

## РЕЦЕНЗИЈЕ И ПРИКАЗИ

C. R. Holladay, *Introduction to the New Testament: Reference Edition*, Baylor University Press: Waco 2017.

Карл Холадеј, професор Новог Завета на Candler School of Theology на Емори Универзитету (САД), међународно је познат и признат научник који је објавио бројне публикације из области позног јудаизма и Новог Завета. Он је ове године обогатио библијске студије једним монументалним Уводом у Нови Завет. Ова књига од готово 1000 страна представља изузетан догађај за академски свет. Професор Холадеј је 2005. објавио Увод у Нови Завет под називом *Critical Introduction to the New Testament* који је био доступан заједно са једним CD-ROM на који је аутор депоновао многе материјале које није укључио у штампану књигу (секундарна литература, дијаграми, мапе и сл.). На тај начин аутор је тада знатно смањио обим књиге, а CD-ROM је омогућавао приступ додатним материјалима. Међутим, како је технологија напредовала ка интернету, а CD се показивао све непрактичнијим, аутор је одлучио да начини једно интегрално, ново, прерађено и допуњено издање Критичког Увода из 2005.

Увод у Нови Завет о коме је реч је сдржајно исцрпан, педагошки осмишљен, reader friendly приручник. Бројне мапе,

дијаграми, табеле и изводи из извора уводе читаоце у нимало једноставан, али веома узбудљив свет уводне новозаветне науке. Током увођења у опште тематике, али и током излагања појединачних тема, аутор је увек присутан као теолог који излази у сусрет захтевима библијских текстова, показујући тако да је уводна новозаветна наука пре свега теолошка дисциплина заснована на компетенцији из историје и филологије. Књига је подељена на 28 поглавља. Наведених 28 поглаваља подведена су под 7 великих тематских целина: у првом делу се обрађује теологија Писма, у другом Еванђеља: наративне традиције о Исусу (Еванђеља), у трећем наставак приче о Исусу: порекло Цркве и њено ширење (Дела Апостолска), потом четврти део посвећен посланицима апостола Павла (тачније павловским: Pauline letters) и посланици Јеврејима, затим пети део у коме се обрађују Саборне посланице, шести део је посвећен Откровењу: Исус у апокалиптичкој представи, и коначно шести део који је теолошки закључак: Нови Завет, Црква, канон. Поглавље 1. и 28. представљају теолошке оквире између којих аутор смешта специфичне уводне теме. У поглављу 1., под називом „Нови Завет као теолошки списи“ аутор поставља херменеутички темељ свог Увода (7–26), док у поглављу 28 („Хришћанска

Писма: Сведочанства Христа и вере Цркве“ (895–940) аутор обрађује судбину библијских текстова у 2. веку, у погледу њихове рецепције, схватања канона, спорова око правоверја и сл. За аутора проучавање Новог Завета у контексту грчко-римског света представља неопходан задатак (17), али се тиме Новоме Завету не сме одузети његов канонски, нормативни карактер који је задобио унутар Цркве. Нови Завет није једна од античких књига, нити просто збирка ранохришћанских списа, већ сведочанство Христа као ултимативне норме за хришћанску веру и праксу (927). Поред све своје разнообразности новозаветни списи „показују препознатљиве моделе теолошке кохерентности, без наметања сиве монотоније теолошке униформности“ (929). Између Новог Завета и Цркве постоји симбиоза коју твори Свети Дух. Нови Завет је настао унутар Цркве и Црква је њему приписала јединствени ауторитет (929–930).

Из свега наведеног јасно је да аутор инсистира на канонском карактеру Новог Завета, те је и струкура поглавља канонски конципирана: Еванђеља, Дела апостолска, Посланице (Павлове + Саборне), Откривење. Међутим, овај, на први поглед чисто канонски концепт бива урушен даљим избором редоследа материје. Тако нпр. у оквиру Четвороеванђеља аутор не обрађује канонски поредак (Матеј, Марко, Лука, Јован), већ пре историјско-критички (Марко, Матеј, Лука, Јован). Тиме већ показује извештај афинитет ка хипотези два извора коју, међутим, у посебном поглављу пореди са хипотезом два Еванђеља на тај начин да се стиче утисак да су обе подједнако (не) прихватљиве — свака има своје предности и недостатке (*The Ongoing Debate: Two Gospel or Two Sources Hypothesis*, стр. 68–71). Тек приликом појединачне обраде

синоптичких Еванђеља постаје јасно да аутор прихвата хипотезу два извора (за Матеја, стр. 197; за Луку, стр. 239). Код излагања списа апостола Павла такође постоје недоследности у поретку (1. и 2Сол, 1. и 2Кор, Гал, Рим, Фил, Флм, Кол, Еф, 1. и 2Тим, Тит, Јев). Почевши са најстаријом посланицом 1Сол, аутор завршава са посланицом Филимону, смештајући испред ње посланицу Филипљанима (за коју сматра да је написана у току заточеништва у Ефесу, средином 50тих, дакле свакако пре Римљанима, стр. 567). Посланица Римљанима у ауторовом редоследу остаје самим тим веома чудно позиционирана. Да посланица Јеврејима ни канонски, ни историјско-критички не би требало да буде обрађивана у оквиру „павловских списа“ је готово опште прихваћено. Надаље, пошто аутор углавном усваја научне увиде историјског критицизма, његов став у погледу ауторства 2Сол остаје нејасан (за разлику од Еф и Кол, стр. 601. 628). Иако се ова посланица готово без изузетка сматра псеудоепиграфом с краја 1. века, аутор је обрађује заједно са аутентичном 1Сол под насловом *The Thessalonian Letters* (429–449). Литерарну зависност оба списа аутор објашњава тиме што су настала временски близу (“they were composed so close together”, 450), и сматра да 2Сол треба сагледати као аутентичну, те да иако то доноси извесне потешкоће (“certain difficulties”), ипак је најубедљивије (“it is most compelling view”, 451). Чини се ипак да аутор сувише олако прелази преко „извесних потешкоћа“ везаних за 2Сол. Ближе истраживање показује да 2Сол највероватније није Павлов спис и да је настала готово пола века након 1Сол. Сличну недоследност у погледу канонског и историјско-критичког приступа налазимо и у поглављу о Саборним посланицама (731–834). Наиме, уместо канонског поретка (Јак, 1. и 2Пет, 1., 2.,

3Јн, Јуд), аутор креира следећи редослед Јак, 1Пет, Јуд, 2Пет, 1., 2. и 3Јн). Овај поредак остаје нејасан. Иако је тешко установити прецизан историјско-критички поредак, у њему би 2Пет свакако била на крају, као највероватније најмлађи спис Новог Завета уопште. Посланице Јованове би адекватније било обрађивати у оквиру јовановских списа, а не на крају корпуса Саборних посланица (пошто уопште и немају саборни карактер). Све су то питања и делеме који прате конципирање једног теолошки освешћеног и профилисаног приручника из Увода у Нови Завет.

Све у свему, књига је расадник поузданих података, приступачних појашњења често непроходних констатација, теолошки веома профилисана и са перспективом да постане стандардни приручник. Наведене недоследности у поретку које откривају извесну напетост између канонског и историјско-критичког приступа прате већину приручника овога типа. Можда сазрева време да се прихвати став да усвајање историјско-критичких увида не релативизује и не доводи у питање положај Новог Завета у Цркви. Коначно, Црква је заједница која пролази кроз различите историјске контексте, сабирајући у њима различита знања. Наша питања и наша знања се разликују од питања и знања наших претходника. То пак не мења чињеницу да је и за нас и за њих Нови Завет Свето Писмо Цркве, норма и водич кроз живот по Еванђељу.

U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Theologie: Neukirchen — Vluyn 2014.

