сведочанства. Тако су нпр. кости китова пронађене на 130 метара изнад нивоа мора северно од језера Онтарио, а у Вермонту на око 150 метара надморске висине, као и на око 160 метара изнад нивоа мора у области Монтреал — Квебек¹⁸. Било да се ради о спуштању тла испод ни-

питања постављена самом себи: Зашто су настале неповољне промене у природи, због чега је почело захлађење? Чијом вољом је стављена у погон ова катастрофа? Неће ли она постати катастрофа целе Земље? Да ли су у човеку утемељене моћи да предузме били шта за њено спречавање? Да ли су катастрофе условљене деловањем човековим? Вуд је схватао: уколико одговори не буду пронађени, његову децу и унуче, цео његов род очекује тужна судбина. Видео је: сви одрасли, крећући се сад у каравану, схватају природне промене као трагедију, њихова лица су тужна и заокупљена мислима. Чак су и деца утихла и напрегнута. Само је његова љубимица, шестогодишња праунучица Анаста, несташна започела игру са предводником, мамутом на челу каравана...“ Види порекло овог усменог предања записаног у књизи, Мегре, 2010, стр. 37, 38.

¹⁵ Whitley, 1910, стр. 43.

¹⁶ Године 1989. на пијацама у Јакутску налазило се око 80.000 комада фосилне слоноваче са острва у Поларном мору, што говори о запањујућем броју животиња које су некада тамо живеле. Барон Тол препознао је истоврсни биљни свет на острву Нови Сибир са оним на Гренланду и Спизбергену. Види D. Whitley, 1910, стр. 43–49.

¹⁷ Исто, 43, 44.

¹⁸ Види Velikovsky, 1955, стр. 43.

воа мора, или подизању нивоа мора као озбиљнијој варијанти катастрофе, Великовски поставља заправо питање о узроцима оваквих догађаја. Канадски геолог Дели (Reginald Aldworth Daly) такође поставља питање о томе како је могуће да обала од Мексика до Аљаске буде потопљена, а да се потом вода повуче и препусти место копну, односно, „откуд ова промена?“¹⁹

На другој страни Атлантика, делови јужне Енглеске су у периоду Пост-гласијал-Неолит потопљени тако да су се терени, узвишени од око 300 метара, напрасно нашли испод нивоа мора. У једној области око Плимута на Каналу (Велика Британија), у кречњачким пећинама различитих величина пронађено је оштро поломљено камење заједно са костима мамута, водених коња²⁰, носорога, коња, поларних медведа, и бизона. Кости су притом биле смрскане у небројено пуно делова, тако да ниједан скелет није сачуван у целини²¹. Идентична налазишта поломљених костију оштрих ивица пронађена су и на другим местима (у Девоншајру и Пемброкшајру у Велсу)²².

Остаци лавова пронађени су на Аљасци, остаци лапландских ирваса пронађени су на Криму, гренландских ирваса у јужном Њу Џерсију и јужној Француској. Остаци водених коња пронађени су у Француској и у Енглеској.

Између много растиња на северним деловима Гренланда пронађени су остаци магнолије и смоквиног дрвета²³. Шуме и егзотична стабла са сочним суптропским биљкама расле су на земљи која лежи дубоко у хладном Арктику на коме поларна ноћ траје по шест месеци²⁴. У Спицбергену на Свалбарду (Арктички океан) откривено је 136 врста фосилизованих биљака, а међу њима су бор, јела, смрека, кипарис, брест, лешник, водени љиљан. Осим великих количина угља у области Спицбергена пронађени су и корали који данас расту у топлим тропским морима. Осим тога корали су пронађени и на северном ободу читаве Северне Америке (од Аљаске до Гренланда)²⁵.

У Француској на брду поред Семура у Бургундији, на око 430 метара висине, пронађени су остаци мамута, ирваса, коња, и других животиња, док су у стенама између Дижона и Лиона, на узвишењу изолованом са све четири стране, пронађени помешани остаци костију вукова, медведа, коња и волова. У највећем броју, пронађене су кости изломљених оштрих ивица,

¹⁹ Daly, 1926. 90.

²⁰ У сербском језику уобичајен је назив „нилски“ коњ. Међутим, ови коњи не живе само у реци Нил, већ и у другим водама, тако да се опредељујемо за назив „водени“ коњ.

²¹ Prestwich, 1895, стр. 25–26.

²² Prestwich, 1892, стр. 336.

²³ Heer, 1868, стр. 48–52.

²⁴ Velikovsky, 1955, стр. 40.

²⁵ Види и Heer, 1868, стр. 31–40.

што наводи на закључак да то није дело нити других дивљих животиња, нити човека. Помешани остаци вукова, пећинских лавова, медведа, носорога, коња, волова и јелена говоре о драматичном догађају с обзиром на чињеницу да се по природи, животним навикама и склоностима, поменута бића не могу пронаћи на једном тако малом простору²⁶.

Гибралтарску стену испресецану пукотинама испуњавају поломљене и разбацане кости пантера, рисова, афричких дивљих мачака, хијена, вукова, медведа, носорога, коња, дивље свиње, јелена, козорога, зечева, волова, и др. Кости су у највећем броју изломљене на мноштво делова и нису грижене, иако је толико месождера тамо живело. Ова чињеница Прествича (Joseph Prestwich) наводи на закључак да је једино некакав потоп могао све животиње једне овакве области сакупити, измешати и убацити у јаме и пећине²⁷. Тако је нпр. само из околине једне пећине око Палерма сакупљено око двадесет тона (!) костију воденог коња за шест месеци истраживања; кости су изгледале потпуно свежје, и сведочиле су о свим узрастима животиња, па чак и фетуса. Прествич поставља питање: „на који начин су сакупљене? Никакви предатори не би могли сакупити и оставити иза себе оволико костију“²⁸. Прествич претпоставља да су све животиње скончале истовремено, јер су све оне бежале од надлазеће воде²⁹. Будући да су њихови остаци очувани у потпуно „свежем“ стању, закључује се да се ради о скором космолошком догађају, а с обзиром на чињеницу да су животиње свих старосних доба увучене у катастрофу, очигледно да је катастрофа била изненадна. Прествич, као што је већ напоменуто, наводи и људе као жртве такве, опште катастрофе³⁰. Археолошки показатељи сведоче о катастрофалним догађајима који су истовремено, али и више пута задесили многа насеобине древног света од Крита, Мале Азије, Кавказа, Месопотамије и Ирана, до Сирије, Палестине, Кипра и Египта. Ови догађаји временски се поклапају са Бронзаним добом у Египту, док је Европа улазила у доба Неолита³¹. У Норфолку крај Северног мора осим птица, жаба и змија, пронађени су остаци сабљозубог тигра, огромног медведа (*Ursus horribilis*), мамута, слона са правим кљовама, водених коња, носорога, бизона, и модерног коња. Остаци две искључиво северне врсте, прождрљивац и мошусно говече, нађени су међу животињама

²⁶ Prestwich, 1895, стр. 37–38.

²⁷ Исто, стр. 47.

²⁸ Исто, стр. 50.

²⁹ Исто, стр. 38.

³⁰ Исто, стр. 74.

³¹ Velikovskiy, 1955, стр. 51. Постоје наравно и друга места на Земљи која сведоче о катастрофалним догађајима, и у Атлантском, Индијском, и Тихом океану, али и на пространствима свих континената.

тропских крајева³². Остаци мастодонта пронађени су у Кент Каунтију (Онтарио, Канада)³³.

Интересантно је поменути на овом месту археолошка ископавања, претпоставља се, древне Троје³⁴. Град је имао шест или седам темеља. Други по реду темељ града уништен је насилним природним дејством истовремено са падом Старог Краљевства у Египту. Троја III уништена је ужасном ватром и земљотресом који је срушио градски зид од око 16 метара висине, али и уништио добар део Мале Азије. Троја IV, V и VI (која је препозната као Троја краља Пријама) уништене су разорним земљотресима; последњи земљотрес (Троја VI) био је *неујоредиво разорнији од најдага Ајамемнонове војске*³⁵.

1.2. Негативни симболични покрети творевине нашег времена

У последњих неколико година пажњу привлачи велики број „медијски-забрињавајућих“ догађаја од којих на овом месту издвајамо свега неколицину, уз констатацију сада већ свима јасне чињенице да не прође нити један дан у години без медијских извештаја о различитим видовима некада мањих, а некада већих природних или социјалних несрећа. Не узимајући овај пут у обзир нама знане катастрофе изазване поплавама, клизиштима, и свагда некажњеним немаром власти, осврнућемо се на оне према којима смо углавном равнодушни, јер се, како наивно мислимо, „не дешавају нама“ већ другима. Међутим, сви људи деле исто право на постојање биљака и животиња као симболичних бића која је Бог створио. Данас је угрожено око 20.000 животињских и биљних врста. Само у последња два века човек је својим начином живота уништио животињске врсте попут тасманијског тигра, западно-афричког црног носорога, пиринејског козерога, голуба путника, врсту карипске фоке, морску куну, јаванског тигра, итд.³⁶ Врста детлића која је живела на југоистоку САД-а последњи пут је виђена 1940. год. Научници данас планирају да клонирањем поврате неке

³² Исто, стр. 52.

³³ Dawson, 1894, стр. 9.

³⁴ Амбициозни лаик, Хајнрих Шлиман, који се није бавио археологијом, већ се као шегрт продавац, дечак од палуђе бродра (који је упропаштен), и књиговођа, зарекао да ће пронаћи древну Троју. Своје снове је „испунио“ „пронашавши“ 1873. древну Троју на земљи садашњег турског села Хисарлик. Не желећи алтернативним истраживачким подухватима да „кваримо“ општеприхваћену слику о географском положају Троје, а с обзиром на чињеницу да је у питању за нас геолошки значајно место у Малој Азији, узимамо турско село Хисарлик за „место“ древне Троје. Оно нам привлачи пажњу због шест или седам слојева темеља града насталих на истом месту, а не због имена и географије места које је Омир прославио у својој Илијади.

³⁵ Velikovsky, 1955, стр. 175, 176.

³⁶ Види http://www.huffingtonpost.com/2013/10/22/11-extinct-animals_n_4078988.html 24. 07. 2016. 21:20.

од животињских врста које су нестале због човекове делатности (исхране), као нпр. птицу до-до, квагу (врсту јужно-афричке зебре), врсту ноја (висине око 3,5 метара), мамута, итд.³⁷ На путу нестанка су лемур, горила, снежни леопард, љускар, носорог, тигар, морска корњача, слон, и сви они улазе у наведени и готово нестварни број од 20.000³⁸. Шта тек говорити о катастрофалним последицама драстичног смањења шума по читавом свету?!

Свакодневни медијски наслови упућују на катастрофалне податке од којих на овом месту помињемо само неке драстичне примере; тако нпр. око 5.000 мртвих косова првог дана 2011. године „пало“ је са неба у граду Биби у Арканзасу, а недуго затим у близини Батон Ружа у Луизијани пронађено је још око 500 мртвих птица³⁹. У реци Арканзасу пронађено је близу 100.000 мртвих риба, и то на око 180 километара од поменутог града. Такође, на улици шведског града Фалкопинга, пронађено је десетине мртвих птица⁴⁰. Надаље, око 100 тона (!) угинулих ракова пронађено је у Вијетнаму, док је 720.000 (!) птица „пало“ са неба у Ираку без јасног узрока. Пронађено је 65 тона рибе у Камбоџи, затим 400 тона угинуле рибе у Индији, преко 70 тона угинуле рибе у Колумбији, док је у Панами без јасног узрока угинуло око 50 делфина. Око 190.000 (!) угинулих птица пало је са неба у Нигерији. Хиљаде тона угинулих сардина без јасног узрока пронађено је у Чилеу⁴¹. У Колумбији су фармери нашли хиљаде грла угинуле стоке без јасног узрока, пронађено је стотине угинулих корњача на Тајланду и Филипинима. Угинуло је више милиона риба (!) у заливу Чизапик, у америчкој држави Мериленд. Обала је била пуна њихових угинулих тела, заједно са телима морских звезда, јастога и морских сунђера. Огромни помори риба откривени су и у Бразилу и Новом Зеланду⁴². Око 1000 риба сабљарки угинуло је само у Бразилу. У Аустралији је пронађено хиљаде угинулих свиња без јасног узрока. У Вирџинији (Ферфекс) је „попадало“ са неба хиљаде птица. Око 700 угинулих корњача пронађено је у Мексику, док је десетине делфина угинуло у Колумбији. И опет, око 11.000 птица у Индонезији само је „пало“ са неба. Море је у Енглеској издацило око

³⁷ Преузето са: <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2298805/Scientists-want-bring-24-animals-extinction-Dodos-make-list--dinosaur-DNA-old-Jurassic-Park-isnt-option.html> 24. 07. 2016. 21:20.

³⁸ <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2298805/Scientists-want-bring-24-animals-extinction-Dodos-make-list--dinosaur-DNA-old-Jurassic-Park-isnt-option.html> 24. 07. 2016. 21:45.

³⁹ Преузето са: <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/2/svet/822558/pomor-zivotinja-sirom-sveta.html> 20. 07. 2016. 10:45.

⁴⁰ <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/2/svet/822558/pomor-zivotinja-sirom-sveta.html>

⁴¹ Преузето са: <http://www.mirror.co.uk/news/weird-news/thousands-dead-fish-wash-up-7736327> 12. 04. 2016. 08:28.

⁴² <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/2/svet/822558/pomor-zivotinja-sirom-sveta.html>

40.000 мртвих ракова и других морских животиња⁴³. У Јужној Патагонији (Аргентина) најпре је пронађено 30, а потом и 307 угинулих китова (ради се о бићима дугачким око 18 метара). У јулу месецу 2016. год. пронађено је најмање 60 угинулих китова на јужној обали Чилеа⁴⁴. Око 35 тона рибе угинуло је у једном кинеском језеру (Хаинан)⁴⁵, итд. Оно што представља најалармантнију стварност јесте, да број оваквих космолошких страхаота искључиво говори о нечему што долази иза ових испраћених, или медијски равнодушно констатованих догађаја. Међутим, управо такав, симболични дожански есхатолошки *аларм* налазимо у речима самог Господа: „јер ће тада бити невоља велика, каква није била од постанка света до сада, нити ће бити“ (Мт 24, 21).

Једна од последица недостатка осећаја савременог човека за симболичну структуру постојања творевине⁴⁶, и, због тога, недостатка одговарајуће симболичне гносеологије коју таква структура нуди, представља бесловесно искориштавање творевине⁴⁷, као да међу „власницима“ овога света

⁴³ Исто.

⁴⁴ Преузето са: <http://rs.n1info.com/a178698/Svet/Svet/Kitovi-se-nasukali-u-Cileu.html>, 21. 07. 2016. 11:53.

⁴⁵ Преузето са: <http://time.com/4321592/dead-fish-china-lake/> 06. 05. 2016. 11:33.

⁴⁶ О томе смо писали у Петровић, 2013.

⁴⁷ Поборници теорије о тзв. глобалном загревању сматрају „забрињавајућом“ повећану емисију угљен-диоксида изазваном прекомерном употребом фосилних горива. При том, највећи загађивачи припадају управо оним државама које иницирају финансијско кажњавање других држава по истом питању. По њима је тзв. глобално загревање због употребе фосилних горива основни узрок повећања температуре Земље, и, последично, узрок животињских помора широм света услед промена праваца и осцилација температура ваздушних и водених струја Земље. Уз то, они обавезно фаворизују тзв. „обновљиве“ изворе енергије, што никако не значи и слободно коришћење енергије природе. По новом планираном моделу економске зависности, људи би требали бити срећни јер се њихова експлоатација догађа од сада у „чистој“ животној средини. Поборници теорије о глобалном загревању не могу да одговоре на питање о сукцесивним катаклизмичним догађајима у историји када је било драстичнијих појава тзв. „глобалног“ загревања. Не можемо се отети утиску да „теоретичари глобалног“ загревања тачно знају оно о чему ћуте. Ако говоримо о хелиоцентричној поставци Сунчевог система, тада се велика тема о којој поменути теоретичари не би требало да ћуте односи на могућност промене осе Земље која утиче и на понашања мора и тектонских плоча. Последњих година се рапидно умножава број земљотреса, и ерупција вулкана. За последњих 50-так година број земљотреса повећан је са 4.539 (од 1973), на 118.404 (у 2014), а ерупција вулкана за око 500 процената. Отварају се огромне рупе у земљи као и клизишта по Азији, Јужној и Северној Америци, Јапану, Европи, Сибиру, појављују се огромне поплаве и торнада. Као да сва земља дрхти од доласка нечега!? Све ове промене званична наука приписује глобалном загревању, али таквој науци се намеће питање: да ли би (ако је истина да се оса Земље помера) глобално загревање могло утицати на промену нагиба осе Земље?! 26. јуна 2013. објављено је да Северни пол више није чврсто ледено тло на коме се стоји, већ да је језеро. Истраживачи који не припадају званичној науци, говоре о померању полава 2011. за око 40 миља, односно око 64 км. годишње, док је 2013. примећено померање полова 1 миљу дневно према Сибиру, што ће рећи 365 миља годишње (више од 586 км). До сада (у 2015-тој години — август месец) полови су се померили око 800 км у правцу

не постоји потреба за њеним постојањем. У таквом духу је нпр. организовано тровање птица у Јужној Дакоти (Јанктон). Наводно се радило о 200 чворака који су заједно са још 15.000 птица „угрожавали животе људи и стоке“⁴⁸!? У акцији елиминисања птица коришћен је врло јак отров па су се „званичници“ „чудили“ како су птице и поред тровања успеле да лете тако дуго!? Притом су исти ти „званичници“ поручили да мртве птице не представљају ризик за локално становништво и животиње!? Претходно је у Висконсину пронађено 200 мртвих крава. Забележена су по ко зна који пут масовна угинућа птица у САД-у (Арканзасу, Алабами, Луизијани, Кентакију, Калифорнији), Италији и Шведској⁴⁹.

Огроман број угинулих животиња побуђује на најозбиљније размишљање о дубљим узроцима већих или мањих, али готово свакодневних природних катастрофа. Ако и занемаримо некада очигледно директни људски узрок због оваквих помора, никако не можемо занемарити друге, озбиљније узроке из сфере *непознатога*.

1.3. *Уздисаји, усиновљење и „замка“*

Када апостол Павле говори о творевини, он је види у христолошком смислу, јер наводи: „јер знамо да сва твар заједно уздише и тугује до сада. И не само она, него и ми који прве дарове Духа имамо, и ми сами у себи уздишемо чекајући усиновљење, издавање тела нашега“ (Рим 8, 22–23). За апостола Павла творевина је словесна јер је њен симболизам дубоко повезан са симболизмом Сина Божијег, односно са Христовим домостројем спасења. Због тога апостол Павле на другом месту говори: „Јер жарким ишчекивањем творевина очекује да се јаве *синови Божији*“ (Рим 8, 19). Шта представља жарко ишчекивање творевине, и како се оно може приближити савременом човеку, у великој мери отуђеном од природног начина живота?

Очигледно да су Јевреји суботу сматрали даном када Бог не дејствује чак ни према излечењу болесних, јер су осуђивали Господа због суботњег излечења у Витезди, када је Јеврејима рекао: „Отац мој до сада дела, и ја

северозапада, што не значи да је померање и престало. Насупрот томе, званична наука негира померање полова. Што се тиче магнетних полова Земље они су у потпуном нескладу са географским Северним полом. Померање магнетних полова Земље показује да се данас магнетни пол на северу налази у југоисточном делу Карског мора, између Нове Земље и Јамалског полуострва (ближе полуострву). Интересантно је да је управо на том копненом делу поларне Русије, дакле на Јамалском полуострву 2014. откривена потпуно округла рупа у земљи ширине 60 метара. У науци је општепозната чињеница да магнетни полови утичу на кретање риба и птица, због чега би требали дубоко да се запитамо: који је могући узрок померања магнетних полова земље? Зар не треба да нас чуде огромни помори риба и птица свуда по свету, као и чудна понашања птица (нпр. голубови који ходајући на земљи неприродно обрћу главе не распознајући правац горе–доле)?

⁴⁸ Преузето са: <http://www.blic.rs/vesti/svet/vlada-sad-naredila-pomor-cvoraka/tqqobd1> 20. 07. 2016. 11:00.

⁴⁹ Исто.

делама“ (Јн 5, 17). Сматрамо да се ова реченица односи не само на поменути догађај, и не само на свеопшти (васељенски) смисао домостроја спасења, већ и на појединачни знак присуства божанског Промисла, односно божанског дејства које и за појединачне делове творевине носи жива заједница са Христом — Црква. Вишедимензионалност божанског откривења, односно личног присуства Бога Логоса унутар творевине, сагледава се и кроз постојање могућности различитих гносеошких варијанти, односно различитих појединачних искустава људи; тако, када Господ на различите начине открива Своје постојање кроз постојање бића и (с)твари, Он то чини имајући у виду меру пријемчивости, односно меру спознаје сваког појединачног бића унутар сваког нивоа створеног постојања. Господ дакле има у виду и меру пријемчивости свакога човека понаособ, за препознавање *божанских дејстава* у неизбројивим симболима постојања, као живим односима који дејствују између људи, али и унутар творевине уопште.

Ако је у питању божанско откривење Његовог постојања унутар црквене заједнице, таква, најсаборнија пројава божанског откривења не одваја се од појединачних симбола творевине; све створено тежи свеопштем јединству, односно свом *јокоју* у свепштем Узроку постојања. Међутим, инсистирање на догађајима унутар појединачних димензија постојања творевине открива божанска дејства и на нижим нивоима постојања, односно кроз разнолико постојање природе око нас. Божије речи упућене Јову (38–41) говоре о моћи пријемчивости човека за симболичну гносеологију божанских воља, тако да се Господ по мери пријемчивости сваког човека открива у сваком нивоу постојања бића које човек може да докучи, односно за чији појединачно-саборни смисао постојања показује пријемчивост.

Другим речима, сагледавање различитих догађаја унутар природе (или условно названог „природног симболизма“) сведочи о начину познања или препознавања *гносеолошких знакова дејстава божанских воља*, које неизоставно прате многодимензионални, односно саборни начин постојања човека и света у заједници са Богом. Слично је и са крајње необичним, или драматичним догађајима о којима говоре истраживачи великих, и очигледно катастрофалних промена у начину постојања творевине. У питању су наиме, необичне и надасве важне природне промене које у наша времена прете крајње озбиљним последицама по свакодневни живот људи, па и по наш живот у Цркви. Узимајући у обзир овакве појаве у творевини, појаве припадајуће природи око нас али и природи у нама, морамо се суочити са чињеницом да и ствари и бића око нас Господ промисаоно укључује у тајну свеопштег домостроја спасења, тако да и они јесу својеврсни симболи и весници Његовог домостројног присуства у свету, Његовог Распећа и Смрти⁵⁰, Васкрсења и Његовог Другог и Славног Доласка. Ову истину сведочи нам нашироко и библијско богослужбено-симболично предање.

⁵⁰ Земља у катаклизмичним променама сведочи о болестима и смрти творевине, као што

Није довољно констатовати узрок неког драматичног догађаја да би се просто заокружио један гносеолошки приступ појединачном сазнању; потребно је пронаћи егзистенцијалну поуку коју такав догађај носи. Господ Исус Христос говори: „или оних осамнаест што на њих паде кула у Силоаму и поби их, мислите ли да су они кривљи били од свих људи што живе у Јерусалиму? Нису, кажем вам, него ако се не покајете, сви ћете тако изгинути“ (Лк 13, 4–5). Другим речима, да ли је довољно препознати нпр. помешано порекло неких катастрофа (као што у већ поменутој катастрофи изазваној цунамијем констатујемо два чиниоца — геолошки по узроку, и хидролошки по консеквенцама)⁵¹, или пак *егзистенцијално наравоучење* таквог догађаја, које говори о неизвесности, односно о драматичној важности сваког животног тренутка за свако постојеће биће. Јеванђелски догађај са кулом у Силоаму однео је неупоредиво мање људских живота него што је то случај са поменутим ударом воденог зида (цунамијем) који је однео преко 250.000 људских имена. Међутим, да ли у овом догађају препознајемо и јеванђелску поруку, или само констатујемо да је то још једна у низу великих несрећа која је погодила неке „удаљене људе и крајеве“? Да ли су драматични догађаји сами себи циљ, или постоји дубока повезаност догађаја и људи, људи и творевине, Бога и света, будући да је живот на Земљи јединствен? Да ли човек изналази дубља саосећања према удаљеним жртвама од оних психолошких, с обзиром на чињеницу да сваки човек Земље дели исту ту Земљу као место спасења? Није ли најзад, свеколика природа управо *симиотичка* стварност богоустановљених симбола постојања, па чак и у равни космолошког, односно социјално-историјског контекста?

Савремене недоумице које због симболичних пројава божанског домостројног дејства природа сведочи човеку и мимо његове воље, јесу следеће: 1. Који је истински узрок глобалног загревања? 2. Да ли је индустријализација узрок непоправљиво штетних последица емисије угљен-диоксида на живот човека и света? 3. Како то да су у давној историји света, када није било „индустријализације“, постојали катаклизмични догађаји који су избрисали са лица земље небројена жива бића? 4. Који су стварни узроци људског немара, или бахатости, према богоустановљеним симболичним структурама творевине? 5. Који су то догађаји утицали на страховита страдања којима је неоспорно и свет у прошлости, али и данас изложен? 6. Да ли се, и какве божанске поруке или *йерсйектйиве* откривају у тако страховитим догађајима?

природа појединачних живих бића трпи болести и смрт. Због тога и апостол Павле говори: „јер знамо да сва твар заједно уздише и тугује до сада. *И не само она, него и ми који њрве дарове Духа имамо, и ми сами у себи уздишемо* чекајући усыновљење, избављење тела нашега“ (Рим 8, 22–23).

⁵¹ Chang, 2005, стр. 6.

У симиотичком смислу, када говоримо о природној катастрофи, ми заправо имамо у виду хуманитарну катастрофу са већ некаквим „природним окидачем“⁵². Иако дакле, можемо поистоветити спољашност „знака (τὸ σημεῖον)“ са његовом евидентношћу, односно са његовим пројавним „показатељем“ (τὸ τεκμήριον)⁵³, нама за симболичну пројекцију неког догађаја недостаје коначни Узрок, а све због смисла који неки догађај мора да носи. За Православне хришћане није довољна исправна констатација природног узрока неког драматичног догађаја. Колико год неки догађај био катастрофалан, без свог дубљег смисла био би „бесмислен“. Међутим, православно хришћанско предање не зна за „бесмислене“ догађаје, нити има „судбинску“ димензију догађаја (односно димензију „фатуумске“ датости). Хришћански смисао драматичних догађаја део је динамичне симболичне структуре створеног света. Све оно што је Адам унутар такве богоустановљене структуре створеног света покренуо својим животињским дејствима, наставило је свој негативно-симболички историјски правац. Отуда закључујемо да тзв. природни закони имају и свој крај, и итекако су подложни катастрофама, јер „закон постојања природе“ није исто што и „закон постојања пале природе“, колико год и за један и за други закон неко користио атрибут „природни“! Због тога остаје пред нама да созерцавамо за овај свет парадоксалну перспективу богослужбено-симболичног начина постојања која се крије иза речи Господа и Спаситеља света Исуса Христа: „или оних осамнаест што на њих паде кула у Силоаму и поби их, мислите ли да су они кривљи били од свих људи што живе у Јерусалиму? *Нису, кажем вам, нећо ако се не покајеш, сви ћеш њако изинути*“ (Лк 13, 4–5), али и речи: „*А када се почне ово здивајти, усправиш се и подигнеш лаве своје, јер се приближава издављење ваше*“ (Лк 21, 28).

Православна хришћанска вера пред драматичним догађајима о којима говори Господ, а нарочито Јован Богослов у књизи Откривења, не оставља простор ни за какав „богословски дефетизам“. Она је управљена ка сваком догађају историје колико год се он чинио суровим или неправедним, јер Јован у Откривењу говори о последњим данима када ће повика на Бога бити огромна због драматичних догађаја у којима многима неће бити лако живети (види књ. Откр). Јован Богослов говори о многим знакови-ма Господњег Другог Доласка; поменућемо само неке, попут следећих: „И видех кад отвори шести печат, наста земљотрес велики, и сунце поста црно као врећа од кострети, и месец сав поста као крв, и звезде небеске падоше на земљу, као што смоква одбацује заметке своје када је заљуља велики ветар. И небо се измиче као свитак кад се савије, и свака јора, и оштрво покренуше се с места својих. И цареви земаљски и великаши и војводе и бојашници и сваки род и слободњак сакрише се у пећине и смене

⁵² Исто, стр. 5.

⁵³ Исто, стр. 6.

јорске⁵⁴ ... и потом видех четири анђела где стоје на четири угла земље и држе четири ветра земаљска, да не дува ветар на земљу нити на море нити на икакво дрво“ (Откр 6, 12 – 7, 1). Очигледно да се овде ради о драматичним дејствима небеских сила. На другом месту Јован пророкује: „...и наста град и огањ, помешани са крвљу, и то би бачено на земљу, и трећина земље изгоре, и трећина дрвећа изгоре и сва трава зелена изгоре... и као велика гора огњем запаљена би бачена у море; и трећина мора поста крв. И изгибе трећина живих створења у мору и трећина лађа пропаде... И паде с неба звезда велика...(па опет говори:) И видех звезду где паде са неба на земљу и даде јој се кључ од дубине бездана, и отвори дубину бездана и изиђе дим из дубине као дим зажарене пећи помрачи се сунце и ваздух од дима из бездана...” (Откр 8, 7–9, 2).

Не смемо упасти у прелест бивајући искључиви и тврдити да се под антихристом не подразумева нека још увек неоткривена, односно „бдућа“ људска личност, већ, имајући у виду предречено, *уколико је у њишању њуноћа времена историјских њренућака у којима живимо, а не неких у далекој бдућности*, најмање на шта морамо обратити пажњу јесте потреба да се истовремено, кроз један од симболичних нивоа неживог постојања божански указује на *долазак нових симбола* унутар творевине, као што се то збило са *звездом и мудрацима* са Истока у време Рођења Богомладенца, или са астрономски неочекиваним помрачењем Сунца и земљотресом у време Господњих страдања на Крсту, или као са знаковима творевине у Старом Завету који су били сједињени са конкретним божанским дејствима унутар творевине. Такав догађај представља нпр. продужење трајања дана у време битке код Гидеона (ИсНав 10, 11–13), и у том историјском догађају нема ничег алегориског — све је симболично!

Када говори о *џужењу и уздисању њворевине* апостол Павле помиње наду и говори: „А нада која се види, није нада. Јер кад ко види нешто, како и да се нада? Ако ли се надамо ономе што не видимо, чекамо са стрпљењем“ (Рим 8, 24–25). Да ли се нада о којој говори апостол Павле односи и на догађаје о којима Јован говори у књизи Откривења? Сматрамо довољним позвати се на речи апостола: „...мислим да страдања садашњег времена нису ништа према слави која ће нам се открити“ (Рим 8, 18). Ако

⁵⁴ Ширум САД изграђено је око на стотине подземних градова. Овакви градови потпуно су опремљени за вишегодишњи живот „одабраних“. Холивуд је начинио и мноштво наивних и ненаивних филмова на ову тему. У свести људи подземни градови схватају се као прибежишта у случају атомског рата, али наивност оваквог концепта излази на видело ако се има у виду да за неколико минута, односно кратког времена од лансирања неке нуклеарне ракете до удара, просечан становник једног града не може временски ни лифтом изићи из зграде, а камоли доспети у ближи или удаљени подземни град! Русија, Кина али и друге државе имају хиљаде подземних градова. Бесмисленост официјелних ставова по питању постојања подземних градова наводи нас на закључак да је њихова изградња иницирана потпуно другачијим разлозима, односно очигледно очекиваним догађајима.

су страдања садашњег времена ништавна према очекиваној Нади, како сагледавати сасвим изгледни *знак унућар симбола* дожанске творевине који изгледа као својеврсни *унишћивање*? Како сагледавати Господње речи: „када угледате *инусоду* (јевр. *ужас*, срп. *мрзосић*) *ојусишошења* (јевр. *јусишош*, *зайањеносић*, *лишеносић*, *унишћење*, *застирашеносић*, *рушевине*) о којој говори пророк Данило, *где сијоји на месџу светом*, тада који буду у Јудеји *нека беже у брда*?” Али због чега Господ говори да се бежи „у брда”? Зар не може просто да се „бежи далеко”? Да ли се ради о неком страховито изненадном догађају? С друге стране, када би у питању било нешто попут атомског удара, тешко да би и брда помогла!? Али Господ наставља: „...и *одмах ће ђо невољи њих дана сунце ђомрачији и месец своју светлост изгубити, и звезде с неба ђаси и силе небеске ђокренути се. И ђада ће се ђоказати знак Сина Човечијеј на небу...*“ (Мт 24, 15–17; 29–30). Код јеванђелисте Луке пак, налазимо речи: „...и *биће знаци на сунцу и месецу и звездама; и на земљи мука и невоља народима у ужасу од хуке морске и ђаласа*“. Али одакле долазе и какви су то таласи? Зар људи који живе покрај мора и језера нису навикли на хуку и буку таласа? Одакле такав „ужас од хуке морске и таласа“?! Господ надаље говори: „*Умирати људи од сџраха и очекивања долазећих (сџвари) у васељену, јер ће се силе небеске ђокренути*“. Како је ово могуће схватити?! Одакле људи знају, и шта је то што би *видели* да долази на свет те да умиру од страха, као и то да „нешто“ долази на свет? А ако долази, *одакле долази*?! Лука надаље сведочи Господње речи: „И тада ће угледати Сина Човечијег где долази на облаку са силом и славом великом. А када се *ђочне ово здиваји* (јер очигледно ће свима бити видљив *ђочетак* овог страховитог здивања) *усџавити се и ђодијити ђлаве своје, јер се ђприближава издављење ваше*“ (Лк 21, 25–28). Али, Јеванђелист Лука одмах затим наставља речима: „И каза им причу: гледајте на смокву и на сва дрвећа; када видите да већ потеряју пупољке, сами знате да је већ близу лето. Тако и ви када видите да се ово здива, знајте да је близу Царство Божије... Али пазите на себе... да дан онај не наиђе на вас изненада. *Као замка (ὡς παγίς) доћи ће (ἐπεισελεύσεται — унићи ће) на све који обдијавају на лицу васцелe земље*“ (Лк 21, 29–35). Одакле „замка“? Одакле „замка“ за све људе у једном историјском тренутку? Да ли Господ поставља људима замке?! Зар није Господ Исус Христос Спаситељ света?! Да ли можда „замку“ коју помиње апостол Лука треба тумачити из перспективе владара овога света? Не постављају ли „власници“ овога света историјске „замке“ и разноврсне „димне завесе“ народима, како би скретали пажњу човека са његовог основног проблема, проблема смрти и жеље за вечним животом, на фантазмичне производе људске охолости или разбидриге?!

Закључак

Човек демонстрира највећу пријемчивост управо за чулне начине постојања, али је често недовољно свестан да чак и у њима самима Господ пројављује праведна есхатолошка значења постојања бића, односно значења речи „и виде Бог све да је добро“ (Пост. 1, 31). Богоустановљена богослужбено-символична визија творевине отвара гносеолошку перспективу богочовечанских односа и унутар иконичних одраза божанског сагледавања творевине. То значи да лична, односно христолошка заједница Бога и света омогућује евхаристијско сагледавање творевине из перспективе долазећих стварности, колико год оне биле драматичне. Свеколика откривења Божија Господ пројављује унутар вишедимензионалних равни *саборној*, тако да појединачни симболи творевине имају свој покрет, односно својеврстан *Вход* ка свом Узроку, ка Архисимволу, односно ка свеопштим, најјединственијим димензијама божанског откривења. Ако нема Входа појединачних симбола ка Архисимволу, а што је Господ установио да буде у власти човекове воље, тада свака појединачност остаје у себи и доводи до погрешних критеријума познања света, као и до погрешног начина постојања, како појединаца тако и погрешних начина постојања читавих народа. Како другачије на овом нивоу дејства Духа сагледавати речи Господа Исуса Христа: „не дој се мало стадо, јер би воља оца нашега да наследите царство“ (Лк 12, 32)?

Једно је немоћ пред проблемом *исправној разумевања творевине*⁵⁵, а друго је обесмишљавање симболичних тајноводстава које води широким путем у васељенску невољу „каква није била од постања света, нити ће је бити“ (Мт 24, 21). Алармантни захтеви за симболичном гносеологијом у времену у коме живимо не остављају простор за лицемерно изузимање себе од свеопште одговорности за историјски тренутак у коме смо; најпре смо одговорни за *соисшвене њреке и незнања народа*, тако да се, у времену у коме се *јодразумева да унемо њрејознавајћи симболичне знаке божанских јознања светиа*, не смемо позивати „на сопствена незнања“, јер живимо у времену када се мора знати, или познати, или препознати. Господ нас дакле упућује не само на оне симболе које јасно идентификујемо са заједницом, већ и на све природне симболе, јер су они од Њега, и јер су и они Његови васељенски знаци и весници доласка Вечне заједнице (као што је Његов симболични пример са зрном пшенице које *док не умре, једно осшане, а ако умре, род многи доноси* — Јн 12, 24, итд.), знаци упућени свим људима, макар они били знаци природе око нас, или космички, односно астролошки знаци, које сви могу да виде, сагледају, и *да немају више изјовора за незнање чиишања симбола васељене*.

⁵⁵ Григорије Богослов наводи: „οὐδὲ ἡ τῆς κτίσεως ἀκριβὴς κατανόησις“. Види, Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος ΚΗ'*, PG 36, 32B.

Због тога у овом историјском тренутку ваља имати, или пак стицати увиде у различите нивое симболизма природе, јер се свуда око нас, испод, изнад нас, али и у нама, пројављују дожански симболи који указују на остварење многих речи Божијих, многих обећања Господа и Спаситеља нашег Исуса Христа. Данас много више него до сада, драматични догађаји упућују на будућа дожанска разрешења историје. У том смислу, катастрофални догађаји, осим историјских тегоба, носе и унутрашња разрешења историјских токова. Другим речима, драматични догађаји природе имају свој унутрашњи, преображавајући Циљ који не може постојати мимо словесног дожанског циља постојања. Ако „пролази обличје овога света“ (1Кор 7, 31), зар не требамо управо у том процесу, односно у *проласку обличја* овога света да сагледавамо *ново одбројавање времена у коме догађаји врло брзо сусишжу једни друге*?

У том смислу, питања која за сада остављамо отвореним, гласе: 1. Због чега Земља све чешће подрхтава? 2. Због чега су вулкани и земљотреси из године у годину све агресивнији? 3. Због чега се Земља све више загрева унутар сопственог језгра? 4. Због чега животиње и рибе умиру у милионима? 5. Због чега стотине хиљада птица *идају* са неба? 6. Због чега тако драматичне и страховите слике временских прилика у читавом свету? Да ли постоји могућност да останемо без симбола творевине? Да ли је и нама тада блиско нестајање? Да ли симболи творевине по циљу свога постојања учествују у очувању социјалних могућности човека?⁵⁶

Свеобухватно питање које нам се из свега предреченог намеће гласи: будући да сви историјски догађаји најпре пројављују симболичну структуру и симболичну перспективу постојања и сагледавања света и догађаја у њему, како се поставити према драматичним симболима времена и творевине који долазе, да бисмо јасно сагледавали смисао речи Господа Исуса Христа: „А када се почне ово здивати, усправите се и подигните главе своје, јер се приближава издављење ваше“ (Лк 21, 25–28)?!

⁵⁶ Наравно да постоји и много питања која се тичу и јерархијски другачијих нивоа творевине, али искреном истраживачу и ова наведена су више него довољна за преиспитивање знања о симболичним покретима творевине.

Литература

- Chang, H.L. (2005). Disaster Semiotics: An Alternative 'Global Semiotics'?.
преузето 15. 10. 2016. са: <http://homepage.ntu.edu.tw/~changhl/changhl/Disaster%20Semiotics.pdf>.
- Daly, R.A. (1926). *Our Mobile Earth*.
- Dawson, G.M. (1894). Notes on the Occurrence of Mammoth-remains in the Yukon District of Canada and in Alaska. *Journal of the Geological Society for February*, I, 1–9.
- Eco, U. (1984). *Semiotics and the Philosophy of Language*. London.
- Heer, O. (1868). *Flora Arctica Fossilis: Die fossile Flora der Polarländer*. Zurich.
- Мерге, В. (2010). *Анастасија*. Београд.
- Петровић, П. (2013). Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије. *Саборност*, 7, 43–57.
- Prestwich, J. (1892). The Raised Beaches and 'Head' or Rubble-drift of the South of England. *Quarterly Journal of the Geological Society*, XLVIII, 263–343.
- Prestwich, J. (1895). *On Certain Phenomena Belonging to the Close of the Last Geological Period and on Their Bearing upon the Tradition of the Flood*. London.
- Rainey, F. (1940). Archaeological Investigation in Central Alaska. *American Antiquity*, 5(4), 299–308.
- Shackleton, E. H. (1909). *The Heart of the Antarctic*. Philadelphia.
- Velikovsky, I. (1955). *Earth in Upheaval*. New York.
- Whitley, D.G. (1910). The Ivory Islands in the Arctic Ocean. *Journal of the Philosophical Society of Great Britain*, XII.

Predrag Petrović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Symbolic Aspects of the Gnoseology of the Cosmological Events

Unifying the effect of divine providence is manifested in the individual symbolic aspects of the structure of existence set by God. No created existence is a goal to itself. No event is within the dynamics of the created existence is meaningless, nor is it self-sufficient. Community with God is the only true objective of historical events within the universal divine history of salvation. Creation more often than not announces dramatic events, which is why the issue of understanding the effects of divine providence creation remains open in such events. Researchers of dramatic historical events have listed a multitude of indicators by setting a requirement to define the causes of such events. Biblical texts provide proof of unusual movements of creation, as well as of the final origin of the dramatic historical events. The Lord does not interrupt the effects of the history of his salvation even in the case of dramatic historical circumstances. Instead, by announcing those very events through which the Church has to go within the world after the fall, our Lord leads the chosen ones towards the promised resurrection of the dead and the life of the age to come.

Key words: God, creation, the dimensions of existence, humans, animals, dramatic events, Divine Revelation, symbolism, gnoseology, cosmology.

Датум пријема чланка: 24. 10. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



Ignatije Midić*

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Primacy within the Church

Ecclesiological Presumptions and Church Practice in the First Millennium (Orthodox Aspect)

Abstract: For the right understanding of primacy within the Church and of Church practice in relation to primacy before the Great Schism of 1054, it is necessary, to consider two problems: perception of the Church, and perception of Apostolic Succession-Tradition in Church history of the first millennium. The Synod deals with matters which insure Eucharistic unity in the form of Apostolic Tradition. However, Apostolic Tradition in all its aspects: in consecration of bishops, in teaching, and in its missionary activity, is always connected with the Eucharist with which it is being identified.

Key words: primacy, Church, Apostolic Succession-Tradition, Kingdom of god, Synod.

For the right understanding of primacy within the Church and of Church practice in relation to primacy before the Great Schism of 1054, it is necessary, in my opinion, to consider two problems: perception of the Church, and perception of Apostolic Succession-Tradition in Church history of the first millennium.

1. Basing our knowledge on the testimony as presented to us by Apostle Paul in his epistles and the testimony of the later Church authors, we may conclude that the Church was regarded as identical to the Eucharistic communion presided by a bishop. The word "Church" as employed by Apostle Paul in his epistles signified the local Church, and not in any of her manifestations but as a gathering of all Christians living in one place for the purpose of celebrating the Holy Eucharist. This conclusion is based upon the text of 1 Cor. 11. In this chapter of the named epistle, as well as in those following it, Apostle Paul talks about Eucharistic gatherings of the Christians of Corinth which he identifies as the Church: "When you come together as a Church, I hear that there are divisions among you..." (1Cor. 11:18) When you gather as a Church you gather

* spcbran@ptt.rs

as a Eucharistic communion. Therefore, as far as Apostle Paul is concerned, gathering in one place with the purpose of celebrating Eucharist is the same as coming together as the Church.

At the same time the Eucharist also has its own concrete structure represented by the First, the presiding, the one leading the Eucharistic service and offering gifts of the Church to God the Father, together with the gathering of all the faithful around him. This structure, which is originally to be found in the Pauline 1Cor. 14:16, was later on clearly defined by other Church authors as the bishop, who is the head of the Eucharistic communion and the one who is offering gifts of the Church to God the Father, surrounded by presbyters, deacons, and the people of God (see Ignatius of Antioch).

Identical notion of the Church was also implemented by the later Holy Fathers such as: St. Ignatius of Antioch, Maximus the Confessor, Athanasius of Sinai, St. Nicholas Cabasilas etc. And so, ancient Christians consciously identified the Church with a Eucharistic gathering.

Today this understanding has been adopted not only by Orthodox theologians, but by many Roman Catholics, as well as Protestants (Мидич, 2013). If there are any reservations or criticisms in relation to this theme, such as those dealing with an “exaggerated” identification of the Church with the Eucharist, or with a “one-sided” emphasis given to the Eucharist at the expense of other aspects of Church life, then they have come to pass because the so-called critics of the so-called “Eucharistic ecclesiology” understand Eucharist as one of the seven Sacraments. Their view was formed under the influence of Scholastic theology which has wrongly limited the Eucharist to one sacrament of the “seven”, thus ignoring the ancient tradition which saw Eucharist as the recapitulation of the entire Mystery of Christ, and not only as one of its elements or aspects. Scholastic theology, and the analytical method which it employed in its approach to the mystery of salvation, managed to segment a single, unique, mystery of salvation into many independent elements, leaving each of these elements independent and in no relationship with each other: Christology, Pneumatology, Triadology, Eschatology, Ecclesiology, etc. The same happened with the Church, which had become an independent element in relation to the Sacraments in spite of the fact that the Sacraments make the Church real, i.e. they make it be. Thus, by this segmentation of the single, unique, Mystery of Christ, the Eucharist has become one of the seven Sacraments, independent in its relation to others: Baptism, Chrismation, etc. It might perhaps be better to say that other Sacraments have become independent in relation to the Eucharist. This is why identification of the Church with the Eucharist is absolutely unacceptable to those who approach the Mystery of the Church in this way. If we should attempt to rise above Scholasticism, which is very difficult to accomplish today, then we might see that all Sacraments are included in the Holy Eucharist, which is giving them their meaning and their ecclesial

aspect, just as it is giving meaning and the ecclesial aspect to all other activities which are on the Church agenda.

On the other hand, the Eucharist, i.e. the Church, exists in the world, but it is not of the world. This conclusion concerning the Church is derived above all from the Holy Eucharist, and this is because the Eucharistic gathering is an icon of the Kingdom of God. At least it is seen as such by the Eastern tradition, while the Western understanding of the Eucharistic gathering sees it as an icon of something that has happened in the past. When St. Maximus the Confessor speaks of the Eucharist, i.e. of the Church, (see *Mystagogy*, PC 91, 688 and ff.) he sees in her an icon (*protiposis*) of future events, i.e. of the coming of the Kingdom of God. St. Maximus sees the Kingdom of God as an event of the future being revealed in history, and this is, as far as St. Maximus is concerned, why the entire holy history represents the foretaste, an icon, of the Age to come, which is the only truth. This is expressed by his words: “The Old Testament is the shadow, the New Testament is the icon, but the truth is in the Age to come”. This Kingdom of God which is to come is especially and somehow most realistically being revealed by the Holy Eucharist.

What are ecclesiological consequences of this identification of the Eucharist and the Church?

The Holy Eucharist expresses, and reveals, and incarnates the Church, i.e. it makes her real in history. The Eucharist makes the Church local with very clear limits without bringing into question her wholeness, i.e. the Church in her fullness, the catholicity of the Church. When Apostle Paul speaks of the Eucharistic gathering in one place, he calls this gathering the Church in full (*oli Ecclesia*). St. Ignatius speaks of the Eucharistic gathering in one place under one bishop when he calls it the Catholic Church (see Ign. Smyr., 6, 8), as do other Church authors. This is because catholicity, i.e. fullness, is not seen by Eastern Fathers as a quantitative, or as a geographical notion, but as a qualitative one. The very structure of the Eucharist — bishop surrounded by presbyters, deacons, and the people of God, as well as the activities within, denotes the structure of the Kingdom of God and that which is to come to pass within. Thus One, Holy, Catholic, and Apostolic Church, i.e. “the Church of God” (*Ecclesia tou Theou*) (Ζηζιούλας, 2014) resides in one concrete place, i.e. in many places, as the Eucharist, without ceasing to be the Church of God in its fullness.

