

РЕЦЕНЗИЈЕ И ПРИКАЗИ

Ролан Минерат, *Папа – универзални епископ или први међу епископима*.

Београд: Православни богословски факултет, Институт за систематско богословље, 2020, 253 стр.; ISBN 978-86-7405-235-8

Поставка тријадолошког подмета Цркве, односно питање примата у Цркви, узбуркало је море теологије, изазивајући, често искључујуће ставове теолога (једне!) Цркве. Посматрање Цркве у светлости тајне Свете Тројице представља својеврсну визуру у екуменским дијалозима, о чему сведоче, најпре, документи билатералних комисија из Минхена (1982), Равене (2007) и Кјетија, као и ставови правослаvnих теолога (Свети Јустин Ћелијски, митрополит пергамски Јован Зизјулас). Релевантност и важност ове студије Института за систематско богословље ПБФ УБ огледа се у расветљавању *богословских* токова *Vaticanum primum*, односно анализирању две могуће интерпретације природе понтификалне власти. Минерат овом исцрпном студијом, заснованом на сакупљеним документима у I. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection* и L. Petit et I. V. Martin, tt 49–53: *Sacrosancti oecumenici concilii Vaticani Acta*, показује да су одлукама сабора претходила бројна сучељавања ставова отаца, као и мноштво ревидирања и предлога.

У *Уводу* (7–21) аутор поставља проблематику, дајући анализу позиција примата реформисаних Цркава, Православне Цркве, као и позицију Англиканске Цркве. На крају уводног поглавља Минерат говори о две могуће интерпретације природе понтификалне службе: идентификовање примата са *универзалним епископиаџом*, или примат као власт универзалне јурисдикције, где би епископ Рима био *примас*. Лајтмотив ауторовог истраживања јесте питање: „Да ли текстови који су изгласани 1870, затим, поновљени 1964. у једној широкој перспективи допуштају ову другу интерпретацију?“ (19).

У другом поглављу, *Намера савешника Првој ватиканској концила* (21–67), Р. Минерат даје опис састављања Теолошко-догматске комисије, која је у циљу проналаска грешака од Тридентског концила до самог сабора дала четири схеме претконцилског заседања, где су друга и трећа еклисиолошког карактера. Аутор помиње четворицу саветника (Philip Cossa, Franz Hettinger, Clemens Schrader и Giovanni Perrone), припадника *старе римске школе*, као и њихова дела, слагања и специфичности. Надаље, у потпоглављу *Грешке за осуду*, отвара се питање епитета природе примата, који ће касније бити подвргнути пречитавању и реинтерпретацији од стране отаца сабора, *попийуна, врховна, редовна и нейосредна*. У

том смислу представљена је читава плејада мислилаца који су разматрали природу примата папе (Фебронијус, Ејбел, Тамбурини). На крају Минерат излаже став отаца о питању непосредне власти, те је у том контексту битно поменути поделу ауторитета на *ејискојску* и *ѿримаѿијалну* власт (Карло Пасаља), где би последња била власт посредовања у бризи и залагању за јединство. Закључно, према Пасаљи и Тамбуринију, папа нема врховну власт над другим епископима, потчињен је епископском телу и Васељенском сабору, а његов примат представља власт служења. Ово поглавље аутор крунише говором о традиционалном учењу о примату, коме су поменути саветници припадали, помињући цитат из документа сабора у Лиону и Фиренци, који су интегрисани у Конституцију *de Romano Pontifice* о питању ближег одређења појмова редовна, врховна, потпуна и непосредна власт (последња са освртом на Тому Аквинског).

На почетку трећег поглавља, *Дискусија о ѿрвој схеми* (67–97), аутор констатује низ значајних промена завршне схеме Конституције *de Romano Pontifice* у односу на прву схему. Убрзо Шрадер саставља нову схему, *Constitutio prima de Ecclesia*, чији ће коначни текст бити формиран 18. јула 1870. године. Надаље, Минерат пружа опширно појашњење поменутих одредница понтификалне власти. Најпре, у контексту пуне и врховне власти наглашава да је било потребно да оваква власт не апсорбује епископску власт. Видан је успех на пољу обима тражене послушности папи, где аутор помиње став Жинулијака. Што се тиче редовне и непосредне власти, стање је другачије, будући да су постојали оци који су тражили њихово укидање (Ферстер, Кетелер), ограничење такве власти (Динкел, Хефеле), допуну (Маре), одбацивање једне од наведене две (Кременц, Дипанлу, Раушер, Смичиклас),

као и повезивање ових одређења понтификалне власти са епископском (Wierzckleyski, Pukalski, Гвиди). Међутим, поред очигледног шареноликог спектра ставова у вези са овом темом, Минерат закључује: „Упркос многобројним критикама, упућеним формули *potestas ordinaria et immediata* и упозорењима због збрке између примацијалне власти и епископске власти, прерађени текст *Constitutio prima de Ecclesia* [...] то није уопште узела у обзир“ (96). Дакле, у наступајућу кулминацију Р. Минерат уводи приказом ставова који су конституисали прву, иницијалну схему, која ће пак доживети, саборским дебатама, значајне измене.