Недавно објављена књига проф. Удриха Луца *Теолошка херменеутика Новога Завета* изазвала је велику пажњу црквене и теолошке јавности широм света. У непуне две године од објављивања књиге

посвећен су јој бројне рецензије, одржан је низ конференција, семинара и округлих столова, у присуству самог аутора или без, на којима су разматрани увиди и тезе његове *Теолошке херменеутике*. За разлику од честих наслова овог жанра, попут Библијска херменеутика, Херменеутика Новог Завета и сл., аутор своју библијску херменеутику јасно декларише као теолошку (стр. 26–28), указујући тиме на теолошки карактер и захтев библијских текстова. Аутор у 11 поглавља аналитички и темељно обрађује кључне теме библијске херменеутике. Укратко ћу пружити пружити један кратак преглед садржаја, да бих потом више пажње посветио поглављу 2.5 у коме се специјално обрађује православна библијска херменеутика. У поглављу 1 (*Die Aufgabe einer theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments*) аутор формулише своја питања, професионални и културолошки контекст, полазне тачке и сл. У поглављу 2 (*Neuere europäische theologische Hermeneutiken des Neuen Testaments*) аутор нуди један ретко прегледан, концизан и информативан преглед савремених херменеутичких концепата, почевши од дијалектичке теологије преко великих нацрта појединачних аутора и њихових кључних дела, све до одређивања сопствене позиције у контексту приказаних херменеутичких теорија. Поглавље 3 (*Von der Klarheit der Schrift zur Vielfalt der Bedeutungen oder: Die Chance der „Kleinen Meta-Erzählungen“*) посвећено је постмодерним поставкама и захтевима (укидање аутора, текста, читаоца, канона) у оквиру који мале библијске „мета-приповести“ траже своје израз. Поглавље 4 (*Der Text: „Gewebe“ oder „Mitteilung“*) отвара низ питања везаних за тему „текст“. Шта је текст? Какав је однос језика и текста? Какав је однос текста са његовим аутором и са његовим читаоцима? Кључна теза је

да су новозаветни текстови „саопштавања“ која су неодвојива од својих аутора и адресата (стр. 199–203). Поглавље 5 (*Der Text im Kontext seelischer Wirklichkeit: Psychologische Deutungsansätze*) посвећено је психолошком приступу библијском тексту. Аутор разматра могуће сагледавање библијских текстова као симболе и понуду улоге читаоцу, указујући на потенцијале, али и ограничења психолошког приступа Библији, у коме религијско искуство појединца игра кључну улогу. Поглавље 6 (*Der Text als Befreiung zum Leben*) посвећено је херменеутици теологије ослобођења у њена два најважнија правца: теологија ослобођења сиромашних и социјално маргинализованих и феминистичка херменеутика. Аутор нуди један изузетно темељан преглед развоја и теорије „ослободилачких херменеутика“, као и њихово вредновање у погледу ризика губљења текста као другог и страног у процесу питања и интересовања конкретного контекста (стр. 283–287.308–312). Поглавље 7 (*Jenseits der Sprache: Interpretationen von neutestamentlichen Texten durch Bilder*) је посвећено сликовним тумачењима Новог Завета — свакако један повик у библијској херменеутици. Како слика може посредовати смисао једног библијског текста и како Оваплоћење теоријски утемељује такве могућности, само су неке од многих тема које се обрађују у овом поглављу. У поглављу 8 (*Im Gespräch mit philosophischen Vätern: Die Entthronung des deutenden Subjekts und die Wirkungsgeschichte*) приказују се кључни философски херменеутички концепти (Гадамер, Рикер, Хабермас) и њихове импликације за библијску херменеутику, као што су разумевање методе и истине. Посебно се разматра значај „историје учинка“ за библијску егзегезу. Поглавље 9 (*Neutestamentliche Impulse für eine Hermeneutik*) је чисто новозаветно

поглавље у коме се кроз теме и текстове Новог Завета формулишу новозаветни импулси за херменеутику и тематизује улога постулираног канона Писма као херменеутичког оријентира. Поглавље 10 (*Impulse der kirchlichen Tradition*) поново показује ауторову тежњу ка целовитости и посебан афинитет према традицији. У овом поглављу он обрађује неколико херменеутичких портрета из прошлости (Ориген, Иринеј, Тертулијан, Августин, Лутер), са посебним освртом на актуелност херменеутике црквених отаца (стр. 511–516). Коначно, у последњем поглављу 11 (*Leitlinien der Wahrheit für die Auslegung neutestamentlicher Texte*) аутор разматра линије водиле за истинитост тумачења новозаветних текстова, при чему се тумачење не сагледава само као интелектуални акт, већ захтева ангажман целовитог бића тумача. Главни мотив Луцове *Теолошке херменеутике* је дијалог („Gespräch“): дијалог са прошлошћу, дијалог са библијским текстовима, дијалог са предањем, дијалог са другима, теолозима, философима, историчарима уметности итд. По Луцу место где се одвија овај дијалог је Црква коју он схвата као заједницу која разговара о Библији („Gesprächsgemeinschaft über die Bibel“) и као кућу без преградних зидова (стр. 555–558).

У овој књизи се, као у до сада ниједном приручнику из области библијске херменеутике западних аутора, посвећује посебна пажња древној и савременој православној библијској херменеутици. То је од двоструког значаја за савремене библијске студије. С једне стране, на мапи библијске херменеутике јасно је исцртан православни контекст тумачења Писма, с друге пак стране, поменута књига је прилика да се православни библисти упознају са тиме како их други виде и да одговоре на тај изазов који им

се у досадашњој историји библијских студија тако ретко пружао. Православна херменеутика је за аутора важна из три разлога. Први је тај што она инсистира на целовитом приступу библијском тексту који укључује не само интелект, већ целокупност човекових моћи перцепције и изражавања. Друго, аутор наглашава еклисиолошку димензију православног тумачења Писма, и треће, значај црквених отаца (71–72). Своја знања о православној библијској херменеутици аутор заснива на тројници аутора: Ц. Бреку, Т. Стилијанопулосу и Ј. Панагопулосу. Анализирајући дела тројнице аутора, Луц скицира савремену православну херменеутику као холистичку, литургијску, духовно оријентисану, речју као *hermeneutica sacra* (стр. 77). Еклисијалну димензију православног тумачења Писма аутор види у хармонији између Цркве и Библије (стр. 80). Значају црквених отаца аутор ће се посветити у поглављу 10. Иако је симпатија коју Луц изражава за православни приступ очигледна, он је свестан многих питања која остају отворена, попут питања методе (стр. 77), припадности Библије не само Цркви, већ целој свету (стр. 79) и сл. Стога аутор констатује: „Православна херменеутика је у основним цртама прекритичка херменеутика, која се макар делимично затвара промени парадигме која је наступила од Просветитељства“ (стр. 81).

Нека критичка питања свакако могу бити постављена Луцовом виђењу православне херменеутике, које је на моменте помало романтично. Најпре, говорити данас о „православној“ херменеутици представља проблем по себи, пошто православни данас живе и делују у различитим социо-културолошким контекстима и тешко да се могу ујединити око једне православне херменеутике. Не постоји „православни контекст“ по себи: постоје

социо-културолошки контексти у коме православне Цркве живе, при чему данас ни један контекст не творе (можда са изузетком Русије), већ се у њему налазе. Као што се данас тешко може говорити о протестантској или римокатоличкој херменеутици, тако је проблематично говорити и о православној. Широм света постоје православни тумачи Писма који различито сагледавају своју обавезност тумачењима из прошлости, користе различите методологије и различито доживљавају (и преживљавају) „хармонију“ између Цркве и Библије. Надаље, аутор се ограничио на неколико књига које само делимично изражавају православну херменеутику. Примера ради, гласови једног П. Василиадиса који се залаже за рецепцију историјско-критичке методе у православној контексту, или С. Агуридиса (који је написао књигу посвећену херменеутици коју је Луц могао да чита на новогрчком, пошто је Пападопулоса читао без проблема) који говори о вавилонском ропству Библије у Литургији или Х. Караколиса који у својим радовима у потпуности примењује савремене методологије (историјско-критичку и синхорну) подједанко су православни као и они на којима аутор заснива своје виђење православне херменеутике. Дакле, уз пуно разумевање да су специфичности, егзотичност и другост православне херменеутике оно за шта аутор показује интересовање и симпатију, тематика је у реалности много комплекснија; православним дџелистима који се труде да у својим контекстима уопште пласирају Библију као предмет разговора, а не црквену реликвију и запечаћени запис из прошлости, такве врсте симпатија нису од велике помоћи. Коначно, ко су реципијенти тумачења Библије у контекстима у којима живе православни хришћани? Где и како живе и како

се образују православни хришћани у Европи? Из ауторових излагања стиче се утисак да православни хришћани наивно таворе у метанаративима из прошлости, ништа не питајући, безбедни у својим Литургијама, окружени иконама и фрескама, а Библија се реципира само кроз *lectio Divina* (стр. 74). Међутим, тај свет симбола који је некада заиста нудио један целовит и хармоничан приступ стварности(ма) библијских наратива људима позне антике и Средњег века не налази тако једноставно пут до савременог човека. Рецепција Библије кроз црквену поезију, древна читања, иконопис, за којима аутор показује извесну носталгију, јесте велико наслеђе православних, пре задатак да по опробаним предањским моделима оријентишу сопствени теолошки говор, него да безбрижно и некритички понављају и копирају изговорено, испевано и насликано у прошлости. То јесте једно еклисиолошко питање: да ли је Црква прибежиште, место где се склањамо из овога света или место живота за један преображен, али социо-културолошки препознатљив свет? У зависности од одговора на ово питање зависиће и третман Библије у Цркви, као и рецепција извесних метода у тумачењу библијског текста.

Књига проф. Луца је изузетно драгоцен допринос библијској херменеутици. Његов покушај да обухвати што већи број приступа библијском тексту резултирао је једном исцрпном мапом савремене библијске херменеутике. Та мапа је наравно исцртана из једне конкретне и нескривене позиције проф. Улриха Луца. Онај ко се на тој мапи препозна, то истовремено може схватити и као позив на дијалог, управо на онај разговор о Библији који је, по Луцу, суштина библијске херменеутике.