The Eucharist manifests the Church of God in history, and not only such as it is today, but also such as it is going to be when the Kingdom of God is upon us. This is why the Eucharist is an icon of the coming Kingdom of God and not of the past events. Since in the coming Kingdom of God all nations shall gather in one place around Jesus Christ, the Son of God, who will sit in judgment of the world surrounded by apostles and all that are holy, the Eucharist is above all a gathering of all the faithful belonging to one place; within this Eucharistic gathering, bishop is the icon of Christ, presbyters are icons of

apostles, and the people of God are icons of the holy. The very structure of the Eucharist, deriving from the coming Kingdom of God, as well as its orientation towards the future, give the Eucharist the character of the Church in full. It is on the basis of the Eucharist that the Church is the communion not of this world, although residing in the world. Her relationship with the world is such that the Church receives in her bosom the world, such as it is, so as to make it immortal, i.e. to transfigure it into the Kingdom of God. At the same time, the Eucharist is the means, the paradigm, of how the Church should live and how it should be founded in history. In other words, the Eucharist is the true nature of the Church upon which the Church identity is being founded; this identity is guarding the Church from being identified with the world through a multitude of her other activities during her historical existence (Мидић, 2015).

It is from this understanding of the Church that the understanding of the Apostolic Tradition of the Church in the East is based upon.

2. When at the beginning of 2nd century the Church found itself under the pressure of Gnosticism which claimed to hold the true learning of the Apostles, it was forced to lay emphasis on its true Apostolic Tradition and introduce the criteria which, from then on, became the basis for any verification of Church authenticity. Which criteria did the Church introduce as the only parameters of Church authenticity, i.e. authenticity of Apostolic Tradition? History of this problem, i.e. available sources relative to Apostolic Tradition, allows us to reach various conclusions on this matter.

Dominant present day position in the East concerning Apostolic Tradition says that Apostolic Tradition is being passed on through consecration (*hierotonia*) of bishops. This is testified by St. Hippolytus in his work Apostolic Tradition, which is a liturgical text dealing with consecration of bishops and presbyters. What is this tradition all about?

Hippolytus' text allows us to conclude that it is through consecration of bishops that the true faith is being preserved such as it was in apostolic times. However, this faith should not be understood in a sense of it being simply a learning. Hippolytus himself directs us towards this conclusion by saying that the Church is not a school, i.e. one of many philosophical schools of the period, where the learning is being passed on from teacher to student thus making it the "tradition of learning". By his consecration the bishop is, above all, being placed as the head of a Eucharistic communion whose duty is to offer gifts of the Church to God the Father, thus making Apostolic Tradition a Eucharistic ministry which is being passed on as the Eucharist, which is also an expression of the true faith. This is also testified by the practice of the Church of the East which has been preserved to this day, it being that bishops are consecrated during the celebration of the Eucharist primarily to celebrate the Eucharist, although this doesn't exclude their gift of teaching and their care for the

preservation of true faith which is expressed through the gift of preaching (both of which they are also being entrusted with through consecration).

Thus, in the context of Apostolic Tradition, it should be emphasized that any given bishop does not succeed apostles through his consecration, as it is thought in the West which had been influenced on this matter by the interpretation of St. Cyprian of Carthage. He especially does not succeed such apostles by whose authority he might claim certain positions in the Church, as it was being thought and written about in the West in relation to the bishop of Rome as the successor of Apostle Peter on the throne of bishops of Rome; through his consecration, each bishop succeeds Christ as the head of the Church.

Ecclesiological repercussions of this understanding of Apostolic Tradition in the East are following: a bishop being consecrated within the context of a Eucharistic gathering so that he might celebrate the Eucharist becomes the head of the Eucharist, i.e. of the Church, and an icon of Christ (*alter Christus*). By receiving the gift to teach and to “bind and loose”, he, simultaneously, also becomes the successor of the apostles (*alter apostolus*). However, since the consecration of a presbyter, of which we are also being informed in Hippolytus’ text, entails passing on of the gift of teaching, which is above all to be connected with apostles, the presbyters primarily become icons of apostles.

On the other hand, each consecration of a bishop in the Church of the East also signifies constitution of the Church, i.e. of the Eucharist. This is why each consecration of a bishop is also a celebration of Pentecost, which is emphasized by the Eucharist being celebrated at the occasion of a bishop’s consecration. Thus, Apostolic Tradition signifies constitution of the Eucharist as the Church. This constitution, however, does not signify a transfer of the Church from the past into the present, but it signifies a manifestation in history of the coming Kingdom of God as the Eucharist; and this because the Eucharist is attended by Christ as the bishop, by apostles as presbyters, and by all that are holy as the people of God. Once again this indicates that each Eucharistic communion under one bishop is the Church in full — the Catholic Church of God.

3. Emergence of the ministry of the “First” in the Church, or the so called “Primate”, is simultaneous to the emergence of the institution of the Synod within the Church. However much it seems that the institution of the Synod has nothing to do with the essence of the Church, the following pages of this modest referral will attempt to demonstrate the very opposite. Institution of the Synod, as understood by the Church of the East, is based upon the notion of the Church as a Eucharistic communion, and it represents its very essence. Because, if each local Church, being a bishopric and a Eucharistic communion, is the Church in full, then her very existence requires a state of unity with other Churches. This state of unity is secured by the bishop through the Synod, or Assembly, or Council of bishops. Furthermore, it is necessary to establish unity of many bishoprics (dioceses) on the plane of the universal (ecumenical)

Church. It is for this reason that the institution of Synods has emerged in Church history. Let us briefly take a glance at the history of the emergence of Synods, at their structure, and at the role Synods have within the life of the Church and her true existence.

The roots of the Synod as an institution, as testified by some of the most ancient sources of the New Testament — epistles of St. Paul, are to be found in the very structure of the Church as a Eucharistic communion. In his 1 Cor. 5 Apostle Paul speaks of a “Sinod” consisting of the president of the Eucharist, presbyter, which is held in the presence of the people, i.e. during Eucharist, and which judges whether or not a member of the local Church of Corinth should be allowed to partake in the Eucharist. It is of the same sort of a Synod, which will have a decisive effect on the formation, structure, and authority of later Synods (regional and ecumenical), that St. Ignatius speaks of. He speaks of the “bishop’s synod” (*sinedrion episkopu*) (Filad. 8, 1; Magn. 6, 1). Bishop’s synod consists of the bishop, presbyters, and the people of God which at the occasion of a Eucharistic gathering discuss and pass judgment on matters relative to the unity and one-mindedness of the Church before the Holy Communion.

Thus, Synod as an institution emerged in the earliest phases of Church history so as to secure the unity of the local Church as a precondition for the Holy Communion. As such, it is of concern to the very essence of the Church if we should accept the fact that without unity of its members, i.e. Eucharistic unity, there can be no Church. This unity of the Church on the local plain is secured by the bishop who is the presiding member both of the Eucharistic gathering and of the bishop’s synod.

a) Emergence of the Metropolitan Synod: Institution of the Synod as emerging in its 2nd century form is concerned with the same problem, i.e. maintenance of Eucharistic unity, and this is most obviously revealed by the 5th canon of the First Ecumenical Council. Careful study of this canon, which represents the very first clear testimony of the institution of the Synod in the Church on the permanent basis, shows that the institution of the Synod is most closely related to the problem of partaking in the Holy Eucharist. This canon speaks of those who have been excluded from the Eucharist (excommunicated) and says the following: “Concerning those, whether of the clergy or the laity, who have been excommunicated, the sentence is to be respected by the bishops of each province according to the canon which forbids those expelled by some to be admitted by others. But let an inquiry be held to ascertain whether anyone has been expelled from the community because of pettiness or quarrelsomeness or any such ill nature on the part of the bishop. Accordingly, in order that there may be proper opportunity for inquiry into the matter, it is agreed that it would be well for synods to be held each year in each province twice a year, so that these inquiries may be conducted by all the bishops of the province assembled together, and in this way by general consent those who have offended

against their own bishop may be recognized by all to be reasonably excommunicated, until all the bishops in common may decide to pronounce a more lenient sentence on these persons. The synods shall be held at the following times: one before Lent, so that, all pettiness being set aside, the gift offered to God may be unblemished; the second after the season of autumn”.

Based on this canon we might conclude the following: 1. that Metropolitan Synods were institutions in which participation and decision making was limited to bishops of one region. This is because bishops were heads of Churches and guarantors of Church unity, and it was in their persons that Synods were in fact synods of Church communions, and not of individual persons; 2. that the Synod was dealing with problems relative to the unity of a local Church as a Eucharistic communion; 3. and what is of particular importance to the subject we are dealing with, that it is the duty of the Synod to maintain balance between the local Church (as the Church in full without destroying her integrity) and the Catholic Church which is formed by the unity of local Churches in one body. Maintenance of this balance was not at all easy throughout history; especially so if we take into consideration the fundamental principle of the ancient Church that none of the bishops should interfere within the jurisdiction of another diocese, because as St. Cyprian says: “if the bond of unity exists and the mystery of the catholic Church continues to be indivisible, then each bishop should arrange his actions and his jurisdiction in such a way he feels is right, and for this he is to be accountable only to God” (Cyp. Ep. 55 (52), 21). How did the Synod maintain the fullness of the local Church while, at the same time, insuring the unity of the Church on the ecumenical (universal) plane?

The quoted canon points out to us that the decision of a local Church concerning exclusion from the Eucharist should be respected by all local Churches. It is in this way that the fullness of the local Church is being preserved. At the same time this canon gives us the right also to conclude that the Synod has the right to interfere within the jurisdiction of the local Church, but only in relation to a matter concerning Church unity, i.e. to conclude whether or not bishop’s decision to excommunicate somebody was taken for “personal reasons”. What does this mean? This obviously means that the Eucharist is the connection between one local Church and other Churches, and that it serves as the element of their unity on the universal plane. In other words, the Holy Eucharist simultaneously expresses both the catholicity and fullness of the local Church, and the catholicity of the Church on the universal plane. Because, exclusion of somebody from Eucharist by one Church automatically implies his/her exclusion by the rest of the remaining Churches. The very nature of the Eucharistic gathering is such that it requires existence of a Synod as a necessity (Γιαγκάζογλου, 2014).

In addition to the quoted canon which is directing us towards the necessity of existence of the institution of the Synod in the Church as a means of

preservation of her fullness, i.e. of her true existence both on the local and on the ecumenical level, we should also mention the 34th Apostolic canon which deals with the problem of Synodical structure and the question of Primacy in the Church.

This canon determines that: 1. in each region (*ethnos*) there should be a “first” among bishops who should be recognized as the “head”; 2. each bishop of the region should handle that which is not in his competence, i.e. all common matters, only in agreement with the “first”; and 3. the “first” should do nothing without the agreement of all.

This canon insures that the institution of the Synod, whose main function is (as we have already seen) to preserve the catholicity of the local and the universal Church, can not be envisaged without a First being in it. A Synod can not exist on the local, regional, or universal level without a “first” being in it. However, the First in the Synod, who is being recognized as such by other bishops, can do nothing without obtaining agreement from other bishops. Relationship of the First with the rest of the bishops in the Synod is the relationship of mutual dependency, i.e. interdependency. The First can do nothing without other bishops, and the others can not do anything without the First. Of course, this has to do only with such matters which are of common concern, and most of all with the matter of Eucharistic unity. This interdependency between the First and other bishops points towards true unity within the Church which we have in the Holy Trinity as pointed out by the concluding words of this canon: “For thus there will be concord, and God will be glorified through the Lord in the Holy Spirit, Father, Son and Holy Spirit”.

The role of the First in the Synod is to convene the Synod and to secure the balance with local Churches, safeguarding their fullness and the fullness of the Synod. Synod is not an institution towering above the local Church and, being such, it administers the Church as a collective body. Synod is a gathering of local Churches in their fullness and in persons of bishops; decisions in the Synod are taken in full agreement of all bishops, and the chief parameter of all such decisions is Apostolic Tradition which is none other than the Eucharistic communion of the local Church. Therefore, Synodical decisions need to be passed through the Eucharistic communion of each local Church. At the same time, Synod has authority in relation to the local Church only in matters concerning Eucharistic unity.

Primacy of the Bishop of Rome at the occasion of Ecumenical Councils is manifested as a consequence of the structure of Metropolitan Synods. Bishop of Rome did not receive primacy in the Church because of the fact that he is the successor of Apostle Peter on the throne of bishops of Rome through Apostolic Succession. He received his primacy owing to the Metropolitan system of Synods. In this context it was logical that, among metropolitans who were the first among bishops in their respective regions, bishop of the grand imperial

city of Rome should assume the first place among bishops on the universal level, and at the occasion of Ecumenical Councils.

Conclusion

Institution of the Synod, based upon the learning and practice of the Church in its first millennium, and safeguarded by the Church of the East, stems from the very nature of the Church which is to be identified as the Eucharistic communion. Synodical structure is equal to the structure of the Eucharistic communion. Eucharistic communion can not exist without its First, without the bishop, just as the institution of the Synod can not exist without the First in the Synod. The First in both cases can do nothing without unity with all others, just as others can do nothing without unity with the First. The role of the First both in the Eucharistic gathering and in the Synod is to secure the unity of many without bringing to question fullness and integrity of each individual, i.e. of each local Church. The Synod deals with matters which insure Eucharistic unity in the form of Apostolic Tradition. However, Apostolic Tradition in all its aspects: in consecration of bishops, in teaching, and in its missionary activity, is always connected with the Eucharist with which it is being identified.

Литература

- Γιαγκάζογλου, Σ. (2014). Κρίση της συνοδικότητας; Η γραφειοκρατική αντίληψη της εκκλησιολογίας και το πρόβλημα της κοινωνίας και της συνοδικότητας στην Εκκλησία σήμερα. *Саборносѣи*, 8, 1–16.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Саборносѣи*, 8, 43–52.
- Мидић, И. (2015). Историја и Есхатон. *Саборносѣи*, 9, 1–24.
- Мидич, И. (2013). Православное догословие сегодня — Проблемы и перспективы. *Саборносѣи*, 7, 7–17.

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Примат у Цркви

Еклесиолошке претпоставке и црквена пракса у првом миленијуму
(православни приступ)

За правилно разумевање примата у Цркви и црквене праксе у односу на период пре Великог раскола 1054. године, неопходно је размотрити два проблема: разумевање Цркве и апостолског наслеђа — предања, током првог миленијума историје Цркве. Примат и синодалност уско су повезани и тичу се очувања евхаристијског јединства. Апостолско предање, пак, у свим својим аспектима (епископске хиротоније, поучавање, мисија) увек је до идентификације повезано са Евхаристијом.

Key words: Примат, Црква, апостолско предање, Царство Божје, Синод, саборност.

Датум пријема чланка: 5. 9. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Небески симболи Старог Завета у божанском домостроју спасења

Key words: Символ, небеса, светила, Сунце, Месец, покрети, догађаји, домострој, конституција, пророштво, алегорија.

Увод

Када говоримо о последицама које подразумева дожански чин сим-
воличног стварања света могли бисмо рећи да се оне могу истински
сагледавати искључиво кроз међусобну приврженост створених симво-
личних бића, односно, кроз својеврсни симболични *вход* бића једних
ка другима. То би у крајњој линији значило да тзв. објективни свет и не
постоји, већ да постоји богоустановљено мноштво *входних симбола*. Вход-
ним симболима назвали бисмо многодимензионалне структуре постојања
*дожанских ѧарова*¹ који су својом *доіоуѣиснуѣом* приврженошћу једних
ка другима, односно, својим покретом произишлим из дожанског чина
стварања, управљене ка Првом циљу, односно ка свеопштем јединству са

* djpredragpetrovic@gmail.com

¹ Види Петровић, 2014, стр. 54–62, Петровић, 2013, стр. 43–57.

Богом. Входни симболи су уједно и сведочанства и весници дожанског домостроја спасења. У кратком старозаветном опису стварања света (из Пост 1) Мојсије сведочи заправо о симболичној природи стварања света као многодимензионалне, али и јединствене структуре постојања. У њој јасно распознајемо небеске симболе постојања чија увођења у биће боговидац Мојсије сагледава током богооткривеног четвртог дана стварања. Богоустановљење овог нивоа симболичног постојања Мојсије исказује речима: „и рече Бог: нека буду светила у своду небеском, да светле на земљу, да раздвајају дан од ноћи, и нека буду за знаке, за доба, за дане, и за године... И створи Бог два светила, светило велико да началствује даном, и светило мање, да началствује ноћу, и звезде“ (Пост 1, 14–16). Будући да човек својим доласком на свет затиче небески ниво творевине изнад себе, тада сам чин упостојења *свештила* у небеском своду повлачи за собом проблем онтолошког и гносеолошког смисла њиховог постојања. Другим речима, човеку се намећу питања повезана са улогом небеских светила у његовом свакодневном животу, али и са њиховим крајњим смислом за човеково спасење од смрти. Данас највећи број људи остаје незаинтересован за сагледавање симболичних покрета припадајућих небеској механици. Небески покрети се углавном подразумевају као уобичајени. Симболична пројава дожанског чина стварања небеских *свештила*, пројектује и питање о коначном исходишту свега онога што се данас подразумева под појмом *креишања небеских шела*². Небеска светила као саставни део дожанског симболизма творевине, односно, саставни део богоустановљене структуре постојања, чине небеске симболе који учествују у јединственом дејству дожанске промисли. Господ упућује човека ка христолошкој целовитости, односно, христолошком смислу постојања и кроз небеске симболе постојања. Православна хришћанска перспектива не подразумева израз *небо*, или *небеса* искључиво као синоним за *свешти Божијих анђела*, него и за све оно што се запажа у небеској равни постојања. Покрети унутар небеског нивоа тварног постојања повлаче за собом и одговарајућу онтолошку потребу човека за препознавањем христолошких карактера, односно, одговарајућих видљивих и нама приступачних одјека дожанских речи стварања. Усмерићемо своју пажњу на небеску раван постојања, не просто

² На грчком језику реч *ὁ φωστὴρ* има значење *свештило*, а не *шело* (*τὸ σῶμα*). Данас је уобичајена употреба израза *небеско шело* или *небеска шела*; међутим, библијски израз *свештила* има потпуно другачији симболични набој. Тако, на пример, примећујемо да Мојсије говори о стварању сунца, месеца и звезда, а да не користи посебне изразе за она *небеска шела* која данас називамо *планетама*. Због чега? Мојсијево симболично предање о стварању света пројављује *свештосну пројекцију* дожанских дејстава у небеском своду, тако да Мојсије све небеске *свјановнике* назива *свештилима*, јер „небеса казују славу Божију, (и) дело руку његових јавља свод (небески)“ (Пс. 18, 1). Назив *планета* долази од речи *ὁ πλανήτης* са значењем *пушалица*, *скијница*, а од глагола *πλανάω*, који има значење *засиранајем*, *пушам*. Исти глагол даје и именицу *ἡ πλάνη*, *ἡ πλάνησις* са значењем *превара*, *обмана*, *ирелесит*. Кретање планета на неки начин јесте „лутање“ небом док звезде као светила имају и назив *некреишнице*.

због констатације уобичајених небеских појава, већ због старозаветних сведочанстава о необичним кретањима небеских светила као чудесним знамењима Господњег домостроја спасења.

Драматичне промене припадајуће небеским кретањима не само да су кроз историју имале, већ и сада имају огромне последице по свакодневни живот људи, па и по реални живот Цркве. Библијски списи Старог Завета чувају одговарајућа сведочанства о покретима небеских светила као весника Господњег присуства и Његових домостројних дејстава. Због тога покушавамо да укажемо и на реалност Господњег укључивања небеских светила у тајну Његовог домостроја спасења. Небеске стварности су својеврсни небески знаци Његовог домостројног присуства кроз читаву историју света, због чега представљају (попут читаве Господње творевине) видљиве али загонетне одјеке *іласа Почейіка*³, као и знаке Његовог домостројног Другог и Славног Доласка. У том смислу, наш гносеолошки приступ заснива се на темељу вере у Бога, Творца свега видљивог и невидљивог, Који једини има потпуно знање о небеским светилима и њиховим покретима (види Јов 38, 33).

Библијски симболични мотив интересовања за астралне димензије постојања лежи у речима самога Господа и Спаситеља нашег Исуса Христа о знацима последњих времена сличним онима из Нојевог (Мт 24–37), али и Лотовог времена (Лк 17, 28–30). У том смислу важно је препознати значај симболизма творевине не само са аспеката свакодневног живота људи, већ и због препознавање символâ времена који на своје пројавне начине упућују на Славни Долазак Сина Божијег (види Мт 16, 1–3).

1. Старозаветни симболизам небеских покрета

Поједини истраживачи запажају да се јеврејско сагледавање начина постојања небеских светила поставља свагда у контекст дивљења делу Творца⁴, као што и налазимо на примеру речи Псалма: „Када погледам Твоја небеса, дела прстију Твојих, месец и звезде које си установио, шта је човек да га се сећаш? Или биће људско да се бринеш о њему? (8, 4–5).

Важно је у том смислу најпре препознати чињеницу да Господ своје постојање пројављује кроз историју управо на симболичан начин, због чега и језик библијског предања Цркве јесте језик симболичних дожанских пројава и порука. Када библијски литерарни симболизам исказује пројаве дожанских сила унутар творевине тада се не мимоилазе ни небеске сфере постојања твари. Запажамо, дакле, да се механика библијског звезданог света не ограничава само на зацртаним и неоспорним „астрономским“ датостима, јер Бог пред човека поставља и део небеских стварности као умно

³ Βασεῖλιος Μέγας, *Ἡ ἐξαήμερον*, PG 29, 16B.

⁴ Maunder, 1908, стр. 4.

недостижних подухвата. Тако, на пример, Бог Аврама „изведе напоље и рече му: погледај у небо и броји звезде, *ако их можеш избројати*“ (Пост. 15, 5), симболично откривајући да је једино Бог Онај „који је избројао мноштво звезда и (који) сваку од њих зове по имену“ (Пс 147, 4).

Иако библијска пројекција кретања небеских светила подразумева извесне богоустановљене законитости њиховог постојања, она открива и њихове, рекли бисмо, *асирално-научне*, или, ако није претешка реч, *асиролошке*⁵ димензије кретања. Небеска равна кретања чини део целовитости човековог постојања, и огледа се у јединственој *небоземној* целини света који га окружује. Због тога библијско звездано предање подуђује човека да сагледава важност изненадних, од Бога покретаних догађаја и унутар небеског нивоа створеног постојања, као што човек то сагледава у природи око себе, тако да према њима не може остати равнодушан. Звездане покрете небеског симболизма препознајемо у одговарајућим библијским литерарним симболима као историјске *ипродоре* (прогресе) сила дожанског домостроја спасања.

Покрети *небеских симбола* препознају се најпре као својеврсни дожански домостројни *знаци* због чега Мојсије и наводи да Бог ствара небеска светила најпре *за знаке*, а потом и *за доба, за дане, и за њодине* (Пост 1,

⁵ У свом делу „Кроз васиону и векове“, Милутин Миланковић дефинише астрологију као *вештину чишања будућих догађаја из положаја звезда, њихових конституција и њихових кретања*. Овакво своје одређење астрологије велики научник образлаже речима: „Она (астрологија) захтева два посла: први, прочитати са неба моментални положај звезда, и други, извести из тога положаја закључке о судбини. При томе је често потребно одредити положај звезда који се десио у прошлости, на пример у часу рођења онога којем се прориче судбина... Тај први посао чисто је научна ствар; и сам Кеплер, један од највећих астронома свих времена, давао се њиме и израчунао хороскоп славне војсковође Валенштајну. *Тек је чишање будућности из њога хороскопа враћина*“ (Види издање ове књиге, Београд 2014. 30). Слични смисао онога што данас подразумевамо под појмом *асирологија* налазимо и код пророка Исаије који се обраћа неверницима речима: „нека стану сада и спасу те звездочитаице небеса, који гледају звезде и говоре ти шта ће на тебе доћи“ (47, 13). Ми, пак, полазимо из другачије *асиролошке* перспективе. Наиме, грчка реч *ἄστρονομία* јесте сложеница настала од именица *ἄστρον* (звезда) и *νόμος* (закон). Буквално значење речи *асирономија* било би *закон звезда*, односно, закон кретања звезда по небеском своду. Сматрамо међутим, да је сложеница *ἄστρολογία* (која долази од именица *ἄστρον* и *λόγος* реч, наука), адекватнија по својој етимолошкој пројекцији за нашу тему управо због тога што се међу небеским светилима дешавају покрети (догађаји) који су данас ближи смислу *науке о звездама* него смислу „закона“ који влада међу звездама. Због чега? *Реч, њовор, наука* о звездама далеко је отворенија за могућности симболичних откривења дожанских воља у *физичко-догађајном* смислу, од датости некаквог „закона“ постојања звезда који је, подразумева се, свагда исти, односно, свагда предвидив, једноличан, и, додали бисмо атрибут *не-догађајан*. Међутим, библијска пројекција *звездане науке* подразумева небески свет као свет *догађаја* који превазилази етимолошку одредницу „астрономије“, односно, непромењивог закона кретања небеских светила. Због тога, по нашем мишљењу, израз *асирологија*, или *асирална (звездана) наука*, поседује далеко већи *симболични набој* од израза *асирономија*. Истовремено, наша употреба сложенице *асирологија* не би имала ничег заједничког са „хороскопским“ фантазијама, опсесивно наметаним кроз медије, као тобоже „духовна“ димензија живота.

14) Библијска астрална наука сведочи о небеском свету неодвојивом од реалних историјских догађаја. Чак и када запажани покрети на небу нису драматични, они су и тада најпре *знаци* дожанских тајни постојања, као у већ поменутих речима: „небеса казују славу Божију, дело руку његових јавља свод (небески)“ (Пс 18, 1), или: „У почетку ти си Господе земљу основао и небеса су дело руку твојих“ (Пс 101, 26), или у Јововим речима: „Раширио је север на невидљивом, обесио земљу ни на чему“ (Јов 26, 7), или опет: „Поставио је небо као кућу и раширио, да (у њој) као у скинији обитава“ (Ис 40, 22), или: „Речју Господњом небеса су утврђена, и духом уста његових сва сила њихова“ (Пс 32, 6), и сл.

Површно схватање дожанског чина стварања и дожанског промиса-оног одржавања небеске сфере постојања открива један, за хришћанску перспективу, проблематичан став. Када је у XVI веку астролог и алхемичар Тихо Брахе (Tycho Brahe) запазио нову звезду у звезданом јату Касиопеја, та небеска новост довела је најпре у питање „астрономску“ датост једнообразног небеског закона, датост која је до тада упорно негирала *догађајни смисао* постојања и кретања небеског света. Брахе се позивао на Божију мудрост и промисао, имајући притом у виду дејство звезда на судбину људи, јер је по његовом схватању Бог створио небеска светила и њихову механику управо за једну такву врсту користи људима⁶. На-супрот оваквој астролошкој пројекцији Милутин Миланковић помиње Јохана Кеплера (Johannes Kepler) као противника Брахеове хороскопске астрологије, али и Брахеовог геоцентризма⁷. Неулазећи у спор и аргумен-те заговорника хелиоцентризма и геоцентризма, сматрамо да дожански домострој спасења света долази од Господа *ogozio*, и не подразумева по-крете небеских констелација који би детерминисали човекову судбину. С друге стране, Црква својим начином постојања негира сваку апотеозу космичког „бескраја“ којом се (због постојања неиздроживих небеских тела у таквој, незамисливо пространој васиони) у крајњој линији релативизује изузетност дожанског чина стварања света и човека.

Сведоци смо да човек данашњице, у многонеотуђен од природе која га окружује, дива отуђен и од небеске димензије створене природе, тако да на небески свет човек гледа или површно, или незаинтересовано. Имајући у виду ту чињеницу, намеће нам се питање: да ли би небеска видела има-ла икаквог смисла постојања да немају свој удео у дожанском домостроју спасења? Свето Писмо Старог Завета сведочи да и небеска светила могу бити весници дожанских дејстава пресудних за спасење човека, тако да у свеопштој икономији спасења она јесу весници дожанских домостројних сила, или, пак, њихови *догађајни знаци*. То ће рећи, да небеска светила

⁶ Миланковић сведочи о Браховим речима: „Кажи ми тренутак свога рођења, па ћу ти рећи када ће ти куцнути твој последњи час“. Види, Миланковић, 2014, стр. 176–178.

⁷ Исто, 172–179.

нису уклопива у представе о вечним, односно неизмењивим законима постојања. У књизи пророка Јоила наилазимо на сведочанство управо таквих, *дојађајних небеских знакова*, и то у речима: „пред лицем његовим (Божијим) земља ће се *поколебати*, и небо ће се (за)и*пресити*, сунце и месец ће за*шамнећи*, и звезде ће за*исити* свейлост своју“ (Јоил 2, 10), или, опет, у речима: „сунце ће се *преобрати* у *шаму*, а месец у крв, *пре не њо што дође дан Господњи, велики и сјајни*“ (Јоил 2, 31). Јоил пророкује и о великом рату у коме ће сви народи поћи у долину Јосафата где ће Бог седети „и судити свим народима“, након чега ће „сунце и месец *пошамнећи*, и звездама ће заћи њихов сјај. Али ће Господ од Сиона *јасно узвикнути*, и од Јерусалима *јусити* јас свој и (за)и*прешће* се небо и земља, и Господ ће сачувати народ свој и ојачати синове Израилеве“ (Јоил 3, 12–16). Надаље, Јоил наводи речи: „И даћу чудеса на небу и на земљи, крв и *ојан* и *јушење дима*“ (Јоил 2, 30), као што на другом месту говори: „... *јер предстоји дан Господњи, (и) близу је, дан шаме и мрака, дан облака и маје*“ (Јоил 2, 1–2). Код Језекиља наилазимо на речи: „и *покрићу* небо... и *помрачићу* звезде његове, сунце ћу у облаку сакрити и месец неће да *ти* свейлост своју. Сва свейла небеска *помрачићу* (на *шеде*) и даћу *шаму* на земљу (*швоју*), говори Адонаи Господ“ (Јез 32, 7–8).

1.1. Старозаветна пројекција звезданих постојања

Небеско-земаљски догађајни символизам започињемо сведочанством књиге праведног Јова: „Он *премешта* *јоре*, да нико и не *ојаз*, *преврта* их у *јеву* своме, он *покреће* земљу с *меша* *њезина*, да јој се *шубови дрмају*, Он када за*прети* сунцу (сунце) не излази, он за*ечаћује* звезде“ (Јов 9, 5–8). Небеска пројекција ових библијских речи повлачи за собом питање: да ли се изрази, Он када за*прети* сунцу (сунце) не излази, Он за*ечаћује* звезде, могу односити и на реалне историјске догађаје, или је то неки, од пророка употребљавани, алегоријски матрикс? Да ли се за*ечаћаност* звезда односи искључиво на непокретне астралне констелације, или је могуће за*ечаћаност* звезда сагледавати и као изузетан звездани догађај?

Очигледно да су сазвежђа Великог медведа, Ориона и Плејада у стари-ни из неког очигледно важног разлога била у астролошком фокусу писца књиге о Јову, јер праведни Јов се и сâм налази пред питањима: „ко је начинио Медведа, Ориона и Плејаде?“ (Јов 9, 9). Код пророка Амоса наилазимо на сведочанство: „Он који је начинио Плејаде и Орион... Господ је његово име“ (5, 8). Да ли дивљење небеским творевинама Божијим може

⁸ „Реч k[i]mah“, наводи Маундер, „означава, као што смо видели *прују* или *јомилу*, као и реч Плејаде (Pleiades), коју данас употребљавамо, и која вероватно потиче од грчке речи (Pleiones), *мноџо*. Неколико грчких песника као Аatineј, Хесиод, Пиндар и Симонид користе реч *плејаде*, као голубове који лете од ловца Ориона, док други чине од њих седам голубица које носе амброзију детету Зевсу“. Види, Maunder, 1908, стр. 88.

подразумевати и необичне, односно, неочекиване покрете у небеској сфери постојања? Да ли постоји неки библијски симболични наговештај могућих драматичних покрета небеских светила који би могли, ако не оправдати, а онда барем, оставити отвореним проблем порекла *необичних* покрета небеских тела?

Пре него што покушамо одговорити на ово питање, запазимо још неке симболичне небеске моменте, овога пута у књизи пророка Исаије у којој налазимо литерарно симболична сведочанства о последњим временима, и то у контексту катаклизмичних догађаја повезаних са драматичним покретима звезданих констелација. Исаија, наиме, наводи: „*звезде небеске и Орион и чииав украс небески неће дајти светлосћ своју, и смрачиће се сунце излазеће, и месец неће дајти светлосћ своју... јер небо ће се разіневићи и земља ће се іоітресіи из іемеља њених због љутине гнева Господа Саваота...*“ (Ис 13, 10–13). Како је могуће да се догоди све ово? Да ли пророк претпоставља дожански домостројни покрет кроз неки богопокретани физички узрок описаних појава? Другим речима, да ли се овде ради о реалним догађајима у физичком свету, или је у питању искључиво алегоријска могућност тумачења ових библијских редова?

На другом месту, пак, Исаија пророкује: „Светли се, светли Јерусалиме, дође твоја светлост, и слава Господња на тебе засија. *Види, іама ће іокриіи земљу као мрак народе; а на іебди ће се (іо)јавиіи Госіод и слава њеіова на іебди ће се видеіи*. И поћи ће цареви твојој светлости, и народи сјају твоме“ (Ис 60, 1–3). Ако бисмо и на овом месту дозволили другачију ерминевтичку могућност, а у складу са многодимензионалним значењима светодуховских тајни литерарно симболичних библијских речи, тада би *іаму* и *мрак* могли сагледавати и у космолошком смислу, не реметећи при том и неку, могуће, алегоријску интерпретацију. *Таму* у физичком смислу налазимо већ у речима књиге Изласка: „и рече Господ Мојсију: подигни руку своју на небо и *нека буде іама над земљом еіііаііском, іоііуна іама... и ди... олуја над чииавом земљом еіііаііском іри дана, и нико не виде браіа своіа іри дана...*“ (Изл 10, 21–23). Који физички разлог утиче на појаву *іама* над читавим Египтом која траје *іри дана*?

Космолошки контекст литерарних симбола књиге пророка Исаије може се препознати и у речима: „*Како је іао са неба светілоноша, јутром излазећи? Сурвао се на земљу послани ка свим народима. А ти рече у мисли твојој: на небо ћу узіћи, изнад звезда небеских іостіавићу іресііол мој, сеіићу на іору високу, на іорама високим које су ірема Северу. Узіћи ћу изнад облака, дићу іодобан Вишњем. А сада ћеш у ад сићи и у іемеље земље*“ (Ис 14, 12–14). Ове полисемичне Исаијине речи говоре најпре о „некоме“ ко ће у *ад сићи* и у *іемеље земље*, али и о „некоме“ или можда „нечем“ персонификованом, што у космолошком смислу може *узіћи високо изнад облака* и по Божијем дејству *сићи у ад* и у *іемеље*

земље!? Рекли бисмо најпре да у астралном библијском смислу, осим Сунца и Месеца, са неба може пасти само *звезда*, односно, *светило*?⁹ С друге стране, пак, Господ Исус Христос говори: „Видех *сатану* као муњу да паде са неба“ (Лк 10, 18). Намеће се, дакле, питање: да ли се под отпадништвом са неба подразумева искључиво *сатана*, или и могући контекст историјско-физичких стварности, јер ће, опет, по речима Господа Исуса Христа, *звезде њаси са неба* (Мт 24, 29)? Уколико је могуће и космолошко сагледање Господњих речи, тада *звезде* нису *сатане*; али ако Господ под звездама подразумева искључиво зле људе, или демоне, тада би овај стих имао једино алегоријско исходиште (*звезде=сатане*)!? Међутим, на основу другачијих сведочанстава Старог Завета, мишљења смо да *знаци на небу* могу бити сагледавани и мимо метафора и алегорија. Звезда коју пророк назива *син јуџра* могла би по неким ауторима бити Венера, јутарња звезда, или Зорњача. По мишљењу других, будући да се Венера може видети и ујутру и увече, јеврејски текст говори о два небеска тела¹⁰. Јов помиње *молићву*, као *звезду јуџарњу* (Јов 11, 17), док Давид наводи: „из утробе *пре јуџарње звезде*“¹¹ родих те“ (Пс 110, 3). Књига о Јову, пак, наводи: „*када се родише звезде* певали су ми великим гласом сви анђели моји“ (38, 7). Богослужбени символизам библијског предања оставља реалну могућност да тзв. *јуџарња звезда*, осим других, *сасвим извесних значења*, буде и јасан догађајни символ унутар видљиве творевине. Свакако да се под звезданим именом може препознати и јасно пророковани долазак Месије, као у речима: „*изићи ће звезда из Јакова*, подићи ће се човек из Израиља...“ (Бр 24, 17), али се, на пример, у књизи о Судијама наводи: „С неба се подигоше звезде, од (места) чинов својих подигоше се против Сисера“ (Суд 5, 20).

Мишљења смо да и пророк Амос помиње конкретно небеско светило које би могло одговарати данас знаној планети *Сатурн*, јер се у контексту јеврејског обожавања идола наводи: „подигли сте скинију молоху, и звезду бога вашег *рефана* (רֶפָאן), чије сте ликове начинили себи“ (Ам. 5, 26). Према масоретском тексту на истом месту (רֶפָאן) у питању је реч *Кијун*, а у сиријском тексту одговарајућа реч је *Каиван*. Код Асиријаца и Арабљана Сатурн се назива *Каиван*, док се у персијским књигама Сатурн назива *Кеван*. Блажени Јероним одговарајућу реч *Кијун* преводи са „*луцифер*“¹², што би поменутом стиху пророка Амаса дало облик: „подигли сте скинију молоху, и звезду бога вашег *луцифера*, чије сте ликове начинили себи“. Ако бисмо се ослањали искључиво на јеврејски текст као на

⁹ Види код Schiaparelli, 1905, стр. 48.

¹⁰ Schiaparelli, 1905, стр. 49.

¹¹ Грчки израз је πρὸ Εωσφόρου — пре светлоноше (лучоноше), али и *пре јуџарње звезде*.

¹² Schiaparelli, 1905, стр. 48, 49.

најаутентичнији, како то предлага Волтон (John H. Walton)¹³, очигледно је да бисмо по овом питању запали у потешкоће.

Скјапарели износи још један интересантан детаљ; у тексту Седамдесеторице, у књизи пророка Амоса се наводи: „Тражи онога који је створио *Кимах* и *Кесил*“, односно, *тражи онога који је створио седам звезда (Кимах) и Орион* (5, 8), да би преводилац ово место превео речима: „који ствара све и претвара“ (ст. грч. μετασκευάζων што значи *онај који претвара, премеће*)“, оставивши имена *Кимах* и *Кесил* непреведеним, јер вероватно није познавао њихово прецизно значење. Међутим, када други преводилац преводи књигу о Јову, он разуме да се ова имена односе на звездане констелације, па *Кимах* преводи са *Плејаде*, а *Кесил* или са *Есирон* (Јов 9, 9), или са *Орион* (Јов 38, 31)¹⁴. Скјапарели помиње и многе друге могућности тумачења ових израза, у контексту констелација Медведа, или Бика, или Ориона, или Веспера (Хеспера)¹⁵, или Сириуса, или Капеле, или, пак, као код Делића (Friedrich Delitzsch)¹⁶. *Кесил* има значење *дунџован, луг, бездожан*, а сазвежђе Ориона „традиционално“ се односило на астралну персонификацију Нимрода¹⁷, *моћној исиолина њед Госџогом*, и првим човеком који је друге људе држао у покорности. Маундер (Walter E. Maunder) саркастично коментарише неадекватност Нимродовог лика за персонификацију једне астралне констелације, рекавши да би се таква парадигма показала у *усвајању њедлоја Универзиџеџа у Лајџџију да се џентралној џруџи звезда надене име Нџолеон*, што би представљало „најмодернији пример исте луде амбиције“¹⁸? Маундер, међутим, Нимрода види искључиво као ловца и првог тиранина. Епифаније Кипарски наводи да је „тај (Нимрод) био изумитељ лошег учења астрологије и чаробњаштва“¹⁹, и њега су Јелини сматрали за Зороастера становника Вактрије. Нимрод је био и градитељ Вавилона и Ниниве²⁰, али и Теираса, Товела и Ловона (Асирија)²¹ што је у стара времена био довољан разлог да неког „великана“ (па макар и суровог Нимрода) поданици обожавају и *кују у звезде*. Разлог више за обичаје обоготворења људи Старог, али и Прастарог света, налазимо у могућности да лик Нимрода буде „међу звездама“ и из разлога о

¹³ Walton, 2009, стр. 11.

¹⁴ Schiaparelli, 1905, стр. 53, 54.

¹⁵ Одговарајући израз је *Есперов*, и њега западни аутори трансформишу етимолошки у „Hesper“ или „Vesper“. Види превод Седамдесеторице у књизи о Јову (38, 32).

¹⁶ Schiaparelli, 1905, стр. 54. Види код Delitzsch, 1902, стр. 169.

¹⁷ Maunder, 1904, стр. 109.

¹⁸ Maunder, 1904, стр. 109.

¹⁹ Επifάνιος Κυπρού, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 41, 185BC.

²⁰ Pseudo-Clementine Literature, Fire-Worships of the Persians. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anfo8.vi.iii.vi.xxix.html> 05. 11. 2016. 19:15.

²¹ Επifάνιος Κυπρού, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 41, 185B.

коме сведоче Псевдо-Климентове речи: „Због тога чаробњак Нимрод би уништен од (ове) муње која паде на земљу са неба, и због тога се његово име промени у Зороастер, (као) због живог звезданог потока који се излио над њим“ (Омил 9, 4).

Неки аутори име *Орион* изводе од акадског *Ур-ана*, што се у буквалном смислу преводи са „светлост неба“²². У сваком случају, јеврејска *уранографија* Старог Завета нема сумеро-акадску или, пак, вавилонску јасност и богатство израза; њена оријентисаност према астралним димензијама постојања подређена је искључиво дожанским домостројним *ипродорима* или *ипроиресима* унутар историје, тако да управо Бог даје конкретну историјску важност покретима и видљивих и невидљивих светила небеског свода.

С друге стране, Бог поставља Јову питања: „а јеси ли схватио све-зе Плејада (Кимаха) и оирагу Ориона да ли си оћворио? Или оћвараш знамења небеска у време своје? И вечерњу звезду за власи њене, можеш ли йривући? Знаш ли йромене небеске, и све (сћвари) које скуйа дивају йод небом? Можеш ли йризваји облак йласом...?“ (Јов 38, 31–34), итд. Јасно запажамо да постављена питања немају искључиво астралну димензију, већ исказују и својеврсну дожанску *иронију* упућену нама преко праведног Јова као педагошку поруку.

За неке, пак, ауторе овде је у питању метафора²³. Да ли би се о метафори радило и у контексту звезданог имена *свейлоноша*, јер Господ говори Јову: „јесам ли тобом ја одредио праскозорје, и да ли *свейлоноша* (ὁ ἑωσφόρος лучоноша)²⁴ йознаје свој йоредак“²⁵ (Јов 38, 12)? Свакако да ерминевтичка богатства библијског симболизма не могу бити увек ограничавана на само једно значење. Међутим, проблем о коме говоримо управо се односи на могућност полисемичности библијских речи и израза. Ерминевтички приступ библијским текстовима има за циљ да сагледавајући једно значење библијског литерарног симбола сачува све остале ерминевтичке могућности текста које су Духом прилагођене различитим димензијама постојања, а сходно моћима пријемчивости верних.

На овом месту важно је истаћи да смисао, односно значења библијских речи и исказа, који за предмет имају уобичајена, или, пак, несвакидашња, тј. чудесна небеска дешавања, поред тога што се могу посматрати као литерарни симболи са многим ерминевтичким могућностима, могу се сагледавати и из перспективе Божијег домостроја спасења, при чему

²² Види код Maunder, 1904, стр. 109.

²³ Schiaparelli, 1905, стр. 62.

²⁴ Именица ἑωσφόρος — *свейлоноша* долази од речи ἑως (светлост) и глагола φέρω, са значењем *носим*, те одатле реч *свейлоноша*, односно *онај који носи свейлоси*.

²⁵ Ако би се на овом месту светлоноша тумачио као ђаволско биће (луцифер), како би могли објаснити смисао којим ђаво следи свој поредак? Који би то „поредак“ био?

више не говоримо само о библіјској символици језика, односно језичког представљања догађаја, већ о символизму творевине, овога пута симболике дешавања у небеској сфери.

Једно од два упечатљива старозаветна сведочанства о несвакидашњим небеским догађајима свакако је оно у вези са битком коју је предводио Исус Навин ког Гаваона. У библіјском тексту налазимо на речи: „и у њиховом бежању од лица синова Израиљевих... *Госїод даци на њих леденице* (λίθους χαλάζης камење од леда) *са неба* (све) *до Азека, и деше од леденица више мртївих, (неїо) од оних које су љобили синови Израиљеви мачем у раїу. Тада рече Исус Госїоду у дан у који је љредао Бої Аморејце љод руку синова Израиљевих. И рече Исус: да сїїане сунце љред Гаваоном, и месец љред долином Еалона. И сїїаде сунце и месец сїїојеђи у месїу, докле Бої не одби неїријайїеље њихове. Није ли ово љисано у књиїама љраведної: и сїїаде сунце љосред неба, и не иђаше на заїаг у свршеїїак дана једної? И не би їїакої дана никада љре, ниїи љосле, да Бої їїако љослуша їлас їовека, јер Госїод сїїодорсїївова Израиљу“* (ИсНав 10, 11–14). Библіјски опис овог есхатолошко-историјског догађаја представља симболични догађај по преимућству!

Божије чудо код Гаваона није једини неоспоран и чудесни небески догађај записан у Светом Писму Старог Завета. Присетимо се још једног веома важног старозаветног сведочанства; у питању је дожански знак који се десио у време јудејског цара Језекије²⁶ (који је владао од око 715. до 686. год. пре Христа). Библіјски текст сведочи о дожанском небеском знаку цару Језекији да ће посредством пророка Исаије²⁷ бити исцељен од тешке болести. Наиме, Језекија пита пророка Исаију: „које знамење (ће бити) да ће ме исцелити Господ, и да ћу узићи у дом Господњи у дан трећи?“ (4Цар 20, 8). Исаија одговара Језекији: „ово је знамење од Господа, да ће учинити Господ реч коју је рекао: (*хоћеш ли*) *да љође (наїред) сенка за десетї сїїеїени, или да се враїи за десетї сїїеїени?*“ (4Цар 20, 9). Језекија одговара Исаији: „*лако је сенки да се наїне (наїред) десетї сїїеїени; не, неїо нека се љовраїи сенка љо дроју* (ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς) *десетї сїїеїени уназад*“ (4Цар 20, 10)!? И тада „*Исаија љророк завайи ка Госїоду, и враїи се сенка уназад љо дроју десетї сїїеїени*“ (4Цар 20, 11). У књизи пророка Исаије такође наилазимо на сведочанство дожанског послања Исаије цару Језекији како би му пророк пренео Божије речи: „тако говори Господ Бог Давида оца твојега: услишио сам молитву твоју и видео сузе твоје, и гле, приложићу годинама твојим петнаест година, и из руке цара асирског издaviћу тебе

²⁶ Име *Језекија* на јеврејском језику има значење *дожанска држава*. Види Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Συναγωγή τῶν ἀναγωγικῶς ἐρμηνευμένων ρητῶν τῆς Παλαιᾶς Ἀγίας Γραφῆς*, PG 77, 1268D.

²⁷ Име *Исаија* на јеврејском језику има значење *дожанска висина*, док се име Исаијеиног оца *Амос* преводи са *дол народа*. Види Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Συναγωγή τῶν ἀναγωγικῶς ἐρμηνευμένων ρητῶν τῆς Παλαιᾶς Ἀγίας Γραφῆς*, PG 77, 1269A.