Кулминативно поглавље, *Catholicae ecclesiae episcopus* (97–147), аутор започиње говором о Депутацији вере, где је Шрадеру дат задатак да модификује прва три поглавља у сагласности са приложеним примедбама отаца. Самим тим, у срж дебате увођењем термина *episcopalis* у Конституцију поново долазе термини епископски, редовни и непосредни. Под поднасловом *Ејиској Цркве или ѿримас?* дат је говор о различитим приступима отаца концила о питању односа понтификалне и епископске власти у оквирима говора о примату, односно о томе какве последице има реалност да је папа епископ своје дијацезе, „да ли је папа епископ целе Цркве или је први од свих епископа“? (112). Стога, постојали су ставови који су искључивали узрочно-последичну повезаност понтификалне и епископске власти (Дипанлу, Рамирез, Рењо), као и они који су универзални епископат сматрали немогућим (Хајналд, Лас Хасес). Занимљив је став Соле, који је, у случају папе као редовног епископа *свих* дијацеза, указивао на последице по којима би сви епископи били генерални викари. Изложивши став западне струје, Минерат поставља питање *реакције источних* на ову дискусију?

Реакција источних огледа се у ставовима румунског епископа (Papp-Szilagy) и грчко-мелкитског патријарха Антиохије (Jussef), који су указивали на укидање свега сувишног, што се одваја од Фирентинског споразума, што би довело у питање како уједињење, тако и признавање права источних патријараха. На основу своје пуноће власти, папа, сагласно њима, може мењати литургијску дисциплину источних, као и да потпуно уништи структуру саме Грчке Цркве. С друге стране, став већине на Концилу се огледа кроз опаске Деспреа, Фрепела и Зелија Јакобуција. Последњи је увео реч *episcopalis* у текст Концила, те на основу Светог Кипријана закључио да је права природа папског примата савршено изражена у синтагми *catholicae ecclesiae episcopus*. Надаље, у контексту Депутације вере, аутор излаже модификације Јакобуција у вези са неким одредницама другог параграфа (*ordinaria, particularium ecclesiarum, potior pars*) и закључује: „ако папа може у свакој дијацези да врши дела епископа, његова јурисдикција над том дијацезом и над њеним вернима је редовна, непосредна и епископска“ (143).

Већ у првим реченицама следећег поглавља, *Примати и епископски колегијум* (147–209), у духу речи Г. Алберига, аутор поставља оквире даље анализе. Поред чињенице да је прва схема *de Ecclesia* игнорисала појам епископата, Минерат стоји на становишту да је Двадесети васељенски сабор посејао семе овог појма, који ће бити разматран, касније, у *Lumen Gentium*. Средишње питање овог поглавља огледа се у поставци да ли епископи на неки начин учествују у врховној власти Цркве, при чему се пружају ставови Шварценберга, Клифорда и Калена. У том контексту, Пап-Силађи у свом амандману (161) говори о епископима као предстојатељима сабрања, заједно

са папом, као руководитељем целе Цркве, делећи универзално старање о њој. Стога, „по њему би постојао само један субјекат врховне власти: епископат уједињен у свом првом“ (164). Оваквој концепцији се супротставио Зинели, говорећи о двама субјектима врховне власти: *in episcoporum corpore papae coniuncto* и *et in papa solo*. Аутор напомиње да су постојали разни предлози решења овог односа, као што је Мареов предлог, који је говорио о власти у Цркви као умереној аристократској монархији.

Настављајући у истом духу, Минерат анализира *Constitutio II de Ecclesia Christi*, која је саставио о. Клојтген, наглашавајући да је „изненадни прекид Првог ватиканског концила лишио Концил – а и еклесиолошку рефлексију за дужи период – једног документа од капиталног значаја“ (176). Клојтген, наиме, правећи осврт на треће поглавље Конституције, које говори о односу епископата и примата, прихвата тезу о двострукој власти, додајући једну, данас познату, назнаку *ex cathedra*. Теза о двоструком субјекту врховне власти, сагласно аутору, биће предмет расправе и прихватања у опусу *Vaticanum secundum*, постављајући га у оквире документа *Lumen Gentium*. Према последњем документу, епископи, посебно, управљају над повереном паством, а као епископски колегијум врше бригу за универзалну Цркву. Дакле, Ролан Минерат, у контексту односа апостолског и епископског колегијума, говори о двема заслугама појма колегијума: прва, епископи као колегијум учествују у бризи за универзалну Цркву, и друга, папа се не посматра изнад и изван колегијума, већ *унушар*, по угледу на однос Петра и апостола. Самим тим, према *Lumen Gentium*, који задржава концепт двају субјеката врховне власти, субјекат потпуне, врховне и универзалне власти није

само папа, већ и епископски ред, што се односи и на питање непогрешивости. Ово поглавље аутор крунише говором о два радикалним новинама које доноси Други ватикански концил: прва, светотајински карактер епископске хиротоније, и друга, враћање достојанства локалним црквама, при чему наглашава: „Конституција преузима елементе онага што би Н. Афанасијев назвао ’евхаристијском еклесиологијом’“ (201). На крају, говор о епископском колегијуму није искључио питање примата, где се о папином првенству говори као о регулаторном принципу заједничког деловања свих епископа, или, речима других учесника, оно представља примацијално служење зарад целе Цркве.