ПРЕДРАГ ДРАГУТИНОВИЋ

*On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* (ppp Nicholas Conostas)  
Volume I, Volume II,  
Harvard University Press, 2014.

Током последњих деценија, интересовање за дела Светог Максима Исповедника не престано расте, а са њиме и број студија и превода његових дела на савремене језике. У издању харвардског универзитета у оквиру библиотеке *Dumbarton Oaks Medieval Library*, у томовима 28 и 29, недавно је објављен превод Максимове *Ambiguae*. Ово изузетно важно дело Светог Максима, чије превећење, због познате сложености мисли и израза, представља огроман изазов, до сада је преведено на више језика, које углавном наводимо према Констасовој библиографији на крају другог тома (стр. 375–376):

Sakalis, Ignatios. Φιλοσοφικά καὶ θεολογικά ἐρωτήματα («Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορῶν») τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, vol. 1, 'Ἐπὶ τῆς πηγῆς 1, ed. P. Nellas. Athens, 1978. Грчки текст заснован на PG, са преводом Амбигви 1–10.30; Staniloae, Dumitru. Sfintul Maxim Marturistorul, *Ambigua*. Bucharest, 1983. Румунски превод Амбигви 1–71; Sakalis, Ignatios. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν, vols. 14Δ and 14Ε, ed. P. Chrestou. Thessalonikí, 1992, 1993. Превод Амбигви 1–41 и 42–71; Ponsoye, Emmanuel. Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*. Paris, 1994. Француски превод Амбигви 1–71; Louth, Andrew. Maximus the Confessor. London, 1996. Енглески превод Амбигви 1,5,10,41,71; Moreschini, Claudio. Massimo il Confessore, *Ambigua: Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*. Milan, 2003. Италијански превод Амбигви 1–71; Blowers, Paul M., and Robert Wilken. *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ. Selected Writings of St. Maximus the Confessor*. Crestwood,

N.Y., 2003. Енглески превод Амбигви 7, 8 и 42 (by Blowers); Lollar, Joshua. *Maximus the Confessor, Ambigua to Thomas, Second Letter to Thomas*. Turnhout-Leuven, 2009. Енглески превод Амбигве Томи. 375–376. Преподобный Максим Исповедник, О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы), пер. и прим. арх. Нектария (Яшунского), Москва, 2006 (Bibliotheca Ignatiana). Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом, сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин, Санкт-Петербург, 2007 (Византийская философия, т. 1; Smaragdus Philocalias), превод Амбигве 7 на руски. На српски су преведени само поједине Амбигве или њихови делови. Епископ Игнатије Мидић је објавио превод са коментари-ма врло значајне Амбигве 7 (Беседа, 1992, 5–28), епископ Атанасије Јевтић превод Амбигви 41 и 42, такође са коментарима (Свети Максим Исповедник, Живот и избор из дела, са уводима, схолијама и студијама, Врњци — Требиње — Лос Анђелос, 236–277), и Вукашин Милићевић делове Амбигве 10 (Свети Максим Исповедник, Пет созерцања о Мелхиседеку, Теолошки погледи: верско научни часопис 1/2008, Београд 2008, 3–10.).

Дело које је пред нама представља први превод целокупног дела на енглески језик. Преводилац је Николас Констас, који сада носи монашко име Максим и професор је на Академији Светог Крста. Према речима самог преводиоца, за ову прилику је одабрао да се потпише својим световним именом како би избегао могуће забуне. Књига је опремљена врло садржајним предговором у коме Констас анализира време наставка *Амбигве*, стил и мотиве писања као и најважније елементе теолошког учења које се у њој налази.

*Амбигва* је, без сумње, један од најважнијих Максимових списа. Бави се

тумачењем тешких места из дела Светог Григорија Богослова и Псеуде-Дионисија Ареопагита. Максимова тумачења су далеко од тога да буду проста појашњења и схолије. Тешка места која анализира најчешће су пре повод да изнесе своје сопствено учење.

Сама *Амбигва* представља заправо два посебна дела. То су *Амбигва Томи* и *Амбигва Јовану*. Међутим, оба ова дела припадају истом жанру „питања и одговора“ који је у Максимово време био популаран, и тематски и стилски су слична. Данас је доказано да их је сам Максим спојио у једну целину. Прва је написана *Амбигва Јовану*, која се због тога назива и *Ранија амбигва*. Написана је између 628. и 630. године, недуго након што је Свети Максим дошао у северну Африку. Ова Амбигва представља други део *Амбигве* као целине и то одељке 6 до 71. Она по обиму надилази *Амбигву Томи*, која се данас налази у одељцима 1 — 5, и надмашује је и по теолошком значају. Однос Максима према отачким текстовима које тумачи у многоме наликује егзегези Светог Писма. Иако по потреби реконтекстуализује, обogaђује и проширује патристичке садржаје које тумачи, он им истовремено остаје веран, непрестано исказујући понизну послушност према ауторитетима својих великих претходника.

Превод *Амбигве* је урађен према доступним издањима: Gale, Thomas. *Joannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit Appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece et Latine*. Oxford, 1681; Ohler, Franz. *Sancti Patris nostri Maximi Confessoris de variis difficilibus lotis. 5S, PP Diorrysii et Gregorii ad Thomam V. 5. librum ex codice manuscripto Gudiano descripsit et in Latinum sermonem interpretatus post I. Scoti et Th. Gale tentamina nuncprimum*

integrum edidit. Anecdota graeca, Tomus I. Halle, 1857; Migne, Jacques-Paul. Palrologia Graeca, vol. 91, cols. 1032–1417. Paris, 1860; Janssens, Bart. Maximi Confessoris, Ambigua ad Thomam, 3–34. CCSG 48. Turnhout-Leuven, 2002. Нажалост, још увек не постоји критичко издање читаве Амдиџе већ само Амдиџе Томи које је публиковано 2002.

Колико је то за превод могуће, преводилац, који се сам интензивно бави проучавањем Светог Максима, успео је да у великој мери сачува аутентични Максимов израз и да верно пренесе значење. Како сам истиче, настојао је да сачува оригиналну синтаксичку структуру, али је прибегавао нужном скраћивању Максимових изузетно дугачких реченица. Овакав приступ је немогуће заобићи при превођењу Светог Максима на савремене језике укључујући савремени грчки. То води до неизбежне фрагментације шире мисаоне основе али представља једини начин да се његово учење учини разумљивим. Преводац се определио да поједине семантички богате појмове које Максим користи преведе одговарајућим изразима који имају (и) другачије конотације. Тако је нус преведено као *интелекци*, а *џеорија* као *конџемџилација*. Појам *лоџос* који код Максима има врло разнолико значење, зависно од контекста, превођен је различито, као *реч*, *мисао*, *разум* итд. Иако овакво превођење може да води ка погрешном разумевању, алтернатива — а то је остављање изворних грчких израза — водила би недовољној јасности. Упућени читалац, дакле, мора у виду да има ограничења превода као таквог, ма како добар био, пошто у крајњој линији сваки превод увек представља и тумачење. *Traduttore, traditore* је, у некој мери, болна судбина сваког преводачког напора. Преводац је унео и неке мање

измене везане за насловљавање појединих Апорија. Тако је, на пример, уместо изворног „Из његове исте беседе“, уносио име и дело о коме је реч. Превод је опремљен и релативно сведеним али врло корисним напоменама које садрже и алтернативна читања с обзиром на различите рукописе.

Овај превод ће убудуће несумњиво бити референтна литература за проучаваоце Светог Максима, посебно у оквиру англосаксонског говорног подручја. Због свог квалитета, велику корист ће имати и сви који се прихвате превођења Максимове Амдиџе на друге језике, надамо се једног дана и на српски.

I. L. Ramelli, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford University Press: Oxford 2016.

Своју нову монографију, насловљену *Социјална правда и леџитимитет роисџива: улоџа философској аскетизма од древној јудаизма до касне антике*, Иларија Рамели започиње питањем да ли проблем социјалне правде заиста може да буде разматран када је реч о антици или је реч о анахроном учитавању савременог питања? Очекивано, њен је одговор је да је ово питање било релевантно и за античку мисао, и да се корени супротстављања ропству и залагања за социјалну правду могу наћи у философском аскетизму који је, посредован јудејским аскетским праксама, утицао на хришћански став о овом питању.