и град тај, и бранићу тај град. *А ово ће ти бићи знамење од Госиода, да ће учиниши Госиод реч ову: іле, ја ћу враиши сенку іо броју іо коме сили-зи сунце десеті сїейени у дому оца івоіа, враишићу сунце іо броју десеті (сїейени), и узїће сунце десеті сїейени, за колико се сїусіи сенка... И рече Језекија: ово је знамење да ћу узїћи у дом Божији“ (Ис 38, 5–22). Кирило Александријски наводи да је Ахаз, Језекијин отац, својом вештином начинио некакву справу у свом дому помоћу које је мерио време и „пут сунца“ по сенци коју је справа показивала, тако да је Језекија помоћу исте те очеве справе могао да мери „продужење дана за неуобичајено више часова“²⁸. Кирило притом не разматра овај чудесни догађај из астралне перспективе, већ инсистира на Језекијином излечењу, али из перспективе обнове благољепија тадашњег богослужбеног живота, али и Језекијиног сагледавања знамења будућег „бескрајног Царства и непрекидног живота“²⁹.*

Не доводећи у питање исправност Кириловог тумачења догађаја из књиге пророка Исаије, изнова постављамо питање: да ли физички догађаји у складу са дожанским домостројем спасења могу имати и реални физички узрок који је такође покретан дожанском вољом? Тако, на пример, да ли у догађају са *леденицама*, морамо рачунати и на неки физички узрок, или се ради о видљивој појави која долази „из ведре неба“? Другим речима, да ли дејство дожанске воље покреће одговарајући материјални узрок који надаље и сам дејствује на друга тела и бића, или се ни из чега ствара оно што Бог пожели, а у овом случају *леденице* у бици код Гаваона? Могућност постојања физичког узрока за појаву леденица можемо препознати у Божијим речима упућеним Јову: „Да ли си пришао снежном скровишту, и скровишћа ірадна да ли си видео, а хоће ли се и іиеди сїремийи (она) у час нейријайиєља (івојих), у дану раїиа и доја?“ (Јов 38, 22–23). Да ли на сличан начин и у Језекијином случају дејствује неки физички узрок због кога се сунчева сенка помера уназад, или је довољна услышена реч пророка, па да Господ услышио надумном силом свога домостроја спасења „поврати Сунце“ у један од претходних положаја без икаквог посредног физичког узрока?

Најпре јасно нам је да се ради о недвосмисленим историјским догађајима у којима Господ дејствује свој домострој спасења чинећи Исуса Навина, али и цара Језекију, старозаветним христолошким парадигмама Себе Самог. У том смислу Исус Навин јесте дожански тип Христа као заповедника не само Израиљској војсци, него и *небеској*, а Језекија јесте тип Христа који је од сигурне смрти дожански враћен у живот као сведок Будућег Века. Међутим, и поред библијског сведочанства о болести и начину излечења цара Језекије, овај чудесни библијски догађај повезан је и са необично важним археолошко-историјским артефактом.

²⁸ Види Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν (βιβλίον τρίτον)*, PG 70, 788A.

²⁹ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν (βιβλίον τρίτον)*, PG 70, 789D–792A.

Запажамо, најпре, да се у случају *йомерања сунчеве сенке* примећује велика разлика у односу на *затмњење Сунца*, и, последично, о превраћању сунчеве светлости у таму, што на исти начин може имати физички узрок који дејствује по божанским вољама. Међутим, враћање сенке уназад у Језекијином случају нема никакве додирне тачке са затмњењем или помрачењем Сунца. Познато је да се после свака 223 синодична³⁰ месеца (у трајању сваког од по 29 дана, 12 сати, 44 минута и 2,7 секунде) дешава потпуно помрачење Сунца које траје нешто више од пар минута (147 секунди), и то у појасу од око 270 километара тзв. подручја тоталног помрачења. Стога, не искључујући и могућност постојања неких физичких узрока несвакидашњих небеских појава у предањима Старог света, прisetимо се једног потпуно необичног археолошког открића које се односи на догађаје повезане са древнијим временима, па и са временом у коме је живео праведни цар Језекија.

Наиме дана 02. децембра 2015. год. медији су објавили³¹ да је на једном од археолошких налазишта у Јерусалиму пронађен још један печат јудејског



Слика 1: Два ђечата цара Језекије: с леве сiране је фотђођрафија скоро ођкривенођ ђечата, а са десне је фотђођрафија раније ођкривенођ, али нишиђа мање необичнођ ђечата.

³⁰ Синодички месец одређује се према поновљеним положајима у односу на Земљу при чему Сунце јесте коначна одредница, и то, на пример, у периоду од младог Месеца до следећег младог Месеца.

³¹ http://www.theatlantic.com/international/archive/2015/12/jerusalem-king-hezekiah/418431/?utm_source=SF Twitter 03. 12. 2015. 20:45. Из овог времена пронађено је више печата као, на пример, печат војсковође Тобшалема команданта војске Елишама. Види јеврејски лист *Haaretz*, од 29. 10. 1999. или види http://www.perankhgroup.com/abraham,_joseph,_solomon_and_david.htm 05. 12. 2015. 19:15.

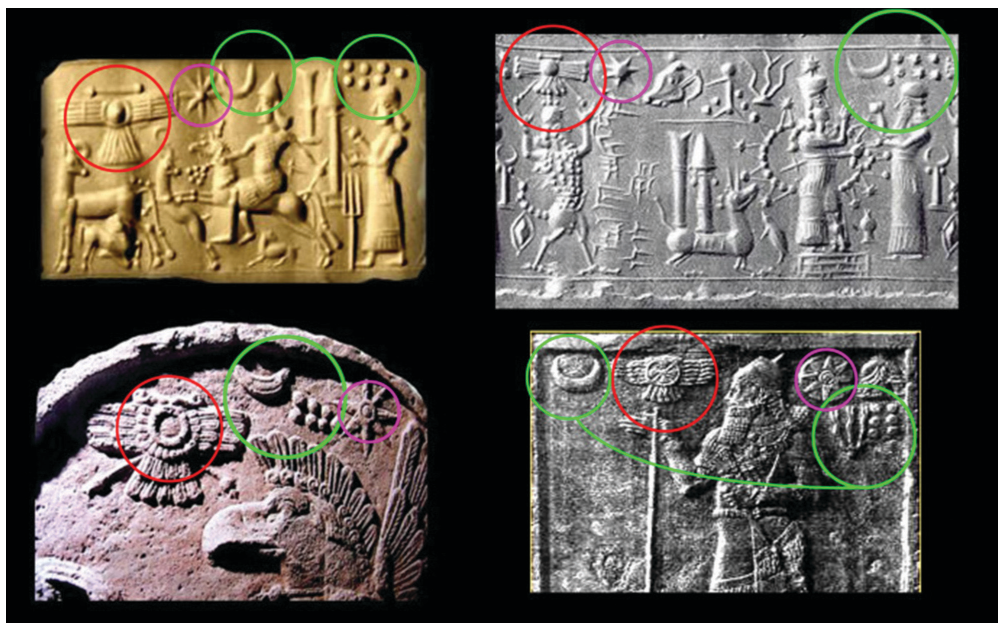
цара Језекије (али и Ахазовог слуге-војсковође у VIII, односно VII веку пре Христа). Осим неоспорно важног артефакта за библијску археологију, нашу пажњу привлаче чудни прикази урезани на овом печату. На њему се осим натписа (*Пријада Језекији, сину Ахаза, Цару Јудеје*)³² налазе изображена два тзв. египатска крста (*анк-а*), као и, за наше појмове ништа мање чудна представа *крилатој Сунца* са по три праве линије изнад и испод представе сунчаног диска. Други Језекијин печат, пронађен пре овог, поседује такође необичан приказ; овога пута у питању је изображење *крилатој скарабеја* који као да изнад себе држи Сунце предњим ногама.

Чудесно излечење Језекије било би сасвим довољно да се објасни порекло представе крилатог Сунца са царског печата, због тога што се Сунце, *алејоријски* речено, *покренуло као да има крила*; међутим, на овом месту препознајемо идентичне археолошко-историјске артефакте у којима нема никаквих трагова библијског предања о Језекији. Ово археолошко откриће не би толико привлачило нашу пажњу да представе са Језекијиног печата немају своје пандане и у персијском, египатском и вавилонском предању. Користимо на овом месту фотографије неколико упечатљивих археолошких артефаката који недвосмислено показују веома слична изображења каква налазимо на оба печата цара Језекије.



³² Запажа се да су натписи на три печата из истог доба исписани писмом у коме се препознају слова идентична словима из винчанског, етрурског (расенског), венетског, волског, умбријског, лигуријског, ретског, камунског, келтског, готског, фригијског, лидијског, каријског, ликијског, феничанског, па чак и транслитерације пар слова из минојског *linear a*, и микенског *linear b* писма.

Митраистички пандан симболичној представи са новооткривеног Језекијиног печата јесте представа божанства које је делом унутар окрилатог сунца, испод кога се са обе стране пружају кривудава линија са по три *йрсџа* на крајевима линија (укупно шест), као и двају закривљених линија које „излазе“ из леђа и из стомака исклесаног божанског бића, „израстајућег“ из(над) сунчаног диска. Божански лик у својој левој руци држи још једно „сунчано“ тело, док десном руком могуће да приказује некакав небески угао гледања, или небески правац кретања.



Четири сумеро-акадске представе приказују више небеских светила чији су положаји једновремени. У круговима обележеним црвеном бојом виде се јасно представе крилатог сунца (од којих једна доле лево подсећа на крилато сунце са две орловске главе). Да ли ови прикази сведоче устаљени поредак астрономских „матрица“ као вајарске представе својеврсног астралног часовника, који, као да је застао у оном звезданом положају у коме се десио важан небеско-земаљски догађај? Насупрот томе, сведоче ли можда ове представе о неочекиваној појави „нових светила“ на небу у временској корелацији кретања са већ познатим сазвежђима, те њиховом драматичном утицају на земаљски живот Старог света? Унутар зелених кругова обележен је положај сазвежђа од седам звезда (Плејаде)³³ са готово идентичним положајем Месеца.

³³ Сазвежђе Плејаде садржи око 120 звезда, али су седам од њих сјајније и носе имена митолошких бића — *муза*.



Сличан положај Месеца у односу на Плејаде *йрочийшали* су астрономи са тзв. небеског диска (на слици) који је под необичним околностима откривен 1999. год. у близини села Небра (Лужичкосрпски део данашње Немачке, покрајина Саксонија Анхалт)³⁴.



³⁴ За овај важан артефакт сазнало се када су копачи трагајући за вредним предметима из доба антике пронашли овај диск и покушали да га продају на „црном“ тржишту. Том приликом ухваћени су од стране полиције и тада је светлост дана угледао и овај необичан предмет стар око 3000–3600 год. Види о сличности вавилонских астрономских представа са оним на *Небра гиску* код Schöne, 2004. Види и http://www.lda-lsa.de/himmelsscheibe_von_nebra/ 09. 11. 2016. 10:27.

Египатска верзија крилатог сунца (скроз горе) показује окрилаћену звезду са две змије (кобре) с леве и с десне стране звезде. Непосредно испод крилатог сунца са змијама запажамо *крилатої скарабеја* изнад кога је сунце. Обе представе одговарају мотивима са откривених државних печата цара Језекије.



Крилати скарабеј који предњим ногама држи Сунце представља чест мотив у египатском предању.



Индикативна је представа крилатог скарабеја унутар кружног дела *анка*, изнад кога су три сунца. Подсећамо да су на печату цара Језекије приказана два *анка* (један са леве и један са десне стране крилатог Сунца).



На овим сумеро-акадским представама исклесаним у камену приказане су необичне и драматичне појаве на небу; једна таква небеска појава (приказана са леве стране) пропраћена је очигледним страхом и запрепашћењем ратника који је посматрају, док је на другој (са десне стране) приказано крајње необично помрачење (Сунца?!).

Будући да печат цара Језекије садржи необичне мотиве египатске, вавилонске и персијске традиције, намећу нам се питања: 1. Зар цар Језекија није могао наредити да се начини печат који не би имао „проблематичне“ представе припадајуће многобожачким народима? 2. Да ли је представа крилатог сунца на небу део многобожачког „фолклора“, или се можда ради о реткој историјској појави приказаној на многим споменицима Старог света, па и на Језекијином царском печату? Напомињемо, акривичности ради, да наше позивање на библијски сличне, или, пак, препознатљиве историјске мотиве у „небиблијским“ традицијама, нема за циљ да попут Делића библијско предање упуту, или можда сведе на историјски древнији помен који би и „нама“ и „њима“ требао претпостављати некакав заједнички именитељ, односно, заједничко духовно исходиште³⁵. Чини

³⁵ Примећујемо да западни (углавном протестантски) аутори теже да прилагоде библијске текстове ставовима тзв. mainstream науке. Тако, на пример, Mart de Groot (пастор из Северне Ирске) у своме излагању на тему „Библија и астрономија“ узима као неоспорну чињеницу потпуно произвољни број година „старости свемира“. Он наводи: „Гледајући временски уназад, у најтише галаксије на највећој удаљености од Земље, ми гледамо временски уназад преко 13, 5 милијарди година. Универзум мора најмање толико бити стар“. У питању је бројка од 13, 5 милијарди година, коју нико ни на који начин не може доказати, али то као да и није битно; изгледа да је у садашњој тзв. науци најважније да се многе тврдње, па и та „астрономски“ необично важна цифра, унедоглед понављају не

се да управо у том смислу Делић помиње старозаветно Божије име *Јахве* у вези са два древнија помена Јахвеа на глиненим таблицама из времена вавилонског цара Хамурабија, а можда и Хамурабијевог оца³⁶. Напротив, овде је у питању један скори археолошки налаз који у први план ставља могући историјски догађај, занимљив и из историјско-политичке перспективе тадашњег света будући да се ради о личности која је верни сведок чудесног библијског догађаја. Да ли се, дакле, ради о заједничком сећању читавог Старог света (а не само Египта, Вавилонa и Персије), на неки, или неке драматичне *астиралне* догађаје историје?

Иако се у Израиљу наилазило на обожавање³⁷ „сунца, и месеца, и звезда“³⁸, и све војске небеске“ (4Цар 23, 5), на клањање звездама (Јер 8, 2), на „кађење по кућама војсци небеској“ (Јер 19, 13), па чак и у Господњем храму (види нпр. 4Цар 21, 4–5), што је пратило и служење Баалу (4Цар 17, 16), ипак је многобоштво неспојиво са Језекијиним ликом кога Господ пред проком Исаијом назива „*вођа мојих људи*“ (4Цар 20, 5). Језекија је у Старом Завету описан као побожан цар који је рушио многобожачке жртвенике (4Цар 21, 3), док га апостол Матеј помиње заједно са Ахазом, Језекијиним оцем, у генеалогiji Господа и Спаситеља нашег Исуса Христа (види, Мт 1, 9–10). Међутим, да ли се разлог за обожавање сунца, месеца, и звезда, колико год оно било идеолошки или многобожачки погрешно, може ставити у некакав ближи, физички контекст? Који би, дакле, био дубљи разлог за обожавањем небеских твари? Другим речима, није спорна чињеница да је приступ небеској механици Вавилонa и Египта утицао на Јевреје да не само распознају, већ и обожавају и служе небеским телима; међутим, да ли су можда неки одлучујући астрални догађаји одлучно утицали на развој астрономије у Вавилону и Египту?

би ли на тај начин постале неоспорне чињенице!? Види, De Groot, 2004, стр. 173.

³⁶ Види, на пример, Delitzsch, 1903, стр. 61–66. или 71–73.

³⁷ Сетимо се забране служења небеским стварностима *јер их Господ није зајоведио* (Пон. Зак. 17, 3), а што као забрану налазимо у речима Мојсијевог Петокњижа: „а ти не уздижи очи ка небу, да се не би, гледајући сунце и месец и звезде и сву красоту небеску, преластио се и клањао им се и служио им, (њима) које је разделио Господ Бог твој свим народима под небом“ (Пон. Зак. 4, 19).

³⁸ Користимо израз *звезда* због тога што су Седмдесеторица одговарајућу јеврејску реч (τοῖς μαζούρωθ) оставили непреведеном. Ова реч нема јеврејско порекло, а претпоставља се да се односи на звездане констелације, или на знакове зодијака. Нисмо сигурни за израз *иланетше* из старосрпског превода ове речи због тога што јеврејско предање не познаје израз *иланетше* којим би се називала небеска тела различита од звезда, као што смо раније у тексту и навели. Писац ових редова волео би да од неког коме су позната астролошка тумачења поменутих библијских стихова, сазна за њихова, могуће, другачија значења!

2. Старозаветни литерарни симболи неба и небески весници Последњих дана

Као што смо из претходног разматрања могли закључити, осим што небеска светила у оквиру старозаветног предања сведоче о величанству дожанских дела, затим о раздеоама временских интервала у циљу оријентације човека у свакодневном животу и делатности, она су и полисемички небески знаци домостројних догађаја историје. Самим тим, коначно дожанско домостројно ткање историје не мимоилази ни небеска видела као удеонике у драматичним догађајима свршетка послепадног историјског облика у коме творевина постоји. Управо у том смислу налазимо више сведочанстава библијских текстова која помињу несвакидашње васељенске догађаје на крају времена. Тако, на пример, наилазимо на чудно помрачење Сунца у речима: „И деситће се у тај дан, говори Господ Бог, *заћи ће сунце у ѿдне, и дању ћу зашамниџи свейлосџи на земљи*“ (Ам 8, 9). Да ли овај стих подразумева једно од уобичајених догађаја помрачења Сунца, или се, пак, ради о другачијем, односно, драматичнијем догађају? Стих сведочи о догађају *заласка Сунца у ѿдне*, док *зашамњење свейлосџи на земљи* не може имати смисао помрачења Сунца које, као што смо раније навели, подразумева најпре један временски кратак и просторно ограничен догађај. Наиме, ако се потпуно помрачење Сунца десило, рецимо, у Северној Америци, тада северни делови Земље не могу бити истовремено помрачени, док пророк Амос говори о *зашамњењу свейлосџи на (чишавој?) земљи*. Свакако да би алегоријско тумачење овог стиха могло упутити на догађај помрачења Сунца у време Господњег Страдања на Крсту. Међутим, сведоци смо да и пророк Исаија говори о драматичној промени унутар дожанског домостроја спасења, јер наводи: „и *зашајиће све силе небеске, и савиће се небо као свийак, и све звезде ѝашће као лишће са лозе и као шџо ѝада лишће са смокве*“ (Ис 34, 4). Подсетимо се на овом месту да и у књизи о Јову наилазимо на драматично сведочанство о томе да Господ тресе „*ѿднебесну (земљу) из шемеља, и сџудови њени се колебају. Говори сунцу и оно се не ѿдиже, и звезде зашечаћује*; простире небо и ходи по мору као по земљи. *Твори Плејаде и Есџерона, и Аркџура, и ризнице јужне*“ (Јов 9, 6–9). Да ли писац књиге о Јову говори у „сферама могућег“ (бдући да је Господу све могуће), или преноси, ако не своје искуство, а онда позната предања о несвакидашњим астралним појавама које су остале незаборавне генерацијама људи и пре и после Јова, а које се по неисказивим Божијим вољама могу поново збити?

Алегоријски смисао намеће се и у тумачењу библијског израза *змај одсџуйник*³⁹. Овај *левијашански* израз обично има значење демонског

³⁹ На овом месту грчког текста наводи се израз δράκοντα ἀποστάνην, са значењем *змаја одсџуйника*, док се у јеврејском тексту помиње израз זָחַלְתָּהּ, са значењем *змија одсџуйник*. Иако српски језик разликује ове две животиње, он ипак етимолошки усличњује појмове

бића. Међутим, да ли он може поред именовања демона, имати *уједно* и симболичну димензију неког *физичко*г светила у равнима постојања небеске сфере, будући да Јов говори: „*даријере небеске њодојаше се Њеја, и зайовешћу Њејовом умрѣви змаја одсѣйуѣника*“ (Јов 26, 13)? У прилог овог питања присетимо се и већ поменутог стиха књиге о Јову који гласи: „јесам ли тобом ја одредио *ѣраскозорје*, и да ли *свеѣлоноша* (ὁ ἑωσφόρος, лучоноша)⁴⁰ *ѣознаје свој ѣоредак*“ (Јов 38, 12)? Ако би се на овом месту *свеѣлоноша* тумачио искључиво као ђаволски лик (лик луцифера), како бисмо могли објаснити *смисао* ђаволског познавања „свог“ поретка? Очигледно је да су и први и други део овог, ерминевтички сложеног стиха, истовремено писани и у педагошко-ироничном смислу. Међутим, индикативна је и чињеница да у оба случаја Јов не може одговорити на ова питања. Када би литерарни символ *свеѣлоноша* крио у себи искључиво значење демона, зар Јов не би могао одговорити Богу на питање: да ли демон познаје „свој“ поредак? Зар премудри и добри Јов није знао да демони одступају од божанског поретка који је и једини поредок свеколиког постојања? Другим речима, зар Јов није знао да божанском поретку не може сапостојати никакав „паралелни“ поредок? Уколико би литерарни символ скривао искључиво неко демонско биће, тада би Јов могао дати одговор на постављена питања. Да ли бисмо можда смели допустити могућност да Бог истовремено пита Јова и за његову моћ одређивања закона кретања у небеским сферама, и да у складу са тим, *ѣраскозорје* и *свеѣлоноша* могу имати и некакву астралну димензију кретања у коју Јов не успева да проникне. *Полисемија дибдијских ѣексѣова не искључује ниѣи једно моѣуће ѣумачење које има свој реални ерминевѣички основ у Госѣодњем домосѣроју сѣасења*. Због тога не желимо бити искључиви, већ покушавамо да укажемо и на могуће астрално ерминевтичко значење ових, по свему судећи, полисемичних литерарних симбола у књизи о Јову. Литерарни симболи на тај начин посредују у откривању христолошких карактера симбола творевине.

Књига о Јову обилује астралним симболима, али отежавајућа околност идентификовања неких звезданих имена литерарног симболизма са конкретним звезданим констелацијама лежи и у чињеници да се звездани положаји у небеским хемисферама не могу данас идентификовати и поклопити са временом када је писана књига о Јову⁴¹, што је веома индикативно. Можда би се акривичност запажаних покрета на небу могла потражити у загонетним реалностима литерарног симболизма пророч-

змај и змија, тако да, или је змај змијолико биће, или је, пак, змија змајолика.

⁴⁰ Именица ἑωσφόρος — *свеѣлоноша* долази од речи ἑως (светлост) и глагола φέρω, са значењем *носим*, те одатле реч *свеѣлоноша*, односно *онај који носи свеѣлост*.

⁴¹ Скјапарели користи јеврејска предања о датуму настанка књиге о Јову. У Скјапарелијево време још су трајали јеврејски спорови око датирања књиге, иако он помиње приближно 750. год. пре Христа. Види, Schiaparelli, 1905, стр. 64.

ких списка, у којима наилазимо на речи: 1) Јоила: „пред њим је огањ који сажиге, и за њим пламен који изгара“ (2, 3), затим речи: „од лица његовог пропашиће људи, свако лице (ће бити) као гарез лонца (ὡς πρόσκαυμα χύτρας)“ (2, 6), или речи: „и даћу знаке на небу и на земљи, крв и огањ и куљање дима“ (3, 3); 2) Исаије: „и биће да онај који страхом бежи падне у јаму, а онај који излази из јаме буде ухваћен у замку, јер се окна са неба отворише и пошрешиће се темељи земље. Поколебаће се земља...“ (24, 18–19), или речи: „...јер гле, дан Господњи долази љути од њева и јарости, да обрати васељену у љутињу, и ирешике да појуди из ње“ (Ис 13, 9), или речи: „иосидеће се месец и посрамиће сунце, јер ће се Господ зацариће у Сиону у Јерусалиму“ (24, 23); 3) Јеремије: „И доћи ће уништити сваки град, и неће се издати ни један град... као што рече Господ“ (48, 8), као и речи: „(знакова неба) се ујасавају незнабошци“ (10, 2); 4) Михеја: „поколебаће се горе пред њим“ (1, 4)?

Есхатолошко-историјско сведочанство пророка Захарије о будућем присуству дожанских дејстава налазимо у речима: „И изићи ће Господ на народе оне, и поставиће се против народа оних, и стаће ноге његове у дан онај на гору маслинску, која је према Јерусалиму на истоку; и разделиће се гора маслинска, пола ње ка истоку, и пола ње ка мору (и биће) пројасиће врло велика, и наинуће се пола горе ка северу, а пола ње ка југу. И засуће се долина гора мојих, и прилепиће се кланац гора до Асаила, и засуће се као што се засула од лица земљотреса у дане Озије цара Јудиној; и доћи ће Господ Бој мој и сви свети са њим. И у дан онај неће бити светлости, и хладноћа и мраз. Биће један дан, и тај дан биће познат Господу, и неће бити дан и неће бити ноћ, и (како дан наине) ка вечери биће светлости. И у дан онај изићи ће вода жива из Јерусалима, пола ње у море прво, и пола ње у море последње, и као у лето и пролеће, тако ће бити“ (Зах 14, 3–9).

Закључак

Из свега изложеног можемо извести закључак да се опажање реалних историјских догађаја налази континуирано пред искушењем објективизовања како појединачних симбола творевине тако и њихових међусобних односа. Објективизацијом симбола постојања човеков послепадни ум чини од света већ некакву „готову“ или лако схватљиву реалност лишену свештених димензија постојања. С друге стране, могућност доживљавања света као динамичне структуре постојања сачињене из неизбројивих симболичних бића и (с)твари, доводи у питање управо објективизовано постојање света. У том смислу индикативан је и научни став којим се покушава одредити узрок древних интересовања за астралне догађаје. Важност положаја небеских констелација углавном се посматра из перспективе свакодневних човекових потреба, било да се ради о временским условима за обављање пољопривредних или других радњи

(на пример, монсунске падавине, или, пак, одређивање раздобља у вези са плављењем Нила, и сл.). На тај начин и праисторијски археолошки артефакти имали би искључиво такав, „економски“ карактер, било да је у питању изградња толиког броја пирамида по свету, било да су у питању небески календари попут мегалитских творевина енглеског Стоунхенца, или египатске Набта Плаје⁴². Маундер оставља утисак да се различита географско-историјска предања преплићу по питању положаја и назива звезданих констелација. Тако је, на пример, сазвежђе Аргоса (настало по аргонаутској парадигми) одмах поред сазвежђа Колумбе (по предању назване Нојеве голубице). Чини се да Маундер некако стидљиво жели рећи да небеска имена звезданих група сведоче и о свеопште упамћеном догађају Потопа⁴³. Он запажа да су у Старом свету положаји звезда довођени у везу са периодом пре и периодом после догађаја Потопа, тако да неки аутори допуштају могућност да се вавилонско и библијско предање о Потопу формирало у односу на положаје звезданих констелација у трећем миленијуму пре Христа⁴⁴. Иако оваква пројекција може звучати као нека историјски „далека“ истина која озбиљније покушава да „чеше по ушима“ (2Тим 4, 3), ипак смо мишљења да се надевање имена звездама односи на разноликоост реалних историјских мотива писаца, односно, преносиоца одређених предања⁴⁵. Међутим, Маундерово запажање на неки начин провлачи много озбиљнију дилему која се састоји у следећем: да ли је после догађаја Потопа, на различитим географским ширинама и дужинама више личности преживело Потоп, и сведочио (не)слична предања о Потопу?! Маундер очигледно не жели да покреће ово питање јер би у супротном морао признати да Свето Писмо Старог Завета преноси само једно од многих верзија једног од најважнијих догађаја историје. Такав став би подразумевао постојање барем по једне личности „Ноја“ на сваком континенту, с обзиром на историјску науку која као прву слепопотопску цивилизацију препознаје тек Сумер у III миленијуму пре Христа!?

Пристрасни критичко-историјски начин истраживања библијских текстова води површном сагледавању божанског порекла творевине, па самим тим и њеног небеског нивоа постојања. Стварање небеског света за знаке и времена најпре представља наш подсетник на божанско порекло и овог нивоа творевине, што као гносеолошки приоритет налазимо у старозаветним богослужбено-символичним речима: „Хвалите га сунче

⁴² Bauval, Thomas 2011.

⁴³ Maunder, 1904, стр. 119–120.

⁴⁴ Види, Maunder, 1908, стр. 74–76.

⁴⁵ Сведоци смо да астрономи данас називају небеска тела именима или живих или покојних астронома, али најчешће шифрираним словима и бројевима. У таквом приступу небеском свету нема никакве тајноводствености већ је у питању откривање већих или мањих небеских тела, интересантних углавном са позиција истраживачке радозналости, без потребе за дубљим сагледавањем тајни њихових постојања и кретања.

и месече, хвалите га све звезде светлосне... јер Он заповеди и постадоше и постави их за векове векова“ (Пс 148, 3–6), или речима: „Погледајте на висину очима вашима и видите ко је све (њих) створио“ (Ис 40, 26), или опет: „ја сам руком својом утврдио небо и свим звездама заповедио“ (Ис 45, 12). Потрудили смо се да укажемо на чињеницу да Божије стварање света и промишљање о његовом вечном постојању укључује и недеску област створеног постојања, јер ће и она по речима пророка пројавити велика знамења у процесу дожанског пресаздања света у Последњи Дан.

Црквени начин постојања увек изнова актуелизује драматичност свеопштег постојања. Пред вернима се упорно намеће питање: није ли свеколика творевина, као дожански предзмишљена Црква, попут својеврсне Књиге Божије дароване човеку, чије нам појединачне елементе постојања ваља научити попут слова, небо-земне односе међу њима читати попут речи и реченица, а дожански домострој спасења, сагледавати и одгонетати кроз њене тајноводствене процесе и значења?! Управо у том контексту говорили су свети Оци када су помињали *дожансѣвеније*⁴⁶, или, пак, *ѣодсѣављене* (ѣпоѣетикої) *неке лоїосе*⁴⁷ који су и *уѣисани* (ѣпоѣрафикої)⁴⁸ и *саїледаѣељни лоїоси диѣа*⁴⁹. На неки чудесан начин Господ види, односно воли свет. Његове воље пројављују земљу као *рај сладосѣи ѣред лицем Њеїовим* (Јоил 2, 3), и управо због тога, док сагледавамо око себе драматична знамења Долазећег Господа, упамтимо добро речи пророка Јеремије који нам пророкује: „*не дојѣ се знакова неѣа*“ (Јер 10, 2).

Извори

- Βασεῖλιος Μέγας, *Ἡ ἐξαήμερον*, PG 29.
 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, PG 3.
 Επισφάνιος Κυπρού, *Κατὰ αἵρέσεων*, PG 41.
 Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Συναγωγὴ τῶν ἀναγωγικῶς ἐρμηνευομένων ῥητῶν τῆς Παλαιᾶς Ἀγίας Γραφῆς*, PG 77.
 Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν (βιβλίον τρίτον)*, PG 70.
 Μάξιμος Ὁμολογητής, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, PG 4.

Интернет извори

Pseudo-Clementine Literature, Fire-Worships of the Persians. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anfo8.vi.iii.vi.xxix.html>

⁴⁶ Види и Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, *Συναγωγὴ τῶν ἀναγωγικῶς ἐρμηνευομένων ῥητῶν τῆς Παλαιᾶς Ἀγίας Γραφῆς*, PG 77, 1272CD.

⁴⁷ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, PG 3, 1000D.

⁴⁸ Буквално значење ове речи било ди *ѣод-ѣисани*.

⁴⁹ Μάξιμος Ὁμολογητής, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, PG 4, 420D.

Литература

- Bauval, R., Brophy, T. (2011). *Black Genesis (Prehistoric Origins of Ancient Egypt)*. Toronto.
- De Groot, M. (2004). *The Bible and Astronomy, II Symposium on the Bible and Adventist Scholarship (March 15–20)*. Dominican Republic: Institute for Christian Teaching, Juan Dolio.
- Delitzsch, F. (1903). *Babel and Bible*. Chicago.
- Delitzsch, F. (1902). *Das Buch Hiob*. Leipzig.
- Maunder, W.E. (1904). *Astronomy Withouth a Telescope*. London.
- Maunder, E.W. (1908). *The Astronomy of the Bible (An Elementary Commentary on the Astronomical References of Holy Scriptures)*. London.
- Миланковић, М. (2014). *Кроз васиону и векове*. Београд.
- Петровић, П. (2013). Богослужбене претпоставке Дионисијеве христологије. *Садорносїї*, 7, 43–57.
- Петровић, П. (2014). *Боїословље дожанских имена (Есхаїолошко-истїоријски їрисїуїи дожанском оїїкривењу, боїоименовању и боїоїознању)*. Пожаревац.
- Schiaparelli, G. (1905). *Astronomy in the Old Testament*. Oxford.
- Schöne, T. (2004). Himmelsscheibe von Nebra: 3600 Jahre alte Welt. *Stern*, September 26.
- Walton, J.H. (2009). *The Lost Worlds of Genesis One*. IL: Downers Grove.

Predrag Petrović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Celestial Symbols of the Old Testament in Divine Oikonomia of Salvation

With its visible and invisible dimensions of existence, the heavenly world manifests impalpability, but also the creaturely mode of existence, which opens a perception of multidimensionality of the divine act of creation to a man, different from the superficial, purely sensual perception, which a man prefers to use. Although noticed movements in the heavenly dimensions of the symbolic mode of existence testify about certain habitual movements of the heavenly lights, they also manifest their sense of event. The Old Testament projection of the celestial bodies opens precisely such a sense of event of the heavenly mode of existence which has no fatal, but libertarian features derived from the visible manifestation of the will of God the Creator, Almighty and Savior of the world.

Key words: symbol, heavens, Sun, Moon, movements, events, Oikonomia, constellations, prophecy, allegory.

Датум пријема чланка: 30. 11. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



УДК 272-1 Тијар Ж.-М. Р.
DOI: 10.5937/sabornost10-12593
Оригинални научни рад

Златко Матић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Почетне етапе развоја богословске мисли Жан-Мари Р. Тијара

Abstract: Досадашњи аналитичари дела римокатоличког теолога Жан-Мари Роже Тијара (1927–2000) на различите начине су класификовали еволуцију његовог теолошког опуса. Готово сви они сматрају да је Други ватикански концил прекретница у његовом стваралаштву, па најчешће започињу анализу Тијаровог дела сагледавајући његов рад током концилских година. Други период његовог богословља отвара се екуменском активношћу, која дуквално диктира анализу нових области и сфера јединствене речи о Богу. Наша анализа различитих етапа развоја Тијарове богословске мисли требало би, ипак, да потврди став, према коме, без обзира на широк дијапазон богословских тематика, опус овог оца има јединствену централну идеју-водиљу и да се она сагледава у концепту *киноније*.

Key words: Жан-Мари Тијар (J.-M. R. Tillard), упоредно богословље, аскетско богословље, ехаристичко богословље, кинонија, Црква.

Увод

Досадашњи аналитичари дела римокатоличког доминиканског теолога Жан-Мари Тијара (1927–2000)¹ на различите начине су класификовали

* zmatic@bfspc.bg.ac.rs, zlatkomatic@yahoo.com

¹ Жан-Мари Тијар (J.-M. R. Tillard, 1927–2000), рођен је на острву Сен Пјер и Микелон, француској територији у близини Канаде. Након завршетка почетних нивоа школовања, 1950. улази у доминикански ред, што одмах спаја са започињањем студија филозофије и теологије у Отави. На Папском универзитету *Свеиѝ Тома Аквински*, наставља студије филозофије и 1953. године брани докторску тезу посвећену концепту среће у томистичкој филозофији. У школи Le Saulchoir, у француској доминиканској провинцији у Белгији, студира теологију од јесени 1953. до 1957. године. Рукоположен је у свештенички чин 1955. године, а затим приводи крају богословске студије, тезом о односу иманентне Тројице и Божјег дејства *ad extra*. Након тога предаје догматско богословље у Отави и другим универзитетима широм света. Учествује на Другом ватиканском концилу у својству теолога експерта и саветника (*peritus*) канадског епископата. Након Концила, читав живот посвећује екуменском дијалогу, првенствено са Православном Црквом и англиканцима. Врло високо признање његовом екуменском ангажману огледа се у избору за потпредседника теолошке комисије *Вера и њоредак* ССЦ (*Faith and Order*), 1978. године. Аутор је десетак монографија и око 400 научних чланака.

еволуцију његовог теолошког опуса. Готово сви они ипак се слажу у ставу да је Други ватикански концил прекретница у његовом стваралаштву, па најчешће започињу анализу Тијаровог дела сагледавајући његов рад током концилских година². Други период његовог богословља отвара се екуменском активношћу, која буквално диктира анализу нових области и сфера јединствене речи о Богу. Наша анализа различитих етапа развоја Тијарове богословске мисли требало би, ипак, да потврди став, према коме, без обзира на широк дијапазон богословских тематика, опус овог оца има јединствену централну идеју-водиљу и да се она сагледава у концепту *киноније*.

Преконцилски и концилски период Тијаровог живота и рада, оквирно од 1957. до 1965. године, обележен је његовим истраживањима светотајинске теологије. Млади професор је носио врло жива сећања на своје претходно школовање и формирање. Колико су му биле битне теоријске поставке појединих учитеља Солшуара, толико му је важан био и сам духовни амбијент ове школе: контекст у коме се теологија развијала и учила као опит живе вере заједнице, као продукт молитве са браћом³. Узимајући у обзир то искуство заједништва и богословствовања у оквирима интензивног молитвеног живота и монашке (доминиканске) литургијске праксе, не чуди да су прва поља интересовања Тијара, била *аскејско* и *свештотајинско* (евхаристијско) богословље.

1. Аскетско богословље — живот пред Другим ради служења другима

За нашег аутора подвижнички и литургијски живот се стичу у категорији заједништва. Подвиг као предуслов заједништва и Евхаристија као есхатолошки печат љубавног општења, не описују се одвојено, јер се у црквеној свести и животу, ни не реализују одвојено. У читавој серији чланака и обимних студија на тему аскетског и монашког живота у савременом свету, Тијар лагано израста у специјалисту *теологије монашкој и посвећеној животи*⁴. Православном читаоцу свакако импонује његов онтолошки

² Тако, Fontbona i Missé, 1994, стр. 233–234; Nigro, 2011, стр. 49–51. Сматрамо претераном констатацију о „преконцилском, схоластичком“ и „послеконцилском, екуменском“ периоду у Тијаровом стваралаштву, коју даје Mogerod, 2003. Концепт *киноније*, присутан у свим сферама богословља нашег аутора, као што ћемо показати, одржава Тијарову мисао у непрекидној отворености за нове изазове времена, у сталном *aggiornamento*-у.

³ Атмосферу у школи Конгар описује бираним терминима центрираним у појму јединства (заједнице, општења): „снажна потреба за заједништвом“, „унутрашње јединство интелектуалног и редовничког живота“, „везало нас је заједништво мисли, погледа и тежњи“, наглашавајући узвишеност Литургије, примарног извора теологије: „Ja liturgiji i slavljenju kršćanskih otajstava dugujem polovicu onoga što sam naučio u teologiji“. Puyo, Congar, 1979, стр. 29.

⁴ Тај назив из часописа *Irenikon* прихвата и: Fontbona i Missé, 1994, стр. 233.

(есхатолошки) приступ светости, подвигу и хришћанској мисији, „изнад моралних мотивација“⁵, изнад етике и њој сродних категорија активизма и индивидуалних заслуга, које су превагнуле, иако се морају сматрати тек секундарним. Ова сфера Тијаровог истраживања дала је своје конкретне резултате током његовог рада на Концилу, где је битно утицао на коначну редакцију Декрета о прилагођеној обнови редовничког живота, *Perfectae caritatis* (PC). Након проглашења овог концилског документа, превод и богословску анализу текста декрета, објавили су Тијар и Конгар (Yves Congar)⁶. У својим коментарима PC, наш аутор је јасан у ставу: овај декрет је смештен у строг еклисиолошки и есхатолошки оквир, у „виталну, а не јуридикчку перспективу“ Цркве, окренуте будућем Царству (92–93). Живот посвећених лица (монашки и аскетски живот) укорјењен је у општи крштењски призив да начин постојања сваког хришћанина, без вештачке манихејске поделе на 'обичне' и 'савршене', буде црквени начин битисања, као знамења⁷ Есхатона (*signe du Royaume*). Такав стил живота открива праву природу Цркве, која је *кинонија*. Зато дуготрајни отпор концилских отаца првобитно предложеним статичким и канонско-правним прокуријалним схемама овог декрета (одбијеним 1963. и 1964. године), Тијар разуме као сукоб двеју еклисиологија: још увек владајуће јуридикчке и, наспрам ње, јеванђелске, потиснуте, али и израњајуће (*nouvelle optique*, 93) — евхаристијске или кинонијске речи о Цркви. *Renovatio*⁸ посвећеног живота може бити једино плод обнове Цркве, што је суштински циљ Концила (89). Зато је живот посвећених лица у потпуности живот у Цркви, *за* Цркву, али и *живој* Цркви (*dans l' Eglise, pour l'Eglise, de l'Eglise*, 93), која је тајна киноније.

Тијар не оклева да строго, често оштро, критикује одређене недостатке концилског текста⁹. Иако је тријадолошка оптика текста декрета

⁵ „Au-delà des motivations purement morales“, поглавље у делу Tillard, 1977δ, у коме се аутор оштро супротставља повезивању подвижничког живота са утилитаризмом (28–29), „ускогрудим морализмом и пузавим пијетизмом“ (52). Улазак подвижника у ризик вере, смешта га у ситуацију есхатолошке хитности, која од њега тражи да живи као сведок велике јеванђелске истине: Царство Божје је *већ* пред вратима (42).

⁶ Tillard, Congar, 1967. У овим коментарима Тијар излаже заокружене ставове своје теологије аскетског црквеног живота, тако да ће поменуто дело представљати примарни извор сажете анализе овог поља богословствовања нашег доминиканца. Посебно издвајамо поглавље „Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse“ (77–158), у коме Тијар аргументовано тумачи еклисиолошку позадину декрета PC.

⁷ У Тијаровом вокабулару знамење, као и сакрамент, има предањско значење симбола, или иконе која сједињује реалност наде у историји и њеног есхатолошког остварења. Зато су сакраменти и знамења, као симболи, суштински у животу Цркве. Уп. Tillard, 1987, стр. 22–23, али и Tillard, 2000, стр. 104.

⁸ Избегава се реч *reformatio*, због мучног призвука XVI века.

⁹ Такав приступ саборима и проблему рецепције концилских одлука, представља стабилно место у Тијаровом опусу, уоквирено теологијом рецепције. Уп. Tillard, 1985, стр. 145–148; Tillard, 1986, стр. 47–49; Tillard, 1992в.

идентификована, наш аутор није задовољан обимом присуства пнеуматолошке димензије посвећеног и монашког живота у њему. Истина, у односу на схему из 1964, у којој није постојала ни једна једина алузија на Духа Светога (текст о духовности без помињања Светога Духа!), одобрен текст документа, неупоредиво је напреднији. Опет, „није довољно убацили неку реч или неки павловски цитат, да би одређени документ добио пнеуматолошку димензију“, потребан је жив теолошки менталитет¹⁰. Таква атмосфера представила би подвижнички живот у Духу, као *дар* Бога Оца у синовљеној деци (*filii in Filio*), а не као производ индивидуалних напора аскете. Тиме би се подвижник пројавио као слободна личност, његов *imitatio Christi* не би се сводио на копирање споља наметнутог модела, већ би био посвећење Господу у Духу, који је у њему засејан Крштењем, и који се храни Евхаристијом. Тако се дар Духа Васкрслог Христа у човеку преображава у подвижничко даривање себе ближњему, у безусловну *кинонију*, коју по преимућству живи евхаристијска заједница монашких или посвећених особа¹¹. У центру подвижничког живота је, дакле, пасхални Христос, који је по вољи Оца, Господ Исус у својој вези са Оцем и Царством Духа Светога.

Али, васкрслог Господа нема ван Цркве, ван Тела Христовог. Зато нема служења Богу без служења Цркви, служења другима, без љубави *ante omnia*. Подвижнички живот је слободна¹² *кинонија* (у) љубави, *sacramentum* Јеванђеља у свету у коме доминира егоизам. Кулминација хришћанског начина живота остварује се у Евхаристији, највишем Дару Очеве *Aiāiū*. Тада заједница посвећених особа постаје знамење *киноније*, тајна у Тајни Цркве. РС 15 у највећој мери изражава дух Другог ватиканског концила, што Тијар тумачи на следећи начин: „Укорењена у Евхаристији и Речи Божјој, заједница није обична гомила хришћана где је, свако за себе, у потрази за индивидуалним савршенством. Она је, у братском животу, знамење, објава велике *киноније* (у) љубави, коју је Отац желео да, у Сину, успостави међу људима“ (147). Заједница подвижника, аскета, посвећених особа свих врста и редова, мора бити евхаристијска *кинонија* у оквирима канонске еклисијалне структуре. У противном је нецрквено удружење.

¹⁰ Tillard, Congar, 1967, стр. 94.

¹¹ Наглашено у Tillard, 1977а, посебно у одељку „La communauté religieuse, communauté eucharistique“, 265–279. Критику декрета због заборавља конститутивног односа посвећене особе и њене изворне локалне црквене заједнице, из које полази, Тијар доноси у Tillard, 1987, стр. 327–328.

¹² „Исусов пут је суштински пут слободе“, тврди Тијар, покушавајући да аскетски живот представи у категорији радикалне јеванђелске слободе, која се не исцрпљује у избору, него у личносном предавању Христовој (и кроз њега Очевој) вољи. Уп. Tillard, 1975, посебно треће поглавље „A Freedom Project“ (75–126).

Изнети коментари представљају чврст богословски став нашег аутора, који он није суштински мењао никада¹³, без обзира што је због тога трпео константне критике од теолога своје Цркве. О томе сведочи и увод у књигу *Тело Цркве, тело Христово. Ка изворима еклисиологије киноније*¹⁴, која је објављена 25 година након овог тумачења декрета РС. Зар циљ Цркве није братско заједништво у коме се браћа и сестре међусобно помажу, претходно бивајући оснажени сакраментима, а све то са циљем да уђу у директан индивидуални однос са Богом, питају Тијара римокатолички богослови. Кључни елементи искуства западне теологије усмерени су ка мистицима, сматрају они, што треба да води до закључка да однос са Богом заобилази Цркву. „У таквом приступу може се говорити о животу у Цркви, али не и о *искусству Цркве*, јер најважнију сферу хришћанског призива чини само Бог и индивидуална душа“, одговара Тијар (Tillard, 1992a, стр. 8). Будући да се одговори на ова питања тичу еклисиологије *киноније*, којој посвећујемо следеће поглавље, за сада само закључујемо: ставови Тијара по питању кинонијског бића Цркве и Евхаристије и живота у Цркви — кинонијског начина постојања, еволуирали су, али не у суштини, него у жестини.

2. Евхаристијско богословље — увод и печат Тијарове еклисиологије

Тијарово *евхаристијско и свештоћајинско богословље*, баш као и теологија подвижничког живота у Цркви, циркулише око концепта црквене *киноније* и има изразите еклисиолошке последице. Утицај православних теолога, пре свих Н. Афанасјева, оставља трага на овај аспект Тијаровог дела, али у дијалошком контексту, који смо раније описали. Наш аутор се, наиме, јасно ограђује од примене назива „евхаристијска еклисиологија“ на свој систем, ако та синтагма носи конкретан печат визије руског богослова¹⁵. Систематски одређена, евхаристијска теологија нашег аутора открива се књигом *Евхаристија — Пасха Цркве*, која је написана 1962, а објављена две године касније¹⁶, али се може анализирати и у великом броју студија разасутим по утицајним европским часописима, пре свих у *Nouvelle Revue Théologique (NRT)*¹⁷.

¹³ Строгу повезаност теологије подвижничког живота и концепта *киноније* Тијар одржава у свом делу *Devant Dieu et pour le monde, цит.* Наш аутор ће лично потврдити да је управо у тој књизи почео да поставља темеље будуће еклисиологије *киноније*, испитујући место светости у животу народа Божјег (уп. Tillard, 1982d, стр. 11).