У *Закључку* (209–213), Р. Минерат, приликом оцењивања свих догађања везаних за Први ватикански сабор, у своју студију доноси етар екуменског дијалога, наглашавајући да деловање папе у својству примаса „омогућава да се у дијалогу, који треба наставити са црквама одвојеним – управо због питања примата – бар отклони непремостива препрека, коју би створила једна еклесиологија која безусловно поистовећује врховни понтификат са универзалним епископатом“ (212). Закључивши своју студију, пружа, у оквиру *Додајка* (213–219), развитак поглавља II и III конституције *Pastor aeternus* у току саборских сесија, као и развој канона III истог документа. На крају, као *Прилој* (219–249) исцрпној студији Ролана Минерата стоји несебични труд доцента ПБФ УБ протођакона др Златка Матића настао у оквиру јубиларне године (150 година од Првог ватиканског концила), који се огледа у *једином* преводу са лагинског на српски језик чувене догматске конституције *Pastor aeternus*.

Захваљујући раду Института за систематско богословље, као и сâмих прево-

дилаца (Слободанка Матић и доц. др Златко Матић), српска теолошка мисао бива обогачена исцрпном студијом о питању природе понтификалне власти и њеног односа са епископским колегијумом. Указујући на живи дијалог током Првог ватиканског концила, када Римокатоличку Цркву потреса модернистичка криза (23), Ролан Минерат даје *догословско* вредновање сâмог сабора, који поставља у оквиру *Vaticanum secundum*, водећи се методолошким начелом *aggiornamento*. Имајући у виду круцијалну важност тријадолошких претпоставки еклесиологије, као и сâмог питања примата, са којим се данас суочава екуменско богословље, а најпре, православна еклесиологија, очигледна је потреба за оваквим студијама, које могу пронаћи пут ка ваљаном приступу примацијалној теологији.

НЕВОЈША СТЕВАНОВИЋ

Владислав Топаловић, Дарко Ристов Ђога, *„И ево ја сам са вама“: увод и тумачење Јеванђеља њо Мајџеју*. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2021 (Зворник: Еурографика), 349 стр.; 24 cm; ISBN 978-99976-942-1-8

Књига *„И ево ја сам са вама“: увод и тумачење Јеванђеља њо Мајџеју*, аутора Владислава Топаловића и Дарка Ристова Ђога, коју је почетком 2021. године издао Православни богословски факултет Светог Василија Острошког Универзитета у Источном Сарајеву, представља изузетно освежење и истински допринос за савремену српску дигностику. Она је очито резултат учесталог и свестраног сусрета њених аутора с Матејевим јеванђељем и његовим тумачењима. Након сажетог ауторског Предговора, подељена је на три дела: 1. *Увод у Јеванђеље њо Мајџеју* (11–38), у ком се аутори осврћу на писца, околности настанка, структуру, књижевну врсту дела, као и на улогу и значај

који Стари завет за ово јеванђеље има; 2. *Бојословље Маттејевој јеванђеља* (39–94), у ком су резимирани историјски и теолошки контекст настанка, као и главни христолошки, еклисиолошки, есхатолошки и етички аспекти јеванђеља; 3. *Тумачење* (99–315), најобимнији део, сачињен од схолија на стихове испод текста јеванђеља, које, полазећи од низа филолошких и егзегетских увида, предочавају импликације овог јеванђеља у историјском и актуелном животу Цркве.

Аутори посматрају писца јеванђеља као продуктивног редактора постојећих извора јудеохришћанске заједнице, која је своје теолошко искуство стицала у специфичним околностима постепеног раскида с јудејством и отварања ка незнабошцима. Они запажају да динамика односа хришћана из јудаизма и из хеленства, усред које се формира јеванђеље, даје полисемичан и полифон карактер овом ранохришћанском документу и да се оно у том светлу показује као дело Цркве. (36). Један од кључних Матејевих саговорника је Стари завет, који он ишчитава у светлу свог хришћанског искуства. За рецепцију Матеја је стога, према речима аутора овог тумачења, суштински важно имати у виду овај обухватни карактер његовог дела: „Матејево јеванђеље јесте *једна књига*, али није само један *текст*: оно је прије својеврстан *шок*. Иако га данас познајемо углавном кроз библијска читања у богослужењу Православне цркве, оно је заправо својеврсна *цјелина*. Матејево јеванђеље непрекидно се дозива са Старим завјетом (али и са синоптичком традицијом), те нам може бити разумљиво само унутар тих интертекстуалних дозивања, али нам је за слушање и читање Матеја неопходно познавање цјелине његовог текста и његове теологије“ (40).

