

РЕЦЕНЗИЈЕ И ПРИКАЗИ

Sofia Puchkova, *Re-envisioning Theodore: Theodore of Mopsuestia's Biblical Exegesis in His Catechetical Homilies*, Leiden-Boston: Brill: 2024; xv + 291 pp.; ISSN 0920-623X, ISBN 978-90-04-70373-5 (hardback), ISBN 978-90-04-70374-2 (e-book), DOI 10.1163/9789004703742.

Књига *Re-envisioning Theodore: Theodore of Mopsuestia's Biblical Exegesis in His Catechetical Homilies* део је едиције *Vigiliae Christianae Supplements, Texts and Studies of Early Christian Life and Language*, volume 185, и заснована је на докторској дисертацији коју је ауторка писала између 2018. и 2022. године на KU Leuven.

Ауторка Софија Пучкова (Софја Пучкова) поделила је садржај ове студије на „Увод“, четири поглавља и „Општи закључак“. У „Уводу“ („Introduction“, стр. 1–18) она подсећа читаоце на сва важна питања у вези са темом књиге. На првом месту ту је улога Библије код хришћана у антици, а посебно у вези са катихетизацијом, али да су, с друге стране, до данас у (мање-више) целости сачуване само четири серије катихетских беседа, и то од Кирила Јерусалимског, Амвросија Миланског, Јована Златоустог и Теодора Мопсуестијског. Она за основу свог истраживања узима Теодорове

Катихетске омилије и пажњу усмерава на истраживање како се он користи Светим Писмом у њима. Унутар ове групе омилија она је избројала 215 егзегетских одељака. Први део „Увода“, у ком обрађује стање у науци у вези са изабраном темом („The State of Research“, стр. 1–17), поделила је на три мања дела. Осврће се на често помињану поделу на „антиохијску школу“ и „александријску школу“ и сматра да је реч о превише упрошћеном приступу. Додаје и чињеницу да у Антиохији није постојала нека конкретна егзегетска школа, па да би било прецизније говорити о традицији, а не о школи. Следећа непрецизност у вези са антиохијском традицијом, по мишљењу ауторке, јесте и у терминологији („литерарни приступ“ и „типологија“) која се користи за опис егзегетског приступа библијским текстовима. Устаљена терминологија може да доведе до погрешног поистовећивања са данашњом историјско-критичком методом. Она сматра да је боље користити термин *historic*, где се овај термин разумева у свом значењу приче, приповести, сторије, а са циљем указивања на то да се библијски текст објашњава унутар контекста нарације. Овакав приступ је одговор на алегорију која у текст учитава оно што у њему не пише. Ту су и мишљења да је антиохијска

традиција ближа реторском приступу текстовима, а да је александријска ближа приступима философских школа, као и да постоје студије које указују на сличност у приступу текстовима код представника антиохијске и александријске традиције. Могући утицај на овакав приступ текстовима је и из јеврејске хагадске антиалегоријске традиције, те из литургијских традиција. Да је реалност заиста сложенија него што се најчешће представља, говори и то да Антиохијци нису јединствени, па да Теодоров приступ није истоветан приступу Теодорита и Јована Златоустог, код којих је повремено могуће наћи коришћење и алегорије – сваки од аутора антиохијске традиције има нешто своје специфично. Проблем у подели на два егзегетска приступа библијском тексту види се и у томе што поједини истраживачи наводе да постоји пет различитих литерарних типова егзегезе и седам типова алегоријске егзегезе, као и да треба разликовати типове од метода, а да постоји шест метода.

Овове следи део „1.2 Theodore as a 'Historical' Exegete“ (стр. 10–15), у ком се ауторка враћа на проблем термина и израза у вези са Теодоровим приступом библијском тексту. Она додатно појашњава да је за њега изузетно важна *историја*, али да се овај термин односи на „наратив Библије и на догађаје описане у њему“ (стр. 11). Ово конкретније значи да он библијски текст разуме као описе стварних историјских догађаја, а не као записане митове. Код њега је заиста могуће наћи на неким местима да он покушава да изврши реконструкцију историјских околности, али то није његов основни циљ. За њега је најважнија приповест, наратив, (*и*)*историја* текста. Од ње се не