¹⁴ Tillard, 1992a, стр. 7–9.

¹⁵ Tillard, 1987, стр. 9: „...еклисиологија киноније или евхаристијска, у широком смислу тог израза, који не кореспондира у потпуности са оним код Афанасјева...“.

¹⁶ Tillard, 1964.

¹⁷ У том часопису објавио је студије које су битно утицале на коначан изглед саме књиге Tillard, 1964; Tillard, 1961d; Tillard, 1961a; Tillard, 1962; али су на исту тему и његови доприноси: Tillard, 1969a; Tillard, 1970, све до Tillard, 1982a. Последњи наведени чланак, плод Тијаровог учествовања на IV колоквијуму у Барију (5–6. мај 1982), проучава евхаристијске

Хришћанска светотајинска догма, према мишљењу нашег аутора, управо је тачка у којој се сабирају скоро сви покрети рестаурације (*ressourcement*) кључних богословских дисциплина прве половине XX века, али је и сама обновљена светотајинска теологија утицала на мноштво других аспеката речи о Богу. Света тајна није средство или канал благодати, како је вековима развијан став у западном клерикалном сакраментализму, већ догађај спасења, акт целе Цркве, који кулминира у недељној Евхаристији, када конкретна личност слободом и љубављу улази у савез са Богом у Цркви¹⁸. Тај личносни гест вере, као инкорпорација у Тело Христово, заправо се остварује у „*fides Ecclesiae*“, јер је киновнијска димензија оквир у који се смешта сваки сакрамент, „чак и најприватнији“, као што је покајање“¹⁹. Зато наш аутор закључује да је у сакраменту „све еклисијално, порекло, циљ и сам обред“²⁰, а свака светотајинска благодат, заправо је евхаристијска благодат. Чврста предањска²¹ визија светотајинског богословља као спојнице есхатологије (или сотириологије, неодвојиве од пневматологије), христологије (неодвојиве од антропологије) и еклисиологије — најконкретније пројаве спасења, лако се може аналитички пратити и у делу о. Жан-Марија.

За директну потребу дубљег разумевања целокупне Тијарове теологије, посебно су нам важни следећи моменти светотајинског богословља канадског оца: сотириолошки аспект Евхаристије, однос Евхаристије и Царства Божјег, веза Евхаристије и локалне Цркве и служба епископа у евхаристијском животу локалне Цркве, *киновније* свих служби.

Почев од монографије Tillard, 1964, Тијар жели да подвуче и расветли темељни став еклисиологије и светотајинске теологије, дефинисан „предањским“ слоганом: Евхаристија чини Цркву (*L'Eucharistie fait l'Eglise*, Tillard, 1964, стр. 7)²². Према његовом мишљењу, реалности спасења, Цркве

претпоставке еклисиологије, док је на истом састанку митрополит Јован (Зизијулас) говорио на тему еклисиолошких претпоставки Евхаристије.

¹⁸ Уп. Tillard, 1967.

¹⁹ Tillard, 1967, стр. 44.

²⁰ Tillard, 1967, стр. 49.

²¹ Уп. Dittberner, 1967, признаје конзистентност Тијарове методологије у овом истраживању, али му замера што је потражња за обиљем писамских, отачких и литургијских сведочанстава, довела до тога да му књига подсећа на „*catalogue of testimonials*“ (382). Овакве примедбе су често упућиване Тијару и након објављивања других његових монографија, и сматрамо их делимично оправданим, али још једном подсећамо на методолошка упутства Другог концила, којих се наш аутор, очигледно, држао веома строго у свим својим истраживањима. Уп. и наше закључке у Матић, 2013.

²² Ова предањска синтагма, чије богатство, сматра Тијар, није довољно откривено у савременом римокатоличком светотајинском богословљу, постаје његова централна мисао, од првих дела, до краја живота. О томе аргументовано пише Саза, 2009. Ова ауторка је за потребе припреме поменутог чланка користила и необјављене белешке курса *De la Croix à l'Eucharistie. Quand Dieu se fait silence...* (Од Крста ка Евхаристији. Када се Бог ућути...),

и Евхаристије су осмотски или перихоретски повезане²³. Спасење, које дефинише једноставно као *кинонију* са Богом (communion avec Dieu), Црква, „*кинонија* живота људи са Оцем, и међусобно у Христу Исусу, Духом Светим“²⁴ и Евхаристија „светотајински *locus* ... кретања напред [„ка Парусији“] еклисијалног Тела Господњег“ (Tillard, 1964, стр. 241)“, очигледно су неодвојиви концепти. Термин „communion-koinonia један је, дакле, од кључних у теологији Цркве, Спасења и благодати“ (Tillard, 1964, стр. 244)²⁵. Треба се, такође, сетити Тијару омиљених великих закључака Томе Аквинског, према којима овај сакрамент Евхаристије „обухвата читаву тајну нашег Спасења“²⁶, или онај други, који указује на троструку временску димензију сваког сакрамента, па и Евхаристије: на динамичко „једном за свагда“ (*ephaphax*) Господње Пасхе, на вечно *данас* (un éternel aujourd’hui) љубави и дара Очевог, који анамнетички и епиклетички пролази кроз *ephaphax*, и на есхатолошку славу, која је плод *ephaphax* Пасхе Христове“²⁷.

Спасење је пасха — прелазак из грешног стања (индивидуализам²⁸) у стање *киноније* са Богом и представља двоструки покрет: очишћење грехова и учлањење у Тело Цркве или Тело Евхаристије (терапеутско дејство Крштења и Евхаристије) и упућивање новог човека у нови свет васкрсења (есхатолошко виђење тајни и Евхаристије), пројаву црквене наде и пројекцију живота Цркве ка Другом Христовом доласку²⁹. Таква сотириолошка поставка има еклисиолошку пројаву у двама *кинонијама*: вертикалној, са Светом Тројицом и хоризонталној, са браћом коју мајка Црква порађа.

Укратко, рећи „Евхаристија — сакрамент спасења или Евхаристија — сакрамент Цркве, иста је ствар“ (Tillard, 1964, стр. 36, 57), јер без Евхаристије

који је Тијар држао у Отави од 27. фебруара до 27. марта 1999. Том анализом још једном је потврдила своје раније ставове о централном месту Евхаристије (звезде водиље, une étoile guidant) у Тијаровом богословском опусу и животу, које је изразила у Saza, 1995, стр. 31–45, 32.

²³ Одређења ових и неких других „техничких“ термина, како их сам Тијар назива, налазимо у Tillard, 1995, стр. 372–373. Тако је „osmose“ појам који подвлачи реципрочни утицај, *sympthonia* упућује на јединство у различитости, „*sympbiose*“ указује на то да, у свим сегментима деловања, свака служба чува своју специфичност, а *synergia* општи задатак који се решава у заједници.

²⁴ „L'Eglise n'est en effet rien d'autre, dans le profond de son essence, que la communion de vie des hommes avec le Père et entre eux dans le Christ Jésus, par l'Esprit Saint“ (Tillard, 1964, стр. 36).

²⁵ Уп. такође и Tillard, 1992a: „...the Church is to be understood only in relation to Salvation“, 1.

²⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, 83, 4.

²⁷ Уп. Tillard, 1961δ, стр. 254.

²⁸ Уп. Tillard, 1969δ, стр. 57–61.

²⁹ Уп. Tillard, 1970.

нема Цркве³⁰. У закључку своје позније студије, Тијар резимира ставове великих отаца неподељене Цркве (Августин, Кирило Александријски и Јован Златоусти), тврдећи да Тело Цркве јесте Тело Христово, у дубокој осмози жртвеног тела Господњег и конкретног миљеа живота крштених — „*circumincessio* чији је Евхаристија *sacramentum*“ (Tillard, 1992a, стр. 155).

Чињеница да Евхаристија означава и конституише Цркву³¹ у потпуности зависи од спасењске истине да евхаристијско тело Господа Исуса јесте његово Духом Светим *прослављено* тело (уп. Tillard, 1964, стр. 94–99)³². Комплетно истраживање нашег аутора, заправо, концентрисано је око реалности Христовог васкрсења. „Наша епоха је вратила у жижу интересовања догађај васкрсења и можда је то један од највећих теолошких доприноса овог века“³³. Исто тело долазећег Христа је крајеугаони камен и Цркве и Евхаристије. На овај начин еклесиологија и евхаристијска теологија налазе свој суштински израз у есхатологији, коју најављује и оприсутњује Пасха Христова, баш као што то чини Евхаристија — Пасха целе Цркве, која је *кинонија* локалних Цркава свих времена и простора.

Евхаристијско сабрање је, надаље, само срце локалне Цркве, њено биће. „Тренутак у коме се локална Црква пројављује у својој најдубљој суштини... јесте недељни евхаристијски синаксис“³⁴ *свих* крштених конкретног места око епископа, јер се тада на видљив начин изражава *кинонија свих* служби и дарова. Нема надређених и подређених, нема активних и пасивних, сви на сабрању имају своја неприкосновена места и неотуђива права, која се кинонијски пројављују. Најлепша потврда такве визије заједнице јесте неодузимљива власт крштеног да одговори певајући *Амин* и да се са свима причести Телом и Крвљу Господњом (уп. Tillard, 1995, стр. 256–259, као и јасан став о потреби да се индивидуално „амин“ интегрише у велику песму читаве Цркве, у Tillard, 1992a, стр. 143–144³⁵). Локална Црква је пуна Црква

³⁰ Уп. Tillard, 1982a, стр. 233.

³¹ Tillard, 1982a, стр. 258, каже да Евхаристија дословно „конструира Цркву“.

³² Аутор одлучно побија тезу А. Вониеја (Vonier), према којој „евхаристијско тело и крв Христови у потпуности представљају, са савршеном адекватношћу, ону фазу његове егзистенције, када је био мртав на крсту... ни случајно ону другу фазу његовог постојања, када прослављен живи на небесима“. Тијар инсистира на одбацавању тог става у Tillard, 1980, стр. 454.

³³ Tillard, 1964, стр. 36. Пред крај живота Тијар закључује на сличан начин: поновно откривање Евхаристије као меморијала Пасхе, велика је благодат Божја нашем времену, коју нам је путем теологије доделио. Уп. Tillard, 2000, стр. 43. Овај аспект Тијаровог богословља тумачи и Kunrath, 2007.

³⁴ Tillard, 2000, стр. 40.

³⁵ „Кроз „амин“ које затвара анафору, заједница као таква (*comme telle*) свечано ставља печат своје вере на оно што је свештенослужитељ управо објавио. То „амин“ је врло важно. У првим вековима, наиме, рећи „амин“ било је неотуђиво право крштенога, прави потпис (*subscriptio*, Augustin) вере, јер има есхатолошко назначење. Током вечног живота „*tota actio nostra Amen et Alleluia erit*“ PL 39, 1721. Али, „то ће певати хор блажених, а не изо-

Божја, ако је у *кинонији* са осталим локалним Црквама и препознаје се (*se reconnaître*) у њима без мрље и боре, као што се сваки локални епископ може препознати у осталим локалним епископима, као у огледалима вере, љубави и богослужења. Чвориште тог видљивог јединства у препознавању јесте римска Црква, пројављена на Евхаристији коју служи њен епископ.

Тијарова аскетска теологија и светотајинско богословље гравитирају, дакле, око *киноније* и лагано, али директно и неповратно, воде његову мисао ка еклисиолошким последицама такве визије. Поменути аналитички захвати у сферама подвижништва и евхаристијске теологије, указују нам на потенцијал еклисиологије *киноније* нашег теолога, који може да понуди динамичан и отворен приступ свим отвореним питањима, као и изузетно храбре одговоре у екуменској визури, чему је наш аутор посветио читав свој живот.

Литература

- Caza, L. (1995). *Le théologien*. У Evans, G. R., Gourgues, M. (yp.), *Communion et réunion. Mélanges J.-M. R. Tillard*. Leuven.
- Caza, L. (2009). L'Eucharistie fait l'Eglise: la certitude-phare de J.-M. R. Tillard, o.p. depuis *L'Eucharistie, Paque de l'Eglise* (1964) jusqu'à *Je crois en dépit de tout* (2001). *Science et Esprit*, 61/2–3, 117–135.
- Dittberner, J. (1967). J. M. R. Tillard The Eucharist: Pasch of God's People (book review). *Worship*, 41, 381–382.
- Fontbona i Missé, J. (1994). *Comunión y sinodalidad. La ecclesioología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*. Barcelona.
- Kunrath, P.A. (2007). A Eucaristia, Páscoa da Igreja-comunhão em Tillard. *Teocomunicação*, 37, 109–123.
- Матић, З. (2013). Појам Предања у католичком догословљу до Другог ватиканског концила: Конгаров аналитички приступ. *Саборносћ*, 7, 59–67.
- Morerod, C. (2003). J.M.R Tillard o.p, la vie pour l'oecuménisme. *Angelicum*, 80, 732–739.
- Nigro, F. (2011). *Il vescovo di Roma. Initium episcopatus nell'ecclesiologia di comunione di J. M. R. Tillard o.p.* Assisi.
- Puyo, J., Congar, Y. (1979). *Život za istinu*. Zagreb.
- Tillard, J.M.R. (1961a). L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale. *Nouvelle Revue Théologique*, 83, 561–592.
- Tillard, J.M.R. (1961δ). La triple dimension du signe sacramentel. *Nouvelle Revue Théologique*, 83, 226–254.
- Tillard, J.M.R. (1962). L'Eucharistie, purification de l'Eglise pérégrinante. *Nouvelle Revue Théologique*, 84, 449–474, 579–597.
- Tillard, J.M.R. (1964). *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*. Paris.
- Tillard, J.M.R. (1967). Le nuove prospettive della teologia sacramentaria. *Sacra Doctrina*, 12, 37–58.
- Tillard, J.M.R. (1969a). L'Eucharistie et la fraternité. *Nouvelle Revue Théologique*, 91, 113–135.
- Tillard, J.M.R. (1969δ). *Vangelo e terzo uomo*. Brescia.
- Tillard, J.M.R. (1970). L'Eucharistie et Eglise. У Zizioulas, J., Tillard, J., von Allmen, J.-J., *L'Eucharistie* (стр. 75–135). Paris.
- Tillard, J.M.R. (1975). *A Gospel Path. The Religious Life*. Brussels.
- Tillard, J.M.R. (1977a). *Devant Dieu et pour le monde*. Paris.
- Tillard, J.M.R. (1977δ). *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*. Paris.
- Tillard, J.M.R. (1980). L'Eglise de Dieu est une communion. *Irénikon*, 4, 451–468.
- Tillard, J.M.R. (1982a). Il n'est d'Eglise qu'eucharistique. *Nicolaus*, 10, 233–262.

- Tillard, J.M.R. (1982δ). *L'Evêque de Rome*. Paris.
- Tillard, J.M.R. (1985). Reception. *Ecumenical Trends*, 14, 145–148.
- Tillard, J.M.R. (1986). Reception. *Ecumenical Trends*, 15, 47–49.
- Tillard, J.M.R. (1987). *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*. Paris.
- Tillard, J.M.R. (1992a). *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*. Paris.
- Tillard, J.M.R. (1992δ). 'Communion' and Salvation. *One in Christ*, 28, 1–12.
- Tillard, J.M.R. (1992B). Reception–Communion. *One in Christ*, 28, 307–322.
- Tillard, J.M.R. (1995). *L'Eglise locale. Ecclesiologie de communion et catholicité*. Paris.
- Tillard, J.M.R. (2000). *Credo nonostante... Colloqui d'inverno con Francesco Strazzari*. Bologna.
- Tillard, J.M.R., Congar, Y. (dir.) (1967). *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret Perfectae caritatis — texte latin, et traduction française par J. M. R. Tillard*. Paris.

Zlatko Matic

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Initial Phases of the Development of J.-M. R. Tillard's Theological Thought

Rome-catholic theologian J.-M. R. Tillard o.p. (1927–2000) was one of the most important ecumenists of the second half of the 20th century. The author offers some key indicators regarding Tillard's theological topics: Eucharistic theology, the renewal of religious life and communion ecclesiology. Tillard's ecumenical involvement (after Second Vatican council) has a deep consequence on his forty-year rich theological work. But, Tillard's interest in the sacraments and the religious life has a particularly ecclesiological importance, with his focus — the notion of *koinonia*.

Key words: J.-M. R. Tillard, Comparative Theology, ascetical Theology, Eucharistic Theology, *koinonia*, Church.

Датум пријема чланка: 12. 10. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



УДК 272-675:271.2"2016"(06)

272-72-1:271.2-72-1"2016"(06)

DOI: 10.5937/sabornost10-12541

Прегледни чланак

Златко Матић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Документ из Кјетија (2016): Саборност и примат током првог миленијума

Abstract: Тема рада је представљање шестог заједничког темељног документа који је усвојила Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римске Католичке и Православне Цркве у Кјетију (Италија), 21. септембра 2016. године. Документ говори о односу саборности и примата у Цркви, на основу заједничких предањских сведочанстава из првог миленијума. Документ из Кјетија упућује обе стране на проценивање могућности како да међусобни однос поменутих еклисиолошких реалности могу бити вршени сада али и убудуће. У прилогу аутор доноси превод новоусвојеног документа на српски језик.

Key words: саборност, примат у Цркви, јединство Цркве, упоредно богословље, еклисиологија.

У малом месту Франкавила на Мору (Francavilla al Mare), у близини италијанског града Кјетија (Chieti), чланови Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Католичке и Православне Цркве одржали су, од 16–21. септембра, своје 14. пленарно заседање. Гостопримство им је пружио архиепископ дијецезе Кјети-Васто, г. Бруно Форте (Bruno Forte), који је и сам члан поменуте Комисије из редова римокатоличких представника. Од свих 14 Православних Цркава, једино Бугарска није имала представнике на овом сабрању, тако да је укупно било 26 православних чланова¹ и толико римокатоличких делегата. На овом састанку изабран је нови копредседавајући из редова православних чланова Комисије, архиепископ телмесоски (Цариградска патријаршија), Јов (Геча). Митрополит пергамски Јован (Зизијулас), члан Комисије од њеног оснивања и копредседавајући од састанка у Београду (2006. године), повукао се из рада Комисије из здравствених разлога. Сви чланови Комисије изразили су дубоку захвалност пергамском митрополиту на пожртвованости и

* zmatic@bfspc.bg.ac.rs, zlatkomatic@yahoo.com

¹ Представници СПЦ су епископи Иринеј бачки и Игнатије браничевски.

ревности у вођењу православно-католичког дијалога. Радом 14. пленарне седнице су, тако, руководили кардинал Курт Кох и митрополит Јов.

Као резултат рада овог пленарног заседања донет је, након девет година, нови, шести документ ове Комисије², под називом „Саборност и примат током првог миленијума: према заједничком разумевању у служби јединства Цркве“³. Усвојени документ је настао на основу богословских активности, које су се водиле након састанка у Аману (15–23. септембар 2014). У том јорданском граду, наиме, одлучено је да се напусти дотадашња скица документа „Саборност и примат“ и да се састави нови предлог, али на исту тему. Чланови редакционог комитета (Рим, 25. јуни 2015), а затим и координационог комитета (Рим, 14–19. септембар 2015), припремили су драфт документ, који је и представљао основу рада последњег пленарног заседања, базу документа из Кјетија.

Прва врло позитивна ствар, која се тиче усвојеног текста, и која треба да буде наглашена, састоји се у самом факту да је одобрен и пуноћама Цркве упућен на рецепцију још један заједнички⁴ православно-католички документ *бојословске* природе. На састанцима у Пафосу (Кипар, 2009), у Бечу (Аустрија, 2010) и у Аману (Јордан, 2014), то није било могуће урадити. Ова чињеница добија посебно на тежини, ако се узме у обзир да се ради о материји из области упоредне еклисиологије, особито, упоредне примацијалне теологије, јер су ти теолошки сектори кључни у разумевању узрока раскола и најтежа питања дијалога са Католичком Црквом. Документи дијалога немају (правно) обавезујући карактер, њих чека тежак и неизванредан процес рецепције, који се очекује од читавог црквеног тела. Ипак, постојање једног оваквог текста, који изражава сагласност више од 50 реномираних хришћанских теолога, по питању односа првог епископа васељене и сабора, особито током првог миленијума црквене историје (који је „одлучујући“, *Кјетијски документи*, 7), буди наду у постојање реалне могућности да се прво хиљадугодиште узме у разматрање као парадигматично управо у *бојословском* смислу. Сам текст нас упућује на даље истраживање, јер знамо да је у црквеној прошлости постојао начин симфонијске и комплементарне коегзистенције примата и синодалности (саборности). Пут је отворен, а ситни кораци које Комисија прави радије тумачимо као знаке одговорности и озбиљности, него успорености или

² Раније су донета документа у: Минхену (1982), Барију (1987), Новом Валаму (1988), Баламану (1993) и Равени (2007). О тим документима уп. Матић, 2013, стр. 153–179. Посебно о *Минхенском документу*, у Матић, 2009. О реакцијама на *Равенски документи*, писали смо у Матић, 2014.

³ Оригинални потписани документ на енглеском језику (*Synodality and Primacy during the first millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church*), објављен је на званичном ватиканском сајту.

⁴ Представници Грузијске Цркве су изразили одређене резерве, које нису утицале на заједнички став да текст ипак треба да буде објављен.

несигурности. Улог је највећи могућ, постављен на самом почетку дијалога (1979. године): пуно евхаристијско општење православних и римокатолика, видљиво јединство Цркве.

Од свих богословских момената који задобијају особиту важност у овом тренутку и на овом нивоу дијалога, посебно подвлачимо упоредну анализу односа примата и саборности на сва три нивоа црквеног уређења: локалном, регионалном и васељенском. Чини нам се да овиме сама Комисија продубљује примену начела *Равенској документи*. Признајући онтолошку еклисијалну пуноћу локалном евхаристијском сабрању свих служби под епископом (*Кјеџи документи*, 8), чланови Комисије саборност на епархијском нивоу утврђују као епископоцентричну, али и релациону. Сматрамо да се овим ставом подупире православна визија, према којој унутрашњи квалитет католичности евхаристијског синаксиса има своју структуру: саборност локалне Цркве изражава њен предстојатељ (епископ), јер се локална Црква кроз њега изражава „једним срцем и једним устима“. Он, наиме, једини раздељује дарове, али то може да чини само на литургијском сабору. Његова власт је, дакле, парадоксално и искључива и условљена. Мерило његове власти је саборност. Он изражава саборност многих, многи се сабирају у њему.

Тај принцип чланови Комисије ишчитавају и на регионалном и на универзалном плану и тако успевају да очувају врло суптилан однос личносног и кинонијског момента у еклисиологији⁵. Другим речима, овако опстаје став о првоме који је увек епископ, било на локалном (епархијски архијереј), регионалном (митрополит, архиепископ) или васељенском (папа, цариградски патријарх) нивоу, али и о томе да сваки од њих јесте *primus* једино у контексту *киноније* или саборности, које су релационе категорије. Истоветан закључак се изводи и из анализе односа сабора, посебно васељенских, и епископа, али и сабора и Цркве као целине (Church as a whole), јединства служби. Саборност Цркве припада сфери одговорности читавог еклисијалног Тела, а не само епископа. Како нема основног и кључног сабора (евхаристијског сабрања) без свих чланова Цркве, тако нема ни сабора (синода, васељенских сабора) без коначне потврде народа Божјег, без „амин“ локалних црквених заједница. Документ који анализирамо изражава се мало другачије, али са истом поруком: „Рецепција Цркве као целине је увек био коначни критеријум васељенскости једног сабора“ (*Кјеџи документи*, 18).

Сматрамо да ће позивање документа на праксу апелације (уп. *Кјеџи документи*, 19), отворити питање важности и поруке Сардичког сабора (343), чији су канони прихваћени у Православној Цркви на Трулском сабору (692), као и проблематику богословске анализе саме институције

⁵ Комисија истражава на еклисиологији *киноније*, која се, сматрамо са правом, схвата као „наслеђе новопатристичке синтезе 20. века“. Уп. Васиљевић 2016, стр. 115.

апелације. Може ли се таква пракса примењивати данас ван канонских граница тзв. аутокефалних Цркава? Може ли свргнути клирик или одлучени лаик потражити последње прибежиште, обраћајући се цариградском архиепископу, васељенском патријарху? Да ли, с тим у вези, саборност пројављује такву онтолошку категорију, која једина може да спасе Цркву од нове јереси аутокефализма (модификацији осуђеног етнофилетизма), коју морамо осудити у 21. веку?

Ова и многа друга питања, која (ин)директно отвара *Кјетѿи документи* још једном потврђује став да је дијалог истинит само ако смо спремни да се кроз њега мењамо и верније иконизујемо истину да је наша Црква — икона Свете Тројице, постојање у односу.

Прилог

Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Римске Католичке Цркве и Православне Цркве

XIV пленарна седница

Саборност и примат током првог миленијума: према заједничком разумевању у служби јединства Цркве

Кјети, Италија, 16–21. септембар 2016.

„Што смо видели и чули објављујемо вама да и ви са нама имате заједницу, а наша заједница је са Оцем и са Сином Њејовим Исусом Христом. И ово вам пишемо да радост наша буде њојшћуна“. (1Јн 1, 3–4)

1. Црквена заједница директно настаје Оваплоћењем вечног Логоса Божијег, по благоволењу Оца, Духом Светим. Дошавши на земљу, Христос је основао Цркву као своје Тело (уп. 1Кор 12, 12–27). Јединство које постоји међу Личностима Свете Тројице одражава се у међусобној заједници (*koinonia*) чланова Цркве. На тај начин, као што је говорио Свети Максим Исповедник, Црква је икона (*eikon*) Пресвете Тројице⁶. Током Тајне Вечере Исус Христос је молио Оца: „Сачувај их у име Твоје, оне које си ми дао, да буду једно као ми“ (Јн 17, 11). То тројично јединство пројављује се у Светој Евхаристији, где се Црква моли Богу Оцу кроз Исуса Христа у Светоме Духу.

2. Од најранијих времена, једна Црква је постојала као многе локалне Цркве. Заједница (*koinonia*) Духа Светога (уп. 2Кор 13, 13) доживљавана је како унутар сваке локалне Цркве тако и у њиховим односима, као јединство у различитости. Руковођена Духом (уп. Јн 16, 13), Црква је развила моделе поретка и различите праксе, сагласно својој природи „народа који је уведен у јединство према јединству Оца и Сина и Светога Духа“⁷.

3. Саборност је темељни квалитет Цркве као такве [као целине]. Као што је говорио Свети Јован Златоусти: „Црква значи и састанак и сабор“⁸. Сам термин долази од речи сабор (*synodos* на латинском *concilium*), чиме се првенствено означава окупљање [сабирање] епископа, под руководством Светога Духа, ради заједничког разматрања и деловања у старању (у бризи) за Цркву. У ширем смислу, тиче се активног учествовања пуноће верног народа у животу и у мисији Цркве.

⁶ Уп. Свети Максим Исповедник, *Mystagogia*, PG 91, 663D.

⁷ Св. Кипријан, *De Orat. Dom.*, 23, PL 4, 536.

⁸ Уп. Свети Јован Златоусти, *Explicatio in Ps* 149, PG 55, 493.

4. Термин примат односи се на првог [бити први] (*primus*, *protos*). Примат у Цркви припада њеној Глави, Исусу Христу, који је „почетак, прворођени из мртвих, да у свему Он буде први“ (Кол 1, 18). Хришћанско предање јасно показује да је у саборном животу Цркве на различитим нивоима један епископ увек признаван као „први“. Исус Христос повезује то бити „први“ са службом (*diakonia*): „који хоће да буде први, нека буде последњи од свих и свима служитељ“ (Мк 9, 35).

5. У другом миленијуму разорена је заједница Истока и Запада. Учињени су многи напори да се васпостави *кинонија* католика и православних, али безуспешно. Мешовита међународна комисија за богословски дијалог Католичке Цркве и Православне Цркве, у свом текућем раду на превазилажењу богословских разлика, разматрала је однос саборности и примата у животу Цркве. Различита разумевања ових реалности одиграла су значајну улогу у подели православних и католика. Стога је суштински важно покушати да се достигне заједничко поимање тих међуодносних, комплементарних и нераздвојивих реалности.

6. Да би се постигло поменуто заједничко разумевање примата и саборности, неопходно је проучити историју. Бог се открива у историји. Изузетно је важно да заједно богословски ишчитамо историју Литургије Цркве, духовности, институција и канона, који су увек имали теолошку димензију.

7. Историја Цркве првог миленијума је одлучујућа. Упркос неким привременим раскидима, током тог периода хришћани Истока и Запада живели су у заједници и, у том контексту, конституисане су неопходне црквене структуре. Однос саборности и примата попримао је различите облике, који би могли послужити православнима и католицима као темељни водич у њиховим напорима да васпоставе сада пуно општење.

Локална Црква

8. Једна света саборна и апостолска Црква чија је Глава Христос присутна је на евхаристијском синакису локалне Цркве под њеним епископом. Он је председавајући (*proestos*). На литургијском синакису епископ чини видљивим присуство Исуса Христа. У локалној Цркви (тј. у епархији, дијецези), мноштво верних и клир под једним епископом сједињени су међусобно у Христу и налазе се у заједници са Њим у сваком сегменту црквеног живота, а посебно у служењу Евхаристије. Као што поучава Свети Игњатије Антиохијски, „тамо где се појави епископ, тамо нека буде и мноштво народа (сви верни), као што тамо где је Исус Христос, тамо је и католичанска Црква“⁹. Свака локална Црква богослужи у заједници са свим другим локалним Црквама које исповедају истиниту веру и служе исту Евхаристију. Када презвитер председава на Евхаристији, локални епископ се

⁹ Св. Игњатије, *Smyrn*, 8.

увек помиње као знамење јединства локалне Цркве. На Евхаристији, *proestos* и заједница су међузависни: заједница не може да служи Евхаристију без *proestos*-а, али и он, са своје стране, мора служити са заједницом.

9. Овај однос зависности *proestos*-а или епископа и заједнице јесте конститутивни елемент живота локалне Цркве. Заједно са клиром, који је повезан са његовом службом, локални епископ дејствује као центар сабрања верних, Христовог стада, као гарант и служитељ јединства. Као сукцесор апостола, он врши своју мисију као службу љубави, пастирствујући своју заједницу и водећи је, као њена глава, у све дубље јединство са Христом у истини, одржавајући апостолску веру кроз проповед Јеванђеља и служење светих тајни. Пошто је епископ глава своје локалне Цркве, он представља своју Цркву пред другим локалним Црквама и у заједници свих Цркава. На исти начин он ту *кинонију* оприсутњује у својој Цркви. У овоме се састоји темељни принцип саборности.

Регионална заједница Цркава

11. Постоји довољно доказа да су епископи у раној Цркви били свесни тога да имају заједничку одговорност за читаву Цркву. Као што је рекао Свети Кипријан, постоји „само један епископат, проширен у хармонично мноштво великог броја епископа“¹⁰. Ова свеза јединства изражена је у потреби да најмање тројица епископа учествују у рукоположењу (*cheirotonia*) новог епископа¹¹; такође је била евидентна у многобројним сусретима епископа на саборима или синодима да би разматрали заједничка питања доктрине (*dogma, didaskalia*) или практична питања, као и у њиховим честим разменама посланица и у међусобним посетама.

12. Већ током прва четири века формирала су се различита груписања епархија у одређеним регионима. *Protos*, први међу епископима једног региона, био је епископ првог трона, митрополије, и његова служба митрополита увек је била повезана са његовом катедром. Васељенски сабори су додељивали поједина права [прерогативе] (*presbeia, pronomia, dikaia*) митрополиту, увек у оквиру саборности. Тако Први васељенски сабор (Никеја, 325. године), иако је тражио од свих епископа једне провинције да лично учествују или се написмено сагласе са епископским избором и хиротонијом — што је саборски акт *par excellance* — приписује митрополиту право

¹⁰ Св. Кипријан, *Еп.* 55, 24, 2; уп. такође „*episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*“ (*De unitate*, 5).

¹¹ 4. канон Првог васељенског сабора (Никеја, 325): „Епископ свакако треба да се поставља од свих епископа провинције. Ако, пак, то буде тешко, или због хитне потребе, или због даљине пута, нека се на сваки начин тројица /епископа/ саберу на једном месту, а одсутни нека дају писмени пристанак. Тада нека се приступи рукоположењу. Потврда (*kyros*) тог догађаја припада митрополиту у свакој провинцији“. Уп. такође 1. апостолски канон: „Епископа нека хиротонишу двојица или тројица епископа“.

потврђивања (*kyros*) избора новог епископа¹². Четврти васељенски сабор (Халкидон, 451. године) поново подсећа на права (*dikaia*) митрополита — инсистирајући на чињеници да та служба буде црквена, а не политичка¹³ — баш као и Седми васељенски сабор (2. никејски, 787. године)¹⁴.

13. Тридесет четврти апостолски канон даје канонски опис односа *protosa*-а и других епископа једног региона: „Епископи свакога региона (*ethnos*) треба да знају првога (*protos*) између њих и да га сматрају главом (*kephale*), и ништа више од припадајућег да не предузимају без његовог знања (*gnome*), него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије (*paroikia*) и њој подручних места. Али ни он (*protos*) нека не чини ништа без знања свих. Јер тако ће бити једнодушност (*homonoia*) и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух“¹⁵.

14. Митрополитанска институција је једна форма регионалне киноније локалних Цркава. Касније су развијене и друге форме, тј. патријаршије које су обухватале различите митрополије. И митрополит и патријарх били су дијацезални епископи са пуном епископском влашћу у својим епархијама. О питањима која су се тичала њихових митрополија или патријаршија, ипак, морали су да делују у сагласности са својом браћом епископима. Овај начин деловања је у самом корену синодалне институције, у стро-гом смислу речи, као регионални сабор епископа. Те синоде сазивао је и њима је председавао митрополит или патријарх. Он и остали епископи деловали су у међусобној комплементарности и били су одговорни сабору.

Црква на универзалном (васељенском) нивоу

15. Између четвртог и седмог века почиње да се признаје поредак (*taxis*) пет патријаршијских столица, утемељен и санкционисан на васељенским саборима, са римском столицом која је заузимала прво место и имала примат части (*presbeia tes times*), за којом су следиле катедре Цариграда, Александрије, Антиохије и Јерусалима, у овом прецизном реду, сагласно канонском предању¹⁶.

¹² Први васељенски сабор (Никеја, 325), канон 4. и канон 6: „Ако неко постане епископ без сагласности митрополита, Велики Сабор одлучује да такав не буде епископ“.

¹³ Четврти васељенски сабор (Халкидон, 451), канон 12: „Градови који су царским граматама одликовани именом метрополе, нека, заједно са епископима, који управљају Црквама тих градова, уживају само част, да би се сачувала права правим (*kata aletheian*) митрополијама“.

¹⁴ Седми васељенски сабор (Никеја, 787), 11. канон додељује митрополитима право да номинују економе у њима потчињеним епархијама, уколико локални епископи то не чине.

¹⁵ Уп. Антиохијски сабор (327. године), 9. канон: „Епископи сваке епархије треба да признају првопрестолног епископа метрополе“.

¹⁶ Уп. Први васељенски сабор (Никеја, 325), 6. канон: „Нека се чувају стари обичаји Египта, Либије и Пентапоља, према којима епископ Александрије има власт над свим тим областима, пошто сличан обичај постоји и у односу на епископа Рима. Слично томе, и у

16. На Западу је примат римске столице, особито почев од четвртог века, разумеван у односу на улогу Петра међу апостолима. Примат римског епископа међу епископима постепено је тумачен као посебно право које му припада као наследнику Петра, првог међу апостолима¹⁷. Такво схватање није усвојено на Истоку, који је по том питању имао другачије тумачење Писама и Отаца. Наш дијалог се може вратити овој теми касније.

17. Када би нови патријарх био изабран на једну од пет катедри у *taxis*-у, постојала је уобичајна пракса да овај пошаље писмо свим осталим патријарсима, објављујући свој избор и додајући једно исповедање вере. Та „писма киноније“ дубоко су изражавала канонску везу киноније међу патријарсима. Уносећи име новог патријарха, према правилном поретку, у диптихе својих Цркава, који се читају током Литургије, остали патријарси су признавали његов избор. *Taxis* патријаршијских катедри налазио је свој највиши израз у служењу Евхаристије. Сваки пут када се двојица или више патријараха саберу да служе Евхаристију, они заузимају места према *taxis*-у. Та пракса је пројављива евхаристијску природу њихове киноније.

18. Од Првог васељенског сабора (Никеја, 325. године) па надаље, највећа питања која су се тичала вере и канонског поретка Цркве разматрана су и решавана на васељенским саборима. Иако римски епископ није учествовао лично ни на једном од тих сабора, сваки пут су га представљали његови легати или би се он саглашавао са саборским закључцима *post factum*. Црквено разумевање критеријума за рецепцију једног сабора као васељенског, развијало се током првог миленијума. Подстакнут историјским околностима, Седми васељенски сабор (Други никејски, 787. године), на пример, дао је детаљан опис критеријума [рецепције], онако како су се некада разумевали: сагласност (*symphonia*) поглавара Цркава, сарадња (*synergeia*) римског епископа, и пристанак (*symphronountes*) осталих патријараха. Сваки васељенски сабор мора имати свој адекватан број, следејући претходним васељенским саборима, а његово учење мора бити у сагласности

Антиохији, и у другим провинцијама, прерогативи /права првенства/ (*presbeia*) Црква нека буду очувани“. Други васељенски сабор (Цариград, 381), 3. канон: „Нека епископ Цариграда има примат части (*presbeia tes times*) после епископа Рима, јер је овај нови Рим“. Четврти васељенски сабор (Халкидон, 451), 28. канон: „Престолу старога Рима, који је био царствујући град, Оци су с правом доделили првенство (*presbeia*). Потакнути истим циљем, 150 најбогољубљенијих епископа доделили су једнако првенство најсветијем престолу Новог Рима, просудивши да град, који је почастован царем и сенатом и који ужива првенство једнако старом царском Риму, треба да се и у црквеним стварима узвеличи као и онај, заузимајући друго место, после њега“. Овај канон никада није прихваћен на Западу. Трулски сабор (692), 36. канон: „Обнављајући оно што су озаконили 150 Светих Отаца, сабраних у овом богочуваном и царском граду, и 630 сабраних у Халкидону, одређујемо да цариградски престо треба да ужива првенство једнако старом царском Риму, треба да се и у црквеним стварима узвеличи као и онај, заузимајући друго место, после њега. За њим нека буде престо Александрије, а иза њега јерусалимски престо“.

¹⁷ Уп. Јероним, *In Isaiam* 14, 53; Лав, *Sermo* 96, 2–3.

са доктрином претходних сабора¹⁸. Рецепција Цркве као целине је увек био коначни критеријум васељенскости једног сабора.

19. Током векова подношене су бројне апелације епископу Рима, такође и са Истока, по дисциплинским питањима, као што је свргавање епископа. На сабору у Сардици (343. године) учињен је покушај да се утврде правила за ову процедуру¹⁹. Сардика је прихваћена на Трулском сабору (692. године)²⁰. Сардички канони су одредили да се осуђени епископ може жалити [извршити апелацију] римском епископу, а да овај, ако то процени потребним, може наредити обнову процеса [might order a retrial], кога морају водити епископи из суседних провинција поменутог епископа. Апелација дисциплинског карактера упућиване су и цариградском трону²¹ и другим катедрама. Све апелације главним катедрама третиране су увек на саборски начин. Апелације римском епископу које су долазиле са Истока изражавале су кинонију Цркве, али епископ Рима није имао канонску власт над источним Црквама.

Закључак

20. Током читавог првог миленијума Црква је и на Истоку и на Западу била јединствена у очувању апостолске вере, одржавању апостолске сукцесије епископа, у развијању синодалних структура нераскидиво повезаних са приматом, и у разумевању власти као службе (*diakonia*) љубави. Иако је јединство Истока и Запада повремено бивало нарушавано, епископи Истока и Запада били су свесни да припадају једној Цркви.

21. Ово заједничко наслеђе теолошких начела, канонских мера и литургијских пракси првог миленијума представља неопходну референтну тачку и моћан извор надахнућа како за католике тако и за православне, док улажу напор да исцеле рану њихове поделе на почетку трећег миленијума. На основу ове заједничке баштине, обе стране морају промислити како примат, сабор и њихов међусобни однос могу бити конципирани и вршени сада али и убудуће.

¹⁸ Уп. Седми васељенски сабор (Други никејски, 787): J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 208D–209C.

¹⁹ Уп. Сардички сабор, канони 3 и 5.

²⁰ Уп. Трулски сабор, 2. канон. Слично, Фотијев сабор из 861. године прихвата сардичке каноне, као оне који признају касационо право римском епископу у случајевима који су већ суђени у Цариграду.

²¹ Уп. Четврти васељенски сабор (Халкидон, 451), канони 9 и 17.

Литература

- Васиљевић, М. (2016). *Дневник са Сабора*. Лос Анђелес.
- Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Synodality and Primacy during the first millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church*. Преузето 30. 09. 2016. са http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_en.html
- Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклесиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. *Саборносѝ*, 3, 145–158.
- Матић, З. (2013). *Да истиинујемо у љубави. Званични дојословски дијалої Православне и Римске Католичке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Матић, З. (2014). Примат у Цркви. Званични став Руске православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога. *Саборносѝ*, 8, 53–67.

Zlatko Matic

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Chieti Document (2016) — Synodality and Primacy During the First Millennium

The author pays attention on the sixth document of the Joint Commission for theological dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. During the fourteenth plenary meeting (Chieti, Italia, September 16 to 21 2016), Commission published a document *Synodality and Primacy during the first millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church*, 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: Synodality, Primacy, unity of the Church, comparative theology, ecclesiology.

Датум пријема чланка: 2. 11. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



Петар Николић*

Карловачка гимназија, Сремски Карловци

Богослужбене књиге Карловачке митрополије у XIX столећу¹

Abstract: У раду је изложен кратак преглед богослужбених књига које су употребљаване у Карловачкој митрополији у XIX столећу. Познато је да су прве богослужбене књиге стизале из Русије и Украјине, које су код нас превођене или прештампаване. Утврдили смо значајне изворе за истраживање литургијских књига, хронолошки приказујући део штампаних издања на простору Карловачке митрополије и шире. Као посебан сегмент, обрађена је проблематика њиховог прештампаванја, а разлози су били како религиозне тако и политичке природе.

Key words: Карловачка митрополија, литургијске књиге, манастири, библиотеке архијереја, прештампаванје богослужбених књига.

Увод

Увези са богослужбеним књигама XIX столећа у Карловачкој митрополији, настојаћемо у овом раду првенствено да објаснимо њихово порекло на нашим просторима, при том мислећи на места њиховог настанка, касније чувања, те значај које су имале у богослужењу и црквеном просвећивању српског народа под Аустро-Угарском политичком влашћу.

Да подсетимо, Карловачка митрополија била је црквена организација која је штитила интересе српског и осталих православних народа служећи се, између осталог, просветом као једном од најмоћнијих средстава за очување идентитета српског народа. То објашњава непрекидну тежњу црквених власти за постепеним оснивањем клирикалних (и других) школа, поготово у XIX столећу, чиме су истовремено широм отворена врата за улазак књига, првенствено богослужбених.

Чињеница да су оне у највећој мери нађављане из Русије и Украјине, била је довољан разлог за константна подозрења монархијске власти и њихово настојање да под своју контролу ставе њихово издавање и нађавку. Тиме су

* pnikoli7@gmail.com

¹ Рад је саставни део припреме за израду докторске тезе под руководством протојереја-ставрофора, проф. др Владимира Вукашиновића.

настојали да спрече оправослављивање српског народа, односно да га православље, поунијате. Међутим, у томе нису успели, управо захваљујући Цркви, њеној мисији и њеним богослужбеним књигама у којима је, мада унеколико измењеним, сачувано светоотачко предањско учење.

Питања која нам се на самом почетку намећу јесу: Који су извори за истраживање богослужбених књига? Колико је у временском раздобљу, које је предмет нашег истраживања, распрострањена била употреба штампаних богослужбених књига из XVIII столећа? Да ли су оне, квантитативно гледајући, задовољавале богослужбене потребе српских цркава? Које су литургијске књиге тада постојале у Карловачкој митрополији, где су штампане и са чијим благословом? Да ли су у XIX столећу књиге преписиване?

1. Извори за истраживање богослужбених књига

У Карловачкој митрополији циркулисале су све до тада познате свештене и црквене богослужбене књиге. Но, по свему судећи, привилегију да их поседују комплетно, за цео богослужбени годишњи круг, имале су оне веће, имућније парохије. Да у последњој деценији XIX столећа оскудевамо у литургијским књигама сазнајемо из два писма епископа бачког Германа Анђелића, упућеног из Новог Сада патријарху српском Прокопију Ивачковићу. У њима Анђелић моли благослов за штампање *Великој Зборника*, а касније и његове допуне, а који је због оскудице у богослужбеним књигама, саставио парох сомборски Димитрије Поповић.² Набавка Осмогласника, 12 Минеја, Триода, Пентикостара³ „превазилази снагу новчану многих обштина наших“,⁴ због високих издатака за њихову набавку, пише Анђелић. Патријарх је прегледао достављене рукописе и вратио их приређивачу, уз писмени архијерејски благослов.⁵

О несташици богослужбених књига сведочи нам и следећи податак. Анонимни аутор, потписан у часопису „Српски Сион“ инцијалом „М“, а поводом издавања Великог Типика Василија Николајевића пише да бољи манастири и већа места можда имају, у Русији штампан, Велики Типик, Минеје за 12 месеци у години, Триод и друге важније књиге, из којих свештеник може да види правило богослужења. Али, шта рећи за српске

² Писма епископа бачког Германа Анелића српском архиепископу карловачком и митрополију Прокопију Ивачковићу, од 16. јуна/8. јула и 2/14. септембра 1877, Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима, Митрополијско-патријаршијски архив (у даљем тексту АСАНУК МПА) М 262/1877, М 392/1877.

³ Из тих књига сомборски парох јереј Димитрије Поповић саставио је Велики зборник у којем се налази све што се пева на богослужењима дневног, седмичног и годишњег круга. У Зборнику се, такође, налазе и Канони: Божићни, Акатисти седмице, Цветни и Ускршњи. Види: АСАНУК МПА, М 262/1877.

⁴ АСАНУК МПА, М 262/1877.

⁵ Писмо карловачкој митрополији Прокопија Ивачковића којим даје архијерејски благослов за штампање Великој зборника и његове допуне, АСАНУК МПА, М 262/1877.

парохијске цркве и свештенике по оним мањим и „сиромашнијим местима и селима, где се у многим црквама ретко што друго за певницом налази, осим такозваног 'општака' — и где о каквим минејима, а још мање о каквом типикју или правилу црквеном ни спомена нема.“⁶

О недостатку богослужбених књига индиректно нам говори забелешка у Извештају Карловачке богословије за школску 1891/2. годину. У њему пише да је библиотека тог богословског училишта тада имала свега 12 богослужбених књига: Николајевићев Чин благослова и освећења цркве и њених сасуда, Молитвослов, Свето Јеванђеље, Свето Јеванђеље и Апостол, Молитвеник, Требник, два Часослова, два примерка Службе преподобним оцима нашим равноапостолним Методију и Кирилу, Последицање малог освећења воде (на румунском, словенском и грчком језику) и Служебник (на румунском језику).⁷ Привремени ректор богословије Јован Вучковић пише у извештају да би сваки ученик требало да поседује сопствене примерке Светог Писма на словенском језику, Служебник и Требник, који се читају и преводе на часовима црквенословенског језика, егзегетике и литургике.⁸ Он сматра да ни један ђак не би требало да напусти школу а да са собом не понесе јерејски молитвеник. Тим пре јер, наглашава, многи касније на парохији немају неопходне богослужбене књиге. Тако, на пример, нису имали из чега да читају ни молитве пред Свето причешће.⁹ Из извештаја сазнајемо да је српским књижарама недостајало књига за богослужбену употребу, па су купована скупа бечка издања Служебника и Требника.¹⁰ У руским књижарама их је било, али је њихова испорука текла веома споро.¹¹

Таквом тешком стању допринели су и револуционарни догађаји 1848. године, када су многи храмови запаљени и тако остали без неопходних богослужбених сасуда и књига. Створена је нова прилика, да се српски литургијски простор „покрије“ руским и украјинским издањима. Мада у XIX столећу код нас постоје услови за њихово штампање, препрека су били високи трошкови и мали тираж. Изузетак, донекле, чине издавачки подухвати српских митрополита Стефана Стратимировића, Стефана

⁶ М., Велики типик или Устав црквени, у: *Српски Сион, недељни лист за црквено-просветне и аутономне попријед Српске православне митрополије карловачке*, година II (Ур. Сергије Шакрак–Нинић и Сава Петровић) Нови Сад, 1892, 188.