Задивљује то што су аутори ове напомене својим тумачењем управо дали

пример таквог, обједињеног приступа јеванђељу. Они су узели у обзир бројне коментаре проучавалаца из сасвим различитих теолошких средина и временских раздобља, попут Јована Златоустог, Јустина Поповића, Оскара Кулмана, Уриха Луца, Фредерика Дејла Брунера и многих других, чувајући притом интегритет сопственог разумевања Матеја. Њихови коментари отворени су за питања која неизоставно искрсавају пред данашњег читаоца јеванђеља, временски и културолошки веома удаљеног од контекста његовог настанка. Уочљиво је настојање тумача да предоче оно што је у погледу историјских феномена на које јеванђеље реферира теолошки релевантно за савремено доба. Ова тежња очитује се, на пример, у њиховом запажању како Христос Матејевог јеванђеља у својим критикама актуелних религијских феномена, попут фарисејства, заправо циља ка томе да постави религијски неформализам у темеље црквеног живота. Тумачећи Исусово казивање о *правди* као услову за улазак у Царство небеско (уп. Мт 5, 20), они запажају: „Уколико однос према ближњем и према Богу (праведност, δικαιοσύνη) хришћана не буде више од пуког религијског формализма, нећемо бити спремни за нову реалност Царства Божијег. Тај прекор се не односи само на литургијски и религијски формализам фарисејства као историјске појаве, него прије на фарисејство као посебно стање религијске свијести, која поистовјећује форму и садржај, или чак даје предност форми у односу на садржај и смисао вјере – зато је то прекор и опомена која је упућена и хришћанима данас“ (126). Аутори предочавају да кроз критику фарисејства Матеј заправо наглашава и свагдашњи значај непосредности у вери: „Помно изучавање Закона и непрестано искрсавање нових ситуација, које изискују тумачење, претворило се

на крају код фарисеја у праву каузистику, ритуализам, формализам и цјепидлачење које је попримало гротескне размјере... Као носиоци и промотери таквог 'специјалистичког знања' фарисеји су потпуно заборављали непосредну везу између Храма и Бога – храм је постајао мјесто 'регулисане светости' [...] Али, ако погледамо пејзаж савременог хришћанства, видјећемо да је одвећ много фарисејске каузистике и формализма данас и у хришћанству“ (259). Чак ни суштинско исповедање Христовог месијанства без живљења по начелима есхатолошке етике није довољно за приступ Царству Божијем (148). Увид у то да Матејево јеванђеље даје средишње место у хришћанском животу етици бриге за другога брито је резимирано и следећим речима: „Наше данашње стање у коме је релитургијација вјерних извршена у много већем обиму него што је измјењен живот свакога од нас, више него што смо почели да бринемо једни о другима, добар је показатељ шта су посљедице инверзије приоритета. Наравно, управо као што Син Човјечији у сцени Суда не даје било какав 'коначни списак' добротинастава, већ говори о једном другом начину живота, о *ејџосу*, јасно је да непомињање толико важних аспеката нашег живота, као што су Евхаристија или Крштење, није могуће тумачити на такав начин да су они неважни (опет се морамо осврнути на цјелину Новог завјета). Они нису неважни, али уколико су ту да нас учврсте у својој самодовољности – онда су *за нас* испразни, бесмислени. Брига за другога, тај једини критеријум Царства, саморазумљиво је једини критеријум Цркве. Данас је популаран (и суштински сасвим исправан) став Св. Николе Кавасиле који је нарочито у XX вијеку популаризовао митр. пергамски Јован Зизјулас, како *Евхаристија чини Цркву*. Матеј би нас допунио: Син

Човечји ће нас питати шта смо учинили за другога – дакле, *ејџос нејрекидне брије чини Евхаристију која чини Цркву*“ (97).

Скретање пажње на етику Царства као изузетно важан аспект Матејевог јеванђеља сматрамо једним од најупечатљивијих запажања поменуте публикације. Међутим, и многи други елементи овог штива представљају вредне компоненте овог новог, систематичног и обухватног читања Матеја. Можемо закључити да се овом књигом српска библестика помакла за корак напред у погледу систематичности и отворености за дијалог с дугом и комплексном историјом тумачења Матеја, од ког свако теолошки релевантно читање овог јеванђеља мора започети. Што је најважније, ова књига показује како се у оваквом интерпретативном приступу не губи аутентичност тумача, већ се њихово херменеутичко гледиште успешно артикулише и утврђује. Стога сматрамо да ће свако заинтересован за настанак, форму, садржај и смисао првог канонског јеванђеља имати велику добит од овог штива, које концизно и јасно предочава шта је у богатој Матејевој ризници ново и старо благо за њеног читаоца.

ФИВА САВКОВИЋ

Лари Хуртадо, *Један Бој, један Госјод – ранохришћанска њобожност и дрвени јеврејски монојџизам*, прев. с енглеског Јанко Николић. Манастир Градац, 2020, 313 стр.; 21 cm; ISBN 978-86-81354-03-2

У издању манастира Градац читалачкој јавности предочено је још једно значајно дело из области библестике. Реч је о студији под називом *Један Бој, један Госјод – ранохришћанска њобожност и дрвени јеврејски монојџизам* од аутора Лари Хуртадо (Larry Hurtado), која је у академским круговима изазвала вишедеценијску дискусију на пољу библестике

богословља. Аутор смело тврди да од 1988. године, када је изашло прво издање ове књиге, није осетио потребу да измени своје ставове у њеним наредним издањима (2003; 2015), јер је мишљења да анализе које заступа у самом делу до сада нису аргументовано побијене.