Након уводних разматрања везаних за поставку проблема и методологију, Рамелијева у наредном поглављу, које је насловљено „Позадина грчке философије и древног јудаизма“, почиње анализу са софистима и Сократом. Критички анализира Аристотелову тезу о природном ропству. У наставку износи тврдњу



да је Сократова теза о моралном ропству извршила утицај на стоицизам. Киници и стоици су, због свог учења о самодовољности, по природи ствари били против поседовања робова. Стоици и епикурејци су у своје школе примали и жене и робове. У каснијем платонизму је посебно интересовање показано према моралном, односно духовном ропству. У древном јудаизму је ропство било прихваћено, али касније, у аскетским сектама попут Есена и Терапеута, налазимо противљење и одбацивање ропства као неправедног. Рамелијева сматра да је Филонов опис оваквих схватања представљао инспирацију за хришћане.

У наредном поглављу, насловљеном „Духовна позадина патристичког стајалишта“, Рамелијева истражује учење Новог Завета о ропству. Она сматра да новозаветни текстови пружају долаз о одбацивању Аристотеловог схватања, али да се код Апостола Павла могу наћи елементи стоичке индиферентности према ропству. Ауторка сматра да се у Саборним посланицама може уочити тенденција да се ропство и подређени положај жена очувају. С друге стране, у канонским и апокрифним сведочанствима проналазимо мноштво сведочанства против богатства, док је у Делима апостолским посведочена пракса заједничке имовине међу верницима. О тврдњи да код Павла налазимо елементе стоичке индиферентности према социјалним неправдама се ипак може расправљати. Као што су неки савремени мислиоци, попут Агамбена, показали, разлози ове индиферентности су превасходно есхатолошки. Индиферентност се тицала не само друштвених неправди већ и читавог овоземаљског живота, што представља и битну разлику између античког аскетизма као старања о себи, и хришћанског, као литургијског старања о читавој творевини.

Назив трећег поглавља, Позиција патристичких мислилаца у односу на ропство, социјалну правду и аскетизам, довољно јасно открива тему. Рамелијева анализу почиње питањима о разлозима опстајања ропства у раном хришћанству, када је ропство почело да нестаје на Западу, а испитује и двојност законског и религиозног статуса робова. Аутори првих векова су у већој мери заинтересовани за моралну и метафоричку страну ропства него за право ропство. Поједини аутори, као што је Климент Александријски, нису осуђивали богатство и поседовање робова, док неки други, попут Оригена, јесу.

У наредном поглављу Рамелијева анализира донекле подељена схватања међу каснијим Оцима. Тако Августин, Теодорит Кирски и Теодорит Мопсуестијски заузимају мање критичан став према ропству од Светог. Василија Великог и Јована Златоустог. Према Августину, ропство је праведна казна за грехе. Августин се стога није борио против друштвених неправди и ропства, Златоусти је препоручивао човекољубив однос према робовима, залажући се за њихову еманципацију кроз образовање, док он сам није поседовао робове.

Свети Григорије Ниски, коме Рамелијева посвећује читаво наредно поглавље, најјасније је осуђивао ропство као грех и инсистирао на томе да су господари дужни да ослободе робове. Григорије своју позицију темељи на учењу о човеку који је створен по икони и подобију Божијем, због чега не може да буде роб. Рамелијева указује и на аналогију између друштвених односа међу људима и односа унутар Свете Тројице. Једнакост божанских личности упућује на једнакост људских личности.

У наредном поглављу Рамелијева се задржава на Григорију Ниском, наводећи

бројне примере осуде богатства и поседовања робова као безбожних дела. Григорије сматра да је богатство које превазилази природне потребе грех, пошто је стечено на поробљавању сиромашних уз помоћ неправде. Рамелијева сматра да је Оригеново учење главан инспирација Григоријевој теологије слободе.

Григорије Богослов је заузео нешто блажу позицију. Он је заговарао тезу о две врсте аскетизма. У првој, строжој, захтевано је одрицање од имовине, и наравно, ослобађање робова, док је у другој, блажој, захтевано само давање сиромашнима и ограничење ропства. Одбацивање ропства није само последица одрицања од богатства него је условљено и теолошким и есхатолошким аргументима.

У закључном разматрању, ауторка укратко понавља резултате својих истраживања, указујући да је аскетски живот као филозофски и анђеоски, подразумевао борбу против друштвених неправди и против ропства иако не код свих са истим ентузијазмом.

Књига професорке Рамели пружа обиље материјала за изучавање питања ропства и друштвених односа у антици и раном хришћанству. Иако није сасвим пропуштено, више пажње је могло да буде посвећено разради теолошке аргументације о овим питањима. Нарочито упадљиво недостаје анализа евхаристијске праксе ране Цркве, на којој се, по нашем мишљењу, темељи и аутентична хришћанска аскеза. Управо је чињеница да се у евхаристијском сабрању у једно Тело Христово, све друштвене и културне разлике показују као ирелевантне, али да могу да представљају проблем за заједницу уколико се не превазиђу, водила ка потреби њиховог разрешавања у духу човекољубља и побожности. С друге стране, можда је темељније требало проучити чињенице везане за однос

према ропству у канонском предању, које не пружа увек тако светлу слику односа институционалне Цркве према друштвеним неправдама.

Иако питање односа према друштвеним неправдама у раном хришћанству јесте легитимно, коначне мотивације новозаветних писаца и Отаца да му приступе онако како су му приступали, јесу литургијске и есхатолошке. У тој унутрашњој мотивацији лежи и главна разлика њиховог и савременог приступа. Управо због тога је, ако се њихово становиште мери савременим узусима, и могуће пронаћи много нелогичних недоследности, које постају много јасније уколико се питања исправно поставе.

АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ

М. Цуњак / С. М. Цуњак,  
*Манастир Тумане*, Српска краљевска  
академија научника и уметника:  
Смедерево — Голубац, Београд 2016.

Крајем 2016. године из штампе је изашла књига др Млађана Цуњка и Хаџи Саве М. Цуњка о манастиру Туман — *Манастир Тумане* (Смедерево — Голубац — Београд 2016).

Лепо је што се код нас пише о средњовековним манастирима, а посебно је лепо у контексту тога што се неке од свештених обитељи у нашим крајевима, попут обитељи туманског манастира, налазе у процесу обнове.

Литература о појединим нашим манастирима врло је оскудна, па у том смислу нарочито радује појава монографије попут ове коју имамо у рукама, посебно због тога што је о манастиру Туман до сада мало писано, и осим што је о њему укратко излагано у пар ранијих брошура, уз неколико успутних напомена у другим радовима, до сада на српском језику није било књиге у којој би на одговарајући

начин били представљени историјски пут, улога и значај манастира Туман.

Стога је сваке хвале вредан циљ да се домаћим читаоцима представи манастир Туман, који су на себе преузели аутори монографије о овом манастиру, Млађан и Сава Џуњак. Млађан Џуњак је домаћој научној и богословско-црквеној јавности познат као археолог, али и као аутор бројних прилога на различите археолошке и историографске теме (од античких материјалних трагова на нашим просторима, преко археолошких истраживања раног средњег века, позноримских некропола, до проблема богумила, средњовековне босанске цркве итд.), и као аутор више десетина књига — о ктиторству, средњовековном оружју, првом српском устанку итд., а посебно као аутор више десетина монографија о нашим манастирима и црквама.

Међутим, квантитет не мора водити квалитету, те импресиван број наслова из пера поменутог аутора, а међу њима велики број монографија о српским црквама и манастирима, не мора нужно значити да је у књизи на коју се осврћемо историјској науци или српској црквеној култури дат позитиван допринос. Нажалост, као што ћемо покушати да прикажемо ниже, у монографији о којој је реч манастир којем је посвећена није представљен на успешан начин: прикупљена грађа о манастиру и његовој историји није систематично обрађена, велики је број материјалних грешака, погрешних података и произвољних интерпретација, а у целини се о самом манастиру заправо говори сразмерно мало — док се опширно излажу хагиографије и пажња се посвећује питањима која су мало или нимало релевантна за историју овог манастира.

Тако, већ на првој страни, тачније у првом параграфу монографије о којој

говоримо стоји погрешан податак — да се данас у манастирској порти „о Светој Госпојини“ (не прецизира се којој — Малој или Великој?) одржава велики народни сабор (стр. 5). Заиста, неки ранији аутори помињу тај сабор, и кажу да је о Великој Госпојини у манастиру одржаван сабор, али тог саборовања нема одавно, а данас — осим редовних литургијских празничних сабрања — не постоји никакав посебан сабор верујућих у манастиру ни о Малој ни о Великој Госпојини, и тако је годинама и деценијама уназад.

Констатација коју аутори износе на наредној страни књиге, наиме на стр. 6 (и опет је понављају на стр. 27) — да је Свети Зосим Синаит, који је због турске најезде на Синајску гору (према речима аутора) са осталим синаитима пребегао у Србију негде током 14. века, пореклом био из Русије или Јерменије — не налази се нигде другде у литератури. Само по себи то не мора да значи ништа — јер можда је ова констатација коју аутори износе резултат нових научних сазнања, и то је оно што нам је прво дошло у мисао док смо читали монографију о манастиру Туман на коју се осврћемо. Међутим, начин на који нас аутори доводе до овог закључка врло је интересантан и далеко је од научног.