⁷ *Трећи извештај о српском православном богословском училишту у Сремским Карловцима за школску годину 1891/2*, Одељење старе и ретке књиге и лагата Библиотеке Матице српске (у даљем тексту ОСРКЛБМС) П II 15342, Нови Сад, 1892, 89 и 98.

⁸ *Четврти извештај о Православном српском богословском училишту у Сремским Карловцима за школску годину 1892/3*, ОРБМС П II 15342, Нови Сад, 1893, 26.

⁹ *Н. г.*, 26–27.

¹⁰ *Н. г.*, 27.

¹¹ *Истио*.

Станковића и патријарха Јосифа Рајачића.¹² Током управљања Карловачком митрополијом, Стратимировић је набављао из Русије уџбенике за новоосноване клирикалне школе, чиме је „освежавао и ојачавао духовне везе са Русијом“¹³ али и богословска дела и богослужбене књиге,¹⁴ на шта у Монархији већ од раније нису благаклоно гледали.¹⁵

Готово из године у годину штампане су богослужбене књиге: Требник, Службеник, Апостол, Часослов, Псалтир, Акатисти, Страсна Јеванђеља, Тумачење Јеванђеља, Молитвослови, мањег или већег обима библијске историје.¹⁶ Од нарочите важности је настојање да се код нас изда целокупна словенска Библија. Штампана је у пет књига у Будиму 1804. године. Пет примерака Библије Стратимировић је касније испоручио у Србију.¹⁷

Јосиф Рајачић, као архимандрит манастира Гомирје, уредио је манастирску библиотеку и превео синодални *Катихизис* из 1774. године на простонародни говор, а по налогу свог горњокарловачког владике Мојсија Миоковића.¹⁸ У Карловцима је у априлу 1858. године, отворио „Митрополитско-гимназијалну типографију.“¹⁹ Мало касније, међутим, видећемо колики су Рајачићев труд и залагање били на спречавању прештампавања богослужбених књига.

Мада многи архијереји Српске Православне Цркве у XIX столећу директно не учествују у издавању богослужбених књига, њихов допринос је у томе што су их сачували од уништења у својим приватним библиотекама или поклањали већ раније формираним. Управо томе захваљујући, ми смо данас у могућности да стекнемо увид у њихово порекло и садржај.

Познато је да су део богослужбених књига, на пример, Патријаршијске библиотеке, Срби донели са собом из Пећке патријаршије. Делом су набављене, а делом поклоњене. Сви српски патријарси своје књиге су прилагали тој библиотеци. Руска синодална типографија такође јој је слава своја издања.²⁰

Формирање савремених црквених библиотека под Аустроугарском влашћу код Срба отпочело је још првих деценија XVIII столећа. Међу њима најстарија је управо

¹² *Извештај православној епископској будимској Георгија Зубковића, од 11/24. јуна 1915, администратору Карловачке митрополије Мирону Николићу*, АСАНУК МПА, М. 149/1915.

¹³ Слијепчевић, 1966, стр. 113.

¹⁴ Н. г., стр. 116.

¹⁵ Н. г., стр. 113.

¹⁶ Н. г., стр. 116.

¹⁷ *Исшо*.

¹⁸ Рајачић, 2007, стр. 29.

¹⁹ Радонић, 1938, стр. 45.

²⁰ Даниловац, 1890, стр. 42.

Патријаршијска,²¹ настала 1706. у Сремским Карловцима.²² Знатно је обogaћена и унапређена заслугом митрополита Стефана Стратимировића, који јој је припојио своју личну библиотеку.²³ Патријаршијску библиотеку уредио је Никанор Грујић 1874. године.²⁴

Следствено томе, када је почело прештампавање богослужбених књига половином XIX столећа, о чему ће речи бити касније, по жељи високе владе у Аустроугарској, црквене књиге које су биле повучене из употребе, смештене су у постојеће или основане дијецезалне библиотеке. У њима су се чувале као књижевни споменици, да се не би обешчастиле, што Црква по свом учењу није допуштала.²⁵

Изузев Стратимировића, као власници најзначајнијих приватних библиотека код Срба помињу се: Горњокарловачки епископ Лукијан Мушицки²⁶ (1777–1837), митрополит карловачки Стеван Станковић²⁷ (1788–1841), па-крачки епископ Георгије Хранислав²⁸ (1775–1843) и епископ бачки Платон Атанацковић²⁹ (1788–1867).

Након упокојења неког од епископа, спровођен је попис личних ствари у које су спадале и библиотеке. У архиву САНУ у Сремским Карловцима сачуван је, на пример, инвентар³⁰ са 521 евидентираном књигом из библиотеке патријарха српског Самуила Маширевића (1803–1870), међу којима су: Историја источно-славенског богослужења и илирског књажевства код Славена Западне цркве (1847), Библија (Лајпциг, 1815), Морално богословље Josepha Starfa (1833), Рајићев Цвјетник 1802, Србски Сава, Никанора Грујића (Карловци, 1861), Јестествословије (1811), Црквене проповеди, Дечански споменици Серафима Ристића (Београд, 1844), Изјасненије срб. празничних евангелија (Беч, 1823), Светоковање благовести (1846), Обрана православија

²¹ Лазаревић, 1951, стр. 536.

²² Ова година доводи се у директну везу са годином смрти пећког патријарха Арснија III Црнојевића, који је дежећи пред турском осветом са собом понео неколико књига, међу којима су биле и: Амартолонсотија (спасење грешника), руски Типик, два српска Молитвеника, украјински Часловац и руски Акатист. Види: Лазаревић, 1951, стр. 536. Упореди: Руварац, 1919.

²³ Каталог личне Стратимировићеве библиотеке састављен је 1810. године и међу многим научним дисциплинама (што само говори о широкој ерудицији и митрополитовом образовању и интересовању) на првом месту се наводи *Бојословскаја класа*. Види: Лазаревић, 1951, стр. 541–542.

²⁴ Грујић, 1907, стр. 161.

²⁵ Руварац, 1890, бр. 103.

²⁶ Дурковић Јакшић, 1963, стр. 86.

²⁷ *Н. г.*, стр. 88.

²⁸ *Исѣо*.

²⁹ Дурковић Јакшић, 1963, стр. 91.

³⁰ *Inventurs kommission karlovitz, 19. februar, 1870 (Verzeichniss)*, АСАНУК, Н–АТ 31/85, 8/1872.

од Вукадиновића, Проба слова типографије карловачке, Православноје ученије (1784) и многе друге.

Инвентар књига сачињен је на немачком језику и након смрти епископа бачког Гедеона Петровића³¹ (1770–1832) и епископа вршачког Петра Јовановића Видака³² (1768–1818), на латинском језику.

Значајан извор за истраживање богослужбених књига одувек су биле и манастирске бидлиотеке. Међу фрушкогорским манастирима³³ издвајамо: Крушедол, Беочин, Хопово, Шишатовац, Кувеждин³⁴, Петковица³⁵, Гргетег³⁶.

У манастиру Крка сачувана су три преписа Литургије Јована Златоуста, од којих су два из XIX столећа (1808. и 1809).³⁷ Међу старим српским штампаним књигама налазе се сачувани: Цветник, 1802 (Крка, Крупа, Брибир), Библија, 1804 (Крка), Служебник, штампан у Београду 1838 (Бенковац), Минеј, 1841 (Шушци), Типик Св. Саве, 1866 (Крупа, Драговић).³⁸ У Дрнишу се налази Јеванђеље (Лавов, 1838) и Литургикон (Лавов 1868) с јасним унијатским ознакама.³⁹ Српска Црква, широм Карловачке митрополије, за потребе својих верника оснивала је бидлиотеке при црквеним општинама и српским школама.⁴⁰

Књиге неопходне за богослужења поседовале су и парохијске цркве. Мање и сиромашније, позајмљивале су их од већих и богатијих.⁴¹ Неке су заувек нестале у току ратова вођених на подручју Митрополије. На пример, у многим парохијским храмовима сачувани су до данас дванаестомесечни Минеји, који углавном потичу из XVIII столећа. У Саборној цркви у Сремским Карловцима чувају се штампана, са благословом Синода, московска издања месечних Минеја (1724), Октоих (1746), Пентикостар

³¹ *Инвенџар књија ейискоја бачкој Гедеоно Петровића*, АСАНУК МПБ, 77/1832, 61/1833.

³² *Инвенџар књија ейискоја вршачкој Пејтра Јовановића Видака*, СИНОД, 1801–1829; 1850–1852.

³³ У осам фрушкогорских манастира данас се налази око 9.000 књига, а око 300 књига су из XVII, XVIII и XIX века. Највредније су две рукописне књиге из XVII века, које се чувају у манастиру Мала Ремета, где су и написане. Осам манастира уопште нема бидлиотеку. Види: Петровић, 2012, стр. 38–40.

³⁴ Дурковић Јакшић, 1963, стр. 64, Упореди: *Сербска йчела*, Будим, 1833, стр. 49–50.

³⁵ Петровић, 1934, стр. 78–79.

³⁶ Бидлиотека манастира Гргетег била је крајем XIX и почетком XX века „водећа манастирска бидлиотека код Срба“. У њој су се, према сачуваних шест пописа из XIX столећа (1801–1896) налазиле вредне богослужбене рукописне књиге, међу којима је најстарији Панагирик из XVI столећа. О томе више у: Денић, 1988, стр. 215–242.

³⁷ Радека, 1971, стр. 215.

³⁸ *Н. г.*, 277.

³⁹ *Н. г.*, 233.

⁴⁰ Више о томе у: Дурковић Јакшић, 1963, стр. 66–80.

⁴¹ Дурковић Јакшић, 1963, стр. 64.

(1755), Типик (1733), Пролог (1746).⁴² По Срему су се могли наћи храмови без неопходних црквених одежди и сасуда, али ретко без богослужбених књига. Примећује се како полако ишчезавају *Србуље* а повећава број руских богослужбених књига.⁴³ Та појава је нарочито евидентирана почев од митрополита Вићентија Јовановића што је, уместо српскословенског, убрзало примену црквенословенског језика. Јовановић је изричито наредио да се, уместо Србуља, узимају московске књиге.⁴⁴

2. Рукописне и штампане литургијске књиге⁴⁵

У раду смо навели да су богослужбене књиге током XVIII и XIX stoleћа највише стизале из Русије⁴⁶ и Украјине. Штампане су и прештампаване у: Будиму, Бечу, Венецији, Москви, Кијеву, Салцбургу, Сарајеву, Београду... Број њихових издања свакако није мали, па их је готово немогуће све прикупити.⁴⁷ Сматрамо да ћемо подацима до којих смо дошли, бар приближно осветлити ту област и побудити пажњу заинтересованих за даљи истраживачки рад. У раду хронолошки наводимо издања најзначајнијих црквених богослужбених књига, међу којима и неколико манускрипта.

2.1. Требници (Молитвеници)

Из XIX stoleћа у Народној библиотеци Србије у Београду сачувана су четири манускрипта литургијске књиге *Требник*. Најстарији је из 1800. године⁴⁸, а потом следе из 1817⁴⁹ и 1846.⁵⁰ За један се само зна да је из XIX stoleћа.⁵¹ Писана су црквенословенским језиком.

⁴² Аутор се захваљује старешини Саборног храма Св. Николаја у Сремским Карловцима, протојереју-ставрофору Велизару Живановићу, који му је омогућио увид у библиотеку старих и ретких богослужбених књига.

⁴³ Смена свих богослужбених књига у Карловачкој митрополији (Србуљских рукописних и штампаних књига), догодила се од краја XVII до половине XVIII stoleћа. Упореди: Чурчић, 1988, стр. 43 и Вукашиновић, 2010а, стр. 191.

⁴⁴ Слијепчевић, 1966, стр. 143.

⁴⁵ Кратак преглед литургијских књига грчко-словенске Цркве објавио је, на основу Шафариковог чланка, проф. Јован Живановић, у *Гласу истине*, у броју 13. и 14. за 1885. годину.

⁴⁶ Доба велике трговине књигама између Руса и Срба је XVIII век. Више о томе у: Вукашиновић, 2010б.

⁴⁷ Види: *Извештај православној епископској будимској Георгији Зубковића, од 11/24. јуна 1915, администратору Карловачке митрополије Мирону Николићу*, АСАНУК МПА, М 149/1915.

⁴⁸ *Требник*, манускрипт на црквенословенском, Народна библиотека Србије (у даљем тексту НБС), ARH Rs 687, 1800.

⁴⁹ *Требник*, писар Давид Попович, манускрипт на црквенословенском, НБС, ARH Rs 106, 1817.

⁵⁰ *Требник*, манускрипт на црквенословенском, НБС ARH Rs 109, 1846.

⁵¹ *Требник*, манускрипт на црквенословенском, НБС ARH Rs 264, 18(?).

У Библиотеци Матице Српске налази се рукописни *Требник*, такође из половине XIX столећа.⁵² Дајемо његов краћи опис. На прва четири листа наведена су имена: Христа, Богородице, Анђела, Светитеља и Отаца Православне Цркве, а завршавају именима Св. Симеона Мироточивог, Св. Саве, Арсенија, Симона. Следи апокрифни текст Легенда о 12 Великих Петака⁵³ и Стихира српским светитељима. На преосталом делу листа исписано је упутство шта треба предузети уколико се неко опече водом или ватром. Следе молитве: За освећење тамјана, Последовање молебана за болесног, Молитва Светих Седам Младића, Последовање усиновљења, Чин на њиви или винограду или повртњаку када их нападају црви и друге штеточине, Молепствије за болесне које узнемирују и муче нечисти дуси, Молитва захвалности за истеривање злог духа, Молитва онима који одлазе на пут, Молитва поводом поплава, Молитва против магијског деловања, Чин благослова овчијих стада, Молитва очишћења реке, Молитва за сваку потребу (...) и Молитва освећења нових свештеничких одежди.

Од штампаних *Требника* хронолошки наводимо места и године њихових издања:

1. Требник, 1812, Кијев.⁵⁴
2. Требник, 1821, Будим.⁵⁵
3. Требник, 1832, Москва.⁵⁶
4. Требник, 1836, Београд.⁵⁷
5. Требник, 1837, Цетиње.⁵⁸
6. Требник, 1847, Москва.⁵⁹
7. Требник, штампан пре 1848. године.⁶⁰

⁵² *Требник*, купљен од Павла Ивића 1975, формата 187 x 116 мм, 122 листа, ОСРКЛБМС, РР II 108.

⁵³ *Сказание о двенадцати явницах.*

⁵⁴ АСАНУК МПА М 95/1915.

⁵⁵ *Требник*, штампан са благословом архиепископа карловачког и митрополита Стефана Стратимировића, БМС, Р19 Ср I 504. 1, упореди: НБС S I 674 и Новаковић, 1869, стр. 127.

⁵⁶ *Требник*, Библиотека манастира Студеница (у даљем тексту БМСТ).

⁵⁷ *Требник*, штампан с благословом архиепископа београдског и митрополита српског Петра, БМС Р19 Ср II 1211.1, види: Панковић, 1982, стр. 303.

⁵⁸ Новаковић, 1969, стр. 196. Исте године Требник је штампан у Митрополији Цетињској, на црквенословенском језику са благословом архиепископа и владике црногорског и брдског Петра Петровића Његоша, БМС Р19 Ср II 894.1.

⁵⁹ *Азбучни сјисак бојослужбених књија које се ујошредљавају у Православним српским храмовима*, који су саставили Димитрије Руварац и др Иринеј Ђирић, АСАНУК МПА М 95/1915.

⁶⁰ *Требник*, БМС Р19 Ср I 15. 1. Место штампања непознато. Из потписа на последњем листу видимо да је Требник припадао попу Урошу, 20 априла 1848. из села Чуруга.

8. Требник⁶¹, 1855, Беч.⁶²
9. Требник, 1858, Београд.⁶³
10. Допунски Требник, 1869, приређен са благословом патријарха српског Самуила (Маширевића).⁶⁴
11. Требник, 1871, Венеција.⁶⁵
12. Требник, 1884, Москва.⁶⁶
13. Допунски Требник, 1887, Нови Сад.⁶⁷
14. Требник архимандрита Фирмилијана, 1890, Београд.
15. Требник, 1891, Београд.⁶⁸
16. Требник, 1892, Сарајево.⁶⁹
17. Требник, 1897, Москва.⁷⁰
18. Допунски Требник, 1898, Сарајево.⁷¹

2.2. Службеници⁷²

1. Службеник, 1825, Будим.⁷³

⁶¹ *Требник* је био у власништву парохијске цркве у Медарима.

⁶² *Требник*, БМС Р19 Ср II 377.1. Види: НБС S II 1301. Штампан је са благословом архиепископа Јосифа на српском језику. Ово издање наводи се и у поменутој табели богослужбених књига.

⁶³ *Требник*, НБС S II 2106, БМС РТк Ср II 422. Штампан је на српском језику са благословом архиепископа београдског и митрополита српског Петра.

⁶⁴ *Дойолнишелниј Требник*. Из разних црквених књига сакупио и издао Василије Николајевић, види: *Извештај православној епископској дијецезе њемишварске Георгија Лейића администратору Карловачке митрополије Мирону Николићу*, АСАНУК МПА М109/1915.

⁶⁵ *Требник*, БМСТ.

⁶⁶ *Требник*, БМСТ.

⁶⁷ *Требник*, издат са благословом патријарха Германа, Библиотека Саборне цркве Св. Оца Николаја у Сремским Карловцима (у даљем тексту: БСЦСК).

⁶⁸ *Требник*, БМСТ. Штампан је трудом и трошком јеромонаха Саве Грбовића, пострижника манастира Хиландара.

⁶⁹ *Требник*, АСАНУК МПА М 95/1915.

⁷⁰ *Требник*, Библиотека др Иринеја Ћирића и Стевана Ћирића, Епархија Бачка (у даљем тексту ИЋ. ЕБ.) 727.

⁷¹ Вукашиновић, 2014, стр. 115.

⁷² У „Богословском гласнику“, у неколико наставака о Службенику објављен је превод предавања професора Кијевске Духовне Академије Алексеја Атанасјевича Дмитријевског, 20. априла 1903. године. Овај рад изузетно је користан за упознавање са настанком и даљим историјским развојем богослужбених књига у Русији. Види: *Богословски гласник, часопис за православну богословску науку и црквени живот*, (ур. Иларион Зеремски) БМС 11772, књига V, 34–44, 118–127, 216–227, 1904. О неким богослужбеним књигама писано је у „Далматинском магазину“, за годину: 1836, 1837, 1839, 1863, 1864.

⁷³ *Службеник*, БМС, Ћирић II 1612. Штампан са благословом карловачког митрополита Стефана Стратимировића. Примерак је део поклон-библиотеке др Иринеја Ћирића и

2. Служедник, 1826, Будим.⁷⁴
3. Служедник, 1838, Београд.⁷⁵
4. Служедник, 1854, Беч.⁷⁶
5. Служедник, 1855, Москва.⁷⁷
6. Служедник, 1887, Москва.⁷⁸
7. Служедник, 1890, Москва.⁷⁹
8. Служедник, 1896, Москва.⁸⁰
9. Служедник, 1896, Салцбург.⁸¹

10. Служедник, 1898, штампан с благословом српско-православних архиепископа и митрополита: дабробосанског Николаја (Мандића), херцеговачко-захумског Серафима (Перовића) и зворничко-тузланског Григорија (Живковића) Сарајево.⁸²

Мада између 1826. и 1838. године нисмо пронашли ни један штампани примерак *Служедника*, ипак, велика је вероватноћа да је у Будиму било штампаних издања ове богослужбене књиге. На то указује једно писмо које је митрополит Стратимировић 1829. године упутио универзитетској штампарији у Будиму, захтевајући да му пошаљу коректуру пронађених грешака за штампу спремног Служедника. У писму се наводи 56 погрешно написаних речи на црквенословенском језику, уз које је дата и њихова исправка. Тај Служедник је могао дакле бити штампан те или наредне године.⁸³

Стевана Ћирића.

⁷⁴ Служедник, у: Новаковић, 1869, стр. 140.

⁷⁵ Служедник, Српска књига из легата Текелијанума (у даљем тексту РТк) БМС Ср III 239. Штампан са благословом архиепископа београдског и митрополита српског Петра. Примерак истог Служедника чува се у БСЦСК. Види: Новаковић, 1869, стр. 210 и Панковић, 1982, стр. 310.

⁷⁶ Служедник, БМС Р 19 Ср II 3681. Штампан са благословом архиепископа карловачког Јосифа Рајачића. Књига је из библиотеке др. Милоја Араничког.

⁷⁷ Служедник, БСЦСК.

⁷⁸ Служедник, БМСТ.

⁷⁹ Служедник, БМСТ.

⁸⁰ Служедник, БМС Р19 Рс II 2. Види табеларни преглед богослужбених књига у: АСАНУК МПА М 95/1915.

⁸¹ Служедник, АСАНУК МПА М 95/1915.

⁸² Служедник, БМС III 418739. Штампан с благословом српско-православних архиепископа и митрополита: дабробосанског Николаја (Мандића), херцеговачко-захумског Серафима (Перовића) и зворничко-тузланског Григорија (Живковића).

⁸³ Писмо митрополијаша Стефана Стратимировића будимској универзитетској штампарији да му се пошаље коректура грешака у Служеднику, АСАНУК МПБ, 16/I-II, 1829.

2.3. Архијерејски чиновници

Чиновник архијерејског служења, бар што се архива и библиотека тиче, велика је реткост. Најстарији који смо пронашли из XIX stoleћа налази се у Библиотеци Матице српске. Реч је о рукопису из 1808. године.⁸⁴ Међутим, његов садржај указује да је овде више реч о Зборнику последовања која су данас саставни део Великог Требника. Овде га помињемо стога што је под називом Архијерејски чиновник тренутно заведен у матичиној Библиотеци.⁸⁵

Књига је исписана на црквенословенском језику, односно рускословенском црквеном ћирилицом, полуустав, на 40 листова величине 186 x 155 мм. На трећем листу налази се, у стојећој фигури, илустрација у боји Св. Архистратига Михаила. Доња и горња маргина украшене су флоралним елементима, на левој је нацртана Пресвета Богородица, којој благовести Анђео, док је у дну стране Сведидеће око. На једном од листова је у боји илустрација Пресвете Богородица са Христом у наручју. Овај евхологион садржи 12 чинопоследовања.

- Архијерејски чиновник, 1821. године (одломак, 25 листова).⁸⁶
- Архијерејски чиновник, почетак XIX stoleћа.⁸⁷
- Архијерејски чиновник, налази се евидентиран у попису књига библиотеке у Плашком, заведен под бројем 1543.⁸⁸

Занимљиво је да у Руварчевом и Иринејевом табеларном прегледу 25 богослужбених књига, које су се користиле у СПЦ, нема Архијерејског чиновника из XIX stoleћа. Два су из XVII (1677, 1687), два из XVIII (1760, 1798) и један XX stoleћа (1907). Сви су штампани у Москви.⁸⁹

⁸⁴ *Архијерејски чиновник*, препис Живка Пешића 1808. године, ОРБМС РР II 86.

⁸⁵ Напомињемо да је у Библиотеци Матице српске у Новом Саду у току детаљна обрада манускрипта XIX века. Тај драгоцен посао поверен је госпођи Александри Драпшин, информатору у одељењу старе и ретке књиге и легата, којој смо благодарни на уступљеним подацима пре њиховог званичног публиковања. Такође сазнајемо да ће у палеолошкој обради података у регистру Библиотеке бити измењен дотадашњи назив Архијерејски чиновник у Требник.

⁸⁶ *Архијерејски чиновник*, НБС Рс 466.

⁸⁷ *Архијерејски чиновник*, НБС АРН Rs 100.

⁸⁸ *Инвентар књига које се налазе у књијници Српске Православне епархије јорњокарловачке у Плашком*, АСАНУК МПА 119/1918.

⁸⁹ АСАНУК МПА, М 95/1915.

2.4. Минеји⁹⁰

1. Минеј, општи, 1841, Београд.⁹¹
2. Минеј, општи, 1842, Москва.⁹²
3. Минеј (месечни) за септембар (манускрипт), 1851.⁹³
4. Минеј, општи, руски, 1852.⁹⁴
5. Минеј, општи, 1895, Кијев.⁹⁵
6. Минеј, празнични, 1896, Кијев.⁹⁶

2.5. Триоди

1. Триод Посни, 1844, Москва.⁹⁷
2. Триод, Цветни, 1847, Москва.⁹⁸
3. Триод Посни, 1855, Беч.⁹⁹
4. Триод, Беч 1855, Цветни.¹⁰⁰
5. Триод Цветни, 1882, Москва.¹⁰¹
6. Триод Посни, 1888, Москва.¹⁰²

2.6. Октоиси (Осмогласници)

1. Октоих, 1843, Константинопољ.¹⁰³

⁹⁰ Руски Минеји масовније се, са другим руским књигама, појављују у СПЦ од краја XVII столећа, а током прве половине XVIII столећа, сасвим су заменили србуљске Минеје на територији под јурисдикцијом Карловачких митрополита и архиепископа. Дакле, већ тада ретко који српски православни храм у Угарској није имао комплет од 12 Минеја. Види: Чурчић, 1988, стр. 43 и 45.

⁹¹ *Минеј Ойшѣи*, Новаковић, 1869, стр. 231. Примерак Минеја из 1841. године чува се у НБС.

⁹² *Минеј Ойшѣи*, издање у време руског цара Николаја Павловича, са благословом Светог правитељствујушчег Синода, БМС, Р19 Рс II 2/Пв 8.

⁹³ *Минеј за сейтембар*, регистрован у манастиру Врднику, а написао у манастиру Љубостињи игуман Симеон. Види: Косовац, 1910, стр. 171.

⁹⁴ *Минеј Ойшѣи*, БМС Р19Рс II 2/Пв8.

⁹⁵ *Минеј*, АСАНУК МПА, М 95/1915.

⁹⁶ *Исѣо*.

⁹⁷ *Исѣо*.

⁹⁸ *Исѣо*.

⁹⁹ *Исѣо*.

¹⁰⁰ *Исѣо*.

¹⁰¹ *Исѣо*.

¹⁰² *Исѣо*.

¹⁰³ *Окѣоих*, ОРБМС Р 19 Рс II 2/ Ру 2.

2. Октоих, 1849, Москва.¹⁰⁴
3. Октоих, 1855, Беч.¹⁰⁵
4. Октоих, 1858, Нови Сад.¹⁰⁶
5. Октоих, 1866, Нови Сад.¹⁰⁷
6. Октоих, 1889, Москва.¹⁰⁸
7. Октоих, 1892, превод с грчког, Сарајево.¹⁰⁹

2.7. Ирмологији

1. Ирмологиј, 1837.¹¹⁰
2. Ирмологиј, 1847, Москва.¹¹¹
3. Ирмологиј, 1869, Београд.¹¹²
4. Ирмологиј, 1890, Москва.¹¹³

2.8. Типици (Црквени Устави)

1. Типик, 1844, Москва.¹¹⁴
2. Типик, 1860, Београд.¹¹⁵
3. Типик Светог Саве, 1866, Београд.¹¹⁶
4. Типик, 1891, Сремски Карловци.¹¹⁷

¹⁰⁴ *Октоих*, Еп. бач. 0221/2.

¹⁰⁵ Октоих, АСАНУК МПА М 95/1915.

¹⁰⁶ *Октоих*, види: Новаковић, 1869, стр. 399.

¹⁰⁷ *Исѣо*, 518.

¹⁰⁸ *Октоих*, БМС, Ћирић IV 160.

¹⁰⁹ *Ризница храма Св. ајошѣла Пеѣра и Павла у Сремским Карловцима*.

¹¹⁰ *Срѣске књиѣ Библѣоѣке Майѣице срѣске 1801–1867*, 2005, 1505.

¹¹¹ БСЦСК.

¹¹² Новаковић, 1869, стр. 192.

¹¹³ *Ирмолоѣиј*, АСАНУК МПА М 95/1915.

¹¹⁴ *Исѣо*.

¹¹⁵ *Типик*, издање са благословом митрополита Михаила, види: Новаковић, 1869, стр. 424.

¹¹⁶ *Типик Светѣѣ Саве*, написан за манастир Хиландар, прештампан у Београду, БМС Р19Ср III 361. Види: Новаковић, 1869, стр. 523.

¹¹⁷ *Велики Типик*. По верним изворима допунио, посрѣбио и с благословом и дозволом Св. архиѣрејског Синода 17. октобра 1891 М.449/син. 19 саставио протоѣреј Василије Николајевић, парох иришки и члан архиѣдиѣѣезалне конзисторије. Типик је издање Стефана Ђ. Стратимировића и штампан је у Сремским Карловцима. Тим поводом објављен је текст у „Српском Сиону“ у коме пише да је Типик урађен „из најбољих извора, из најодабранијих књиѣ богате руске књижевности, по нашем великом црквеном типуку прибѣрао, распоредио, протумачио и написао у једну књиѣ све што сачињава прави устав црквени“. У чланку се наводи да би требало да га има свака црква (па макар имала и велики црквенословенски типик), сваки свештеник, учитељ, појац, богослов. Види: *Срѣски*

5. Типик, 1892, Нови Сад.¹¹⁸
6. Типик, 1896, Москва.¹¹⁹
7. Типик хиландарски, 1898, Београд.¹²⁰

2.9. Србљаци

- Србљак, 1861, Београд.¹²¹

3. Прештампавање богослужбених књига

Прештампавање литургијских књига у Карловачкој митрополији била је неминовност. Разлози су како религиозне тако и политичке природе. Аустроугарска власт од почетка XVIII столећа подуже је пратила и контролисала увоз руских штампаних богослужбених књига¹²² за потребе Српске цркве, сматрајући „да се по тим књигама моле Богу за руског цара.“¹²³ Систематски извештаји далматинских бискупа о православним на том простору Карловачке митрополије, довели су то тога да се канцелар гроф Саурау 1817. године заинтересовао које се све богослужбене књиге употребљавају у православним далматинским храмовима.¹²⁴

Конкретнији потез направљен је 18. децембра 1829. године, када је Саурау упутио писмо далматинском епископу Јосифу Рајачићу, затражи од њега да предложи мере дискретног уклањања руских богослужбених књига из далматинских цркава¹²⁵ „којих има много, и колико би књига требало прописати за богослужење од оних, које се штампају у Бечу и Пешти.“¹²⁶ У два месеца касније прослеђеном одговору, у фебруару 1830, Рајачић наводи да је то изводљиво само уколико би карловачки митрополит благословио

Сион, недељни лист за црквено-просветне и аутономне потребе Српске православне митрополије карловачке, година II (Ур. Сергије Шакрак–Нинић и Сава Петровић), Нови Сад, 1892, стр. 642–643.

¹¹⁸ *Типик*, БМС АС III 7.

¹¹⁹ *Типик*, АСАНУК МПА М 95/1915.

¹²⁰ *Типик хиландарски*, по препису епископа Димитрија, БМС М IV 3877.

¹²¹ *Србљак*, БМС Р19Ср IV 32. Аутор Србљака је српски митрополит Михаило (Јовановић) са чијим благословом је штампан. Србљак, уз још два из XVIII столећа, римнички (1761) и венецијански (1765) помињу у свом табеларном прегледу Димитрије Руварац и Иринеј Ђирић. Види и: НБС S IV 139.

¹²² Све књиге које су из Русије легално увожене морале су да буду даље прослеђене Илирској дворској депутацији да их цензуришу и прегледају. Тамо су остајале прилично дуго, а познат је случај 24 године задржавања 24 примерка књига, предатих депутацији 1752. године. Вукашиновић, 2010б, стр. 276–277.

¹²³ Милаш, 1989, стр. 535.

¹²⁴ *Исјо*.

¹²⁵ *Исјо*.

¹²⁶ Слијепчевић, 1966, стр. 594, цитирано према: Влачић, 1934, стр. 166.

да се у једном фрушкогорском манастиру одштампају исте те књиге и оне испоклањају далматинским храмовима, будући да они нису у могућности да их купе.¹²⁷ Рајачић је, такође, упозорио канцелара да далматинско свештенство не би примило ни једну богослужбену књигу, уколико би је одштампали у неком неправославном месту.¹²⁸ Са овим епископовим одговором у Бечу нису били задовољни, те су га поново позвали да им назначи тачно „у којим се богослужбеним књигама садрже молитве за руски двор“¹²⁹ и колико би стајало изнова њихово штампање.¹³⁰ Образлажући канцелару, Рајачић је одговорио да је име руског цара наведено у свакој богослужбеној књизи и да би их по томе требало све прештампати. Међутим, сматра он, то је обиман и непотребан посао, с обзиром на то да у Далмацији не постоји свештеник коме би пало на памет да се моли за страног владара и у књизи замењује име руског цара именом аустријског владара. Рајачић је том приликом такође поднео и списак неопходних богослужбених књига за далматинске цркве. Крајњи исход преписке са Бечом био је напуштање бављења овом проблематиком, с тим да је епископу било забрањено да за далматинске храмове унапред набавља руске богослужбене књиге.¹³¹

Ипак, аустроугарски цар Франц I је 22. децембра 1830. године Рајачићу наредио, „да пази да се у Далмацију не уносе руске књиге“.¹³²

Касније је и нови гувернер Далмације, гроф Венцеслав Лилијенберг „велики римокатолички фанатик и верски нетолерантан“¹³³ тражио да се из црквене употребе повуку руске богослужбене књиге, јер се по њима, наводно, православни моле руском цару, а не аустријском, па их треба поново штампати у Бечу или Пешти. Рајачић то није желео јер је у томе видео покушај унијаћења, па је намерно изнео високу цену за штампање књига.¹³⁴

На много вишем и ширем нивоу разговарало се 1850. године. Наиме, реагујући на једну расправу о прештампавању Јеванђеља у Сарајеву, историчар и публициста Димитрије Руварац, у земунском листу „Ново време“, крајем 1890. и почетком 1891. године, осврнуо се на врло значајан скуп у Бечу, чији је циљ био да се комисија договори шта је неопходно учинити за спровођење акције прештампавања цркених књига, којима се у својим црквама служе припадници Источно-православне вероисповести, а набављају их из иностранства. Тај чин требало је да финансира аустријска

¹²⁷ Милаш, 1989, стр. 535.

¹²⁸ *Истио*.

¹²⁹ *Истио*.

¹³⁰ *Истио*.

¹³¹ Милаш, 1989, стр. 535–536.

¹³² Слијепчевић, 1966, стр. 594, цитирано према: Влачић, 1934, стр. 167.

¹³³ Слијепчевић, 1966, стр. 594, цитирано према: Стрика, 1930, стр. 60.

¹³⁴ Рајачић, 2007, стр. 33.

влада, а посао обави јефтиније у државној штампарији.¹³⁵ Сада већ на трону српског патријарха, Јосиф Рајачић одредио је да у тој комисији буду: кувеждински архимандрит Никанор Грујић¹³⁶, архимандрит Светогеогијевског манастира у Темишвару Стефан Михајловић, из буковинске дијецезе парох чаковски Самуил Андријевић и Григорије Пантасија, протођакон епископа Трансилваније. Том приликом Никанор Грујић је у Беч донео по егземплар сваке литургичке књиге¹³⁷, штампане на словенском језику, а које се употребљавају у Источно-православним црквама.¹³⁸

На првој седници, одржаној 13/25. октобра 1850. године, позвани су „земаљски заповедници Угарске, Ердеља, Буковине, Тамишког баната и српске војводовине, Хрватске и Далмације“ да поднесу спискове колико им је за цркве, по врсти и броју, неопходно богослужбених књига, а патријарх Рајачић и епископ темишварски¹³⁹ такође да доставе списак свих црквених књига и изјасне „какве би се могле и требале у њима измене учинити, које одговарају учењу источно-православне цркве“.¹⁴⁰ Рајачић је у писменом обраћању Бечу експлицитно нагласио да се у прештампавању не дозвољава никаква измена изузев да се на првом листу хартије, уместо имена владара државе у чије време је богослужбена књига штампана, замени именом „свемилоствитог нашег цара и великог војводе“.¹⁴¹

Документи са овог саветовања, који су Руварцу били доступни, наводе и црквене књиге које су до тада штампане у Будиму: Службеник, Требник,¹⁴² Часослов, Псалтир на словенском језику. Штампане су још у време Царице Марије Терезије, у Курцбековој штампарији, која је касније постала својина будимског свеучилишта. У њој су, такође, штампане на румунском језику: Часослов, Псалтир, Велики Октоих, Триод, Велики Часослов, Ирмологиј, Мали Октоих и Типик. У свим тим штампаним „будимским“ књигама нигде се не спомиње страни владар, већ само аустријски. Осим тога, књиге су биле скупе и у малом тиражу.¹⁴³ На овом бечком скупу Самуил

¹³⁵ Руварац, 1890, бр. 101.

¹³⁶ Грујић, 1907, стр. 65 и 69.

¹³⁷ *Извештај кувеждинској архимандрији Никанора Грујића патријарху Јосифу Рајачићу*, АСАНУК МПА 984/1851.

¹³⁸ *Истио*.

¹³⁹ Мисли се на епископа Пантелејмона Живковића који је био епископ темишварски од 1839–1851. године.

¹⁴⁰ Руварац, 1890–1891.

¹⁴¹ *Истио*.

¹⁴² Иначе, овај штампани будимски *Требник*, према наводима пароха Андрејевића, садржао је грешке и није био за богослужбену употребу.

¹⁴³ Руварац, 1890, бр. 102.

Андријевић је предложио да све цркве добију нове богослужбене књиге, а старе постепено уклоне.¹⁴⁴

У даљем развоју догађаја Српска црква у Карловачкој митрополији је у планираној опсежној акцији прештампавања књига имала чврст и непоколебив став иза којег је стајао сâм патријарх Рајачић. У писму бечком министру Баху он пише:

„Основно је правило у нашој светој цркви: никакву новотарију ни у догмама, ни у предању ни у спољашњим обредима. То основно правило спасло је и сачувало нашу св. цркву кроз све буре за толике векове чисту; због њега су и добили њени посљедоваоци часни назив 'Староверци' од свију западних народа.¹⁴⁵

Ми пак морамо имати обзира не само на наше једноверне живеће у аустријској држави, но и на оне многобројно живеће у турској држави. Већина је наших једноверних, којима је свака новотарија у цркви безакоње. Шта би тек рекли наши једнокрвни и једноверни, који живе у туђим државама, кад би приметили и наишли у нашим црквеним књигама на новотарију?! За цело би нас сматрали и држали за неку секту, и чували би се и клонили наше заједнице“.¹⁴⁶

Дакле, заједнички став и жеља у Бечу окупљених црквених поглавара била је да се црквене књиге прештампавају, али без икакве измене и допуне у тексту.¹⁴⁷ Потпуно је јасно да је једина већа промена која је могла да се догоди била везана само за име владара земље у којој је богослужбена књига прештампана. То, међутим и није била нека новина, с обзиром на то да је у књигама, које су штампане у Русији и у Аустроугарској монархији, почев од XVIII века, по црквеном пропису, на месту предвиђено за владара, навођено име оног који је у време штампања књиге био на власти. Сви Аустроугарски поданици спомињали су увек свог владара. Тако је, на пример, Његово Величанство Франц Јосиф Први помињан у форми:

„Всепресвјетљејшаго и државнаго императора и краља нашего Франц Јосифа Перваго“ или „О всепресвјетљејшем и државњем императорје и крањи нашем Франц-Јосифје Первјем или Всепресвјетљејшему и државному императору и краљу нашем Франц Јосифу Первому“.

И поред свега, поједине црквене књиге са руских издања нису само прештампаване, него су у неким од њих чињене и измене и допуне.¹⁴⁸

Преговори са Бечом око прештампавања књига трајали су дуго. Из извештаја који је Никанор Грујић, у новембру месецу 1851. године, поднео Рајачићу сазнајемо, између осталог, колико је за аустроугарску власт

¹⁴⁴ *Исѣо*.

¹⁴⁵ Руварац, 1890, бр. 103.

¹⁴⁶ *Исѣо*.

¹⁴⁷ *Исѣо*.

¹⁴⁸ Руварац, 1891, бр. 39.

осетљиво било питање наведених руских владара у чије време су књиге штампане, мада су они, на пример, Петар Велики, Јелисавета, Екатарина били упокојени. У прилогу извештаја наведена је и критика Великог Требника Петра Могила у којем се налазе елементи учења римске Цркве, у оквиру чега Грујић наглашава да је недозвољено његово прештампавање у нашој Православној Цркви, те самим тим је и његова употреба у богослужењима неважећа.¹⁴⁹ Никанор је том приликом Рајачићу у прилогу документа доставио примедбе до којих је дошао на основу поређења одређених последовања у Службеницима: московском из 1756, штампаном на румунском језику у Сибију 1831. и Јашију 1845, грчком штампаном у Венецији 1839. године, као и Требницима, словенском из Москве (1761) и румунском из Сибија (1815).¹⁵⁰

Никанор Грујић је са патријархом Јосифом, у јулу 1851. године, боравио у Темишвару, где је примио и благословио црквене књиге које су послане из Русије темишварској Влади за разорене и погореле српске храмове.¹⁵¹ Патријарх му је књиге давао на читање и о томе тражио његово мишљење.¹⁵²

Штампање литургијских књига, које је аустроугарска влада омогућила да би се тако потиснуле руске богослужбене књиге, отпочело је у Бечу 1852. године. Надзор над њима имао је архимандрит Герасим Петрановић, који је са земунским протом Савићем¹⁵³ обављао и коректуру.¹⁵⁴ Након Савићеве смрти, све књиге су пре штампе слали у манастир Крушедол, на коректуру, Никанору Грујићу.¹⁵⁵

Поменимо и то, да су за прештампавање више црквених књига, на пример Ирмологиј (1837) и Општи минеј (1841) у временском раздобљу од 1832–1879. године, благослов давали српски митрополити.¹⁵⁶

И поред свега, мисли о велеиздаји у Карловачкој митрополији путем текста у богослужбеним књигама, Хабзбуршку власт нису напуштале ни почетком XX столећа. Стога су, 1915. године од Синода, поново затражили извештај о употреби свих литургијских књига Карловачке митрополије. Поједини епископи су о томе слали своје извештаје администратору Карловачке митрополије, епископу Мирону Николићу, а тим поводом, видели

¹⁴⁹ *Извештај кувешдинској архимандритији Никанора Грујића патријарху Јосифу Рајачићу, 10. новембра 1851.* АСАНУК МПА 984/1851.

¹⁵⁰ *Истио.*

¹⁵¹ Грујић, 1907, стр. 74.

¹⁵² *Н. г.*, стр. 89.

¹⁵³ Код Слијепчевића, вероватно коректорском грешком, пише „прота Савиш“, док Грујић пише „земунски прота Савић“.

¹⁵⁴ Слијепчевић, 1966, стр. 607, цитирано према Грујић. 1907, стр. 90.

¹⁵⁵ Грујић, 1907, стр. 90.

¹⁵⁶ Руварац, 1891, бр. 39.

смо, Руварац и Иринеј Ђирић су сачинили табеларни преглед штампаних богослужбених књига од XVIII–XX stoleћа.¹⁵⁷¹⁵⁸

Закључак

Циљ рада био је да научној јавности презентујемо разноврсност и богатство богослужбених књига које су биле у употреби у XIX stoleћу на простору Карловачке митрополије. У време када су Срби масовно прешли на просторе Хабзбуршке монархије, нису затекли штампарије за издавање неопходних литургијских књига па су били приморани да их набављају из Русије и Украјине. Пре свега, због истоветности богослужбеног, црквенословенског језика. Та чињеница, била је довољан разлог за константна подозрења монархијске власти и настојање да под своју контролу ставе, како набавку, тако и њихово издавање. Настојећи да спрече оправослављивање српског народа, хтели су да га расправославе, односно поунијате. Међутим, у томе нису успели, управо захваљујући Цркви, њеној успешној мисији и свеукупном богослужбеном животу, чији се извор налази управо у литургијским књигама.

1. У Карловачкој митрополији у XIX stoleћу био је у употреби знатан број литургијских књига из XVIII stoleћа, поготово скупочених Минеја. Евидентно је да су привилегију да их поседују комплетно, за цео годишњи богослужбени круг, имале само веће, имућније парохије. Констатовали смо да је готово кроз цело XIX stoleће владала оскудица богослужбених књига, а разлог лежи у чињеници да је њихово штампање било скупо а набавка отежана. Стога су неке од њих преписиване, поготово Требник. Утврдили смо значајне изворе за истраживање богослужбених књига, међу којима су од посебног значаја библиотеке архијереја, а потом и библиотеке манастира и парохијских цркава.

2. Истражили смо део рукописних и штампаних литургијских књига на простору Карловачке митрополије и шире. Утврдили смо да су у Карловачкој митрополији у XIX stoleћу циркулисале су све до тада познате

¹⁵⁷ Аутор се захваљује мр Мари Шовљаков, која га је упутила на врло значајан документ у Митрополијско-патријаршијском архиву Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима, а односи се на извештаје епископа о употреби богослужбених књига у Карловачкој митрополији. Рад под насловом *Увид ауспроујарске власћи у бојослужбене књије Срийске православне цркве — Карловачке митрополије, од 1915. до 1918.* ауторка је објавила у *Сјоменици истјоријској архива „Срем“* (ур. Др Ђорђе Ђурић) бр. 13, Сремска Митровица, 2014, стр. 186–208.

¹⁵⁸ Аутор се посебно захваљује игуману манастира Студеница, високопречасном архимандриту др Тихону (Ракићевићу) чијим благословом смо стекли увид у књижни фонд манастирске библиотеке. Иначе, пре неколико година започет је попис и обрада збирке старих књига под стручним руководством Милке Зечевић, донедавне заменице управника библиотеке САНУ. Рад на каталогизацији библиотеке наставила је др Маја Анђелковић са Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу, по чијем пројекту је планирана дигитализација књижног фонда.

свештене и црквене богослужбене књиге. Дали смо њихов хронолошки преглед, посебно истичући место издања и архијерејски благослов за њихову публикацију.

3. Истражујући феномен прештампавања литургијских књига у Карловачкој митрополији, дошли смо до закључка о његовој неминовности, а разлози су били, како религиозне тако и политичке природе. Аустроугарска власт од самог почетка пратила је и контролисала увоз руских штампаних богослужбених књига за потребе Српске цркве, сматрајући да се Срби у тим књигама моле Богу за руског цара. Српски архијереји настојали су да ову тврдњу докажу као неосновану, међутим, видели смо да мисли и сумње о велеиздаји у Карловачкој митрополији путем текста у богослужбеним књигама, Аустроугарску власт нису напуштале ни почетком XX столећа.

БИБЛИОГРАФИЈА

I – Скраћенице

АСАНУК МПА/МПБ = Архив Српске академије наука и уметности Сремски Карловци, Митрополијско-патријаршијски архив

БМС = Библиотека Матице српске

БМСТ = Библиотека манастира Студеница

БСПВГ = Библиотека Српске Православне велике Гимназије, Нови Сад

ИГ ЕБ = Библиотека др Иринеја Ћирића и Стевана Ћирића, Епархија Бачка

НБС = Народна библиотека Србије

ОСРКЛБМС = Одељење старе и ретке књиге и лагата Библиотеке Матице српске

РСЦСК = Ризница Саборне цркве, Сремски Карловци

РТк = Легат Текелијанум

II – Извори

A. РУКОПИСНИ ИЗВОРИ

A.1. Богослужбене књиге

Архијерејски чиновник, ОРБМС, 1808, РР II 86.

Требник, НБС, 1800, АРН Rs 687.

Требник, НБС, 1817, АРН Rs 106.

Требник, НБС, 1846, АРН Rs 109.