Базирајући свој приступ на историјским истраживањима и анализама, Лари Хуртадо настоји да одговори на више питања. По чему је обожавање Исуса у хришћанству слично другим формулама побожности које су постојале у јеврејском религијском контексту првих верника, а по чему се разликује од њих? На који начин је обожавање Исуса могло бити обликовано појмовним категоријама и верском праксом античког јеврејског предања? Како се најранија побожна посвећеност Христу пројављује? Или, постављено у конкретне оквире: Како су побожни Јевреји, попут апостола Павла, у својој искључивој посвећености монотеизму могли направити простор за другу Личност коју би прослављали у оквиру култа паралелно са Богом?

Аутор је већи део књиге посветио анализи сведочанстава из корпуса древних јеврејских текстова и обичаја, будући да је мишљења да „порекло култне молитве Исусу треба посматрати као необичну појаву која се развила из јеврејског култног предања и појмовних категорија у њему присутних“. У суштини, Хуртадо се пита како су рани јудеохришћани могли помирити слављење вазнесеног Исуса и слављење Бога у исто време, при томе упорно тврдећи да поштују највећи приоритет свог отачког предања – веру у Једног Бога? Посебно је важно имати на уму да рани јудеохришћани нису пред собом имали потоње плодове теолошких спорова о Светој Тројици.

Као резултат свог истраживања Хуртадо постулира концепт „бинитарног

облика ранохришћанске побожности“, при чему мисли на чињеницу да је „Васкрсом Христу припало централно место напоредо са Богом“, што „представља нешто посебно у склопу ширег спектра јеврејског монотеистичког предања“. Из те перспективе он обрађује питање концепта Божијег посредника у древном јеврејском монотеизму, анализирајући га, између осталог, кроз призму персонификованих Божијих особина (Мудрост, Логос), вазнесених праотаца као Божијих посредника (Енох, Мојсије), као и главних анђела. Након опсежне и исцрпне анализе извора, аутор књиге долази до закључка да се рано хришћанство надовезивало на важне изворе античког јудаизма и да је доживело неку специфичну „мутацију“, односно да је изнедрило нешто ново у оквиру овог монотеистичког предања. Под „мутацијом“ подразумева то да је „најранија хришћанска побожност непосредно израсла из древног јудејског предања и представљала њену варијацију“, али да је при томе „њен карактер у раном стадијуму показао изненадну и значајну различитост у односу на јеврејску побожност“.

Посебан допринос Хуртадовога приступа поменутој тематици огледа се у његовој трезвеној критици историјско-религијског приступа, према коме се на питање почетка прослављања Исуса у раном хришћанству одговарало искључиво утицајем паганског политеизма. Замерајући историјско-религијској школи на недовољној критици, као и самокритичности, аутор предочава искључивост овог покрета, која се огледа у неспремности да се истражи могућност утицаја хришћанства на пагански политеизам, као и у томе што није била разматрана могућност тога да је рано хришћанство у почетку могло развити аутентичне идеје и праксе. Хуртадо

сматра да би било „наивно мислити да је хришћанска вера произишла из мотива јеврејског (и/или паганског) предања“, али да је, с друге стране, „јеврејско предање несумњиво обликовало верски менталитет првих хришћана“. Аутор потом закључује да је тај менталитет изнедрио почетне концептуалне категорије помоћу којих су тумачена њихова духовна искуства, а из тих искустава су потекла најранија хришћанска уверења. Управо, Хуртадо износи нову анализу доказа, на основу које оправдано заступа став да почеци култне побожности прослављања вознесеног Исуса сежу у прве године хришћанског покрета, чиме недвосмислено добија теорију Вилхелма Бусеа и Рудолфа Бутмана, према којој се култно обожавање Исуса није јавило у првом стадијуму развоја хришћанства.

Аутор своје истраживање поставља у хронолошке оквире, заснивајући ставове на конкретним историјским сведочанствима и, посебно, на сагледавањима контекста у коме настају. Мишљења је да су Павлове посланице најранији расположиви текстови преко којих директно приступамо хришћанству и да оне пружају чврст доказ да почеци прослављања Исуса управо припадају најранијем периоду хришћанског покрета, који је био сачињен од јудеохришћана, што значи да потрага за историјским изворима прослављања Исуса мора бити првенствено фокусирана на древни јудаизам, а не на непосредни утицај паганских култова.

На основу доказа које наводи, Хуртадо закључује да су верници у најранијем стадијуму развоја хришћанства редовно у молитвама призивали Христа и да је ова пракса потекла од хришћана са арамејског говорног подручја, који су вероватно сачињавали први слој Цркве. Специфичност поменуте праксе огледа се у томе што за молитвено призивање Христа не

постоји еквивалент у другим јеврејским групацијама. Овај феномен се не може упоредити са заступничком улогом анђела. Анђели јесу сматрани заступницима у одређеним јеврејским групама, али им нису упућиване молитве. Кумранска заједница је, на пример, у Михаилу и Мелхиседеку видела своје есхатолошке испушитеље, али то код њих није произвело бинитарни тип култне побожности, будући да им се нису молитвено обраћали.