Наиме, од првих записа о манастиру Туман и о Светом Зосиму, за чију личност се традиционално везује настанак овог манастира, није познато да се игде другде износи теза да је Зосим Синаит био пореклом из Русије или Јерменије. Осим што се на основу назива „Синаит“ наводи претпоставка да је Зосим био у вези са монашким покретом синаита који су преко Свете Горе и Парорије доспели до средњовековне Србије, ништа се о његовом пореклу нигде другде у литератури не претпоставља, а камоли

констатује. Без обзира на то, на занимљив начин аутори порекло Светог Зосима доводе у везу са Русијом и Јерменијом, и ради илустрације бисмо навели цео тај параграф са стр. 6. У њему аутори кажу, разматрајући питање настанка имена манастира:

„Ако би решење овог питања базирало на подацима изван наших балканских оквира, дошло би се до закључка да се на простору Јерменије налазио манастир са истим именом, затим сазнали бисмо да се код Руса често среће презиме Тумански или Туманов. Те констатације указују да је постојала извесна веза између Србије и Русије у знатно старијем времену. То би могло да значи да је на Синају било монаха из Јерменије и Русије, који су у периоду турске најезде предегли у Србију. У том случају не би била далеко од истине констатација да је и сам Зосим био пореклом из Јерменије или Русије, па је новоподигнутом манастиру у овим голубачким окружењима дао име по узору на назив манастира из своје домовине.“

Међутим, манастир под називом *Туман* није постојао нити постоји у Јерменији, иако се у новијој литератури на српском тај податак, првобитно изведен вероватно услед неког неразумевања, погрешно наводи.

Што се презимена „Туманов“, „Тумански“ и сл. тиче, ово ономастичко питање не мора бити разрешено на начин који предлажу аутори. *Туман* је израз који се од давнина среће као лично име и као топоним широм света. Као антропоним, име *Туман* засведочено је још од старог века: тако се отац Модуна, оснивача древног царства Хсиунг-ну у средишњој Азији, звао *Туман* (*Toitman*, *Titman* — владао око 220–209. пр. Х.); ово име користили су у средњем веку несторијански хришћани Далеког Истока, а носили

су га и средњовековни Монголи и припадници други азијских народа. Као топоним, назив *Туман* среће се и у Азији (све до крајњег истока Азије — данашње Северне Кореје), и у Европи, и у Северној Америци (на Аљасци), и у Африци. Велики је број топонима овог назива, као и оних који садрже појам *џуман* или почињу њим. Поред тога, овај термин постоји у монголском, турском, персијском, као и у руском и у другим словенским језицима итд., и има вишеструка и различита значења (магла, тама, дим, област, покрајина, број од 10.000, новчани износ итд.).

Ако бисмо сада, на основу тога што у другим језицима и на другим географским просторима постоје паралеле са називом *Туман*, извели закључак попут аутора монографије о којој пишемо, онда бисмо могли тврдити да ове чињенице — имена и топоними — указују на то да су у средњем веку постојале јаке везе Србије и Кине, Индије, Персије, Јерменије, Далеког Истока, Сирије, Египта, Аљаске итд., и да је на Синају било монаха из нпр. Монголије, или из азијских степа, са Корејског полуострва, из Согдијане и Самарканда итд. Но сумњамо да се на основу топономастичке грађе могу изводити такви закључци. А посебно сумњамо да могу онда када се граде на погрешним премисама — рецимо на претпоставци о постојању неког у стварности непостојећег манастира.

После уводних речи о положају манастира (стр. 5), настанку имена (стр. 5–6) и прегледа историографских извора о манастиру Туману (стр. 6–11), следи поглавље о времену подизања манастира (стр. 11–28), у ком се о манастиру заправо говори мало, док се опширно говори о личностима које су живеале скоро читав миленијум пре настанка манастира Туман (Светом Сави Освећеном — стр. 12–13), или вековима пре његовог настанка

(Светом Јовану Лествичнику — стр. 14–16), наводе житија (Светог Григорија Синаита — стр. 17–18; Светог Григорија Паламе — стр. 23–24) итд.

У овом поглављу књиге каже се да нема никаквих писаних сведочанстава о старцу Зосиму (стр. 27), али се неколико редова ниже додаје како нема сумње да је он у околини Тумана био познат по свом аскетском начину живота (без помена извора на основу којих се износи таква тврдња) и да се Свети Зосим придржавао упутства Светог Антонија, за које се наводи следећа референца: *Patrologia Grekorum*, XXVI, 836–976. Ако је у питању 26. том Мињове грчке *Паџролоџије*, у ступцима 836–978 у том тому штампано је Житије Светог Антонија које је написао Свети Атанасије Велики, нема никаквог упутства Светог Антонија... У тексту се даље налази и занимљива визија циља аскетског подвига, срочена у месалијанском стилу: поштовање строгих анахоретских прописа једини је начин да се доживи крајњи идеал — ослобођење од телесних потреба и прелазак у духовну сферу живљења, што је једино могуће уз интензивну и непрестану контемплацију Бога (стр. 27–28).

Будући да је према излагању које налазимо у књизи садашња црква манастира Туман четврта по реду, да је манастирска црква — према монографији о којој пишемо — три пута рушена и три пута обнављана, да обнове нису пратиле план ранијих храмова, збуњује тврдња како се на основу тролисног облика садашње цркве „са сигурношћу може тврдити“ да је у 14. веку манастир подигнут „за потребе монаха избеглих са Синаја“ (стр. 25). Најпре, изглед првобитне манастирске цркве није познат: манастирска црква рушена је и обнављана више пута, и приликом обнова мењани су изглед, план и димензије храма. У монографији о манастиру Туман која је пред нама каже се да

је у првој обнови по уништењу цркве у време Кочине крајине, односно у обнови после 1797. године цркви дозидана и припрата, коју црква пре тога није имала (стр. 33). Тада обновљена црква, према тексту монографије, опет је срушена после слома Првог српског устанка, и стајала је у рушевинама до 1824. године, када је започета обнова цркве која је трајала наредних неколико деценија: у овој другој обнови подигнуте су и две манастирске ћелије, а цркви је дозидан торањ који раније није имала (стр. 34). Ова црква срушена је 1910. године, минирањем, и потом трећи пут обновљена — садашња црква, четврта по реду према књизи, већих је димензија од претходних и другачијег је плана. До садашње манастирске цркве, подигнуте 1924. године, овај храм није имао куполу (стр. 35) — али упркос свему томе ова грађевина се на основу њеног савременог изгледа, обликованог у 20. веку, у књизи на коју се осврћемо сврстава међу оне цркве које су у 14. веку подигнуте за потребе синаита... Будући да изглед првобитне цркве није познат, нејасно је како се на основу савременог изгледа цркве на стр. 25 у књизи „са сигурношћу“ тврди да је манастир подигнут за потребе монаха избеглих са Синаја.

Из монографије о Туману нејасно је да ли је манастирска црква посвећена Светом Архангелу Гаврилу (који се прославља 26/13. јула — стр. 5, 6, 37, 40), или пак Светом Архангелу Михаилу (који се прославља 21/8. новембра — стр. 8, 29, 32). У књизи се на једном месту каже да је прве описе манастирске Цркве Светог Архангела Гаврила 1733. године саставио Максим Ратковић (стр. 6), а на другом се тврди да је Максим Ратковић 1733. године описао манастирску цркву посвећену Светом Архистратигу Михаилу (стр. 32)...

Као што се у поглављу о настанку манастира сразмерно мало говори о манастиру док се успут опширније излажу детаљи житија личности из других поднебља и других епоха, тако се у поглављима о архитектури пажња посвећује одређеним основним појмовима из црквене архитектуре и литургије, па у књизи можемо у напоменама и успутним појашњењима, сроченим попут енциклопедијских одредница, сазнати шта су то апсида (стр. 42), часна трпеза (стр. 43), антиминос (стр. 44), упознати се са појмом иконостаса и његовом историјом (стр. 46–49)... У истом духу, књизи су читаоцу представљени и одређени подаци који су занимљиви — попут рецимо онога ког датума 1581. године је Сибир припојен Русији (стр. 71), или колико тачно глава, зачала и стихова има које Јеванђеље (стр. 89–91), али не видимо икакву везу између њих и теме монографије о манастиру.

Но поред таквих података, у књизи се налазе и тезе који могу створити забуне и недоумице. Тако, у књизи се износе поједине произвољне и историјски неосноване тврдње — попут оне да је Милош Обилић био знатно побожан и одан исихазму (стр. 25), или да су „многи“ Србију у време Косовског боја називали „Небеском“ због „опште оданости исихазму“ (стр. 25); даље, према књизи, Обилић је управљао браничевском облашћу, и уз то је био зет и војвода кнеза Лазара (стр. 26–27) итд.