Требник, НБС, 18(?), АРН Rs 264.

Требник, БМС, половина XIX stoleћа, РР II 108.

A.2. Остали рукописни извори

Азбучни сјисак бојослужбених књија које се ујоћредљавају у Православним српским храмовима, АСАНУК МПА 1915, М 95.

Извештај кувездинској архимандрити Никанора Грујића папирјарху Јосифу Рајачићу, АСАНУК МПА 1851, 984.

Извештај православној епископској дијецезе ѿемишварске Георгија Лейића администратору Карловачке митрополије Мирону Николићу, АСАНУК МПА 1915, М109.

Извештај православној епископској будимској Георгија Зубковића, од 11/24. јуна 1915, администратору Карловачке митрополије Мирону Николићу, АСАНУК МПА 1915, М 149.

Инвенџар књија ейискоја дачкої Гегеона Пејтровића, АСАНУК МПБ, 1832, 77; 1833, 61.

Инвенџар књија ейискоја вршачкої Пејтра Јовановића Видака, СИНОД, 1801–1829; 1850–1852.

Инвенџар књија које се налазе у књижници Српске Православне ейархије јорњокарловачке у Плашком, АСАНУК, МПА 1918, 119.

Inventurs (Verzeichniss)komission karlovitz, 19. februar, 1870 АСАНУК, Н–АТ 31/85, 1872, 8.

Краџак ојис бојослуждених књија које се ујоїредљавају у јравославним срјским храмовима у Аусјроујарској монархији, АСАНУК МПА 1915, М 95.

Писмо ейискоја дачкої Германа срјском архиейискоју карловачком и митрополију Прокојију Ивачковићу, од 16. јуна/8. јула 1877, којим моли блајослов за шџамјање Великої Зборника, који је сасџавио јарох сомборски Димитрије Појовић, АСАНУК МПА, 1877, М 262.

Писмо ейискоја дачкої Германа Анђелића, срјском архиейискоју карловачком и митрополију Прокојију Ивачковићу, од 2/14. септембра 1877, за блајослов шџамјања дојуне Великом Зборнику, АСАНУК МПА, 1877, М 392.

Писмо којим карловачки митрополиј Прокојије Ивачковић даје архиејерејски блајослов за шџамјање Великої Зборника и њејове дојуне, АСАНУК МПА, 1877, М 262.

Писмо ейискоја дачкої Германа Анђелића, јайријарху срјском Прокојију Ивачковићу, АСАНУК МПА, 1877, М 262.

Писмо митрополија Сџефана Сџрајимировића будимској универзитетској шџамјарији да му се јошаље корекџура јрешака у Служеднику, АСАНУК МПБ, 1829, 16/I–II.

СИНОД, М. 449/син. 19, 1891.

Б. ОБЈАВЉЕНИ ИЗВОРИ

Б.1. Богослужбене књије

Архијерејски чиновници

Архијерејски чиновник, ОСРКЛБМС РР II 86.

Архијерејски чиновник, НБС, 1821, Rs 466.

Архијерејски чиновник, НБС, ARH Rs 100.

Ирмологије

Ирмологиј (1837) Српске књије Библиотеке Матице Српске 1801–1867, том 1, Нови Сад, 2005, 1505.

Ирмолојиј (1847) Библиотека храма Св. Оца Николаја, Сремски Карловци.
Ирмолојиј (1869) Стојан Новаковић, Српска библиографија за новију књижевност 1741–1867, Београд, 1836, 192.

Ирмолојиј (1890) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Минеји

Минеј Ойишѝи, Стојан Новаковић, *Срѝска дѝблѝиоѝрафија за новију књижевност 1741–1867*, Серпско учено друштво, Београд, Државна штампарија, 1869, 231.

Минеј Ойишѝи, БМС, Р19 Рс II 2/Пв 8, Издат у време руског цара Николаја Павловича, благословом светог правитељствујушчег синода, Москва, 1842.

Минеј за сейѝемѝар (Врдник), види: Мата Косовац, *Срѝска ѝравославна мѝѝѝроѝолија Карловачка ѝо ѝодаѝима од 1905*, Сремски Карловци, 1910, 171.

Минеј Ойишѝи, БМС, Р19, Рс II 2/Пв 8.

Октоиси

Окѝѝоѝх, ОСРКЛБМС, Р 19 Рс II 2/ Ру 2.

Окѝѝоѝх, Еп. ѝач., 0221/2.

Окѝѝоѝх, Стојан Новаковић, Српска библиографија за новију књижевност 1741–1867, Београд, 1869, 399.

Окѝѝоѝх, БМС, Ѓирић IV, 160.

Служебници

Служебник (1825) Ѓирић, БМС, II 1612.

Служебник (1826), Стојан Новаковић, Српска библиографија за новију књижевност 1741–1867, Серпско учено друштво, Београд, 1869, 140.

Служебник (1838) БМС, РТк Ср III 239.

Служебник (1854) БМС, Р 19 Ср II 3681.

Служебник (1855), РСЦСК.

Служебник (1887) Синодална типографија, Москва.

Служебник (1890) Синодална типографија, Москва.

Служебник (1896) БМС, Р19 Рс II 2.

Служебник (1898) БМС, III 418739.

Срѝљаци

Срѝљак (1861) БМС, Р19Ср IV 32.

Типици

Тѝѝѝк (1844), АСАНУК МПА 1915, М 95.

Тийик (1860), Стојан Новаковић, Српска библиографија за новију књижевност 1741–1867, Српско учено друштво, Београд, Државна штампарија, 1869, 424.

Тийик Свејтої Саве (1866), БМС, Р19 Ср III 361

Тийик (1891) РСЦСК.

Тийик (1892) БМС, АС III 7.

Тийик (1896) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Тийик хиландарски (1898), БМС, М IV 3877.

Тредници

Велики Тредник, Епархија рашко-призренска, Призрен, 1993.

Тредник (1812) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Тредник (1821) БМС, Р19 Ср I 504. 1.

Тредник (1832) Москва, Библиотека манастира Студеница.

Тредник (1836) БМС, Р19 Ср II 1211.1.

Тредник (1837) БМС, Р19 Ср II 894.1.

Тредник (1846) НБС, АРН Rs 109.

Тредник (1847) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Тредник (1848) БМС, Р19 Ср I 15. 1.

Тредник (1855) БМС Р19 Ср II 377.1.

Тредник (1858) НБС S II 2106.

Тредник, Дойолнийелниј (1869) АСАНУК МПА 1915, М 109.

Тредник (1871) Венеција.

Тредник (1884) Москва.

Тредник (1887) РСЦСК.

Тредник (1892) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Тредник (1897) ИТ, ЕБ, 727.

Дойунски Тредник (1898) Сарајево.

Триоди

Триод Посни (1844) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Триод, Цвејџни (1847) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Триод Посни (1855) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Триод Цвејџни (1882) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Триод Посни (1888) АСАНУК МПА 1915, М 95.

Б. 2. Остали објављени извори

Бојословски іласник, часојис за їправославну бојословску науку и црквени живої, (ур. Иларион Зеремски) БМС 11772, књига V, 34–44, 118–127, 216–227, 1904.

Глас истїине, лисї за црквене їроїповеди, хришћанску їоуку, духовну књижевностї, живоїойисе, сїтарине и їправославне црквено-народне їоїреде, Нови Сад, 1886.

Григорий Дъяченко, *Полный церковно-славянскїй словарь*, Отчий дом, Москва, 2002.

Зборник Православної бојословскої факултїетїа II, Научна књига, Београд, 1951.

Руско-срїски речник =Руско-сербскїй словарь, у редакцији Богољуба Станковића, Будућност, Нови Сад – Матица Српска, Нови Сад, 1998.

Сербска їчела, Будим, 1833.

Срїске књије Библиїеке Майїице срїске 1801–1867, Том 1, Нови Сад, 2005, 1505.

Срїско-галмаїтински маїазин, за годину: 1836, 1837, 1839, 1863, 1864, Задар.

Трећи извешїај о срїском їправославном бојословском училишїу у Сремским Карловцима за школску їодину 1891/2, П II 15342, ОРБМС, Нови Сад, 1892, 89 и 98.

Четїврїи извешїај о Православном срїском бојословском училишїу у Сремским Карловцима за школску їодину 1892/3, ОРБМС П II 15342, Нови Сад, 1893, 26.

Литература

- Вукашиновић, В. (2010а). Руски и малоруски утицаји на литургијски живот Карловачке митрополије у XVIII столећу. *Саборносій*, 4, 163–208.
- Вукашиновић, В. (2010б). *Срјска барокна тїеолоіија — дибліјско и све-тїоїтајинско доіословље у Карловачкој митроіолији XVIII века*. Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњци.
- Вукашиновић, В. (2014). Ка новом издању молитвослова: историјат и теолошка проблематика српских штампаних молитвослова у светлу кирилометодијевске преводилачке и мисионарске традиције. У Вукашиновић, В. (пр.) *Кирилометїодијевско їредање, језик и мисија Цркве у 21. веку, Зборник радова са међународној скуїа на Православном доіословском факултїетїу у Беоїраду* (стр. 113–131). Београд.
- Влацић, Љ. (1934). Јосиф Рајачић као далматински епископ. *Гласник истїорїјскої друшїтва у Новом Саду*, 164–178.
- Грујић, Н. (1907). *Авїодіоїрафїја*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Даниловац, Ј. (1890). *Срїски свештїеник у Карловачкој митроіолији, њеїова сїрема, дужностї и наїрада*. Нови Сад.
- Денић, Ч. (1988). Рукописне књиге диблитеке манастира Гргетег у 19. веку. *Зборник Маїице срїске за ликовне уметїностїи*, 24, 215–242.
- Дурковић Јакшић, Љ. (1963). *Истїорија срїских дибліотїека 1801–1850*. Београд: Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије.
- Косовац, М. (1910). *Срїска їправославна митроіолија Карловачка їо їо-гацїма од 1905*. Сремски Карловци.
- Лазаревић, Н. (1951). Библиотека Српске патријаршије. У *Зборник Православної доіословскої факултїетїа II* (стр. 535–553). Београд: Научна књига.
- Милаш, Н. (1989). *Православна Далмација*. Београд: Сфаирос.
- Новаковић, С. (1869). *Срїска дибліоїрафїја за новију књижевностї 1741–1867*. Београд: Серпско учено друштво.
- Панковић, Д. (1982). *Срїске дибліоїрафїје 1766–1850*. Београд.
- Петровић, В. (2012). Библиотека манастира Велика Ремета. *Православље*, 1099–1100, 38–40.
- Петровић, П.Ж. (1934). *Пушїовање їо јужнословенским земљама у XIX веку*. Београд.
- Радека, М. (1971). Прилози о споменицима културе код Срба у сјеверној Далмацији. У *Срби и їправославље у Далмацији и Дубровнику* (стр. 157–261). Загреб.
- Радонић, Ј. (1938). *Паїријарх Јосиф Рајачић*. Нови Сад.

- Рајачић, П. (2007). *Научно-меморијали центар „Пајријарх Јосиф Рајачић“*. Сремски Карловци.
- Руварац, Д. (1890–1891). О прештампавању наших црквених књига у Сарајеву. У Пајић, С. (ур.). *Ново време*, бр. 101–103/1890 и бр. 1, 5, 6, 15, 36, 37, 39, 40/1891.
- Руварац, Д. (1919). *Историја архиепископско-митрополијско-пајријаршijske библиотеке у Сремским Карловцима*. Сремски Карловци.
- Сказание о двенадцати ияицицах*. (д. г.) Преузето 29. 5. 2013 са: <http://pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4922>.
- Слијепчевић, Ђ. (1966). *Историја Српске Православне Цркве*. II, Минхен.
- Српске књиге Библиотеке Мајнице српске 1801–1867* (2005), Том 1. Нови Сад.
- Стрика, Б. (1930). *Далмаћински манастири*. Загреб.
- Чурчић, Л. (1988). *Српске књиге и српски писци 18. века*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Шовљаков, М. (2014). Увид Аустроугарске власти у богослужбене књиге српске православне митрополије у периоду 1915–1918. У: Ђурић, Ђ. (ур.). *Сјоменица историјског архива „Срем“*, бр. 13 (стр. 186–208). Сремска Митровица.

Petar Nikolić

Gymnasium, Sremski Karlovci

The Liturgical Books the Metropolitante of Karlovci in XIX Century

The paper presents a short overview of the liturgical books that were used in the Metropolitante of Karlovci in the nineteenth century. It is known that the first liturgical books were brought from Russia and Ukraine, which are translated by us or reprinted. We have found significant resources to research the liturgical books, chronologically displaying part of print publications in the area Metropolitante of Karlovac and beyond. As a special segment the problems of their reprints are solved, and the reasons were both religious and political.

Key words: The Metropolitante of Karlovci, liturgical books, monasteries, library archpriest, reprint liturgical books.

Датум пријема чланка: 26. 4. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



УДК 14 Кјеркегор С.

17 Кјеркегор С.

DOI: 10.5937/sabornost10-10988

Прегледни чланак

Валентина Чизмар*

Универзитет Привредна академија у Новом Саду,
Факултет за економију и инжењерски менаџмент, Нови Сад

**Парадокси рационалистичке етике
наспрам привидних парадокса
и рационалистичко-религијске етике
у Кјеркегоровој филозофији**

Abstract: Аутор у раду разматра Кјеркегорову етику, изведену из ирационалних аспекта вере, доказујући да ирационалистичко-религијско усмерење може пружити легитимност етици као науци, уз истовремено обарање парадокса који се приписују таквој етици. У том настојању указује се на Кјеркегорово тумачење слабости рационалистичких етика, које аутор разјашњава као кључне парадоксе и проблеме етике као такве, а који се нарочито јављају у негацији индивидуалног бивствовања и немогућности да изврше истински морални препород у човеку. Недостаци рационалистичке етике су нарочито видљиви у савременом свету бездуховности, али и у њеном објективном, разумском приступу која стварајући морални формализам не уме да пружи потпору појединцу у кључним егзистенцијалним ситуацијама, што Кјеркегор доказује на примеру Аврама и Јова.

Истинска етика треба да буде заузета бригом око појединца (а не општим човеком), а њен темељ треба да буде неегоистички принцип духовне љубави, који се заснива најпре на односу љубави човека према Богу, настављајући је према сваком човеку без изузетка. Кјеркегорова етика љубави представља један корак у превладавању досадашњег етичког формализма и рационализма, али и нихилизма као облика отуђења човека од Бога, од другог човека и самога себе.

Key words: етика, вера, ирационализам, парадокс, духовна љубав, формализам, отуђење.

Увод

Осврћући се на могућност заснивања етике у Кјеркегоровој филозофији многи аутори су се сложили са чињеницом да је ту реч о телеолошкој суспензији етичког. Али иако се можемо, с једне стране, сложити око

* creation.v@gmail.com

исправности таквог става, ово суспендовање је само условно, јер је реч само о суспензији моралних норми разума, тако да суспензија отвара простор за нову етичку моћ која има извор у парадоксу вере. Кјеркегорова етика као религијска мери се ефектом њене моћи да суочи човека са парадоксалним аспектима егзистенције, чиме она брише сваки парадокс који јој се приписује. Из тих разлога да бисмо доказали оправданост једне религијске етике¹, а уједно ирационалистичке која задира у проблем људске егзистенције, каква је присутна код Кјеркегора, кроз његову дистинкцију на субјективну и објективну етику, разматраћемо предности религијске етике у односу на човеков задатак да постане индивидуа и хришћанин, али исто тако указати да религијска етика уздиже морал на виши, духовнији и хуманији ниво, па да су парадокси који се јављају у њој само привидног карактера. Прихватање религијске инстанце у етици према нашем мишљењу добија на снази, јер она код Кјеркегора није схваћена као просто усклађивање са догматиком, већ као драма, проживљавање које укључује однос појединачног са вечним, апсолутним. С друге стране, импликације таквог става резултирају у Кјеркегоровој негацији рационалистичке етике, тј. негацији етичког, да би етичко у његовој филозофији било утемељено кроз религијско и тако представљено као један од аспеката религијске егзистенције човека.

1. Кјеркегорова ирационалистичка и религијска етика

Новина Кјеркегорове етике у односу на Аристотелову, Кантову, Хегелову свакако можемо најпре тражити у новом разумевању етичког као израза религијског, као и у ирационалистичком темељу морала. Такви увиди проистичу из данчевих дела као што су *Сјрах и грхшање* и *Дела љубави* (*Works of love*), у којима долази до обрата у односу на рационалистичке етике, јер се кроз анти-рационалистички, тј. фидеистички приступ етици одстрањују оне моралне норме чији је превасходни законодавац ум. У Кјеркегоровој етици заповест Бога има статус моралне норме, у односу на коју свака индивидуа поступа на властити, субјективни начин. Тај обрат условљава и особито разумевање човека као верујућег бића, што узрокује да се у Кјеркегоровој етици моралне норме не везују за човека као представника рода или човека само као разумско биће, већ се односе на човека као индивидуу са свим њеним специфичностима ирационалног, као и егзистенцијалним ситуацијама кроз које пролази. Утолико се и Кјеркегорова етичка позиција утемељује не само као религијска, већ и као

¹ Полазећи од више позиције вере у односу на разум, Кјеркегорова филозофија отвара простор и за нови облик етике која нужно укључује човеков однос према Богу. Обриси такве етике представљају један од доказа Кјеркегоровог ирационализма и на подручју етике, који исходи и из гносеолошког аспекта сходно коме разум нема апсолутно право у сазнању оног непознатог, тј. Бога, као што је Кјеркегор истицао и у *Филозофским мрвицама* (Кјеркегор, 1980, стр. 43).

егзистенцијална етика појединца у којој је акценат на личном и индивидуалном прихватању моралних норми и личном преузимању одговорности, које је прожето, с једне стране, вером, а с друге стране егзистенцијалним ситуацијама као што су страх, дрхтање, очајање, ћутање.

Зато Кјеркегор кроз конкретну егзистенцијалну ситуацију, како је демонстрирана у библијској приповести — Аврамовом жртвовању Исака — приказује на који начин се усвајање божанске заповест као етичке норме са становишта вере разликује од свих дотадашњих облика разумских моралних норми и императива као сто су: „Делуј тако да максима твоје воље важи као принцип општег законодавства“, не чини другоме што не желиш теби да чине и слично. Та разлика се показује не само у садржају религијских норми, већ и у начину њиховог усвајања, тако да у религијској етици норме нису упућене апстрактном/општем, умском, интелигентном бићу већ појединцу схваћеном као *homo religiosus*, појединачној јединки која стоји „пуну страха и дрхтања пред Богом“ (Теплиц, 1980, стр. 86) и чија одговорност захтева не примарни однос човека према човеку, већ у онтолошком погледу полази од примарног односа човека и Бога. Те норме су увек супротне разуму, зато се оне конституишу изван сваког покушаја концептуализације и рационализације норме и за претпоставку имају апсолутно веровање у Бога, потом у заповест, па стога и упркос њеном парадоксу, изабраник одбија извођења било каквог рационалног доказа или рационалног оправдања исте. Нов морални начин људског постојања стога мора да уследи кроз оданост Богу и вери, иако је таква етика апсурдна у односу на пример античку обичајносну етику која захтева признање моралног акта унутар полиса (зато и антички трагички јунак осведочење може наћи само пред другима²). Аврам, супротно томе, не тражи спољашње признање свог деловања, јер је једини судија његове намере сам Бог, као гарант смислености упућеног захтева. Аврам је чак могао да мисли да наум потиче и од ђавола, али његова вера има такву извесност да га ослобађа сваког скептицизма, од тежње за друштвеним оправдањем. Уместо наведених аспеката, Аврам се морао суочити са егзистенцијалним осведочењем божје намере да би кроз унутрашњост (дан. *Inderlighed*), у страху и дрхтању, поднео сву тежину божанске заповести. У таквом ставу Аврам уједно изражава своју аутентичност (нем. *eigentlich*), јединственост као индивидуа, без подражавања било каквих дотадашњих обичаја. Његова аутентичност извире из покушаја саблазне намере. Голомб ту аутентичност, за разлику како је она дефинисана код

² Истински трагички херој се разликује од витеза вере јер жртвује себе и све даје универзалном, као што и његове емоције припадају универзалном. У том погледу Аврам није трагички херој, јер ништа не чини за опште, универзално, али стоји у присуству парадокса. Ту постоји дилема на коју упућује Ауден: или индивидуално као индивидуално може стајати у апсолутном односу према апсолуту и онда етичко није врховно, или је Аврам изгубљен и није ни трагички ни естетички херој (види: Auden, 1963, стр. 106).

Хајдегера као оглашавања на глас бивстовања ка смрти, посматра из другог угла. Аутентичност коју налази у Аврамовом жртвовању Исака, он сагледава у етичком смислу (види: Golomb, 2005, стр. 21) као изузетну особину човека да искорачи из етичких стандарда друштва. Овај искорак чини да Аврам егзистира као појединац у противставу према ономе општем (види: Кјеркегор, 2002δ, стр. 222), а то значи према етичком у досадашњем смислу. Стога и није случајно да се у Аврамовој намери дешава колизија општег са појединачним, која се у егзистенцијалном смислу јавља у осећању страха и дрхтања које је условљено негирањем општег правила да је угрожавање другог живота аморалан чин.

Тако Кјеркегор на Аврамовом примеру доказује да етика не мора да постоји као нешто што „као опште (...) важи за свакога“ (Кјеркегор, 2002δ, стр. 209), увиђајући да таква етика повлачи и антрополошки проблем тиме што усаглашавање са општим спречава да се остварује процес постајање човека индивидуом. Када је појединац принуђен да самог себе „покајнички преда општем“ (Кјеркегор, 2002δ, стр. 210), процес постајања индивидуом је избегнут у правом смислу. Такав случај Кјеркегор открива и у Хегеловој етици која негира сваки морал индивидуума који није резултат покоравана обичајности, али уопште замера и читавој Хегелеовој филозофији апсолутног духа која показује нихилирајуће тенденције кроз дискредитацију, инструментализацију и поништење човека као индивидуума, јер је човек у систему спекулативне филозофије „потпуно одесуштињен, десупстанцијализован.“ Конкретније речено, Кјеркегор мисли на одузимање шансе човеку да властитом одлуком, одлуком или—или ствара свет као израз личних могућности и тако реализује оно што поседује у себи као лична егзистенција, независно од посредовања са објективним светом у коме живи. Овај суштински однос између индивидуе и егзистенције који мора да постоји у свакој етици, Кјеркегор је увидео и као један од суштинских проблема досадашње етике, а не само Хегелове. Кјеркегор са становишта филозофије егзистенције закључује да рационалистичка етика не захвата проблем индивидуе као такве и трага само за научним објашњењем етике, како истиче Стјуарт, у чему Кјеркегор успева да нађе јак аргумент у доказивању слабости и пропуста рационализма. (Види: Stewart, 2005, стр. 53). Оне заправо не уважавају став да се одговорност у човеку рађа тек када постане свестан себе као индивидуе а тиме не увиђају ни да је суштински задатак етике — освешћивање индивидуалитета, а потом сопства као духа. Јер човек као сопство (као властито ја, а властито ја је слобода) се у савременом свету све више удаљава од себе, па зато и Кјеркегор говори о бездуховној ситуацији времена као забораву човека, забору Бога у себи, оног вечног у себи. Тај заборав испољава се према Кјеркегору нарочито у негацији индивидуе, каква је присутна у филозофији рационализма и филозофији апсолутног духа, што се показује и као кључни проблем практичности досадашње етике (Repaž, 2009а, стр.

104), која је била фокусирана само на решавање проблема како оно што је посебно и партикуларно уметнути у универзално. Овај парадокс Кјеркегор настоји решити обртањем перспективе тако да појединачна индивидуа постаје виша од универзалног и општег, под условом да своје деловање изгради кроз лични однос са Богом и своју унутрашњост, независно од спољашње потврде тог односа у објективном свету (друштву, заједници). Јер према Кјеркегоровом схватању унутрашњост не може никада прећи у спољашњост, као што је мислио Хегел тумачећи и саму егзистенција као појављивање унутрашње суштине у спољашњу, објективну стварност (нем. *die Wirklichkeit*). (Види: Хегел, 1973, стр. 261–262). Витез вере нужно мора да остане усмерен на своју унутрашњост, да своју намеру задржи за себе и не саопштава је другима. Отуда следи и ћутање, које има религијски смисао као начин како се треба односити према парадоксалном. Према Марк Тејлору, Аврамово ћутање се може разумети као врста одбијања моралног односа према спољашњем свету и људима, али исто тако и као начин везивања за мистериозну унутрашњост појединачности. Можемо се пак сложити и да се „скривено значење овог појма среће свуда где је реч о разумски несазнатљивом (трансцендентном), чије је средиште говор. На тај начин, истовремено, указује се и на оно што је неизрециво и на немогућност изрицања.“ (Оцић, 2005, стр. 33). Зато феномен ћутања код Кјеркегора има више значења. Он се открива и као један од индиректних метода комуникација, али указује и на начин како да се односимо према религијским нормама. У првом случају, ту потврду налазимо и у Кјеркегоровој употреби псеудонима *Јоханес де Силенцио* или у преводу „Јован од ћутње“ тј. Јован о ћутању. Таквим приступом он указује да у редовима *Сѣрах* и *дрхѣања* пред читаоцима много тога мора остати прећутано или исказано неисказивањем, тј. посредно. У таквој врсти ћутања налазимо подударност „Јоханеса да силенција“ са Јованом Лествичником, који на 27. ступњу своје Лествице каже: „Ко разуме, нека разуме, јер да о томе говорим ја нисам у стању, или тачније, не желим.“ Природа овог ћутања, којим је прожето дело *Сѣрах* и *дрхѣање*, је двострука. С једне стране, оно је израз прекорачивања општег, које стоји у основи сваког говора, а посебно етичког, па витез вере и кад говори као да не говори, његове речи су само пуки гласови, које не могу да пренесу никакво значење, јер реч не постоји у рационалном облику. Ово ћутање носи у себи нешто божанско, као и оно ћутање које се јавља и у *Новом Завѣту*, на пример код жене која верује да ће дотицањем Христових хаљина оздравити. Феномен ћутње Кјеркегор представља и као израз озбиљности која је потребна за упућивање у хришћанске тајне и њене парадоксе. Многи аутори су ћутање тумачили као стање неопходно за достизање духовног блаженства. Јован Лествичник на једном месту истиче: „својство оних који у блаженом плачу још напредују јесте уздржавање и ћутање уста.“ (Лествичник, 2009, стр. 89)

Кјеркегорову критику досадашње етике можемо пратити не само кроз његову констатацију о равнодушности етике према питањима индивидуе, већ и кроз недостатак интереса такве етике за питања греха у људском животу, како првобитног, тако и греха уопште. У таквом занемаривању, према Кјеркегору, испливавају слабости етике рационализма, јер дискредитацијом појма греха из свог окриља етика престаје бити делотворна и практична етичка позиција. Са тим непосредно је у вези и чињеница да чак и погрешним усвајањем или неусвајањем стварности греха, етика, према Кјеркегору, губи и статус научности, без обзира што полази од сфере идеалитета са циљем да се спусти до конкретне стварности. Зато је приликом утемељења нове етике према Кјеркегору важно поћи од конкретне стварности као стварности греха, на чијем основу етика може добити статус реалне и конкретне науке. У том погледу Кјеркегор и истиче: „Нова наука почиње, дакле, са догматиком у истом оном смислу у коме иманентна наука почиње са метафизиком. Овде поново налази своје место етика као наука која има свест догматике о стварности као задатак за стварност.“ (Кјеркегор, 2002а, стр. 19)

Полазећи од етичког проблема греха, нова етика је према Кјеркегору у предности јер се бави питањем човекове (религијске) егзистенције која је у непосредном односу са назначеним проблемом. Према Кјеркегору категорија греха није само етичка, већ и религијска категорија, па би разрешење њеног проблема водило човека ка највишем моделу његовог бивствовања. Испитивање проблема греха се тако показује као неопходно у једној новој етици, када имамо у виду да је превладавање греха скопчано и са човековом одлуком да живи као хришћанин, тј. на религијски начин. То потврђује и Кјеркегор, сматрајући да је „само кроз свест о греху могућ (...) улазак у хришћанство“ (Kierkegaard, 2004, стр. 162) или речено једноставније — само онај који понизно признаје да је грешник, креће на узан пут ка хришћанству.

1.1. Смисао дужности у религијског етици

Религијска етика, каква је присутна код Кјеркегора ипак има статус етике, иако поједини аутори, попут Левинаса, настоје оспорити такав смер мишљења. Кјеркегорово схватање указује да заповести, од којих таква етика полази, имају пуноправно етичко важење, јер су представљене као израз дужности и поседују облигаторску основу. Кјеркегор изводи појам дужности из заповести, тј. оностране, ванљудске инстанце и стога критикује свако извођење дужности из сфере ума, које захтевају да се појединачност усклади са општим. Дужности рационалистичке етике се најчешће исказује кроз став да на пример сваки човек има неки позив, или на пример да ступање у брак представља израз дужности у љубави. Међутим, ни у извршавање таквих дужности које су карактеристичне за

етичку егзистенцију и кроз које се испољава *йрозрачносї еїзисїенције*, (упоређи: Кузмановић, 2003, стр. 45), а личност стиче поузданост, не воде човека ка истинском миру и хармонији, јер није дошло до повезивања са оним вечним у човеку, већ само са општим спољашњим дужностима, кроз које индивидуа није могла да ступи у своју унутрашњост. Истинска етичка егзистенција се зато успоставља тек у религијској сфери, јер је тек тада човеково деловање интендирано односом према Богу (кроз заповести), а кроз религијски начин егзистенције оне бивају имплементиране у унутрашњост.

Ипак, битно је имати у виду да се Кјеркегорово схватање дужности разликује од Кантовог извођења из сфере чистог практичног ума, јер је извориште религијских дужности у трансцендентној сфери, а оне се своде код Кјеркегора на једини императив или заповест „ти треба да волиш.“ Остајући доследан новозаветној парадигми, Кјеркегор се најпре ослања на најважније заповести као што су — људи Бога и другога као себе сама — да би као основ своје етике прогласио водећи императив ти треба да волиш. Овај императив код Кјеркегора има статус дужности, јер је универзалан и обавезујући за свакога ко жели бити хришћанин. Па иако је принцип дужности ирационалистички, јер је у његовом фокусу духовна, хришћанска љубав (или оно што стари Грци називају *agápē*), ипак његове предности налазимо у томе што се може применити у конкретним животним ситуацијама, тј. сфери праксе, па дужност не остаје на чистом апстрактном формализму.

У таквом појму дужности налазимо и друге предности, јер на пример Кантов појам апсолутне дужности и требања, који захтева безусловно деловање и ослобођеност од свих ирационалних аспекта човека, се не може до крајности спровести у пракси и важи као *contradiction in adjecto*. (Шопенхауер, 1990, стр. 60) Кјеркегор ипак не прави овакве контрадикције. Он је свестан да закон дужности — *људи ближњеї своїа* — мора да постоји под претпоставком некаквог услова. Он усваја мишљење да је закон дужности условљен вечном љубављу Бога према човеку, али с друге стране, упућује да та љубав има своје практичне импликације, јер је у Аврамовом случају услов обећана награда која ће бити зајемчена његовим поколењима.³

Теолошки корен дужности Кјеркегор потврђује и у делу *Сїрах и дрхїшање*, па иако за своју основу нема директно заповест људи ближњег свога и чак се показује парадоксалним у односу на њега, религијски смисао дужности се такође формира кроз заповест Бога према човеку, кроз

³ „Преко вере Аврам прими обећање да ће у његовом семену бити благословени сви нараштаји земаљски“ и он „дејаше Божји изабраник и наследник обећања“, наводи Кјеркегор у *Сїраху и дрхїшању*. Али до таквог чина не би дошло да је Аврам следио законе људскога разума. То нам уједно говори да се човек као верујуће биће никада не може осведочити као такво, а да се не ухвати у коштац са парадоксима који су несхватљиви разуму.

налог да Аврам кроз жртвовање „суспендује свој нагон и обавезу да воли Исака.“ (Hoffman, 2006, стр. 441) Ипак, кроз оба Кјеркегорова филозофска дела — *Сйрах и грхйиане и Дела љубави (Works of love)* — бива негиран рационалистички појам дужности који полази од ума, обичаја или је ствар друштвеног консензуса једног времена. Дужност је у религијском смислу увек спецификована кроз божанску заповест и као таква је са становишта разума парадоксална. Парадоксалност се овде јавља и самим тим јер божанске заповести нису усмерене ка човеку као рационалном бићу, већ ка ирационалним моћима човека (као што је и вера), којима превазилази парадоксе разума.

Религијски појам дужности је супротан Кантовом, јер се дужност у религијској етици не тумачи строго нормативистички као скуп формалних правила која се морају поштовати, већ су дужности инволвиране у човекову унутрашњост и постају неодвојиви део његове преобразе, духовне природе, утемељене у његовој духовној егзистенцији, што Кјеркегор потврђује у делу *Или–или* следећим ставовима: „Дужност је само једна, да се воли истински, осећајношћу срца“, а она престаје бити дужност када се преводи из спољашњости у унутрашњост, јер се тако превазилази њен формално-објективни карактер. Њен рационализам се испољава у овом случају кроз ирационализам, јер код Кјеркегора „дужност увек одјекује у љубави. Ако их одвојиш, као што је он то учинио, и ако хоћеш део да учиниш целином, налазићеш се у сталној противречности са самим собом. То је као кад би неко у слогу ‘де’ хтео одвојити *д* и *е* и при том не би хтео да има некакво *е*, него би тврдио да је *д* целина.“ (Kierkegaard, 1990, стр. 563).

Ипак дужност вољења, да волимо другог као себе сама, носи нешто другачији фокус од дужности какву налазимо у *Сйаром завейу*. Док је у *Новом завейу*, љубав једини дуг који имамо једни према другима и самом Богу, Аврамова дужност се на пример појављује као парадоксална у односу на новозаветни облик и чак крије у себи апорију одговорности. Она се најочигледније исказује у Аврамовом позивању досадашњег моралног права на неодговорност, чак до те мере да кроз дужност Аврам занемарује однос према Другоме. На том примеру јасно се показује да Кјеркегор негира класични, рационалистички смисао дужности, јер жртвовањем другог Аврам укида његово право на свој живот.⁴ Кјеркегорово оправдање оваквог чина као дужности може бити проблематизовано постављањем питања да ли уопште нешто такво може бити усвојено као дужност? Са Кјеркегоровог религијско-филозофског становишта такав однос се може усвојити као дужност само ако жртва представља облик дужности кроз покоравање Богу. Дужност у том погледу достиже виши смисао него обично,

⁴ Кјеркегор се позива на Лиотара да би делом нашао оправдање за Аврамов случај. Лиотар, пак, потврђује да је немогуће наћи етичко оправдање за Аврамове поступке и да се суспензија мора схватити као посебан случај одговорности. (Види: Кјеркегор, 2002б, стр. 125–127)

јер је жртвовање продукт не самовоље појединца или разлог разума, већ онога што превазилази све до сада одређујуће разумске разлоге деловања. Таква дужност извире из божанске заповести, а њена узвишеност плод је схватања да је ту реч о враћању дуга, тј. да се ради о дужности оностраности⁵, дужности према Богу. У том погледу је Кјеркегоров појам дужности и ригорознији у односу на кантовски, јер захтева строжију одговорност одређеног појединаца, без обзира на смисао учињеног. Ипак Кјеркегор је настојао да одгонетне религијске дужности и у рационалистичком, као и ирационалистичком смислу уједно. Таква идеја се намеће када имамо у виду да је Аврам веровао да ће бог повући захтев и да му неће одузети Исака, што указује на аспект рационалног, али је истовремено био спреман да исти захтев и оствари, што је ирационалан моменат. Аврам је истовремено веровао да треба и да не треба да жртвује сина, јер су управо и божанске заповести по себи парадоксалног карактера, тј. уједно и рационалне и ирационалне, као и дужности које из њих производе.⁶

Сасвим је другог смера Кјеркегорово схватање дужности у *Делима љубави* (*Works of love*) које производи из императивног карактера духовне љубави. Али у таквом схватању дужности се такође крије један од парадокса, који се показује већ у обавези да се воли сваки човек као такав, без изузетка. Зато Кјеркегор и преузима разноврсне библијске опомене да би објаснио широку, тј. универзалну примену заповести љубави. Тако он заповест ти треба да волиш проширује од љубави оних који нас воле, на љубав оних који нас не воле, тј. на непријатеље, тј. на љубав оних који нас прогоне па све до љубави свих људи без изузетка. Љубав полазећи одатле има обавезујући карактер, јер је као божанска заповест (види: Ferreira, 2008, стр. 83), безусловно инклузивна, па тиме обједињава и објект заповести (тј. односи се на ближње као свако посебно људско биће) и субјект заповести (јер је начин на који се човек односи према сваком човеку).

Смисао овакве етике је по Кјеркегору да се код сваког човека пробуди слух за духовни смисао љубави, јер полазећи од најважније хришћанске

⁵ У Кјеркегоровој филозофији појам дуга можемо разумети у онтолошко-етичком смислу кроз заповест љуби ближњег свог, која је обавезујућа за свакога ко хоће да постане хришћанин. У етичком погледу то је један од одговора на човеков непрекидни дуг у стварности, а љубав је дужност да се буде у дугу и стога је љубав код Кјеркегора схваћена у динамичком смислу, као акт, делатност, а не само као теоријска концепција. У том смислу Кјеркегор и апелује да схватимо апостоле речи из Посланице Римљанима Св. апостола Павла: „И не будите никоме ништа дужни осим да љубите један другога; јер који љуби другога закон испуни.“ (Рим 13, 8) Такав став Кјеркегор потврђује у *Делима љубави* (*Works of love*) сматрајући љубав као једини дуг који човек има у овоземаљском свету, а којим је обавезан у највишем смислу самом Богу. (Види: Kierkegaard, 2009a, стр. 173)

⁶ Аврам је Кјеркегоров архетип за апсолутно етички однос према божјој заповести зарад које појединац треба да се одрекне свих других дужности и одговорности (у овом случају одговорности оца), жеља, мотива који су у складу са општим начелима људске разумске природе.

заповест као дужности да се воли сваки човек, Кјеркегор сматра да је могуће превладати егоизам који влада у основи људске непосредне природе (упореди: Сацаков, 2013, стр. 74), на који је упозорио и Хобс својим ставовима да је човек човеку вук (*homo homini lupus est*). Привидни карактер парадоксалности ове дужности бива разрешен код Кјеркегора и указивањем на многострука дејства духовне љубави међу људима, јер је љубав основа сваке човекове градње и изградње, тј. његовог формирања и самостварања. Духовна љубав је таква да помаже човеку и усмерава га на љубав према Богу, као што и сам Кјеркегор изричито каже: „Стога волети другу особу значи помоћи јој да воли Бога и бити вољен значи бити у томе помогнут.“ (Kierkegaard, 2009a, стр. 124) Љубав је моћ не само подизања другог човека, већ и начин усавршавања властите индивидуалне природе. Кјеркегор стога феномену љубави приписује најузвишеније карактеристике, а љубав чак има и метафизички смисао у његовој филозофији. Њена снага потврђује се према Кјеркегору не само у тренутном и овоземаљском животу, већ га она превазилази тиме што има моћ да спасава човека и од смрти (види: Kierkegaard, 2009a, стр. 262), тј. пружа начин како да се човек односи према својој коначности на афирмативан начин.

Кјеркегорова филозофија као фидеистичка позиција у целини потврђује да није довољно утемељити религијску егзистенцију у вери, јер се њен пуни смисао доказује тек човековим деловањем путем љубави. Другачије речено, тек усвајањем етике љубави реализује се пуни смисао Кјеркегорове поставке о човеку као хришћанину, као и пуни смисао религијске егзистенције. Општије речено, то подразумева да није довољно знати шта је хришћанин и шта су темељи хришћанског учења, него путем дела љубави применити хришћанство у животу као морално учење и постати следбеник Христа. (Reinhardt, 1967, стр. 29) Једино на тај начин хришћанство ће извршити препород и обнову човека и у моралном погледу.

Па иако је реч о етици која је заснована на ирационалистичком принципу, она се у својим импликацијама и примени показује као рационалистичка, јер је њен циљ устројавање људског бивствовања на што рационалнији и хуманији начин и развијање човекове духовне суштине.

2. Предности субјективне етике у реализацији религијске моралности

Кјеркегорова етика се профилише у правцу анти-рационалистичке етике, нарочито у моментима његовог оповргавања Кантове етике, и пре свега негације Кантовог категоричког императива који је сматрао сувише формалним, објективним и пре свега рационалистичким. На примеру Кантове, али и Хегелове етике, Кјеркегор изводи недостатке објективне етике, који се показују у њеном уважавању човека као пре свега умног бића, чијим се моћима морају подредити и слободна воља и сви емпиријски и

ирационални мотиви. Јер Кант заступа важност моралног императива који важи за сваког човека као пре свега умно биће, где „овакав појам ‘умности’ стоји у основи кривичног појма урачунљивости. Код Канта он представља основ разликовања између слободне воље (*arbitrium liberum*) и воље која делује под непосредном принудом природних импулса, и која је због тога искључена из подручја моралног вредновања (*arbitrium brutum*).“ (Милисављевић, 2010, стр. 30) Међутим, Кјеркегорова етика настоји бити етика човека као ирационалног бића, а не само умног бића, али као и Кантова захтева превладавање природно-биолошког бића човека и непосредног начина живљења, какав је Кјеркегор приказао на естетичком ступњу егзистенције. Ипак за разлику од рационалистичког утемељења етичког у разумској сфери, Кјеркегор захтева да нова моралност буде утемељена у вери, па зато и пропагира да буде одстрањено етичко да би створио простор за веру (уп. Шестов, 2002, стр. 64). Јер вера, утемељена на односу љубави Бога и човека, може пре да пружи сигурније тле и ослонац него рационалистичка (објективна) етика. Таква етика пружа оправдање и за оне изборе који су парадоксални за разум, као што је то на пример Исусов живот⁷, тј. његово жртвовање за спасење човечанства. У том погледу, у субјективној и религијској етици само вера (а не разум), постоји као руководно начело воље и условљава избор, па је вера услов воље, а не обратно. Јер крајња претпоставка вере је заправо Бог, као што Кјеркегор доказује у *Филозофским мрвицама*: „Лако видимо (...) да вера није чин воље, јер сва људска воља могућа је само у границама услова“ (Кјеркегор, 1980, стр. 66–67), а услов да се отворе очи вере полази од Бога. У том смислу разумевамо да је Бог у Кјеркегоровој констелацији вера–воља–избор заправо главни покретач читавог процеса моралне одлуке и њеног извођења.

Субјективна етика налази првенство пред објективном, јер према Кјеркегору само етика која признаје деловање изазвано вером и усваја њен логос (законе), може да осветли човека схваћеног као дух. У вери се налази „доказ“ и „разлог“ да човек није само рационално нити само биолошко-емпиријско биће, већ је он пре свега духовно биће. Субјективна етика доказује да закони вере имају посла са човеком као бићем егзистенције и као верујућим бићем. Она се тако потврђује као анти-рационалистичка, јер се изводи из теолошког принципа морала и заузета је бригом око индивидуалне егзистенције. Сходно томе она се и не може сврстати у објективну етику, која се дави човеком као врстом, нити то жели да буде. Такав став Кјеркегор наглашава у делу *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*

⁷ Кјеркегор поставља интригантно питање о моралности избора који је учињен са становишта вере, питање које је у суштини питање рационалисте: „како се онај који воли могао одлучити на то, да људе учини толико кривим, да им његово убиство падне на душу; зар, није он, као онај који воли, на сваки начин могао то спречити и радије мало попустити, кад му је било доста лако да их сваког тренутка, кад је хтео привуче на своју страну?“ (Кјеркегор, 1990, стр. 18).

истичући разлику између објективне и субјективне етике, њихова значења и смисао. Субјективна етика је, иако би се другим филозофима чинило супротно, за Кјеркегора примарнија етика од објективне. Јер је права етика окренута индивидуи, „и етичко је задатак сваке индивидуе да постане целовито људско биће.“ (Kierkegaard, 2009b, стр. 290). Субјективни приступ стварима морала, тј. приступ који полази од унутрашњости индивидуе једини може на прави начин да представи религијски основ етике. А такав став Кјеркегор заступа и по питању схватања хришћанства — јер је хришћанство превасходно религија индивидуалности и унутрашњости, која окупира стварност човека и својим снажним дејством одређује његову егзистенцију, и није ствар обичног човека демократског доба и религијских кретања (види: Bukdahl, 2001, стр. xviii). Зашто баш индивидуалности и унутрашњости? О томе подробније објашњење налазимо и у Кјеркегоровом делу *Вежбање у хришћанству* (*Training in Christianity*). Према Кјеркегору Христ је узор сваке потоње индивидуалности (чисте субјективности), јер се и он у склопу историјске ситуације појављује за људе као биће више од врсте човека. Пре свега тиме јер Исус наступа против утемељеног реда, лажних обичаја фарисеја и књижевника, било тиме што као индивидуа (дан. *Hiin Enkelte*, енг. *Singular individual*) не жели да се подреди утемељеном поретку (чији су представници фарисеји са својим софизмом и препреде-ним умом) или протестује против њихових истина, изјављујући да је сâм Истина. Сходно таквом образложењу Кјеркегор нас упућује на *Јеванђеље ѿо Маѿеју* и Исусов дијалог са представницима тадашњег поретка: 2. „Зашто ученици твоји преступају обичаје старијех? [...] 7. Лицемери! Добро је за вас пророковао Исаија говорећи: 8. Ови људи приближавају се мени устима својим, и уснама поштују ме; а срце њихово далеко стоји од мене.“ (Мт 15) Посматрајући Исуса из угла историјских околности, његов приступ другима је одређен функцијом учитеља. Он је „учитељ дожјег страха и унутрашњости, који са примитивном спонтаношћу (без било какве овде дате сугестије да он од човека захтева да Њега схватају као Бога) инсистира на унутрашњости у супротности спрам сваког празног екстернализма, учитељ који трансформише све спољашње у унутрашње.“ (Kierkegaard, 2004, стр. 72) Кјеркегор тиме и упућује да свака религија која не постаје ствар унутрашњости (као што је и Исаија пророковао), као у случају јудејских фарисеја, наступа празна спољашњост и непослушност пред Богом (срце њихово далеко стоји), а на тај начин они не могу да усвоје етичке заповести.

Зато се према Кјеркегору само човек схваћен као индивидуа налази на путу постајања хришћанином. Утолико и хришћанство које захтева окретање ка унутрашњости и успостављање личног односа према Богу пружа извесну рефлексију човека над сопственим појединачним положајем (уп. Рераџ, 2009а, стр. 74), која је нарочито битна за реализацију моралне сфере као аспекта религије.