Хуртадо поставља нову парадигму у истраживању зачетака хришћанства тиме што феномене духовних искустава и култног служења Исусу предочава као неизоставан фактор. Осврћући се на опис визионарско-пророчког искуства приказаног у Отк 1, 12 – 3, 22, аутор књиге предочава важност обраћања пажње на ефекте пророчких искустава која су се дешавала током заједничких богослужења, на њихов утицај на присутне реципијенте тих визија, као и на оне којима су те визије препричаване. Те визије су допринеле формирању христолошких уверења и прослављања васнесеног Исуса. Хуртадо чак сматра да су управо такве визије могле бити највероватнији „узроци нове мутације у јеврејском монотеистичком предању, каква је била хришћанска бинитарна побожност“.

Експлицитном поруком, коју упућује савременим истраживачима историје религије, аутор ове књиге поставља нове основе за изучавање питања настанка хришћанства, чиме најављује крај доминације историјско-религијске школе и уједно почетак једног новог приступа: „Уместо да се нове појаве, попут прослављања Исуса, објашњавају помоћу магловитих назнака о идејним позајмицама са тржнице хероја и полубогова грчко-римског света, научници би требало више пажње да обрате на ову врсту духовних доживљаја првих хришћана. Највероватније да је почетни и главни разлог због којег је

вероватно овај врховни посредник (Исус) постао део култне молитве ове конкретне јеврејске групе (најранијих хришћана) тај што су имали визије и друга слична искуства у којима су видели Васкрслог и вазнесеног Христа у невиђеној и ненадмашној божанској слави, па су се осетили дужним да га укључе у своју побожност.“

Данило Михајловић

Saint Jean Chrysostome, Panegyriques de martyrs, tome 1, Sources chretiennes 595.

Paris: CERF, 2018, 384 стр.;

ISBN: 9782204126472

Свети Јован Златоусти је, поред остало, познат као писац десет проповеди о мученицима. У овој свесци број 595, у издању познате едиције *Хришћански извори (Sources chretiennes)* сакупљено је пет беседа о хришћанским мученицима из IV века у области Антиохије, где је и Свети Јован живео. То су: Свети Јувентин и Максимин, Свети Роман, Свети Јулијан, Свети Варлаам, као и неколико мученика из Египта. Реч је о критичком издању утемељеном на дубинском истраживању богатог рукописног предања пропраћеног богатим критичким апаратом. У уводу овог издања даје се осврт на богослужбено-литургијско виђење, али исто тако и на солидан историјски приступ приликама и околностима у којима су свети мученици живели. Посебно се указује, рецимо, на отворено противљење светих Јувентина и Максимиана верској политици цара Јулијана Отпадника године 362–363.

Ове беседе својим садржајем и поручком представљају важно сведочанство о развоју култа и поштовања светих: писац говори о ширењу поштовања светих моштију из Египта, и то упоређује са производњом и извозом жита из ове земље широм Римског царства, јер је Египат био житница Римског царства. Многи храмови су изграђени на местима где су свети

мученици пролили своју крв за веру. Тако, рецимо, у *Похвали мученика Јулијана*, Свети Јован Златоусти каже: „Чак и небеса *и*ројоведојају славу Божију (Псалам 18, 2) без пуштања гласа, али водећи гледаоца кроз посматрање да се диви Створитељу, тако да и сам мученик такође проповеда славу Божију; сам он, свети мученик, небо је много сјајније од видљивог неба, јер хорови звезда не дају такав сјај небу какав су дала тела мученика крвљу истеклом из њихових рана.“ Овај апологетски мотив као класични израз наведен је у *Похвали Јувентина и Максимиана*: „Као што природно расту када се заливају, на исти начин наша се вера шири када је прогоне и умножава се када је злостављају; и воде које уредно заливају баште не доприносе ли цветању, тако и Црква природно подстакнута крвљу мученика.“ А мало даље, помало, парадоксално додаје: „... од сада тамница постаје Црква.“ У беседама провејава снажан начин изражавања, који прелази у изванредну реторику – класично беседништво. Тако на једном месту Свети Јован каже да је цар наредио да Јувентина и Максимиана доведу око поноћи на место погубљења. Тако су усред таме и мрака ове „сјајне звезде“ биле доведене и обезглављене. И ако посечене, њихове главе су и тада причињавале демонима узнемирење као када су биле живе. Упоређује их са главом Светог Јована Крститеља, која је, иако посечена и принесена на тањир, узнемиравала Иродијаду. Такође и крв светих мученика поседује глас који уши не могу да слушају, али савест уснулих је поседује. Далеко од тога да проповедник прикрива ужас призора страдања, већ више у проповедничком тону истиче узвишену похвалу. Као што храбри војници после показивања задобијених рана које су стекли у рату говоре уверљиво свом владару, тако и ови свети мученици, поносно држећи у рукама своје посечене

главе и показујући их, имају снагу и моћ да лако задобију све што желе од Створи-теља небеса.