Поред оваквих неоснованих тврдњи, у књизи се налази и велики број анахронизама и аналоцизама (Брезовица уместо Брезовац — стр. 49; Палимир уместо Полумир — стр. 53, итд.), што се посебно примећује у поглављу о сликарству, на које ћемо се осврнути у наставку. Словне грешке, којих у књизи има на стотине — малтене у сваком параграфу

књиге, у потпуности ћемо игнорисати — иако не сматрамо да њих треба занемарити; но, поред тога што сметају приликом читања, и што наводе на непријатан закључак да књизи није посвећена довољна пажња, ове грешке не могу нашкодити читаоцима попут оних методолошких, историјских, логичких и материјалних.

Не знамо одакле бисмо кренули када би требало да побројимо те битније грешке. Да ли од *Туманској айокрифној зборника*, који се данас чува у Архиву ЈАЗУ у Загребу, и који није у другој половини 16. века *шћамјан* у манастиру Туман, како се у књизи тврди на три места (на стр. 29 и двапут на стр. 31) — у питању је рукопис, који је у Туману *преписан* током 16. века, а не књига која је штампана; или од тога да се умиваоник за свештенике налази не у северном делу олтара (како стоји у књизи на стр. 43) — већ у јужном; или од иконостаса манастирске цркве, који није направљен од мермера, како се каже у књизи (стр. 49) — већ је озидан од цигле; или од познате Курске иконе Пресвете Богородице, која се не налази у манастирској капели (како се тврди у књизи на стр. 104), већ у манастирској цркви, итд., итд.

Уопштено говорећи, у књизи која је пред нама мешају се факти и погрешке, излагања из хагиографске књижевности, народних предања и историјских извора, некритички се са историјским чињеницама сливају митолошка и легендарна казивања. Додатну забуну уноси и то што се не прави разлика између библијских и ванбиблијских сведочанстава, канонске и апокрифне литературе итд.

Уз све то, уопштено узевши, велики део књиге нема никакве везе са манастиром, и чине га насумични одломци и цртице из житија и хагиографског материјала, те препричавања и навођења

библијских и апокрифних штива, што је посебно уочљиво у најобимнијем делу књиге — оном о сликарству манастира Туман (стр. 49–98), који заправо чини више од половине ове монографије од стотинак страна (књига садржи укупно 96 страна текста, 3 стране са плановима цркве и 16 табли са фотографијама), где је од педесет страна заправо свега неколико страна посвећено манастирском сликарству, док је остатак више налик пролошком штиву, у ком су набацана скраћена житија старозаветних праведника, мученика, подвижника, святих ратника итд., без неког јасног реда, уз честа понављања (некада и читавих пасуса, што ствара утисак да су аутори компиловали материјал и негде грешком понављали одређена излагања) и многе нетачности и произвољности.

Ради прегледности, разврстаћемо материјалне грешке и погрешна тумачења историјске и друге грађе које се налазе у поглављу о сликарству у неколико категорија.

Најпре, када је реч о црквено-историјској проблематици, аутори су (по нашем мишљењу сасвим непотребно) као опис зидног сликарства манастирске цркве наводили одређене податке о личностима и догађајима представљеним у живопису цркве, а негде и кратка житија појединих святих, често наведена према чланцима Википедије на српском језику. Тако се као опис живописа нижу кратка житија — Светог Николаја Жичког (стр. 50), праоца Ноја, Пророка Гедеона (стр. 51), Петра Цетињског (стр. 52), Василија Острошког (стр. 52–53), Патријарха Јоаникија, Данила II (стр. 53), Светог Саве (стр. 56), Кирила Александријског, Јакова брата Господњег (стр. 56), Јована Златоустог, Василија Великог, Григорија Богослова (стр. 57), Григорија Ниског, Константина и Јелене (стр. 58), светих

Штиљановића и Бранковића (стр. 59), Свете Матроне, Нине Грузијске (стр. 62), Првомученице Текле, Великомученице Марине, Свете Параскеве, Екатерине (стр. 63–64), итд. итд. — и других личности из Светог Писма и црквене историје, све до 98. стране ове монографије.

У ове кратке биографске цртице о светима представљеним у живопису аутори су успели да интерполирају импресиван број нетачности и грешака. На пример, аутори тврде да је Светог Јована Златоустог крстио александријски патријарх (стр. 57) — а њега је крстио вероватно Свети Мелетије Антиохијски. За истог Светог они кажу да је, пошто је шест година провео на патријарашком трону у Цариграду, мисионарио међу Скитима и Келтима — што такође није тачно: по свргавању са трона своје последње године Јован је провео у изгнанству. За Светог Григорија Богослова аутори веле, следећи Википедију, да је рођен од оца незнабошца и мајке хришћанке (стр. 57) — а Григоријев отац је био Григорије Назијанзин (Старији), епископ града Назијанза. За Светог Амвросија Миланског, који је живео у 4. веку, аутори тврде да је био „пратилац ђаконa Анзелма, једног од седамдесеторице апостола, у проповедању Христове речи у Галији и нашим крајевима“ (стр. 60), што је анахронизам, јер између апостолске епохе и 4. века три су века разлике. (Занимљиво је што аутори за Светог Амвросија кажу да се слика у епископској одежди, са жезлом у једној руци и „са књигом у другој“ — као да је то нека књига, а не Јеванђеље...) За Свету Великомученицу Марину на 64. страни аутори наводе да је страдала 360. године, за време Диоклецијана (који је умро 311. године). За Свету Петку аутори веле, следећи Википедију, да је „имала чудотворно дејство, јер је свима помагала ако са искреношћу

прилазе њој“ (стр. 64). За иконографску представу Светог Стефана Новог аутори кажу да на њој свети у руци држи допојасну фигуру Исуса Христа (стр. 65) — а заправо овај иконофил у рукама држи икону Христову...

Илустративан пример површног приступа налази се на стр. 73, где аутори описују фриз са кружним медаљонима у првој зони северне певнице. У овом опису, од четири иконографске представе светих мученика у медаљонима који се налазе са леве стране северних врата, аутори само за прву успевају да погоде ко је изображен на њој (Свети Платон Бањалучки), док за остале три наводе погрешне личности, иако на сваком медаљону савременом српском ћирилицом пише ко се на представи налази. Тако аутори Светог Мученика Зосима (који је по предању страдао у 2. веку), представљеног у другом од медаљона, поистовећују са Светим Зосимом Туманским из 14. века. Свету Јулиту (представљену са сином јој Кириком у следећем медаљону) аутори поистовећују са Светом Јулијаном Никомидијском, и наводе житије Свете Јулијане, а Светог Кирика представљеног у истом медаљону именују као неког Светог Кутника (није познато да постоји такав свети), и, зачудо, његово житије не наводе. Светог Мученика Прохора представљеног у следећем медаљону аутори поистовећују са Светим Прохором Пчињским...

На стр. 74 аутори Светог Козму Етолског, представљеног у једном од медаљона, именују овако: „Св. Козма (Ј)етојаски“, са све заградом... На стр. 85 аутори Светог Нестора Ђуниског, осликаног до Светог Романа Ђуниског (обојица су ученици Охридске школе са краја 9. одн. почетка 10. века), поистовећују са Светим Мучеником Нестором (Солунским), савремеником Светог Димитрија из 4. века,

и наводе кратко житије овог другог. Преподобног Јова Синаита, осликаног до Светог Нестора, аутори поистовећују са библијским Јовом, наводећи житије овог другог, према Википедији, и успут одатле преписујући погрешно преносе да је библијски Јов био Авраамов унук (стр. 85)...

Аутори нису нашли за сходно да испитају које личности су представљене у сликарству манастирске цркве, а у случајевима где су представљене различите личности које су имале исто име они су једноставно поновили кратко житије које су већ навели: тако се понавља житије библијског Јова (и за представу Јова Синаита и Праведног Јова — стр. 85 и стр. 91), Прохора Пчињског (и за представу Светог Мученика Прохора и представу Прохора Пчињског — стр. 73 и стр. 93), Светог Пророка Захарија (и за представу овог пророка на стр. 78 и за представу Захарија, оца Јована Крститеља на стр. 92), итд.

Што се тиче личности из српске црквене историје представљених у манастирском зидном сликарству, аутори су и за њих наводили кратка пролошка житија и, нажалост, додавали бројне неисторичне и произвољне тврдње. Тако се на стр. 53 тврди да је Патријарх Гаврило 1641. г. поконио Митр. Василију Јовановићу (Василију Острошком) Источнохерцеговачку епархију: није јасно како је могао да му поклони епархију, као да се ради о приватној својини, а посебно није јасно како је то могао да учини 1641. године, бдући да је Гаврило Рајић за патријарха изабран 1648. године. На истој страни аутори тврде да је Патријарх Јоаникије као српски првојерарх наследио Архиепископа Данила II 1346. године, иако се Данило II упокојио 1337. године. На истом месту налази се и тврдња да је по изрицању анатеме због уздизања српске Архиепископије у патријарашки ранг цар Душан



ипак успео да успостави добре односе са цариградским патријархом (иако је до нормализације односа са мајком Црквом дошло тек за време кнеза Лазара). Аутори тврде да је Свети Сава, док је боравио на Светој Гори, често долазио у Србију мирећи завађену браћу (стр. 56), иако је у историјској науци познато само једно измирење којем је он посредовао...