Кјеркегор је у субјективној етици увео и религијске критеријуме којима просуђује и одређује шта јесте морал. У том погледу се може разумети и његова дефиниција морала у *Training in Christianity* према којој морал означава „да свако за себе у својој потпуној унутрашњости, призна љубазно како стоје ствари с њим пред Богом.“ (Kierkegaard, 2004, стр. 161)

Такво Кјеркегорово виђење морала у складу је његовим схватањем хришћанства као религије индивидуалности, па је стога и основни задатак субјективне етике управо у чињеници да „субјективност буде узета бригом око себе саме“ (Kierkegaard, 2009b, стр. 108) и властитих одлука, како би окретањем себи пронашла свој последњи темељ у Богу. Тај религијско-етички сингуализиразам нарочито долази до изражаја у признавању деловања појединаца као изузетака, на шта указује и Кнап у својој интерпретацији.⁸ У Кјеркегоровој филозофији парадигма тог етичког изузетка је представљена кроз лик Аврама, чиме Кјеркегор настоји да докаже да субјективна етика као наука има посла и са непоновљивим и специфичним ситуацијама људског опстанка које се не могу рационално објаснити. Изузетност Аврамовог случаја можемо пак испитивати на више равни. У једном погледу изузетком га чини то што „припремљен да послуша божју заповест чини да осим што изузима себе уједно од свих етичких захтева да не удије невино људско биће, он бива изузет и од специфичне одговорности за свога сина.“ (Lippitt, 2003, стр. 82)

Функционалност пак религијске, субјективне етике Кјеркегор је запazio у њеној моћи да пружи ослонац конкретном човеку у специфичним екзистенцијалним ситуацијама позивајући се на библијску фигуру Јова.⁹

⁸ Према Кнаповом тумачењу, за Канта сваки изузетак значи рушење морала, јер је он увек у противречју са универзалним значењем моралног закона и зато му се не може приписати морална вредност. Универзалност повлачи и објективност, па је објективност у етици за Канта још један сегмент универзалности моралног императива. Конкретније речено, бити објективан значи деловати на основу темеља који је заједнички сваком рационалном бићу. (Види: Кнаппе, 2004, стр. 72–74)

⁹ Славој Жижек у свом делу *Чудовишност Христa* разјашњава оно што је Кјеркегор настојао да објасни као немоћ етичког. Жижек у Јововом чину сагледава отпор смислу, који Кјеркегора разуме као отпор разумском, етици у класичном смислу, сваком објашњењу. Жижек на темељу наведене библијске приче открива лице бога који пати, а који нас доводи до хришћанства на прави начин. „Пошто су се Јову десиле несреће, долазе његови пријатељи теолози, нудећи тумачења која приказују ове несреће смисленим, а Јовова величина није толико у томе што брани своју невиност, већ што наглашава бесмисленост својих невоља (када се Бог касније појави, он даје за право Јову, а не теолозима, браниоцима вере).“ Жижек упућује да се овде открива и немоћ Бога над сваким страдањем уопште, у историји, па чак раскрива да оно што се дешава Јову јесте само најаву онога што ће се десити Христу на крсту. (Жижек, 2008, стр. 53) А највеће изненађење јесте што Јова изненада чини задовољним пука појава нечега недокучивога. Бог се појављује на крају, не да разреши загонетку, већ да је постави, јер не говори Јову истину — да је све било намештено како би се тестирала његова вера. Књига о Јову, свакако, јесте у односу на друге књиге Старог завета, филозофска, али и историјска загонетка, што потврђује и Честертон у свом Уводу у књигу о Јову, сматрајући је не најинтересантнијом од свих

Јов показује истински отпор према било каквим умским разлозима који би му пружили утеху и оправдање његових патњи и показује да су апстрактне разумске норме немоћне да објасне наум који потичу од божанске воље. На примеру Јова Кјеркегор доказује немоћ етике која уздиже ум (са свим његовим нужним и вечним истинама), доказујући њено ограничење пред трагичношћу људске егзистенције. Јовов испит пред Богом је за Кјеркегора доказ на који начин човек путем вере истрајава пред бесмисленошћу и у подношењу трагичног усуда. Јер суочавање са општом или појединачном трагедијом се не може решити нити објаснити никаквим умским разлозима, већ једино променом односа према удесу, помоћу вере. Зато се и нов морални начин људског постојања према Кјеркегору заснива кроз покорност вери и кроз искушења која се тичу само унутрашњости. Он притом указује на важност егзистенцијалних ситуација, па га мучнина и патње живота које преживљава Јов, чије су патње *йеже од морскоја йеска*, уверавају да је рационалистичка етика немоћна пред ужасима и безумљем живота, јер не успева да пружи адекватно рационално објашњење ирационалних феномена људске унутрашњости. Јов заправо исправно (рационално) поступа, јер схвата да се полазећи од ума не може пружити одговор на божанске заповести, тј. божанску намеру. Зато Јов и не слуша глас ума и не признаје етичко, одбија да се покори нужности и пронађе спокој у том подређивању, као што на пример налаже Кантово схватање моралног закона. Кјеркегор стога доживљава Јова као особу која испада из општег, али тиме и као изузетка који сведочи о пунини ирационалног начина постојања и трпљењу кроз веру.

Закључак

Према Кјеркегоровом схватању, права етика треба да се интересује превасходно за етичку егзистенцију појединца (Buljan, 2008, стр. 280) тако што ће му пружити одговор, тј. дати потпору у подношењу парадоксалне егзистенције и њених феномена којима је изложен у егзистенцијалном искуству властитог бивствовања у свету (нем. *das In-der-Welt-Sein*). Религијска етика како је тематизована код Кјеркегора би требала да одговори на наведене захтеве, полазећи најпре од личног односа према Богу, да би морал тако имао ослонац у вери, тј. религији хришћанства, а чији је циљ усмеравање човека ка религијског егзистенцији и етици љубави. Таква етика делује против егоистичких и бездуховних мерила савременог

древних књига, већ најинтересантнијом од свих модерних књига. Она је чак изузетак од свих других књига *Старој завети*. Али у једном смислу она садржи у себи централну идеју *Старој завети*, која прати нит њене целине и суштинску идеју да су сва људска бића само инструменти једне више моћи. Гледано очима модернитета, Јов би могао бити представљен као песимиста, али он је у суштинском смислу оптимиста, јер жели да универзум оправда са собом, али не зато што је желео да буде њиме ухваћен, већ да оправда иако не разуме.

света, која воде ка нихилизму као облику отуђењу човека од човека, потом, отуђењу човека од Бога и на крају ка отуђењу човека од самога себе.

Литература

- Auden, W.H. (1963). *The Living Thought of Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bukdahl, J. (2001). *Søren Kierkegaard and the common man*. UK: Cambridge.
- Buljan, I. (2008). Problem postajanja pojedincem u djelu Sørена Kierkegarda. *Filozofska istraživanja*, 28, св. 2, 277–302.
- Golomb, J. (2005). *In Search of Authenticity: Existentialism From Kierkegaard to Camus (Problems of Modern European Thought)*. London and New York: Routledge.
- Жижек, С. (2008). *Чудовишност Христѧ*. Београд: Откровење.
- Кјеркегор, С. (1980). *Филозофске мрвице*. Београд: Графос.
- Кјеркегор, С. (1990). *Две крайко-етичке религиозне расправе*. Београд: Графос.
- Кјеркегор, С. (2002а). *Појам стирејње*. Београд: Плато.
- Кјеркегор, С. (2002б). *Страх и грхѧње*. Београд: Плато.
- Kierkegaard, S. (1990). *Ili–ili*. Sarajevo: „Veselin Masleša“ – Svjetlost.
- Kierkegaard, S. (2009а). *Works of love*. New York – London – Toronto – New Delhi – Auckland: Harperperennial&Modernthought.
- Kierkegaard, S. (2009б). *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S.(2004). *Training in Christianity*. New York: Vintage Books.
- Knappe, U. (2004). *Kierkegaard Studies*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Кузмановић, Н. (2003). *Кјеркејорове сфере еѧзистѧнције*. Бачка Паланка: Логос – ДИС.
- Лествичник, Св. Ј. (2009). *Лествица*. Младеновац: Мирдин.
- Lippitt, J. (2003). *Kierkegaard and Fear and Trembling*. London and New York: Routledge.
- Милисављевић, В. (2009). *Снаѧ еѧзистѧнције*. Београд: Федон.
- Оцић, Д. (2005). *Диајектика ирационалноѧ: Серен Кјеркејор*. Београд: Знамен.
- Repaž, P. (2009а). *Kierkegaard — Vprašnje izbire*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Repaž, P. (2009б). *Kierkegaard — Egzistencijalna komunikacija*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Reinhardt, F.K. (1967). *The Existentialist Revolt: The Main Themes and Phases of Existentialism (Kierkegaard – Nietzsche – Heidegger – Jaspers – Sartre – Marcel)*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

- Саџаков, С. (2013). *Еїоизам: еїиичка сїїудија о моралним їринциїиима їринциїиа кайїиїализма*. Нови Сад: Медитеран Publishing.
- Stewart, J. (2005). Kierkegaard's Criticisam of the Absence of Ethics in Hegel's System. *Arhe* 3, 47–60.
- Теплиц, К. (1980). *Кјеркеїор*. Београд: Графос.
- Ferreira, M. J. (2008). *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politisc and Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Хегел, Г.В.Ф. (1973). *Наука лоїике*. Београд: Просвета.
- Hoffman, K. (2006). Facing Threats to Earthly felicity: A Reading of Kierkegaard's Fear and Trembling. *Journal of Religious Ethics* 34, (3), 439–459.
- Шестов, Л. (2002). *Кјеркеїор и еїзисїеницијална филозофија*. Београд: Плато.
- Шестов, Л. (1990). *Аїиина и Јерусалим*. Будва: Медитеран.
- Шопенхауер, А. (1990). *О їемељу морала*. Нови Сад: Братство-јединство.

Valentina Čizmar

University Business Academy in Novi Sad,
Faculty of Economics and Engineering Management, Novi Sad

Paradoxes of Rationalistic Ethics Versus Apparent Paradoxes of Irrational-Religious Ethics in Kierkegaard's Philosophy

The author in this paper considers Kierkegaard's ethics, derived from irrational aspects of faith, arguing that irrational-religious orientation can provide legitimacy to ethics as a science, while at the same time overturn the paradox which is attributed to such ethics. In this endeavor, author points to the weakness of rational ethics and clarifies the keys of paradoxes and problems of ethics, which particularly visible in the negation of individual existence and inability of ethics to carry out genuine moral rebirth of man. Disadvantages of the rational ethics are particularly visible in the modern world without spirit, but also in objective, rational approach which creating the moral formalism and does not know how to support individuals in its key existential situations, how as for example Kierkegaard proves in the Abraham's and Job's life stories.

Truly ethics should be taken care about the individual (not common man), and its basis is need to be spiritual love, which is based primarily on the love relationship of man to God, continued toward all people without exception. Kierkegaard's ethics of love is one step in overcoming the ethical formalism and rationalism, but and nihilism as an aspect of alienation of man from God, other people and man's self.

Key words: ethics, faith, irrationalism, paradox, spiritual love, formalism, alienation.

Датум пријема чланка: 22. 5. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



УДК 271.222(497.11)-788-36:929 Рафаило Банатски, свети
271.222(497.11)-523.6(497.11)"16"
DOI: 10.5937/sabornost10-8065
Прегледни чланак

Дејан Воргић*

Хришћански културни центар др Радован Биговић, Београд

Свети Рафаило Банатски у контексту историјских извора и етнолошке грађе

Abstract: Овај истраживачки рад пре свега има за циљ да расветли историјске околности живота и смрти Преподобног Рафаила. У посебном сегменту рада акценат ће бити стављен на постојање манастира са посветом Ваведења Богородице концем XVII века у Бечкерек, у коме је краткотрајно боравио и умро јеромонах Рафаило. Почетком XVIII долази до развоја култа посвећеног овом хиландарском монаху, а ово истраживање ће испратити све сегменте његове манифестације, до званичног саборског канонизовања 1965. године.

Key words: Свети Рафаило Банатски, култ, Бечкерек, Ваведенски храм, Хиландар, брест.

1. Живот и смрт грешног Рафаила (друга половина XVII века)

Свети Рафаило Банатски био је родом Србин и јеромонах хиландарски. Он је био послат од стране свог братства у Банат на таксид (или ти скупљање милостиње) за манастир. Након што је умро у Банату његове мошти показују чудотворност, а парохијани му прилазе са вером. Ови биографски подаци о Светом Рафаилу су нам познати са записа на полеђини иконе, који је публиковао архимандрит Нићифор Дучић (1889, стр. 131). Постоји још један стари запис који се може довести у везу са овим светитељем. Он се налази у једном зборнику текстова аскетско-исихастичког садржаја написаном око 1400. године, и поново приповезаном у XVII веку. У овом личном запису се каже да је зборник прочитао грешни Рафаило пред сам час самртни у Крајини темишварској. Успут он додаје да је болан и да би волео даље писати, али да није у стању (Богдановић 1978, стр. 179)¹. Ове Рафаило речи у рукопису данас се чувају у хиландарској библиотеци на Светој гори.

* dejanborkic@gmail.com

¹ Интересантно је да Рафаило као место боравка наводи Крајину темишварску. У време турске власти ово подручје звало се Темишварски пашалук, а након 1718. године улази у употребу назив Темишварски или Тамишки Банат. Појам крајине се најчешће користио

Историјски извори о грешном Рафаилу су веома скромни и говоре нам углавном о последњим тренуцима његовог овоземаљског живота. Прво питање које се намеће само по себи јесте прецизирање времена у коме је живео овај исихаста. Запис који нам је оставио грешни Рафаило оквирно је датиран у XVII век, што нам свакако помаже у даљем истраживачком приступу (*ibid.*). Везе Свете горе са Банатом биле су снажне посебно у последњим деценијама XVII века. Дobar пример ових веза је владика кир Михаило, који се највероватније услед ратних околности обрео на Светој гори, где и умире. Он је са титулом бечкеречког владике 1687. године био ктитор живописа припрате храма манастира Светог Петра (Аврамовић, 1848). Своју ктиторску делатност Михаило, овог пута као темишварски владика, наставља у манастиру Хиландару. До 1691. године финансирао је иконостас од седефа, да би потом обновио и хиландарску келију Св. Николе на Хухли у Кареји (Богдановић, 1978). У прилог везама између Бечкерека и Хиландара иде и податак да је у Бечкеречком кадилуку код Араче постојао метох манастира Хиландара под називом Бакедош (Фотић, 2000).

Боравак бечкеречко-темишварског владике Михаила на Светој гори поклапа се са једном веома значајном иницијативом. У то време светогорски монаси траже дозволу од стране аустријског цара Леополда I да могу прикупљати прилоге, јер је требало платити тешки ратни данак који је Светој гори наметнут од стране Турака. Међу представницима монаха који су тражили право посете аустријским земљама насељеним православцима у пролеће 1688. године нашао се и хиландарац Рафаило Зотовић (Фотић, 2000). С обзиром на име овог монаха, временски оквир и повод доласка можемо претпоставити да је вероватно реч о грешном Рафаилу који касније умире у Бечкерек (данас Зрењанину), где и данас почивају његове мошти.

2. Манастир у бечкеречкој Граднулици (1694–1698)

Постоји више записа из XIX века који сведоче о томе како је на простору данашње порте Ваведенског храма у Зрењанину (у делу града под називом Граднулица), крај гробног места Преподобног Рафаила, некада био манастир. Александар Сандић (1836–1908) приповеда како га мајка још док је био дете води у манастир, а епископ темишварски Георгије Бранковић (1830–1907) приликом посете Ваведенском храму 1887. године казује да је био у манастирској цркви. Чак се и улица у којој се налази црква у времену пре 1879. године назива Манастирском (Pavlov, 1994; Поповић, 1996).

Током турске владавине Бечкерек и Граднулицом постојање манастира на овом простору није забележено у историјским изворима. У два наврата (1660. и 1666) пећки монаси бораве у Банату уредно пописујући

за погранична подручја, а често се доводио и у везу са ратним дејствима, па је постојао и термин крајинити то јест војевати (Милојевић, 1872).

места и приложнике, али манастир ни у једном тренутку не спомињу (Поповић, 1931). Сама црква у приближно време јесте постојала, о чему нам говори сачувана камена плоча у функцији трпезе која је 1673. године даривана од стране ктитора (Павловић, 1965). Након одласка Турака са ових простора 1718. године манастир се такође не помиње. При Ваведенском храму 1727. године службу обављају два свештеника, а не монаси као што би се очекивало да је манастир био активан (Milleker, 1933). Године 1748. у Бечкерек у Ђорави и епископ темишварски Георгије Поповић, који посећује храм Ваведена пресвете Богородице, док помена о манастиру опет нема (Руварац, 1903).

Остаје нам да анализирамо један посебан период из прошлости Бечкерека који је уско повезан са Великим (Бечким) ратом (1683–1699). Борбе за ослобађање простора који ће касније добити назив Банат почеле су до 1688. године од стране војводе Новака Петровића и српске милиције. Бечкерек је у овим Ђорбама ослобођен од турске власти и војвода је 1689. године од Дворског ратног савета у Бечу безуспешно тражио да му се град додели на управу. Нешто касније велико интересовање за Бечкерек показао је епископ тада јенопољски Исаија Ђаковић. Године 1691. он је тражио дозволу за обнову воденице на Бегеју, као и то да добије на управу шуму Чонтика крај ње². Борба Исаије Ђаковића за овај посед трајала је све до 1693. године, када му је коначно предат, али је он морао лично да дође у Бечкерек и преузме га. Ова воденица је требало да снабдева српску милицију која се у великом Ђроју налазила око Бечкерека (Гавриловић, 2006).

Сасвим је сигурно да је владика Исаија Ђаковић Ђоравио у то време у Бечкерек у и упознао се са тамошњим приликама, јер је 1694. године постављен за епископа ослобођених области од Вилагоша до Панчева, а као седишта су му одређена два манастира посвећена Ваведену Богородице, у Бечкерек у и Ходошу код Арада (Радонић, 1904). Иако је носио титулу темишварског епископа он није могао да резидира у Темишвару који је у то време и даље био у турским рукама. Овај податак је практично једини извор о постојању манастира у бечкеречкој Граднулицу. Он може бити допуњен само још информацијом са мапе града са краја XVII века, на којој се поред утврђеног града и дворца, види верско светилиште уцртано на месту где се данас налази Ваведенски храм у Зрењанину [Сл. 1] (Станојловић, 1938).

УЂрзо после именовања за темишварског епископа Исаија Ђаковић је 1695. године за себе и свог Ђрата тражио да му се додели цео Бечкерек заједно са пустаром Арадац и Ђарама Кулпин и Бело Ђлато. Нажалост не знамо како је Будимска коморска организација одговорила на ове захтеве

² Чонтика је некада, пре исушивања рукаваца реке Бегеј, била практично ада. Она се једним делом рукавца тада наслањала на Граднулицу, где се налазио манастир Ваведена Богородице. Касније овај део Бечкерека постаје вашариште.

(Гавриловић, 2006). Бечкерек ускоро постаје интересантан и Царској војсци, која одлучује у њему да направи велики лагер-магацин, који би снабдевао војску у акцијама у Банату и шире. Потом септембра 1696. у Бечкерек стиже 1.200 кола натоварених храном за људе и животиње и 400 кола са муницијом (*From the Imperial Camp at Betzkerek, 1696*). Борбе су се по том поново распламсале, а у лето 1698. године група од хиљаду Татара је на препад напала овај лагер-магацин. Притом су заробили 400 људи и упутили се према Темишвару који је у то време био у опсади аустријске војске (Hammer, 1830). Након ових догађаја дошло је до потписивања Карловачког мира 1699. године, а мировним уговором Темишварски пашалук враћен је Турској. На тај начин епископ Исаија, тада већ аустријски поданик, губи територију под својом јурисдикцијом и своје привремено седиште у Бечкерекy.

Поставља се питање да ли је на оснивање манастира на неки начин утицао долазак или пак смрт грешног Рафаила. Интересантно је да је приликом помена 1694. године манастир носио посвету идентичну храму манастира Хиландар, што је чест случај са светилиштима која су била у одређеној корелацији са овим светогорским манастиром. Услед недовољно историјских извора везе између јеромонаха Рафаила, Исаије Ђаковића и Бечкерека делују нам прилично магловито. Манастир је сасвим очигледно био кратког века и највероватније је брзо запустео након потписивања Карловачког мира.

3. Успостављање култа хиландарца Рафаила (XVIII век)

Некада се источно од граднуличке цркве налазио и дом са две келије од печене цигле и покривен даскама, за кога се каже да су га подигли хиландарски монаси. Да ли је овај дом подигнут још за живота Рафаила или нешто касније како би се обезбедио боравак сабраће и утврдио култ новог светитеља, тешко је рећи. Овај дом забележен је приликом визитације Ваведенског храма у Граднулици 1758. године (Станојловић, 1938). Келије су касније срушене, вероватно приликом сређивања порте и градње нове цркве, јер нису видљиве на мапи града из 1793. године³.

Након смрти јеромонаха Рафаила мошти су почеле да показују своју чудотворност, што је препознато од стране парохияна у Бечкерекy. Светост моштију потврђена је од стране манастира Хиландара, па је братство одлучило да се наслика икона са представом новог свеца. Он је приказан са светитељским нимбом у монашкој одори како једном руком благосиља, док у другој носи крст и бројаницу. Фигура је ослоњена на тло осликано јарко црвеном бојом, што у симболичном смислу можемо тумачити да је Рафаило за живота походио земљу натопљену крвљу страдалника у борбама

³ Мапа града под називом „План привилегованог трговишта Великог Бечкерека 1793“ (Plan von dem privilegirten markt Grosbecskerek 1793) чува се у Народном музеју у Зрењанину.

за ослобођење од Турака. Икона је настала након 1718. године, што видимо по натпису у коме се користи термин Банат. Њу је у најсветијем месту храма, у олтарском простору, видео архимандрит Нићифор Дучић приликом обиласка Хиландара 1882. године (Дучић, 1889).

Рафаилов гроб у Бечкереку је у приближно време обележен капелицом која се налазила тик уз граднулички храм, а њено постојање потврђено је приликом визитације храма 1758. године [Сл. 2] (Станојловић, 1938). Према мапи града из 1793. године видимо да је ова првобитна капела била квадратног тлоцрта, што се прилично разликује од данашње основе капеле.

Временом је култ Преподобног Рафаила растао, али је ипак остајао у локалним или могли бисмо пре рећи регионалним оквирима. Чини се да његово постојање није у правој мери признавано од стране врха тадашње Карловачке митрополије. Оваква врста диспропорције у гледиштима Карловца и Хиландара није усамљен пример. Сетимо се како је почетком XIX века у хиландарској цркви фреско осликан „Свети Милош Обиличић“, иако он званично није био признат од стране митрополије за свеца (Богдановић, Ђурић и Медаковић, 1978). Током XVIII века у Карловачкој митрополији није канонизован ни један нови мученик, иако је било тежњи да се канонизује патријарх Арсеније III Чарнојевић (1633–1706). Један од разлога за неканонизовање јеромонаха Рафаила можемо тражити и у општим околностима које су владале у оквиру нове барокне религиозности, где је мање пажње придавано монашком животу и идеалима, али и у томе да су за Карловачку митрополију већи значај у том тренутку имали државотворни српски светитељи (Тимотијевић, 1996).

4. Чудотворни брест

Светост Преподобног Рафаила временом је прешла на стабло старог бреста у порти Ваведенског храма. Према предању оног дана када је монах умро у пукотини у самом корену стабла појавила се течност (Ф.М., 1939). Ова манифестација често се у српском народу зове и проплакано дрво. Александар Сандић у свом сећању казује да га је мајка водила на умивање светом водицом која извире из дебла бреста (Pavlov, 1994). Почетком XX забележено је и да су верујући доносили тешко болесне особе да проведу ноћ под брестом (Borovszky, 1912). О поштовању бреста сведочи и свештеник Коста Димитријевић који напомиње да народ верује да лечи разне болести и то посебно очне (Станојловић, 1938). Поред ритуалног умивања народ је водом мазао и друге делове тела.

Појава воде у бресту уско је повезана са веровањем у чудотворне изворе, који су уживали велику популарност међу српским народом током XVIII века. Ово веровање је посебно било изражено у Банату, где чак и данас има проблема са изворима чисте пијаће воде. Карловачка митрополија је овим изворима посвећивала велику пажњу и покушавала је да их што

више християнизује. Услед тога је Духовним регуламентом прописано да епископи посебно провере чудотворне изворе воде око којих се окупљају верници (Тимотијевић, 2006).

Бечкеречки чудотворни брест је још у XIX веку био обележен иконом Богородице (Pavlov, 1994). Ово свакако да није могло бити урађено без сагласности локалног свештенства, а вероватно и виших црквених кругова. Поред иконе на дрвету су се од старина налазили и сребрни вотивни дарови који су представљали својеврсни симбол преко кога су верници остваривали комуникацију са божанским силама. Често су имали облик делова тела чије оздрављење су ходочасници желели, као што су руке, ноге, очи и сл. Пред Други светски рат дарови више нису били творевине кујунџија, већ су чешће били сачињени од дрвета, или су били у облику разних брошева (Ф.М., 1939). Данас се ови вотивни дарови чувају у посебној витрини, као сећање на ову некадашњу праксу.

Овај брест је са близу пет метара обима и више од 450 година старости био сведок бројних историјских догађаја. Један од њих је посебно истакнут од стране Александра Сандића. Пред револуцију 1848. године Срби су у његовој непосредној близини наложили ватру и попалили у знак протеста црквене протоколе који су писани на мађарском језику (Pavlov, 1994). Такође, ни друштвена улога дрвета није била занемарљива. Пред Други светски рат у подножју бреста окупљале су се жене проводећи ту пролетње и летње вечери. У мистичној атмосфери оне су читале књиге, певале црквене песме, и причале о чудотворном исихасти Рафаилу (Ф.М., 1939, стр. 19).

Након Другог светског рата препозната је и природна реткост овог низијског бреста. Као једини остатак некадашње позносредњовековне шуме, он је 1960. године стављен под заштиту државе. О овој брестовој шуми сведочи и топоним сачуван у народу под називом Подбрешће (Поповић, 1996). Касније, највероватније током седамдесетих година XX века, стабло је страдало од удара грома па је остало без своје крошње. Над остацима је подигнута надстрешница покривена трском, како би се чудотворни брест бар делимично сачувао од даљег пропадања.

5. Даљи развој култа Преподобног Рафаила и канонизација (XIX–XX век)

У првим деценијама XIX века првобитна капела над гробом јеромонаха Рафаила замењена је новом шестоугаоног тлоцрта. Грађевина је украшена једноставним профилацијама на кровном венцу и пиластрима, и са пирамидалним кровом. У капелу су уграђени и стари надгробни споменици који доприносе њеној рустичности, а кровна конструкција је добила декоративни гвоздени крст. Капела у овом облику и данас стоји уз југоисточни бок цркве, а једина промена која је видљива у односу на првобитни изглед

из XIX века јесте мање стрма кровна конструкција која је промењена у накнадним рестаурацијама.

Брига о ентеријеру капеле била је на завидном нивоу, како од стране локалног свештенства, тако и од стране парохијана. Још 1758. године забележено је да се над гробом Рафаила у капели налази кандило од стакла. Опрема је такође временом обogaћена па је тако бечкеречки сликар Јохан Гоигнер 1868. године осликао иконе на рипидама за капелу (Поповић, 2001). Према подацима из 1941. године капела је изнутра била измолвана а од мобилијара се истичу престо, налоњ, кандило и неколико икона (Николић, 1941).

Не би било лоше напоменути да везе између Бечкерекa и Хиландара нису прекидане ни током XIX века. Почетком XIX века на Свету гору одлази Хаџи Прокопије из Бечкерекa, где је више од тридесет година чувао типик Светог Саве у хиландарској типикарници у Кареји. Према мишљењу сликара Димитрија Аврамовића, који га је срео 1847. године, овај Србин из Цесареје чува типик строго и тачно као што је то још Свети Сава завештао (Аврамовић, 1848). Да ли је одлазак Хаџи Прокопија на Свету гору био инспирисан причама о хиландарском монаху Рафаилу данас је тешко рећи.

У својим сећањима на Бечкерек писаним 1884. године на Ваведење Богородичино Александар Сандић је приповедао и о светом оцу Рафаилу. Писао је да га је мајка још као малог уочи петка и недеље по младом месецу водила да проведу ноћ у капели над светим моштима (Pavlov, 1994). Светост Рафаила истицана је и у радовима писаца римокатоличке вероисповести, па је тако у публикацији Самуела Боровског (1912) он називан у српској транскрипцији Преподобним. Према сведочанству из 1939. године порта Ваведенског храма у Бечкерекy је на веће празнике примала на хиљаде ходочасника који су тражили утеху и лек за своје бољке. Људи су долазили из целог Баната, а било је и оних из Бачке и са простора Румуније. Међу њима није било само православца већ и оних католичке вероисповести (Ф. М., 1939).

Након Другог светског рата друштвене, па самим тим и верске околности, у обновљеној Југославији драстично су се промениле. Међутим, то није значајно утицало на однос парохијана према Преподобном Рафаилу. Обичај бдења над моштима практикован је и даље средином шездесетих година XX века, а верници су тражили од свештеника да им се чита Рафаилова молитва (Павловић, 1965). Свети Рафаило Банатски званично је канонизован одлуком Светог архијерејског сабора Српске православне цркве 1965. године. Од тада се над гробом сваке године на дан 16/29. августа служи света литургија и реже славски колач (Поповић, 2001).

Прилог



Слика 1. Маја Бечкерека са краја XVII века
(1. Граднулица са манастиром; 2. Чонџика; 3. Бечкерека варош)



Слика 2. Прейидослављени изјед йорше
Ваведенскої храма из йериода 1737–1758.
(1. Кайела Преййодобної Рафаила; 2. Ваведенска црква; 3. Бресџ;
4. Келије саїрађене од хиландарских монаха; 5. Келија и кухиња)

Литература

- Аврамовић, Д. (1848). *Светѣа ѿора са сѣране вере, художесѣва и ѿвеснице*. Београд: Княжеско-Србској Књигопечатњи.
- Богдановић, Д. (1978). *Кайалої ћирилских рукојиса манасѣира Хилангара*. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Богдановић, Д., Ђурић, В. и Медаковић, Д. (1978). *Хилангар*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе Србије.
- Borovszky, S. (1912). *Torontál vármegye*. Budapest: Országos Monografia-Társaság.
- Гавриловић, С. (2006). Исаија Ђаковић — архимандрит грегетешки, епископ јенопољски и митрополит крушедолски. *Зборник Маѣице срѣске за исѣорију*, 74, 7–35.
- Дучић, Н. (1889). Разни записи. *Starine*, XXI, 127–132.
- Milleker, F. (1933). *Geschichte der Stadt Veliki Bečkerek 1333–1918*. Wrschatz: Artistische Anstalt J. E. Kirchner's Witwe.
- Милојевић, М. (1872). *Огломи исѣорије Срба и срѣских — јуѣославенских — земаља у Турској и Аусѣрији*. Београд: Државна штампарија.
- Николић, Д. (1941). *Срби у Банайу: у ѿрошлосѣи и садашњосѣи*. Нови Сад: Уранија.
- Pavlov, B. (prir.) (1994). Aleksandar Sandić — Sećanje na Bečkerek. *Ulaznica: Časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, 141–142, 8–11.
- Павловић, Л. (1965). *Кулѣови лица ког Срба и Макегонаца*. Смедерево: Народни музеј Смедерево.
- Поповић, В. (1996). Духовни живот у Бечкерекѣ. *Гласник: ѿрилози за науку, умеѣносѣи и кулѣуру*, 7, 172–186.
- Поповић, Д. (1931). О Банату и становништѣу Баната у 17 веку. *Гласник Исѣориској грушѣива у Новом Саду*, 9–10, 194–223.
- Поповић, М. (2001). *Верско-црквени живої Срба у Банайу*. Зрењанин: Театар.
- Радонић, Ј. (1904). Прилошци историји Срба у Угарској крајем XVII и поч. XVIII века. *Леѣојис Маѣице срѣске*, 223–224 (I–VI), 189–220.
- Руварац, Д. (1903). *Ојис срѣских фрушкоѿорских манасѣира 1753. ѿодине*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Станојловић, А. (ур.). (1938). *Пеѣровѣрад (Велики Бечкерек)*. Петровград: Штампарија Толицки Мартинов.
- Тимотијевић, М. (2006). *Рађање модерне ѿривајносѣи*. Београд: Clio.
- Тимотијевић, М. (1996). *Срѣско барокно сликарсѣиво*. Нови Сад: Матица српска.

Ф.М. (1939). Испосник Рафаило, који је живео пре 400 година, моћ његове молитве и чудотворна течност испод дивовског дрвета. *Политика*, 11065, 19.

Фотић, А. (2000). *Свети Јора и Хиландар у Османском царству: XV–XVII век*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

From the Imperial Camp at Betzkerek (1696). *The Post Man, And the Historical Account*, 217.

Hammer, J. (1830). *Geschichte des osmanischen Reiches 1656–1699*. Pest: C.A. Hartleben's Verlage.

Dejan Vorgić

Christian Cultural Centre dr Radovan Bigović, Belgrade

Saint Raphael of Banat in the Context of Historical and Ethnological Sources

This research primarily aims to shed light on the historical circumstances of life and death St. Raphael of Banat. In a special segment of this work, the emphasis will be on the existence of a monastery with a dedication Presentation of the Virgin at the end of the seventeenth century in Beckserek where short-term stayed and died monk Rafailo. At the beginning of XVIII century there is the development of the cult dedicated to this a monk, and this research will investigate all segments of its manifestation, to church Parliament's official canonization in 1965.

Key words: St. Raphael of Banat, cult, Beckserek, Presentation of the Virgin Temple, Hilandar, elm.

Датум пријема чланка: 14. 4. 2015.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



УДК 27-523.2-526.6

726.71.045(497.11)

DOI: 10.5937/sabornost10-12559

Прегледни чланак

Живојин Андрејић*

Центар за митолошке студије Србије, Рача

Златна — рајска врата у хришћанским храмовима

Abstract: У раду се доказује да је хришћански храм и персонификација Раја и да је, сходно томе, био опремљен позлаћеним вратима — Златним вратима. Открива се, на основу сачуваног ктиторског модела, да је и црква Св. Тројице деспота Стефана у Ресави имала Златна врата. Такође, златна врата су имале и многе друге велике српске задужбине.

Key words: Рајска врата, Златна врата, Св. Тројица у Ресави, деспот Стефан, Цариград, Венеција, Фиренца.

Православни храм симболише тело оваплоћеног Логоса, покрет „нагнутог неба“ ка земљи, уобличење Оваплоћења у облику крста.

Хришћански храм и његова архитектура су, заправо, модел хришћанског космоса, а његов „осликани иконографски програм — у потпуности подударан с грађевином — јесте модел свијета удвојен у ‘слици’ свијета“, заправо, филозофска слика света — ликовна транскрипција речи. Хришћанско-православна филозофска значења су уграђена при пројектовању храма у просторну хијерархију. У вертикалној подели црквеног простора успостављена је духовна хијерархија кроз уздизање до Небеског Јерусалима, који симболизује простор куполе чија калота, као највиша и најсветија, припада Христу Пантократору.

Црква је, дакле, сматрана сликом космоса, а купола као символ неба над небесима у чијем простору борава небески цар: „И гледај те начини све по слици која ти је показана на гори“ (Излазак, XXV, 40). Мојсијев храм, старо-заветна скинија, подигнут је према слици васељене и представља универзални модел. Тако је хришћанска црква идеалан храм као персонификација идеалног света на земљи, слика микрокосмоса у чијој калоти је стан Христов, престо Господњи.

* mitcentar@open.telekom.rs

На тај начин је место где се врши хришћанско богослужење постало образ Цркве и симбол света обновљеног и преображеног у Христу у коме сам Бог обитава. Од најстаријих времена црква се називала Дом Божији, Дом Господњи и Дом молитве.

Храм је оса у којој се спајају небо и земља и земља и доњи свет. Према Јосифу Флавију, три дела храма представљају три васељенска предела: трем доње пределе и море, светилиште земљу и њене пределе а светиња над светињом небо. (Кирер, 1986, стр. 50)

У хришћанској симболици човек се сматра „храмом Божјим“. Заправо, каже се: „Христ, истински храм у који треба да уђемо... Храм Божји је обликована реч Божија. У храму Светог Духа подучава се реч Божија... Мо- рамо да ступимо у храм Исуса Христа упркос свим покушајима ђавола. (Biderman, 2004, стр. 117–118) Уколико се храм може сматрати местом блаженства људи који свој живот проводе у досезању вере и праведности онда је он и рајски простор.

Хришћански храм није само симболично место Божијег обитавања већ и место богослужења и сабрања заједнице верника. Новозаветни храм је, пре свега, свештени простор за вршење Литургије. Унутрашњи распоред служи литургијским потребама Цркве и условљен је њима. Свети олтар са светом трпезом служи за вршење свете евхаристије која је симбол гроба Господњег, извора васкрсења. Лево у олтару је проскомидија — прво об- раз Голготе а потом витлејемске пећине рођења — „дом хлебова“ — где се припремају часни дарови. Десно се налази ђаконикон где се чувају свети сасуди и одежде. Олтарски простор — светилиште — одвојен је од цен- тралног дела храма — наоса — где се окупља народ, једном ниском пре- градом — иконостас — са троје врата. У западном делу храма се налази пронаос — нартекс — улазни простор у храм који је намењен за стајање верника и покајника. У касније време се овај простор поделио на два дела: унутрашњи нартекс, где су вршене литије и богослужења дневног круга и спољни нартекс — ексонартекс. (Фундулис, 2004, стр. 23–24)

Хришћанско-православни храм има четвора врата:

1. Царска врата, света или велика, налазе се у средини иконостаса, јер кроз њих излази Цар славе да би вернике нахранио Својим Телом и Крвљу. Света су зато што воде право ка Светом престолу — Часној трпези. Кроз њих не сме проћи ни једно непосвећено лице. Називају се и Красна врата и као таква су богато украшавана златом. Царска врата — Царске двери су знак Рајских двери која су „за читав људски род била затворена све док их оваплоћење Сина Божијег и јеванђеоска проповед за овоземаљске греш- нике и вернике нису поново отвориле“. (Стошић, 2006, стр. 191) Кроз њих се износе и свети Дарови. Заправо то су врата Истока.

2. Северна врата која воде у део олтара где се налази жртвеник.

3. Јужна врата — подневна врата воде у део олтара где се налази ђаконикон.

4. Лепа — Црквена врата се налазе на западној страни храма, насупрот олтару, и воде у припрату, или директно за свечане изласке из храма. (*Велики ѱравославни доіословски енциклопедіјски речник* I, 2000, стр. 232)

Схема и симболика четворо врата окренутих на све стране света је дав-но успостављена. Врло сликовит пример из ранијих времена представља Диоклецијанова палата у Сплиту. Колико је познато њена најстарија и најимпозантнија су северна — главна — Златна врата /*Porta aurea*/, из 305. године. Источна су била Сребрна врата /*Porta argentea*/, западна су Гвоздена /*Porta ferrea*/ а јужна су била Бронзана врата /*Porta aenea*/. (Rodgers, 2006, стр. 350–351)

Врата храма означавају границу световног и профаног, односно границу између двају светова, између познатог и непознатог, светлости и таме. Улазна врата на храмовима су пролази светих ходочашћа која воде до светилишта над светилиштима, до места истинске присутности божанства. И сам храм има симболику врата — врата неба. Прелази са земље на небо иду кроз врата сунца кроз која се ступа у небеско краљевство. У хришћанском предању важност врата је огромна јер омогућавају „приступ објављењу“ и зато што изражавају хармонију универзума. „Врата“ Старог завета и Откровења, Христ на престолу и Последњи суд дочекују ходочаснике и вернике. Лепота која просвећује душе мора их упућивати ка светлости, светлости којој права врата представља Христ. (Chevalier, Gheerbrant, 1987, стр. 763–764) Учење вере упућује на то да је Христос себе идентификовао са „вратима“ и да нико не може да дође до Господа Бога сем кроз њега. Тако „Света врата“ сећају на пролаз од греха ка милости. Када се отворе посебна „Света — Рајска врата“ која су „украшена са 16 библијских приказа“ и препрека ка Господу је отворена. Један од најважнијих симболичких чинова сваког верника или хришћанског ходочасника је пролазак кроз четвора Света врата на дан Васкрсне недеље.

Врата су у хришћанском свету најпре слика и симбол. Православна црква поставља врата, врата храма и врата иконостаса, уз низ богослужења а тумачи их највише као видљив израз мистерије обожења и спасења. Она су улази у Царство, у небо, у рај и Небески Јерусалим. (Радујко, 1993, стр. 42) „Рајска врата нам отвори“ Господе. Тако су Рајска врата постала Златна врата.

Појавило се схватање у средњем веку да су златна врата на улазу у Рај. Традиционално Рај се поима као велико боравиште праведних и безгрешних. На почетку света то је ограђени простор — пошумљени врт — Едем у који су насељени Адам и Ева. Едемски врт означава место велике лепоте, савршенства и духовног блаженства и среће. (Исто, стр. 547–548)

Пошумљени врт у коме је Бог населио Адама и Еву је назван Едеме — Рај. Тиме је означено место велике лепоте, савршенства и духовне среће. Али, нигде се у *Стишаром завеиу* реч „рај“ не односи на место будуће награде за праведнике. У Новом завету јавља се три пута али увек означава или указује на небо (Лк 23, 43; Кор 12, 4; Отк 2, 7). Апостол Павле покушава да поистовети рај са трећим небом у које је био узнесен у својој визији (Кор 12, 4). Традиционално схватање рај сматра великим боравиштем праведника. (Ракић, 1994, стр. 162–163) Док је боравио у земаљском Рају, Адам је био у наднаравној милости.

У призору Последњег — Страшног суда, завршном чину историје света, у којој ће Христос, при свом другом доласку у слави, наступити као судија ускрслог целог људског рода и разлучити га по заслугама да ужива вечно блаженство — рај или на вечну казну — пакао. У композицији Страшног суда праведници стоје у групама у Рају, блажени и одевени, а осуђени су голи. (Ivančić, Badurina, 1990, стр. 475–476)

Васкрсењем Христовим је „обновљен рај на земљи и враћена бесмртност роду људском, јер је бићу људском завршно и вечно дат сам Бог у личности васкрслог Богочовека Христа, у телу његовом свеживотворном — Цркви, која охристовљује, обогочовечује све кроз свете тајне и свете врлине“. Тако ће Господ на Страшном суду одвојити праведнике од неправедника а потом ће „праведницима доделити вечно блаженство у Царству Божјем“. А шта наступа тада и шта је то? Одговор је: „Рај, блаженство, царство Божије, Богочовечанско тело Цркве Христове, неисказана радост, вечна и безгранична“. (Поповић, 2004, стр. 800, 805, 808)

Насупрот Рају је Пакао — Ад — место мртвих. Христос је у време страдања на голготском крсту сишао у ад где се кратко време прикључио општем загробном стању за све умрле и потом срушио старозаветну силу „ада“ која је владала над свеукупним човечанством. Тек у новозаветно време Пакла постаје место казне, мучења и патње за грешне. У Пакао се улази кроз врата пакла која су заправо метафора. (*Велики љавославни дојословски енциклоједијски речник* I, 2000, стр. 27)

По традиционалним схватањима злато је савршен метал. Пошто је савршено оно симболизује почетно доба света — златно доба. Због изједначавања злата са сунчевом светлошћу оно је један од симбола Исуса — Светла — Сунца — Истока. (Исто, стр. 792–793) Као изузетно племенит метал злато је симбол чистог светла, небеско „почело у којем живи сам Бог“. (Ivančević, Badurina, 1990, стр. 592)

Царска врата — Царске двери — Рајске двери су „за читав људски род била затворена све док их оваплоћење Сина Божијег и јеванђеоска проповед за овоземаљске грешнике и вернике нису поново отвориле“.

Златна — рајска врата на хришћанским црквама отварају могућност да храм персонификује Рај.

*

Остало је потпуно непознато како су изгледала и од чега су била израђена аутентична врата цркве Св. Тројице деспота Стефана у Ресави а којих је било укупно седам. Тако ништа не знамо о главним вратима, оним на припрати и улазу у наос цркве Св. Тројице. Константин Филозоф не описује ближе изглед цркве Св. Тројице, објекте у граду као ни саму тврђаву. О томе ћуте и потоњи извори. Без двојбе се сматрало и сматра да су врата наших средњовековних цркава била грађена искључиво од дрвета и само у појединим случајевима са одређеном декорацијом.

Нема сумње, данашња врата на припрати Св. Тројице су из новијег времена а на улазу у наос из XVIII или из прве половине XIX века. Врата су дрвена, од масивних храстових дасака.

Једини аутентичан изглед врата улаза у наос цркве у Ресави приказан је на моделу храма који држи деспот Стефан у ктиторском ансамблу на северној страни западног зида наоса. На репрезентативној ктиторској слици представљена је целокупна Стефанова фигура натприродне величине у раскошном орнату владара — деспота: дивитисион тамно црвене боје који је украшен ситним златовеженим орнаментима и коластим аздијама са двоглавим орловима, златан лорос, златне табуле и перидбрахион на мишицима, плашт тамноцрвене боје са златним коластим аздијама и широким златним штитником који је закопчан испод врата, на глави има златну деспотску круну, у десној руци златни скиптар — крст са две пречке¹. „Ни један српски владар није на портрету толико истакао свето порекло своје власти као Стефан Високи у Манасији... Осим овог очуваног портрета морало је у манасијској цркви бити још деспотових фресака. Сигурно је над гробом /као у Љубостињи/ била надгробна слика... Врло је чудновато, да се ни у Манасији не налази портрет жене Стефана Високог; деспот се женио септембра 1405, а манасијски живопис рађен је после тога датума“. (Радојчић, 1996, стр. 70–71) У левој руци деспот држи доста велики модел своје ктиторије која је насликана без припрате тако да се јасно види западна фасада са вратима и каменом розетом изнад њих. И поред тога што је била пројектована камена розета није постављена. Тако је ова непостојећа розета привлачила највећу пажњу истраживача. О вратима није било речи.

Из тих разлога је остало не примећено како су представљена улазна врата храма у Ресави. Њих чини једноставан камени оквир са архитравом и плитком нишом над њима. Међутим, на слици модела цркве који држи деспот Стефан врата нису боје дрвета или слично. Остало је потпуно

¹ Више о ктиторској композицији, види наша запажања у Андрејић, 2009. и Андрејић 2011.

непримећено у нашој историји уметности да су насликана златном бојом. Осим, тога сасвим добро се разазнаје да су вратнице украшене са по пет квадратних касета. Укупно десет касета. Поља касета су равна и као да нису имала рељефне садржаје. Међутим, може бити и супротно, да су врата на Св. Тројици била рељефна.

Постављено је и питање колико се поверења може дати сликарима ктиторских модела цркава, колико су одговарали стварном изгледу саграђених храмова, да ли су у питању пројектни модели или слике саграђене цркве? Један од одговора је да су у питању слике финалног изгледа саграђене цркве. „Самим тим, сликане грађевине у рукама ктитора морале су бити а *posteriori* евокације изведене грађевине. Недостатак писаних или визуелних сведочанстава упућује нас на опрез и спречава да ово са потпуном сигурношћу тврдимо“. (Маринковић, 2007, стр. 87) Постоје тврдње да су сви сликани модели цркава у ктиторским композиција настали тек после изградње и да доста верно приказују њихов најстарији изглед. (Исто, стр. 87, 89)

За ктиторски модел ресавске цркве се каже да „због велике прецизности представљене архитектуре има важност документа“. (Исто, стр. 156) То би значило да су грађевина и детаљи цркве Св. Тројице врло реално и верно представљени. Када су у питању портали насликаних цркава у ктиторским ансамблима они су обично увећани те се, као и неки други делови, могу сматрати симболичним елементима. Такав је случај и са Манасијом. Занимљив је нереалан опис Ч. Маринковић изгледа врата цркава: „Врата која затварају портале састављена су из више декоративних поља браон боје“. (Исто, стр. 70)

У сваком случају, „иконографија врата није систематски истражена“.

Најзначајнији досадашњи покушај реконструисања изгледа и конструкције врата наших средњовековних цркава, а све на основу сликаних ктиторских модела, учинио је Слободан Ненадовић и то, понајвише, на основу ктиторског модела цркве манастира Леснова и Краљеве цркве у Студеници: „Двокрилна улазна врата можда је имала и црква манастира Леснова... Тај модел нам говори врло много и о самој конструкцији тих крила: она су била састављена од рама, који се гради од дасака; квадратна поља у раму затварају се тзв. испунима и таква се врата називају столарским вратима... јер су се крила окретала око оне осовине коју су образовали испусти у облику чепова на горњој и доњој страни, а прислањала су се уз камени зуб... У ретким случајевима удубљење за осовину, односно чеп крила у поду, појачавано је још и са гвозденим лежиштима... У народу таква врата називају се 'врата на жујице'... У том погледу нарочито се истиче модел Краљеве цркве у Студеници; на њему су насликана двокрылна врата, која су грађена на исти начин са испунима, само су била једноставнија. Врата су насликана жутом бојом... То је боја коју су сликари

употребљавали када је представљано дрво. Свако крило врата имало је и алку, са којом је привлачено приликом затварања... вероватно је да су ова врата била без икаквог дуборезачког украса, али је тешко веровати да би монументални споменици, као што су били Богородичина црква у Студеници, Бањска, Дечани Св. арханђели код Призрена могли имати главна улазна врата само са таквим једноставном обрадом. Далеко је вероватније да су и та врата била богато обрађена на начин као што су врата мајстора Андрије Бувине...“ (Ненадовић, 1966, стр. 26–28)

Међутим, неуверљива је тврдња Ненадовића да су дрвена врата, која су иначе тамне боје, била приказивана у фреско живопису окер-жутом бојом. Насупрот томе, уверљива је Ненадовићева тврдња да српски монументалне цркве нису имале једноставна главна врата већ богато украшена попут врата катедрале у Сплиту мајстора Андрије Бувине.