Сличан начин писања заступљен је у *Похвали Светиом Роману*. Свирепији од Ирода, који је посекао главу Светог Јована, Ђаво је посекао језик мученику; овај је зачуо глас „неку врсту божанског гласа и духовног, с оне стране наше природе“, и утисак је био веома јак за оне који су тај глас чули. Свети Јован је веома изражајан кад у беседи каже да треба видети „дрво без корена и реку без извора, штавише, глас без језика! Где су сада они који не верују у васкрсење тела?“ За њега, уосталом, чудо је узвишено и равно васкрсењу. Упоређује га са Ароновим жезлом или музичким инструментима и „духовном трубом“, што све скупа пројављује божанску свемоћ. Све упоређује са гитаром, која као музички инструмент производи дивне звукове. Исти звук имамо и овде: гитара су уста страдалника и језик, а уметник је душа, а уметност је исповедање вере. Он говори о језику, а не о уметнику, уметности – чак ни инструмент и све остало – нису некорисни, већ показују сву сопствену снагу и моћ.

У *Похвали Варлааму*, овога пута показује се рука као бујни поток, која заједници – верницима пред очи износи: „Огањ је отворио руку и пао на земљу, али духовна храброст није посустала.“ Како не запамтити беседника који држи руку, као на славној представи Јована-Павла Лаврентија испред Евдоксије? Мученик је леп и хваљен као нови подвижник. Упоређује га са војником који је бачен међу непријатеље, који је погубио много својих противника и поломио свој мач задајући и примајући ударце; затим се окреће и тражи други мач зато што још није победио све непријатеље. На исти начин, каже Свети Јован, и блажени Варлаам, када је изгубио руку уништавајући фаланге демона, тражио је другу десну руку како би показао своју духовну снагу. Као добри пастир,

он представља свете мученике како би их слушаоци својим животом опонашали. На питање да ли је могуће имитирати мученике када су прогони хришћана престали, Светитељ одговара потврдно и то потврђује својим личним примером. Његово време није време, као он каже, борби, прогона, али јесте време за стицање венаца. Нису више људи ти који прогоне – већ демони. То није више један тиранин који прогони, то је Ђаво, суровији од свих тирана. Ми не видимо испред себе огањ који спаљује, али видимо како гори пламен жеља. Мученици су бацани у ватру – спаљивани, гажени ногама. Они су победили дивље звери својим голим рукама, а ми треба да победимо сопствени гнев – сурову животињу која није припитомљена. Мученици су се одбранили од неподношљивих болова и патњи, а ми треба да се ослободимо од нечистих мисли и рђавог квасца у нашим срцима.

Свети Јован Златоусти нам доноси кроз ове беседе веома упечатљиву представу намењену свим хришћанима. У питању су страдалници и мученици за веру. То чини веома разговетно и уверљиво. Реч је о моралним поукама и опитно доживљеном духовном искуству које су стекли хришћани као страдалници и исповедници вере у најтежим условима у којима је Црква живела. Дело је веома драгоцено и, на свој начин, чак и актуелно у времену у коме ми живимо.

РАДОМИР В. ПОПОВИЋ

Преподобномученица Мати Марија (Скопцова), Досијојевски и данашњица, прев. с руског Иван С. Неђић, Јелена Неђић. Београд: Библос, 2021, 95 стр.; 20 см; ISBN 978-86-6098-007-8

„Достојевски – то је читав један свет.“ Овим речима мати Марија (Скопцова) започиње своју познату студију *Досијојевски и данашњица*, која је у години

када обележавамо две стотине година од његовог рођења преведена и објављена на српски језик у издању издавачке куће „Библос“ из Београда. Захваљујући преводацима Јелени Недић и Ивану С. Недићу, српски читалац се може упознати са не свакидашњом литерарном критиком Фјодора М. Достојевског, виђеног очима жене која је и сама оставила уметнички израз у руској поезији. Њен први зборник песама носи назив *Скијске крхотине*, објављен 1912. године. Интересантно је нагласити да портрете на корицама ове монографије потписује епископ западноамерички Максим (Васиљевић).

Кроз седам поглавља своје књиге, мати Марија Скопцова је успела да у мисли Достојевског изнађе основне претпоставке хришћанске философије и на њима изгради свој критички осврт, који се, без сумње, може сврстати уз радове великих богослова руске емиграције у Паризу, чији је и сама била део од 1924. године. Под духовним руководством Николаја Берђајева, кога је упознала на академији Светог Сергија, Јелизавета себе проналази у монашком подвигу и узима име Марија, према Светој Марији Египћанки.