У поглављу о сликарству налази се велики број препричаних библијских приповести — углавном сасвим наивно, у маниру Јеванђеља препричаног за децу, попут извештаја о путовању Луке и Клеопе који ћаскајући са Господом стижу за Емаус (стр. 55), најалост често са погрешним преношењем библијског текста. Тако се у препричаној повести о потопу каже да је Нојева барка плутала око четрдесет дана и ноћи док се није зауставила на Арарату (стр. 50–51), иако у Светом Писму пише да је потоп почео другог месеца, те је 40 дана падао дажд с неба (Пост. 7, 11–12.17), да је потом вода стајала поврх земље 150 дана (Пост. 7, 24; 8, 3), и да се Нојев ковчег седмог месеца зауставио на Арарату (Пост. 8, 4).

Даље, у још једном (опет непотребном) препричавању — наиме препричавању приповести о Јакову, аутори тврде да је ослепели Исак пред крај живота „љубимицу своје жене“ доделио Јакову (стр. 55)? Из библијског текста није познато ко би била та Ревекина љубимица? Претпоставку да се ради о некој словној грешци пориче то што се иста тврдња, и потпуно исти реченични склоп — да слепи Исак „љубимицу своје жене додељује Јакову“ — понавља и на стр. 68. Занимљива је транскрипција коју аутори користе: тако су Исаков синови које је добио са Ревеком Језав и Јаков (стр. 55), Урија Хетејин је „муж Бат-Шебеа“ (стр. 67), пророк Авакум је пророк Набаку (стр. 81)...

У опису сцене Крштења Христовог аутори тврде да је по владајућем јеврејском закону Христос морао бити крштен да би озаконио своју мисионарску и учитељску службу (стр. 77): није познато који јеврејски закон је прописивао Јованово крштење? У опису сцене Преображења Христовог аутори кажу да је Господ Петра, Јакова и Јована на Тавор извео ноћу, наводећи Мт. 17, 2, где не стоји да се Преображење десило током ноћи...

Представљање личности старозаветних пророка (стр. 78–82) пренатрпано је фантастичним апокрифним и хагиографским детаљима... Аутори, уопштено узевши, не указују на апокрифно порекло неких иконографских представа, те некритички уз историјске податке и библијску грађу изnose и ону која је апокрифног порекла: тако на 61. страни доносе апокрифну приповест о Светој Ани, мајци Пресвете Богородице, за којом следи апокрифна приповест о детињству Пресвете Богородице (стр. 63)...

Но, аутори се ту не заустављају већ тврде да је рођење Пресвете Богородице до детаља описано у Светом Писму (стр. 94). На више места они препричавају библијске приповести, успут их допуњујући детаљима из апокрифа, мешајући тако библијску грађу са неканонским штивима, као на стр. 76, где веле да је Пресвета Богородица Спаситеља родила у ноћи између суботе и недеље, и да је малог Христа повила у ланене пелене, или на стр. 71, где тврде да се Архангел Гаврило јавио Господу у Гетсиманском врту, итд. У истом маниру, аутори на 59. страни кажу да су у композицији Успења Пресвете Богородице материјализоване речи Светог Писма које се односе на тај моменат (мада не дају референцу на те речи, којих у Светом Писму заправо

нема), и у наставку излажу апокрифну приповест о вазнесењу Пресвете Богородице... С друге стране, аутори библијске стихове проглашавају изрекама, па тако кажу да је „Бадава сте добили, бадава и дајте“ (Мт. 10, 8) заправо узречица која се везује за Свете Бесребренике Козму и Дамјана (стр. 65).

У завршним поглављима књиге, о монаштву и манастирском гробљу, наставља се низ погрешних података и доследно се праве материјалне грешке: тако се тврди да у гробу игуманије Лукије Павловић поред ње, у истој гробној раци леже и посмртни остаци настојатељице Матроне са сестрама (стр. 103), иако је на надгробном споменику блаженопочивше игуманије Лукије крупним словима уклесано да га подиже настојатељица Матрона са сестрама...

Такође, аутори тврде да у манастирском гробљу почивају и земни остаци монаха др Јована Арсића (стр. 103), а на надгробном споменику о којем пишу, који је подигао Еп. Лаврентије, стоји крупним словима уклесано да је ту сахрањен др Јаков Арсовић, одн. Преподобни Јаков Тумански. Ову грешку аутори понављају и на 10. табли са сликама, на којој се налази фотографија кивота са моштина Преп. Јакова, коју они потписују са „Земни остаци др Јована Арсића“...

Грешака и мањкавости је у монографији о којој пишемо много; сматрамо да би било потребно много простора за њихово детаљно набрајање. Стога ћемо се задржати на овима које су нам се учиниле упечатљивим, и овде ћемо се зауставити. Због горепомнутих недостатака, књигу не препоручујемо читаоцима, осим можда као модел на коме може да се види каква не треба да буде монографија о једном манастиру, и како не би требало да изгледа један научни рад.

СРЕЉКО ПЕТРОВИЋ

М. Сајловић, *Први и друји устави Свете Горе Аџонске: Превод, коменџари, студија*  
ПБФ Свети Василије Острошки: Фоча 2016.

Недавно је научној јавности представљен историјат почетака организације монашког живота на Светој Гори. То је учинио, својом минуциозном студијом под насловом *Први и друји устави Свете Горе Аџонске*, професор црквене историје на Православном богословском факултету Светог Василија Острошког у Фочи др Мирко Сајловић. Ако се зна да историографија почива на изворима, онда ова студија добија на значају, јер садржи и преводе на српски језик са коментарима најстаријих светогорских типика. А типичи, односно документи о оснивању и организацији манастирског живота, убрајају се у прворазредне историјске изворе за изучавање историје византијског монаштва.

Указујући на значај ове књиге, подсетићу најпре на особености „Богородичиног перивоја“, како се још Света Гора назива, а о чему Мирко Сајловић говори опширније у „Предговору“ студије. У античко време Атонско полуострво називало се Акти (Актџ — обала), а од византијског времена па до данас познато је као Света Гора Атонска (Αγιον Όρος τοϋ Άθω).

Природна екстериторијалност полуострва значајна је не само као повољан терен за тамошњу појаву монаштва него, можда, још више за развој и дуго трајање свих особености светогорских монашких институција. Наиме, у поређењу са другим великим монашким заједницама на Истоку (Египат, Сирија, Палестина и Месопотамија), оно што издваја светогорско монаштво јесте његова могућност да „природно“ заокружи своју територију, те да без већих проблема одржава границу према свету

и монашки поредак унутар полуострва. Постојање природне и дугорочно лако одрживе границе атонске монашке државе битно је утицало на настанак и континуитет њених институција. Територијална „целовитост“ Горе тицала се како монашког препознавања од спољнег света тако и њихове унутрашње организације. Пре свега, „полуодсечена“ територија Атонског полуострва је врло лако могла да буде препозната од стране византијске царске канцеларије као место посвећено монашком животу. Са друге стране, временом, када се тамошњи број монаха умножио и Атон монашки уздигао, те када је по царевој вољи атонска монашка држава постала независна и самоуправна област византијског царства, све стечене привилегије могле су се лако практиковати.

Живот на атонском полуострву је организован по принципу хришћанског теократског уређења. Животно опредељење становника полуострва одредило је и његову унутрашњу организацију, степен и врсту самосталности. Јер, монашко бекство из овосветске цивилизације у монашку цивилизацију, не значи и апсолтно прекидање свих односа са светом. Монашки подвиг подразумева одрицање од живота по поретку овога света, од свих друштвених веза и стега које га ометају у вођењу монашког анђелског живота. Међутим, иако издвојено од света, монаштво није антисоцијално, антидруштвено. Напротив. У сржи монашког живота јесте заједница — лични однос према Богу и према ближњем.

Са своје стране, византијско друштво — Црква и царска власт, већ од почетка IV века јако се трудило да одомаћи монаштво, да га уклопи у општи политички и друштвени поредак Царства. Успеха је било, али делимично, јер су

манастири увек били и остали, на неки начин, хетерогене групе и као такви никада нису били потпуно уклопљени у поредак друштвеног живота Царства. Треба, наиме, нагласити да се према крајњем циљу монашког живота — обожењу, устројава читав монашки живот. Препознавање монаштва као засебне „друштвено“ организоване заједнице, како од стране Цркве тако и од стране државе, те упоредо са тим дефинисање монашког права у византијским номо-канонима, ишло је постепено и трајало је више векова.