*

Филозоф каже да је деспот дао да се црква живопише од стране најбољих мајстора са разних страна сабраних: „многим златним и цветним шарам /украси је/“. Деспот „ризнице овде из дана у дан полагаше. Начини ту себи гробницу, где ускоро би положен. Даде и драгоцене иконе украшене бисерјем и златом, снабде сваким књигама за богослужење, /приложи/ толико много служабних одежди и црквених сасуда са великим бисерјем и златом украшене да превазилази и изабране велике лавре Свете Горе... И шта прво да споменем /од онога/ што овде принесе и украси... у све дане живота свога никада не престаде да приутврђује различитим и најбољим даровима и надгледањем“. (Филозоф, 1989, стр. 103–104) Византијско плаво, бисери и злато. Свуда се помиње злато. Нажалост Константин Филозоф није знао од дивљења да нам поброји све оно чиме је деспот украсио своју ктиторију.

Врло важан податак о односу деспота Стефана као ктитора и дародавца великих лаври представља детаљ из његове повеље манастиру Св. Атанасија на Атосу, 20. јануара 1427. године. Деспот Стефан је затражио да му после смрти одржавају помен у Великој Лаври а заузврат је манастиру дао два средрна и позлаћена свећњака од шездесет литара /око 20.280 кг/. (Младеновић, 2007, стр. 264) Овај податак нам говори у прилог тврдње да је на својој ктиторији богато украсио улазна врата али и да је реално тврдити да ју је опремио и са златом украшеним иконостасом, свећњацима и полијелејом.

Дакле, своју цркву У Ресави деспот Стефан је могао опремити богато украшеним главним вратима. Заправо, то су могла бити дрвена или бронзана врата са позлатом — Златна врата.

Нема сумње да се деспот угледао на Раваницу, задужбину свога оца Лазара, приликом градње своје цркве у Ресави: „Већу и лепшу ја ћу подићи“. (Филозоф, 1989, стр. 87) Данас знамо да је његов узор била и црква Св. Арханђела цара Душана. Дакле, ако је деспот превазишао ове велике задужбине онда би то значило да су, поред осталог, ове цркве имале слична украшена врата — Златна врата. И данашња врата Богородичине цркве манастира Раванице су из млађег периода. Ктиторски модел Раванице је оштећен и не показује нам јасан изглед врата. Али, шта кажу извори како је изгледала Раваница. Компетентни патријарх Данило III тврди: „Он из основа сазида манастир звани Раваница, а прекрасну цркву подиже у име Вазнесења Господа и Спаса нашег Исуса Христа... Божанствену цркву прекрасним мермером улепшавши, а сребром и златом божанствене иконе наслика. Не само иконе, него и зидове златом наслика“. (Јовановић, 2000, стр. 75) Непознати Раваничанин нам даје додатне информације о Лазаревој задужбини: „Подиже /Лазар/ храм... на месту званом Раваница, висином и лепотом што задивљује и на четири стуба утврђен... Златом и различитим бојама украси и различитим сасудима сребрним и позлаћеним обогати га... дверца /царска/ сребрна позлаћена, свећњаке на исти начин, иконе велике и мале оковане и позлаћене и бисером и камењем драгим украшене, завесе разне од висона, порфире и злата изаткане“. (Трифунковић, 1989, стр. 12–13) Дакле, у Раваници је било свуда сребра а поготову злата. Иако се не помињу, полијелеј и врата Раванице су била на исти начин украшени, позлатом.

Други деспотов узор, Св. Арханђели код Призрена су срушени скоро до темеља а нема никаквог њиховог описа у изворима.

Деспот Стефан се могао угледати и на велелепне Дечане, из 1343. године. Давно је примећено да деспотов ктиторски портрет са моделом и свитком са посветом доста наликује на портрет краља Стефана Дечанског у Дечанима. И испод модела краљеве цркве у Дечанима се протеже ктиторов заветни текст. Краљ Стефан Дечански у свечаном владарском орнату, са богато украшеним дивитисионом: златан лорос, златне табуле и перидрахион на мишицама, широким златним штитником и на глави златна круна која наликује деспотској. Обема рукама држи модел цркве али се јасно види да врата Дечана нису осликана златном бојом већ крем-белом. (Маринковић, 2007, стр. 266) На моделу Дечана, који држе краљ Стефан и његов син краљ Душан, на јужном зиду наоса, врата се не виде пошто је приказана источна страна цркве. (Исто, стр. 265, 290) То значи да велелепни Дечани нису имали првобитна врата од бронзе или са позлатом. Крем бела боја врата упућују да су била од сребра или од посребрене бронзе.

Али, на ктиторском моделу цркве Св. Ђорђа манастира Леснова коју је градио царски деспот Јован Оливер, 1346–1347. године, примећујемо окер-жута врата са по три касетиране вратнице. Може се реално

претпоставити да су у питању бронзана врата са позлатом. (Исто, стр. 269) У прилог иде и чињеница да је деспот Оливер у својој земљи имао богате злетовске руднике злата. А и да је ковао самостално свој сребрни новац.

И врата на моделу невелике Богородичине цркве манастира Трескавац, који држи тепчија Градислав, из 1350. године, јесу окер-жуте боје. У питању су једнокрилна врата са три касете а друга са две. (Исто, стр. 271) Чини се да су окер-жута двокрилна врата насликана и на цркви Успења Богородице у Матејчу, царице Јелене и цара Уроша, 1355–1360. године. (Исто, стр. 273) Светлом окер бојом су насликана и двокрилна врата на цркви Св. Николе у Псачи, 1367–1371. године. (Исто, стр. 275)

На ктиторском моделу Богородичине цркве у Студеници — Краљева црква, 1314. године, јасно се виде врата насликана окер жутом бојом, попут боје златовежених делова свечане краљевске одеће. (Исто, стр. 249)

И на ктиторском моделу Грачанице који држи краљ Милутин, око 1318. године, запажамо да су приказана двоја врата, западна и јужна, али осликана златном бојом, попут златних украса на свечаној владарској одећи. Вратнице имају по две касете, види се јасно, без икакве декорације. (Исто, стр. 253) Готово је потпуна сличност са осликавањем златних врата деспотове Ресаве.

Нема сумње да је и на обновљеној Богородичиној цркви манастира Хиландара краљ Милутин, поставио бронзана врата, а може бити и позлаћена, 1293–1300. године. Данашња врата на улазу у наос Хиландара су из 1639–1640. године. (Петковић, 1989, сл. 46)

Врло би занимљиво било да су сачувана оригинална врата Богородичине цркве у Студеници, најстарије ктиторије, великог жупана Симеона Немање, родоначелника династије, из 1184. године. Није сачуван ни најстарији ктиторски портрет Симеона Немање са моделом цркве. Али, на доста нетачно сликаном моделу цркве коју држи велики жупан Немања као монах Симеон, из 1568. године, по свему су приказана дрвена двокрилна врата. (Маринковић, 2007, стр. 284) То и није чудно ако се има у виду да је Студеница већ сто година под турском влашћу, да је манастир опљачкан и да су ово нова и скромнија врата. Уколико се има у виду да је Богородичина црква у Студеници богато сликана и да је живопис украшен: „Најскупоценијим украсом са златном позадином на којој је имитирана техника мозаика, са златним ореолима и златним везом на одећи архијереја... Златни натписи и ореоли постављени су и у наосу... расуо је златне звезде по плавој позадини Распећа...“. Живописање и комплетно опремање је извршено тек после смрти Симеона Немање, после 1199. године. (Бадић, Кораћ, Ћирковић, 1986, стр. 70, 73, 10) Заправо, из златом писаног текста у прстену куполе, дознајемо да је Студеница осликана 1208–1209. године. (Мандић, 1956, стр. 39, цртеж 2)

Фрагменти позлаћене бронзане оплате са врата цркве епископије Мораве, потоње епископије Браничево, откривени су у данашњем Куличу. Словено-српско племе Морављани је на простору некадашњем римског града Маргума засновало свој велики центар у коме је било и седиште епископије кнежевине Морава. Оплата је украшена фантастичним животињама. Пронађени су и бронзани крстови. Остаци прероманичке цркве и некрополе откривени су на потезу Орашје. (Миленковић, 1996, стр. 169–172) На читавом простору некадашњем града и тврђаве Морава налажени су остаци који се датирају у период од X до XIII века. (Јасановић, Spasić–Djurić, 2003, стр. 39)

Постоје још две велике српске задужбине и лавре чији је живопис био украшаван златним плочицама и у складу са тим би се могло претпоставити да су имала богато украшена дрвена или бронзана врата са позлатом. То је црква у Жичи, црква Христа Спаса — Вазнесења Христовог, која је била прва српска архиепископална црква, и такође, црква Вазнесења Христовог манастира Милешева. Обе цркве су биле сактиторије првог српског архиепископа Саве, Жича са Стефаном Немањом II Првовенчаним а Милешева са краљем Стефаном Владиславом I.

И архиепископална црква у Жичи је била богато украшена позлатом и опремљена исто тако луксузно украшеним иконостасом, свећњацима и полијелејом. Краљ Стефан Немања II Првовенчани каже да је са својим сином Радославом цркви Спасовој у Жичи даривао бројне делове и честице мошти највећих светитеља, а потом иконе светих и часних ликова и сасуде златне и сребрне и рипиде многе и завесе и покрове свете и ризе часне и света јеванђеља и књиге многе и друге украсе. (Првовенчани, 1988, стр. 109) Осим тога, до крунисања краља Радослава, 1228. године, извршена је доградња спољне припрате са кулом на прочељу и катихуменом на спрату за архиепископа Саву I. (Чанак–Медић, Тодић, 2007, стр. 6–7, 46)

Програм живописа и ентеријер Милешева био је јединствено спроведен великом употребом златних листића на позадини фресака постављених попут коцкица мозаика са намером да се дочара небеска светлост и светост „од куполе па све до спољне припрате“. (Кандић, Поповић, Зарић, 1995, стр. 51) Ово украшавање је плод обнове који су извршили краљ Владислав I и архиепископ Сава I који се припремао за свој други пут у Јерусалим. Заправо, обнова живописа и доградња спољне припрате са катихуменом и две куле цркве Христа Спаса у Милешеви извршена је до 1235. године када је сазрела шири политичка одлука да Сава I буде почаствован титулом патријарха² у Јерусалиму. (Андрејић, 2004, стр. 91–128; Исти, 2008,

² Не постоји ни један правоснажан разлог за силазак Св. Саве са архиепископског трона Српске цркве, 1235. године. До промене архиепископа је могло доћи само у случају смрти или детронизовања „због грехова“. Такав случај није био са Савом I, а то се недвосмислено види и из његових Житија. Када је Св. Сава стигао у Јерусалим патријарх Атанасије га / на Васкрс, 8. априла 1235./ „пророкова... пред лицем целог Сабора јерусалимског“, сас-

стр. 81–82) За седиште партијарха Саве I била је предвиђена и адекватно припремана милешевска црква Христа Спаса. Због изненадне смрти патријарха³ Саве у Трнову, 1236. године, Милешева није остварена као патријаршијско седиште. (Андрејић, 2015, стр. 267–290)

Имајући у виду све ово, треба претпоставити да је будућа патријаршија, црква Христа Спаса у Милешеву, морала добити и адекватне, са позлатом украшене иконостас, врата и полијелеј.⁴

*

Где је још деспот Стефан могао видети нека златна врата и пожелети их на својој задужбини? Постоје ли и друге аналогije за златна врата Св. Тројице у Ресави?

Зна се да је деспот Стефан био у великим културним срединама Истока, попут Цариграда, Солуна и Митилене. Нема сумње да је деспот Стефан у Цариграду, Солуну, Мистри и Митилени могао видети цркве са масивним дрвеним вратима која су била обложена бакром или бронзом са позлатом а која су касније уништена.⁵

луживаху заједнички Велику Литургију, „називаху га земаљским анђелом и небесним човеком... коме после светих не нађе равна“, у савећању га саветоваше над Христовим гробом и предаде му свете сасуде, свете књиге и „патријашке одежде“. (Види у: Доментијан, 1938, стр. 182–183, 185)

Доказ да је Св. Сава имао и титулу патријарха налазимо у фреско слици над патријаршким троном у Пећкој патријаршији, насталој у време архиепископа Арсенија Сремца, наследника Св. Саве, око 1260. године. Овај портрет светог Саве садржи натпис: „Свети Сава први патријарх“. Осим тога, Св. Сава је насликан са патријаршком калиптром, патријаршким сакосом и патријаршким крстом. (Види у: Ђурић, Ћирковић, Кораћ, 1992, стр. 236–238) Истоветан, оригиналан, позлаћени крст Св. Саве се чува у музеју у Пиенци код Сијене, у Италини, са натписом: „Сава први архиепископ и патријарх српски“. (Види у: Радојковић, 1977, стр. 81) У то време је настао и спис „О патријарсима српске земље“ у коме се тврди да је „први српски патријарх свети Сава“.

³ Доказ да је Св. Сава почаствован и титулом патријарха јесте и сам чин крунисања бугарског владара Јована II Асена за цара и освештавање Трнова за царски град ако се има у виду да чин посвећивања за цара може извршити само и једино патријарх. (Види: Дагрон, 2001, стр. 75, 317, 322–323)

⁴ Једина бронзана врата на српским краљевским задужбинама су на цркви Св. Ђорђа краља Петра Карађорђевића на Опленцу у Тополи, која је довршена 1930. године. Црква је украшена луксузним мозаиком од стаклене пасте и злата. Двери иконостаса су израђене од храстовине опточене сребром, огромни полијелеј је од бронзе а монументална двокрилна врата од масивне храстовине обложене бронзом. Оба крила врата су са по 10 касета у два реда у којима су рељефни двоглави орлови. (Недељковић, 1989, стр. 42–44)

⁵ У Цариграду: Св. Софија, Св. Апостоли, Св. Срђ и Вакх, Св. Ирина, Богородичина црква Константина Липса, Мирелеон, Богородица Памакаристос, Христ Пантеопте, Христ Евергетис, Христ Пантократор; Христа Хоре, Богородица Кириотиса. У Солуну: Св. Софија, Богородичина црква, Св. Апостоли, Св. Димитрије, Св. Катарина, Христа Спаситеља, Св. Илија. У Мистри: Св. Димитрије, Св. Теодори, Богородица Одигитрија, Богородица Пантанаса.

Најславнија „златна врата“ Цариграда и Златног рога била су у оквиру тзв. Златне капије у јужном делу великог зида, у близини Мраморног мора. И о изгледу ових врата нема података, зна се само да је то Златна капија која је имала статус Прве војне капије и кроз коју је по традицији пролазио цар приликом церемонијалних улазака у град.⁶ (Рансиман, 1996, стр. 113) Да су у Златној капији Цариграда заиста била златна врата показује нам и мозаичка ктиторска слика цара Константина Великог, који држи макету града, и Јустинијана I, који држи цркву Свете Софије пред Богородицом са Христом, у лунети изнад њених јужних врата. На моделу Цариграда врата су од златних мозаик коцкица. Овај мозаик је постављен 994. године. На макети Св. Софије ни једна од врата нису приказана а на моделу града Цариграда је јако истакнута једна једина, главна капија која је сачињена од златних мозаичких коцкица. (Yerasimos, 2007, стр. 101)

Када је у питању црква Свете Софије у Цариграду њена оригинална врата на улазу у наос нису сачувана. Међутим, сачувана су оригинална јужна врата која су била постављена 839. године. Ова врата су од бронзе и са уметцима од сребра а састављена су од старијих плоча са плитко-рељефним мотивима грчког меандра и акантусовим лишћем. (*Rani srednji vek*, 1976, стр. 95)

Али, на моделу цркве Христа Хоре у Цариграду, коју држи њен ктитор велики логотет Теодор Метохит, 1315–1321. године, јасно се уочавају двокрилна „златна“ врата са по три касете. На моделу цркве врата су изведена златним мозаик коцкицама. (Маринковић, 2007, стр. 250)

Деспот је више пута боравио у угарском престолу Будиму, Пешти, Жежмарку, Баји и Сегедину који су припадали културном и цивилизацијском кругу Запада. Деспот борава у својој палати у Будиму, 1408, 1411, 1412, 1422, 1424, 1425. и 1426. године. (Пурковић, 1978, стр. 86, 101, 122, 124, 128, 132) Постоје тврдње да су деспотови изасланици боравили на сабору у Констанци /1415/, (Исто, стр. 143–145) и на челу са војводом Витком у Венецији /1422/. (Исто, стр. 117–121) И ту су могли Срби видети цркве са бронзаним рељефним вратима као и оне са позлаћеним рељефима.

Врата катедрале Св. Марије /познатије као Св. Дује/ у Сплиту су монументална и од дрвета. Дело су сплитског вајара Андрије Бувине из 1214. године и представљају једно од најлепших остварења романичке уметности уопште. Свака вратница има по 7 касета у два реда. Двадесет осам касета је уоквирено богатом декорацијом и на њима је приказан живот и муке Христове. Начин приказивања сцена јасно упућује на снажан утицај

⁶ Према словенској и турској традицији код Златне капије је погинуо последњи византијски цар Константин XI Драгаш, 29. маја 1453. године. Крај Златних врата је сахрањено „успавано“ царско тело које ће се пробудити и поново ослободити Цариград. Из тих разлога, из страха, Турци су наредили да се Златна капија зазида и никада више није отворена (Никол, 1997, стр. 108, 122–123)

византијске иконографије. Врата и данас чувају остатке златне и црвене боје којима је рељеф и плетер био раскошно украшен. (Суботић, 1963, стр. 64–65)

Могући, најзначајнији узорци за израду ресавских врата од злата могу се пронаћи и у сачуваним бронзаним и позлаћеним вратима италијанског трећента и кватрочента, а која су настала пре или у време деспота Стефана.

Прва бронзана и позлаћена врата Баптистеријума у Фиренци израдио је Андреа Пизано до 1336. године. Друга бронзана и позлаћена врата за Баптистеријум, израдио је 1403. године Лоренцо Гиберти /1378–1455/. Ова врата имају вратнице са по два реда и по 14 касета /2 x 7/. (Bietoletti, Capreti, Chiarini, Cresti, Giusti, Morandi, Paolucci, Scalini, Tartuferi, 2005, стр. 23) Трећа бронзана и позлаћена „Рајска врата“ за Баптистеријум у Фиренци, Гиберти је израдио између 1425. и 1432. године. Микеланђело је сматрао да ова врата изгледају величанствено и да представљају улаз у рај. Трећа врата имају једноредно касетиране вратнице. Вратнице имају по пет касета са рељефним сценама из *Сйарої завейта* (Исто). Занимљиво је да врата имају на почетку сцене које се односе на Рај: *Сйварање Адама и Еве и боравак у Рају, Кушање Адама јадуком са дрвейта знања добра и зла и Проштеривање из Раја*.

Литература

- Андрејић, Ж. (2004). *Свети Сава*. Рача.
- Андрејић, Ж. (2008). Размишљање о датуму смрти Светог Саве према подацима Доментијана и Теодосија. У *Извештај на Регионален историјски музеј*, XXIII. Велико Тарново.
- Андрејић, Ж. (2009). Истраженост стила живописа Манасије и порекла чланова сликарске тајфе деспота Стефана. *Саборност*, 3, 297–317.
- Андрејић, Ж. (2011). Висока теолошка и идејна осмишљеност оријентације, архитектуре и живописа Св. Тројице у Ресави. *Саборност*, 5, 181–205.
- Андрејић, Ж. (2015). Милешева као неостварено патријаршиско седиште 'Саве првог архиепископа и патријарха српског'. *Митолошки зборник*, 35, 263–294.
- Бадић, Г., Кораћ В., Ћирковић С. (1986). *Студеница*. Београд.
- Biderman, H. (2004). *Rečnik simbola*. Beograd.
- Bietoletti, S., Capreti E., Chiarini M., Cresti C., Giusti A., Morandi C., Paolucci A., Scalini M., Tartuferi, A. (2000). *Florence Art and Architecture*. Cambridge.
- Велики православни догословски енциклопедијски речник I. (2000). Нови Сад.
- Tartuferi, A. (2005). *Florence Art and Architecture*. Cambridge.
- Доментијан (1938). *Живот светог Саве и светог Симеона*. Београд.
- Ђурић, Ј.В., Ћирковић, С., Кораћ, В. (1990). *Пећка патријаршија*. Београд.
- Ivančić, R., Badurina, A. (1990). *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb.
- Yerasimos, S. (2007). *Constantinople*. Paris.
- Jacanović, D., Spasić–Djurić D. (2003). *Margum*. Požarevac.
- Јовановић, Т. (2000). *Стара српска књижевност*. Београд–Крагујевац.
- Кандић, О., Поповић, С., Зарић, Р. (1995). *Манастир Милешева*. Београд.
- Kuper, K.Dž. (1986). *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd.
- Мандић, С. (1956). Откривање и конзервација фресака у Студеници. *Савременост*, I, 38–40.
- Маринковић, Ч. (2007). *Слика и догма цркве: представе архитектуре на књижевним и историјским у српској и византијској уметности*. Београд – Крагујевац.
- Миленковић, М. (1996). Позлаћена апликација са локалитета Орашје – Црквина. *Гласник САД*, 11, 169–172.
- Младеновић, А. (2007). *Повеље и писма десетог Стефана*. Београд.

- Недељковић, М. (1989). *Тојола — Карађорђево ѡраг — Ојленац*. Топола.
- Ненадовић, С. (1966). Типови врата у народној архитектури. *Zbornik zaštite spomenika kulture*, XVII, 25–50.
- Никол, Д. (1997). *Бесмртни цар*. Београд – Бања Лука.
- Петковић, С. (1989). *Хилангар*. Београд.
- Поповић, Ј. (2004). *Доиматица Православне цркве*, III. Ваљево.
- Првовенчани, С. (1988). *Сабрани сѣиси*. Београд.
- Пурковић, М. (1978). *Кнез и десѡи Сѣефан Лазаревић*. Београд.
- Радѡковић, Б. (1977). *Исѡрија ѡримењене уметносѣи код Срба*, I. Београд.
- Радѡчић, С. (1996). *Портреѣи срѣских владара у средњем веку*. Београд.
- Радујко, М. (1993). Еклесијално-есхатолошки симболизам у евхаристијској тематици византијског уметничког круга. *Зоѡраф*, 23, 29–50.
- Ракић, Р. (1994). *Библијски речник*. Београд.
- Rani srednji vek*. (1976). Beograd.
- Рансиман, С. (1996). *Пог Цариѡрага 1453*. Нови Сад.
- Rodgers, N. (2006). *Roman empire*. London.
- Стошић, Љ. (2006). *Речник црквених ѡјмова*. Београд.
- Судѡтић, Г. (1963). *Архиѡекиѡра и скулиѡѡра средњеѣ века у Примѡрју*. Београд.
- Трифѡновић, Ђ. (1989). *Жиѡије свеѡѡа кнеза Лазара*. Београд.
- Филозоф, К. (1989). *Жиѡије десѡѡа Сѣефана Лазаревића*. Београд.
- Фундулис, Ј. (2004). *Лиѡѡриѡа*, I. Краљево.
- Чанак–Медић М., Тодић Б. (2007). *Манасѡир Жиѡа*. Београд.
- Chevalier J., Gheerbrant, A. (1987). *Riječnik simbola*. Zagreb.

Golden — Heaven's Doors in Christian Temples

The door of a temple marks the border between the secular and profane. The front doors to the Christian temples are sacred pilgrimage passes leading to the shrines of sanctuaries, to the places of the true presence of the deity. Consequently, a temple itself is a sort of a door. 'The Holy Door' reminds of a passage from sin to grace and of reaching the Paradise on the Doomsday. Thus, a Holy Door is a Heavenly Door at the same time. It is the entrance to the heavenly Jerusalem, the Golden Gate. Conversely, a truly golden — gilded door into a Christian church converts a temple into Paradise. The most significant contemporary role models for making the golden door in Resava monastery can be found in Istanbul, Venice and Florence.

The authentic looks of the door entrance to the nave of the church of St. Trinity in Resava is shown on the model of the temple held by despot Stefan in his founder's ensemble. The door is painted the golden color like the despot's pieces of clothing, also of gold — gold embroidery. This is a solid proof that, whether they were wooden or bronze, the door to the church in Resava used to be plated — Golden Gate. Having analyzed the looks of other great foundations built by Serbian royalty, we have concluded that the "Golden Gates" were also present in the churches in monasteries such as Ravanica, Lesnovo, Treskavac, Matejca, Psaca, Gracanica, Hilandar, Mileseva, Zica and Studenica.

Key words: Heaven's Door, Golden Gate, church of St. Trinity in Resava, despot Stefan, Istanbul, Venice, Florence.



Александар Дуроњић*

Хришћански културни центар др Радован Биговић, Београд

Aura vitalis и техничка репродукција иконе¹

Abstract: Текст представља покушај да се обухвати један шири богословски аспект иконе, који се креће од умјетника ка посматрачу, од историјске до есхатолошке стварности, рађајући на тај начин славословље и близину сусрета са Богом. Пре-васходно се прати основно назначење иконе, како би се указало на њену *auru vitalis* (животну снагу), а самим тим и на једну посве нову стварност у којој се она тренутно нашла. Губећи контакт са иконописцем, кроз силе техничке репродукције, губи се и однос са посматрачем и црквеном заједницом у цјелини на начин да се њена улога у литургијско-аскетском животу цркве доводи у питање. Као таква, икона постаје „хришћански украс“ губећи ону животворну снагу да преображава људски дух на његовом путу ка Христу.

Key words: икона, иконописац, посматрач, *aura vitalis*, копија, техничка репродукција.

Да бисмо разумјели православну иконографију и њену *auru vitalis* неопходно је да сагледамо њену богословско-литургичку позадину, како би на тај начин увидјели улогу иконе у познању Бога. Ово познање највишег бића, за Оце Цркве, није могло да се стави само у теоретско-интелектуалне оквире, него је захтијевало једну димензију путовања Цркве у Царство Божије, а то је вршење Евхаристије.² Она нам омогућује да видимо крајњу сврху постојања, која није бјежање из овог свијета, него живо општење човјека са Богом. Стога Јанарас и износи став да „није случајно то што је неподељена Црква првих осам векова, као и њен историјски наставак на Истоку, заснивала катихезу верника, односно објављивање и преношење своје истине, углавном на богослужењу. Унутар литургијског круга служби Цркве (вечерња, јутрења, Литургије, часова) богословље бива поезија и песма — више се искуствено доживљава него што се разумева са рационалном доследношћу.“ (Јанарас, 2004, стр. 33–34) Дакле, успостављање

* duronjicaleksandar@gmail.com

¹ Овим путем желим да изразим посебну захвалност професору др Ненаду Милошевићу на савјетима и сугестијама које су ми помогле приликом израде рада.

² Види: Schmemmann, 1973, стр. 26.

односа и заједнице човјека са Богом, које бива на литургијском сабрању вјерника, даје црквеној умјетности општи легитимитет да, кроз изражајну форму која је од овог свијета, уведе у онострану свијет, у сусрет и јединство са Богом.

Икона, као један од израза црквене умјетности, представља љестве Јаковљеве које нас узводе ка небеским свједоцима Царства Божијег, са оне стране тварног и пропадљивог. Она нам објављује реалност Царства Божијег и тајну преображења човјека и свијета у Христу. У њој се крије тајна Оваплоћења Христовог, али и мистично јединство Светих угодника Божијих и евхаристијске заједнице. Њен легитимитет је уједно и посвједочен овом заједницом, јер реалност коју она пројављује немислива је без приношења евхаристијских дарова. Икона је уско везана за молитвени живот хришћана, будући да се кроз молитвени подвиг рађа славословље и близина гледања лица Божијег. Потреба за иконом је неодвојива од литургијско-аскетског устројења Цркве, јер она сабира људски ум, чува га од непотребног овоземаљског лутања, чулност ставља у службу духа и тако употпуњује човјекову оријентисаност према вјечним добрима — према Христу. Есхатолошко назначење иконе тако долази у први план, због чега она непрестано и позива врлинском животу светитеља. Она изображава радост која није од овог свијета, која није у свези са пропадљивим и трошним, којом се завређује Царство Небеско и пођеђује крајњи непријатељ — гријех, ђаво и смрт. Ова радост је приказана посебним сликарским умијећем, па стога „икона и показује тишину. На њој нема приказане акције, нема отворених уста. Простор није дефинисан као тродимензионалан и вријеме је занемарљиво. Прича на икони искључује вријеме и простор, на икони не постоји сјенка. Она нам показује да се приказани светитељ „прославио, завршио трку и ступио на небеса.“ (Egley, б. г.). На тај начин даје нам јасно свједочанство о преображеном човјеку у Христу и кроз Христа. Икона тако открива смисао постојања — уподобљавање Богу. Она нас својим карактером јасно позива на испуњење најузвишенијег идеала: „Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац ваш небески“ (Мт 5, 48).

Оваквим карактером, икона је у животу Цркве завријеђивала посебну пажњу, па се стога никад и није сматрала додатком литургијског простора. Напротив, икона је основни и конструктивни дио овог простора и без ње је незамисливо узношење евхаристијских дарова. Ради тога је и читав живот Цркве представљен сликовним језиком кроз искупитељско дјело Господа Исуса Христа и има за циљ да укључи сва човјекова чула и да га учини кадрим за учествовање у Богочовјечанском организму — Цркви. Отуда и вјера Цркве да је лик на икони повезан са прасликом коју иконописац на један посве сликовит и пластичан начин изображава. Односно, клањајући се икони, ми се не клањамо твари — материјалу од кога

је сачињена одређена икона, него праобразу који је невидљиво присутан на њој — небеском лику кога икона изображава. Свети Јован Дамаскин и указује на ову вјеру Цркве Христове говорећи да је „икона подобје (слика) и приказивање и изображавање некога, које собом показује оно што је насликано.“ (Дамаскин, *д. г.*). Сливовито речено, лик на икони припада праобразу (небеском лику) као што сјенка припада неком човјеку или пак предмету. Ова суштинска повезаност слике и праслике и стављање Богочовјека Христа у центар хришћанске иконографије не оставља простора за идолопоклонство. Павле Флоренски нам указује да „иконе својом умјетничком формом непосредно и очигледно свједоче о реалности те форме: оне говоре, али линијама и бојама. То је — Име Божије, насликано бојама, јер шта је слика Божија, духовна свјетлост од светога лика, ако не насликано на светој личности Божије Име? Слично томе, као што свједок — мученик, светац, мада и он говори, ипак не свједочи себе, него Господа, и сам собом не јавља себе, него Њега, тако и ти свједоци свједока — иконописци не посвједочавају своју иконописну умјетност, то јест не саме себе, него свеце, свједоке Господа, а преко њих — и самога Господа.“ (Флоренски, 2007, стр. 44). Ово нас и наводи на мишљење, које је и окосница овог рада, да икона има два аспекта: један са којим се сусреће иконописац-умјетник који осликава небеске ликове, а други који иде у сусрет посматрачу.

Осликавајући стварност која није од овог свијета, а која је у њему присутна, пред иконописца се ставља посебан задатак, како би био кадар да сагледа божанску енергију и прикаже Бога и Божије угоднике (реалност Царства Божијег) онаквим какви јесу. Он креће од портрета и историјске датости која је остала у сјећању Цркве, а којом се одликује сваки од угодника Божијих. Ова датост је неодвојива од богословског разумијевања иконе, јер „и Логос постаде тијело и настани се међу нама“ (Јн 1, 14). Отац Стаматис Склирис наглашава да „одлучујући значај за иконографију има моменат тела са којим се Христос појављује и као историјска личност и после Васкрсења. Ако дакле икона жели да представи Христа или друге људе који ће сваки у Царству небеском постати Христос по благодати, мора да крене од њиховог опипљивог, конкретног, историјског тела. Треба да га представи и историјски, јер есхатолошко тело Христа и сваког другог човека је оно њихово историјско тело.“ (Склирис, 1992, стр. 220). Но, није само историјска датост и умјетничка форма која се користи у иконопису од пресудног значаја, него и духовна припремљеност иконописца, како би могао да сагледа есхатолошку димензију Царства Божијег и да на икони прикаже есхатолошко тијело Христа и угодника Божијих. Овом питању у животу Цркве посветила се посебна пажња како би икона сачувала ону јасно византијску форму есхатолошке реалности Царства Божијега.

У свом светотајинском устројству, Црква у први план ставља виђење лица Другог (човјека и Бога) и однос са њим, па самим тим и велику

одговорност пред којом се налази свако ко покушава да изображава интелегидбилну стварност. Само унутар евхаристијског доживљаја свијета живота, лице другог постаје доступно на начин да његов идентитет не сводимо на ствар са својом употребном вриједношћу, него га откривамо на начин да његово „ја“ измиче нашим моћима, а да нас при томе непрекидно вуче ка себи. Ова тајна личности која нам омогућава да сагледамо сву тајну другости, а да је при томе не додирнемо и не оскрнавимо, свакако је она нит водиља којом иконописац покушава да прикаже оба обличја Христа и угодника Божијих — историјски и есхатолошки. Схватајући коликој тајни приступа иконописац, Б. А. Успенски поистовјетио је начин живота иконопишчевог са оним какав Црква захтијева од свештенослужитеља.³ Принос евхаристијских дарова свакако је једна од највећих тајни Цркве, јер тако наша чула, наш живот, сједињујемо са Христом. Иконописац, пак, кроз умјетничку форму укључује наша чула, присаједињује нас дожанском животу и гледањем лица Божијег употпуњује наш литургијско-аскетски подвиг. Сликање иконе је незамисливо без духовног опита који му претходи. Слично запажа и Павле Флоренски: „Ако иконописац сам није умио да доживи онога кога је сликао, ако се сам, побуђен изворником није до-такао реалности насликаног, он се будући савјестан, стара да тачно преда на својој копији спољне знакове изворника, али као што често бива у таквим случајевима, не умије да захвати икону као цјелину, и губећи се између цртица и потеза кистом неодређено предаје оно што је основно. Напротив, ако му се кроз изворник (прволик) открила духовна реалност насликана на њему, и он је, мада и секундарно, али довољно јасно запазио, тада се, природно, у општењу са живом реалношћу живог човјека јављају сопствени углови гледања и одступања калиграфске вјерности оригиналу.“ (Флоренски, 2007, стр. 50).

Приступајући преображеном свијету кроз дар који је пројавио у Цркви, иконописац пројављује своје духовно стање на икони. Сваки немир се очитава у потезима кистом, због чега многи и одустају од једног оваквог вида служења Богу. Не као у профаној умјетности, гдје умјетник има потпуну слободу и гдје духовно стање долази тек у други план, а таленат у први, у иконопису је то неодвојиво, духовно стање и таленат не предњаче једно другом — приближавање небеском лику увелико зависи од тога у каквом је духовном расположењу иконописац. Он се налази на граници између два свијета, када његово смирење и литургијско-аскетски подвиг долазе у први план, како би кроз свој таленат изразио духовну реалност која је присутна у животу Цркве. Флоренски сматра да „умјетност иконе не припада никоме другоме него светим оцима“ (Флоренски, 2007, стр. 54). Но, ми ћемо овдје заузети доста блаже становиште, пошто не смијемо да заборавамо да „Дух дише гдје хоће“ (Јн 3, 8). Наравно, морамо узети у обзир

³ Види: Uspenski, 1979, стр. 258.

лични подвиг који је неопходан за иконописца, како би очистио своје срце и како би могао бити рођен одозго (Јн 3, 3), али при томе не губећи из вида да је иконописац и сасуд Божији и да Христос кроз њега објављује радост славе Оца свога. Сходно томе, у храму Свете Софије у Константинопољу, Новгородски ходочасник Антониј је у XII вијеку записао веома значајно предање о икони Христовој на коме није био осликан мали прст. „По том предању, иконописац који је ту икону сликао толико је био задовољан створеном сликом да је ускликнуо обраћајући се икони: Господе, онакав какав си на земљи био, таквог сам те насликао! А на икони насликани Христос одговорио му је: Шта се хвалиш; ниси ти мене таквим насликао, него сам ја тако усхтео. Ужаснути сликар је на месту остао мртав и икона је остала незавршеном. Према томе, управо Бог, који посредством иконописца делује, јесте прави творац иконописног лика.“ (Uspenski, 1979, стр. 258–259)

Сабирајући сав свој духовни живот у потезима кистом, иконописац на икони предаје оно што надилази разум, што му бива дато одозго и што посматрачу којем иде у сусрет подуђује дух и одводи га у умно-срдану дјелатност. Овај сусрет који позива (на однос) ка Апсулутно Другом не исцрпљује се у категоријама чулности, него изискује преображење чула, како би димензија наше личне духовности сабрала у себи реалност Царства Божијег. „Икона не заваљава и ништа не обећава без аскезе, молитве и подвига. Светитељи са иконе саопштавају да су божанског виђења „не-саздане светлости“ и божанских дарова благодати удостојени само они који су доспели до чистоте срца, које је Господ назвао блаженима. „Блажени чисти срцем, јер ће Бога видјети“ (Мт 5, 8) у будућем, али и у овом веку. Тачније речено, светост живота представља најнеопходнију претпоставку мистицизма Цркве Христове.“ (Ракићевић, 2010, стр. 133). Овакав живот је немогућ без уласка у бању живота и чувања божанских заповијести о којима нам икона својим карактером свједочи. Она посматрачу показује величину сусрета и живота у Христу. Она позива на чистоту срца и на светост живота у којем, како каже Апостол Павле, „живим — не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал 2, 20). Икона је тако онај први катихетски приручник који не дозвољава да се затворимо у своју љуштуру, него позива да се кроз молитвени подвиг окренемо ка лицу другог и „сав живот свој Христу Богу предамо“.

Идући у сусрет посматрачу, икона не оставља ништа скривеним него, свједочећи собом, она обзнањује назначење Цркве Христове, које по ријечима архимандрита Софронија Сахарова тежи „да своја чеда уведу у сферу Божанског Бића.“ (Сахаров, 2001, стр. 76). Оно се остварује на Евхаристијском сабрању у коме свако доживљавајући радост Васкрсења и сједења са десне стране Оцу, свједочи мир Божији који је искуствено доживио. Посматрач, који прихвата позив са иконе, стиче идентитет у Христу који се остварује у историји, а који је истовремено и надилази. Овај

идентитет је могуће остварити само у односу са другим. „Из тог разлога велики свети Оци карактеришу клањање иконама као израз служења кроз однос, односно служења које преко иконе повезује верника и заједницу са светитељем или са Христом, а на крају и са Богом Оцем.“ (Склирис, 1992, стр. 226). Стога, православна иконографија и ствара онај визуелни утисак који повезује земаљску и небеску Цркву, како би славили и исповиједали Тројицу једносушну и нераздјељиву. Она чува посматрача од сувишног лутања, уводи га у духовно расположење у којем заузима правилан однос према Богу и свијету који га окружује.

Откривајући своја два аспекта, икона захвата читавог човјека, позива га на потпуно преумљење, мијењајући тако навике тијела и духа. Она сада у човјеку отвара могућност окретања ка вјечним добрима, како би сабрао свој живот, позадавио се својим духом и открио назначење које му је дато одозго — да постане усиновљен од Бога. Но, ова снага иконе се први пут у животу Цркве доводи у питање, будући да је и њу захватио капиталистички начин производње који гута све пред собом, обесмишљавајући тако њено првобитно назначење. Икона постаје производ (кроз разне видове календара, брошура, подсјетника и томе слично) који након конзумирања завршава у канти за отпатке или се пак спаљује. Она је постала дио родно-новчане размјене у којој видно слаби њена *aura vitalis*.

Препуштајући икону силама техничке репродукције, икона остаје огољена и постаје украс који искључује улогу и учешће иконописца. У техничкој репродукцији није потребна духовна припрема и учешће у црквеном догађају приношења и узношења, него је довољан само један притисак тастера да се иштампа на стотине примјерака одређене иконе. Икона тако престаје да буде један нови, јединствен и непоновљив догађај црквене заједнице према светитељу који се изображава на икони.⁴ Овдје се сада намеће сасвим оправдано питање: шта бива са иконом коју иконописац осликава по већ постојећем обрасцу? Православна иконографија је задржала византијску форму приказивања надсуштаствене стварности, у којој се икона данас слика по већ задатим композицијама, вјерно преносећи исту скицу светитеља са истим нијансама боја, понављајући исти цртеж. „Као резултат не добија се репродукција иконе, него њена копија“ (Uspenski, 1979, стр. 272), због чега је и потребно направити дистинкцију између ова два појма. Икона коју иконописац осликава по већ постојећем обрасцу, уноси у себе цијели живот иконопишчев, његово духовно расположење и додир божанских енергија у његовим потезима кистом, постајући тако сасуд Бога живог. Репродукција се пак не сусреће са умјетником, са његовом повезаношћу са црквеном заједницом и сензибилитетом који му она преноси да би осликавао небеске ликове. Техничка репродукција се не интересује за дух, него за квантитет који се ставља пред конзументе.

⁴ Види: Склирис, 1992, стр. 225.

Како је Валтер Бењамин рекао за умјетничко дјело, а што свакако можемо довести у везу и са иконом — „чак и код најсавршеније репродукције нешто отпада: временска и просторна координата уметничког дела — његово непоновљиво битисање на месту на коме се налази.“ (Benjamin, 1974, стр. 117). Њено овдје и сада измјештено је из свога тежишта са безброј репродукција које се појављују, чиме се мијења и аспект који иде у сусрет посматрачу.

Одстрањујући временску и просторну координату иконе, мјесто и вријеме у коме је настала, њена *aura vitalis* се свакако доводи у питање. Узмимо на примјер да икона Богородице Тројеручице која се налази на Хиландару није потпала под силе репродукције, сем неких њених копија које су настале партикуларним доживљајем умјетника, увидјели бисмо да *aura vitalis* ове иконе живи своју пуну снагу у сусрету са посматрачем. Сваки онај који би се поклатио овој икони не би остао нијем на њен позив, будући да би она својом јединственошћу оставила на њега дубок траг, рађајући ону искру која позива на поновно преиспитивање смисла живота. Сада, када се она среће у свакој прилици, на сваком мјесту, у безброј репродукованих примјерака, исцрпљује се њена *aura*, те се она, као украс који краси један од мјесеци у години, скида како би на њено мјесто дошла нова репродукција. Ријетко ко од вјерника приступа молитвеном дјелању пред календаром који је украшен иконама или иконама које се налазе на неком рекламном материјалу, часопису. Оне све више постају „хришћански украс“ како би се циљаној групи потрошача што лакше продао одређени производ. Због тога и постављамо питање: да ли се иконом може назвати она репродукција која краси неки промотивни материјал, будући да однос према њој није исти као према икони која се налази у храму или пак оној која има своје „стално“ мјесто у хришћанском дому? Због тога се веома често и јавља апорија да ли је икона још увијек пригодан катихетски приручник за оне који приступају или већ јесу дио светотјинског организма. Ово питање је свакако од кључног значаја за живот Цркве, будући да се профанизује оно што позива на светост живота, у којој чак и *aura* првог примјерка губи снагу коју је некад имала. Њен позив на преумљење слаби, будући да се на њу све мање гледа као на доказ Божије љубави према човјеку. Увиђајући кризу у којој се икона налази, отац Стаматис Склирис заузима став да „не треба у Цркви да држимо, нити да се клањамо иконама које су прерада неких других икона на механички начин, било да је то штампа, било да су то садашњи компјутери. Међутим, подједнако није исправно да сликамо иконе механичким копирањем старијих оригинала, односно да се агиограф не потруди да учествује у црквеном догађају својим властитим трудом и подвигом.“ (Склирис, 1992, стр. 225). Но, одговор на ово питање и став који треба заузети према даљем репродуковању икона препустићемо ауторитету Цркве, указујући само на њене штетне посљедице у којима су видно нарушена оба аспекта иконе.

Литература

- Benjamin, W. (1974). *Eseji*. Beograd: Nolit.
- Дамаскин, Ј. (д. г.). *Айолоіейска слова йроїив ойагача свейих икона* (III, 16). Преузето 08. 02. 2015. са: http://www.verujem.org/sveti_oci/damaskin_oikonama.html
- Egly, C. (д. г.). *Eastern orthodox christians and iconography*. Преузето 07. 03. 2015. са: <http://www.antiochian.org/icons-eastern-orthodoxy>
- Јанарас, Х. (2004). *Азбучник вере*. Нови Сад: Беседа.
- Schmemmann, A. (1973). *For the Life of the World*. USA: St. Vladimir's Seminary Press.
- Склирис, С. (1992). Од портрета до иконе. *Беседа*, 2, 3/4.
- Сахаров, С. (2001). *Видјейи Боїа као шїю јесїе*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Ракићевић, Т. (2010). *Икона у Лиїурїји — смисао и улоїа*. Студеница: Манастир Студеница; Београд: Институт за теолошка истраживања при Православном Богословском Факултету Универзитета у Београду; Краљево: Завод за заштиту споменика културе.
- Uspenski, B. A. (1979). *Semiotika ikone*. Beograd: Nolit.
- Флоренски, П. (2007). *Иконосїас*. Никшић: Јасен.

Aleksandar Duronjić

Christian Cultural Centre dr Radovan Bigović, Belgrade

Aura vitalis und die technische Reproduktion des Ikon

Der Text erscheint als Versuch um einen breiten theologischen Aspekt des Ikons zu erfassen, der sich vom Künstler bis zum Betrachter bewegt, von der historischen auf die eschatologische Realität, was Slavoslovie zur Welt bringt und die Nähe der Begegnung mit dem Gott. In erster Linie verfolgt man die Hauptbedeutung des Ikons, um auf die *Aura vitalis* (Lebenskraft) hinzuweisen, und damit auch auf eine vollkommend neue Wirklichkeit, in der es sich selbst nun befand. Da der Kontakt mit dem Ikonographen verloren geht, durch die Macht der technischen Reproduktion, verliert man auch die Beziehung des Betrachters und der kirchlichen Gemeinschaft als Ganzes in einer Weise, dass seine Rolle in dem liturgischen und asketischen Leben der Kirche in Frage stellt. Als solches wird das Ikon als "christliche Dekoration", und verliert diejenige Lebenskraft, welche den menschlichen Geist auf seinem Weg zum Christus verwandelt.

Key words: Ikon, Ikonenmaler, Beobachter, *Aura vitalis*, Kopie, technische Reproduktion.

Датум пријема чланка: 23. 2. 2016.

Датум прихватања чланка за објављивање: 1. 12. 2016.



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>.

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. Контакт информације

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 академске 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 напомени на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

3.4.10. Прејходне верзије рада

Ако је чланак у претходној верзији био изложен на скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу, при дну прве стране чланка. Ознака за напомену треба да се налази иза наслова. Рад који је већ објављен у неком часопису не може се прештампати, ни под сличним насловом и измењеном облику.

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	Трифунровић, Ђ. (1990). Житије. У <i>Азбучник српских средњовековних књижевних појмова</i> (стр. 38–41). Београд: Нолит.	(Трифунровић, 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 защитића нејокрећних културних добара ојштиине Велика Плана.</i> (1987). Смедерево: Регуионални завод за заштиту споменика културе.	(Просторно- јланска защитића нејокрећних 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 *кеносис*, *їносис* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, адаптирано, морали гласити *кеноза*, *їноза*...



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)

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)

Dražen Perić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Olivera Radulović (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad)

Davor Džalto (Religious Studies, The American University of Rome)

Branislav Popović (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Svilen Tutekov (Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Trnovo)

Predrag Petrović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Aleksandar Đakovac (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Stojan Chilikov (Faculty of History and Philosophy, University of Plovdiv)

Dejan Crnčević (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)

EDITORIAL SECRETARY

Goran Ilić

POŽAREVAC 2016