Прво поглавље носи име *Достојевски као уметник и психолог* и његова основна идеја јесте уочавање примарних унутрашњих и спољашњих психолошких мотива овог руског писца. Описујући те мотиве, Марија Скопцова говори да је „руски народ по преимућству ’човек Достојевског‘“, те да је он био позван да оправда руску душу. Мати Марија, желећи да дочара у којој мери је Достојевски утицао на развој човека, пише: „Може се без преувеличавања рећи да је појава Достојевског била својеврсна вододелница у људској свести и да све који мисле сада, после њега, можемо поделити на две групе: једни су на себи искусили његов утицај, прошли су кроз муку и

жалост коју он открива у свету, постали су ’људи Достојевског’ [...] Ту су и други људи, који нису искусили утицај Достојевског... Они су увек наивнији и једноставнији него људи Достојевског, они нису дотакли једну крајњу тајну у човековом животу и њима је, можда, лакше да воле човека, али им је лакше и да отпадне од те љубави.“

Мати Марија се на овом опису не зауставља, већ одмах наредном поглављу даје наслов *Човек код Достојевског*, где са различитих аспеката објашњава његов приступ не само појединачном човеку него и човечанству уопште. Истиче да сваки лик Фјодора М. Достојевског представља једну философску тезу. „У већини случајева главни јунаци Достојевског увек имају корен у њему самом“, истиче Марија Скопцова. На основу одломака из *Зайиса из њодземља*, *Браће Карамазова* и *Злих духа* изведен је закључак да је човеку неопходна слобода и да је човек изван ње као дирка на клавиру или шраф у машини. На путу задобијања слободе, мати Марија је истакла два искушења са којима се сусреће човек: прво је прелазак из слободе у самовољу, тј. лишавање способности коначног избора, а друго је искључивост избора, које се јавља онда када потпадамо под неограничену власт свог избора.

Треће поглавље продужава наратив о човековом проблему, те започиње питањем: „Како Достојевски види судбину човека који је препуштен самом себи?“ Нарочито место у овом поглављу заузима лик Ивана Карамазова, као представника природног људског пута, односно оног који је препуштен сам себи. „Он је свестан свих искушења која га притискају, он је веома интелигентан, он све своје ставове доводи до крајњег логичког завршетка, чак и емоционално начело, које је њему, такође, својствено, у суштини

се подгрева и одређује његовим интелектом“, истиче мати Марија Скопцова и прилаже одломак из *Браће Карамазова* где Иван образлаже због чега ће Богу „вратити улазницу за своје спасење“.

Четврто поглавље обрађује тему за коју можемо рећи да је незаобилазна у богословском проматрању делатности Фјодора М. Достојевског, а то је „Легенда о Великом инквизитору“. На почетку читамо одломак из *Пишчевој дневника* у којем Достојевски каже да се на почетку савремене историје брзо изградила „нова националност за коју се до тада није чуло“, мислећи на Цркву. Упоредо са њеном појавом, изградило се и „огромно здање, гигантски мравињак – античко Римско царство“ у којем се није јављао Богочовек него „човекобог“. Кроз лик Великог инквизитора Достојевски анализира путеве људске слободе и „показује нам све могуће кривине и нагибе, сва искушења која на њему вребају“, закључује мати Марија.

Пето поглавље носи наслов *Хришћански џуџи. Истинска слобода*, као круна досадашњег говора о проблему човекове слободе. Колико је мати Марија суштински доживела хришћански пут слободе, сведочи и чињеница да је свој живот скончала у гасној комори тако што је желела да спасе једну младу жену обукавши хаљину са њеним бројем. То се догодило 31. марта 1945. године, два дана пре него што ће Црвена армија ослободити логор. У овом поглављу, предлажући речи Старца Зосиме, Марија Скопцова објашњава да Достојевски о путу искушења говори врло прецизним језиком, док је пут спасења описан „магловитије, пре би се рекло у лирским изливима, у малтене неотеловљеним сликама“.

У претпоследњем, шестом, поглављу разматра се идеја односа Достојевског према свом руском народу и мати Марија поставља питање ко је код њега

носилац супротне идеје, идеје Христове истине? У циљу анализе овог питања дата је слика односа Европе и Русије, која кулминира у реченици Достојевског да „постати прави Рус, постати у потпуности Рус, можда једино и значи постати брат свих људи, свечовек“.

Мати Марија, употпуњујући свој говор, кроз слику спасења руског народа пружа идеје које Достојевски заступа за спасење читавог света. Иако Фјодор М. Достојевски увиђа конкретне проблеме садашњости са којима се сусреће руски народ, попут патње и пијанства, Марија Скопцова каже да он не чека спасење од тих конкретних проблема: „Он све време говори о два тренутка у будућности – предстојећем краху и спасењу од њега.“ У том контексту навела је и цитат из чланка „Иностранци догађаји“, у којем Достојевски вели: „Свет ће се спасити тек након што га посети зли дух. А зли дух је близу: већ наша деца ће га, можда, видети.“

Ова изванредна студија преподобне Марије Скопцове представља не само обично литерарно промишљање истакнуте припаднице руских књижевних кругова већ и сагледавање личности Фјодора М. Достојевског кроз призму проживљене поруке хришћанства. Будући да духовна повезаност руског и српског народа своје утемељење проналази управо у православном хришћанству, српски читалац ће врло лако спознати повезнице са основним мотивима мати Марије. Николај Берђајев је мати Марију сматрао једном од најзначајнијих жена у руској емиграцији. По речима овог значајног хришћанског философа, „у њеном животу, у њеној судбини, као да је одражена судбина читаве епохе. У њеној личности налазе се црте које толико плене код руских жена – отвореност према свету, жеља да олакшају људске патње, пожртвованост, неустрашивост.“

ЛАЗАР МАРЈАНОВИЋ