Процес увођења монаштва у правни поредак може се пратити на више нивоа. Прво су сами монаси прописали правила монашког живота (III-IV век). На основу ових правила касније се развило монашко право и састављани су манастирски типичи. Начела монашког права проистекла из опитног живота самих монаха била су базична за препознавање монаштва и од стране Цркве и од стране државе. Дакле, званичном установљењу монашке државе Свете Горе Атонске (IX-X век) претходило је већ вишевековно византијско усаглашавање царског и црквеног законодавства, као и пракса писања монашких типика. Тиме би се олако могло закључити да је оснивање атонске монашке државе обављено према свим јасно дефинисаним царским и канонским прописима. Стога је императив сваког типика византијског периода да буде у сагласности са канонима Цркве и византијским државним законодавством.

Када је реч о Типицима Свете Горе Атонске, ту се пре свега мисли, како аутор истиче, не на засебни типик неког светогорског манастира, већ на она царска документа, султанске фермане и патријаршијске сигилије којима се прописује општи поредак организације живота на

целој Гори. Др Сајловић доноси превод и коментаре прва два светогорска Типика које су својим златним печатима оверили цареви Јован Цимискије (972. године) и Константин Мономах (1045. године) јер су одлуке ових Типика биле од круцијалног значаја за начин организације монашког система самоуправе на Атонском полуострву. На основу њих Светогорци су стекли своју препознатљиву монашку самоуправу и аутономију. Светогорска права загарантована првим Типицима, касније су, потоњим Типицима, само потврђивана и на њих се гледало као на већ освештану светогорску тековину. Прва два Типика, дакле, могу се сматрати базичним за настанак светогорске монашке државе. Њиховим одлукама потврђене су границе монашке државе, монашки систем самоуправе и степен самосталности у односу и на црквене и на државне власти, избор Прота и његово потврђивање од цара, начин одржавања светогорских сабора и избора економа, као и многа питања из области економија и привређивања на Гори.

Несумњиво од пресудног значаја био је први светогорски Типик који је озаконоио цар Јован Цимискије. Његов документ из 972. године, тзв. *Трајос*, којим се уређују међумонашки односи на Гори и коригује дотадашњи систем светогорске управе, конвенционално се назива „типиком“ иако својом формом и садржајем он не представља целовит типик. У њему, као и у свим потоњим светогорским типичима закључно са последњим из 1920. године, нема ни речи о црквеном поретку. Стога, судећи према њиховој садржини и употребној намени, светогорски Типици пре би се могли назвати Уставним повељама или Статути-ма Свете Горе. У истом контексту први светогорски Типик цара Јована Цимискија могао би се назвати „оснивачком

повељом Свете Горе“ или „првим светогорским Уставом“. Из садржине текста Типика „благоверног цара Јована Цимискија“ првенствено се ишчитава први званични систем монашке управе над Гором и сви фактори који су утицали на доношење нових прописа управе.

Погледајмо сада структуру студије др Мирка Сајловића. Књига је подељена на четири основна поглавља са својим потпоглављима. У првом поглављу („Царско и црквено законодавство“) излаже се историјски однос Цркве и државне управе у Византији и организацији манастира у царству. Друго поглавље („Организација светогорског живота до 972. године“) садржи историјат устројства монаштва на Атонској Гори. Овде аутор прилаже српски превод са упоредним грчким текстом *Треће хрисовуље цара Никифора II Фоке за манастир Велику лавру* из 964. године. Треба подсетити да од три хрисовуље цара Никифора II Фоке за Велику лавру само је једна, трећа, од маја 964. године, у потпуности сачувана, чији превод др Сајловић овде и доноси, као јединог историјског извора *par excellence* о оснивању Велике лавре. Треће поглавље садржи српски превод са упоредним грчким текстом *Цимискијевој тишици*, а у четвртном поглављу аутор доноси српски превод са упоредним грчким текстом *Мономаховој тишици*. Превод извора на српски језик је филолошки прецизан и смислен, без термилошких недоумица. Уз преводе оба Типика написане су потребне студије. Овим поглављима последују, адекватни за овакву врсту студије, регистри и индекси, међу којима је, по моме мишљењу, особито значајан *Регистар грчких термина*.

Изузетност светогорског монаштва — од првог Типика (972.) па до данас, огледа се у степену аутономије њеног монашког живота. Византијски цареви били су

гарант њихових апсолутних монашких слобода и изузетног положаја унутар црквеног поретка. Стечене привилегије аутономности биле су системски уграђене у први и други Типик Свете Горе. Управо системско уређење монашког поретка на Гори, што није било својствено другим монашким Горам, те сама издвојеност Атонског полуострва, били су гаранци дугог трајања светогорске изузетности. Кроз светогорске Типике многа обележја светогорске управе онако како су прописана првим Типицима пренесена су и присутна до данас на Гори. Све ово потврђује чињеницу да Света Гора данас живи и делује на потпуно исти начин на који је то чинила вековима. Захваљујући књизи др Мирка Сајловића *Први и други устави Свете Горе Аџонске*, на минуциозан и акрибични начин урађеној, то је читалачкој публици сада и на овај начин представљено.

Зоран Ранковић

*Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures* (ppp S. A. Hunt / D. F. Tolmie / R. Zimmermann),  
Mohr Siebeck: Tübingen 2013.

Међу насловима једног од водећих европских издавача пре неку годину се, на енглеском језику, појавио тематски зборник радова о наративном приступу актерима Јовановог Јеванђеља. Ово јединствено издање, које су приредила три новозаветника са англосаксонског, јужноафричког и немачког тла, садржи радове преко 40 аутора, који са литерарног становишта обрађују 70 ликова Јеванђеља. Јединственост издања ипак није само у приступу. Пошто из уводног поглавља сазна о историјату наративне егзегезе, која седамдесетих година прошлог века настаје у пресеку утицаја структуралиста и жеље за унапређењем историјске критике,

читалац схвата да квалитет зборника такође лежи у учешћу све три генерације које се овом егзегезом служе. Тако су, поред радова њених пионира (Калпепер, Етриц, Цумштајн и др), присутни текстови осведочених истраживача данашњице (Цимерман, Бенема, Рајнхарц и др), међу којима и једног православног, атинског новозаветника Христа Караколиса; при томе су највећи део студије написали млади и широј научној јавности непознати људи, различите националне и конфесионалне припадности. Све то сведочи о амбициозности и комплексности издавачког подухвата, али и о успеху растућег интересовања за наративни приступ Јеванђељу, које очигледно допире и до простора српске теологије.

Већину радова карактерише иста структура: прво се објашњава метода, затим представљају литерарна сведочанства и на послетку приступа анализи актера. Ликови су обрађени према редоследу појављивања, а једно од великих постигнућа студије јесте референтна систематизација сведочанстава текста о свим актерима. Може зачудити то што су поред анализâ познатих ликова – именованих (Андреј, Никодим, Лазар и др) и неименованих (неки царев човек, жена ухваћена у прељуби и др), индивидуалних и колективних (Јудеји, мноштво и др) – присутне и анализе неких наизглед мање важних актера, за које се уопште не очекује да заслужују пажњу, попут продаваца животиња и мењача новца, момка са пет хлебова и две рибе, храмовне полиције, двојице распетих са Исусом, ђавола и др. Али захваљујући добрим увидима и осветљујућим анализама, ови ликови се такође показују битним у Јовановом литерарном и богословском мозаику. У том погледу се ова студија показује релевантном за православну теологију, зато што на

синхронном нивоу открива јединствени организам актера утемељених на односу према протагонисти свештене повести и изведених у циљу обликовања вере читалаца (уп. Јн 20, 30с).

Осим тога, укључивање великог броја истраживача у овај колективни пројекат значајно је у методолошком погледу. Наративна егзегеза до сада није постигла унификован приступ, па сабрани радови, иако прате исту структуру и општу методолошку матрицу, пројављују разлике у извођењу конкретних анализа. Али иако се то испрва може сматрати маном пројекта, упоредним читањем радова заправо се разрађује свест о ширини и прецизности наративне егзегезе. Зато имплицитану индиферентност зборника према егзегетској унификацији треба сматрати извесном предношћу, којом се иде ка исправнијем схватању академске

егзегезе (често схваћене као нарочито стриктне). Посебан аспект студије представља сарадња историјског и наративног приступа: за разлику од претходне епохе, у којој се више расправљало о односу између наративне егзегезе и историјских фактора који прате настанак једног текста и његову сврху, овај зборник сведочи о превазилажењу тензије између историјске и наративне критике. Мноштво примера показује како историјски подаци служе постизању боље литерарне слике, док неки аутори уопште нису књижевни критичари, него просто истраживачи Новог Завета. Коначно, читав интердисциплинарни пројекат, заснован на сарадњи књижевности и библистике, може имати нарочитог одјека не само на академском него и на практичном нивоу, те је зборник посебно добродошао за читање.

ВЛАДАН ТАТАЛОВИЋ