сме одступити, а алегорија управо то чини и она „није у хармонији са оним што је записано“, како сам Теодор објашњава (стр. 12). Поред овог термина, ауторка указује и на чињеницу да су егзегете са овог простора признавале постојање и „узвишеног значења“ текста. Ово значење мора да буде у складу са *историјом* текста. Она сматра да је историјски тачније да се ово значење назива *theoria*, пошто су егзегете антиохијске традиције користиле поменути термин, мада не сматра ни да је *ἱστοίη*, тј. *историјологија* погрешна. Корисно је поменути и то да ауторка чита да је значење у сфери *theoria* нешто што је било интенција самог писца, а не нешто независно од њега, нешто чега он није био свестан, није „the invention of an interpreter“ (стр. 14).

У делу „1.3 The 'Invisible' Exegesis in the Catechetical Homilies“ (стр. 15–17) говори се о томе да су *Катихетичке омилије* објављене пре 100 година, али да (изгледа) постоје само два рада која се баве егзегезом у њима, док су остали у вези с другим темама: христологија, антропологија, сакраментална теологија. С обзиром на то да је реч о спису који је, поред кратке *Расправе са македонијевцима*, једини у целости сачуван богословски Теодоров спис, постаје разумљиво што је акценат на питањима из систематског богословља (и литургијских тема), али постоји и 215 примера библијске егзегезе.

Остатак „Увода“, „2 Methodology and the Plan of the Study“ (стр. 17–18), јесте кратко приказивање онога што следи у самом раду, а о чему ће бити речи у наредним пасусима.

Прво поглавље, „Chapter 1: Theodore of Mopsuestia and His Works“ (стр. 19–38), подељено је на три дела. Први део, „1 Theodore' Life and Writing

Activity“ (стр. 19–24), укратко презентује оно што се зна о Теодоровом животу и хипотезама за које нисмо потпуно сигурни (на пример, не можемо ни одбацити ни прихватити са сигурношћу да, када Јован Златоусти пише Теодору, да је реч о Теодору Мопсуестијском). Наставак је посвећен чињеници да је мали број Теодорових списа сачуван, а да је само део тога сачуван у оригиналу на грчком језику. Оно што још имамо сачувано налази се у преводима на сирски и латински језик. Други део првог поглавља насловљен је „2 Theodore’s NT Commentaries: Provenance, Genre and Readership“ (стр. 25–29). Овде С. Пучкова представља хипотезе у вези са временом настанка Теодорових списа, додаје своје мишљење, али и оставља све на нивоу хипотезе, пошто нема доказа који би непобитно неку од њих потврдили или оповргли. Теодоров приступ тексту и његову егзегезу, ослањајући се на хипотезе других истраживача, доводи у везу са традицијама реторских школа. Оно што ауторка овде запажа и на шта указује, с једне стране, јесте то да Теодор жели да остане веран наративу текста. Последица тога се види у томе што део онога што други аутори сматрају месијанским местима он види као исказ о неким стварима из времена блиском писцу старозаветног текста јер, на пример, он није могао да зна детаље у вези са христологијом. С друге стране, у тумачењима новозаветних текстова Теодор ипак учитава новоникејску теологију. Трећи део, „3 Theodore’s Catechetical Homilies“ (стр. 29–38), подељен је на два дела. Први, „3.1 The Text and Provenance“ (стр. 29–32), подсећа на то да су *Катихејске омилије* сачуване само у преводу на сирски и само у једном рукопису; да

су објављене 1932–1933. и да садрже 16 дугих беседа. Постоје два издања текста. Не зна се када су настале, иако постоје различите хипотезе. Ауторка сматра да их је изговорио Теодор као епископ у Мопсуестији. Други део носи назив „3.2 Genre and Audience“ (стр. 32–38) и у њему проналазимо хипотезе да је реч о беседама од којих је први део изношен онима који се припремају за крштење, а други део новокрштенима.

„Chapter 2: Theodore’s *Homilies and the Bible*“ (39–79) састоји се од четири дела. Поглавље почиње делом „1 How Does Theodore Introduce the Biblical Quotation and Its Exegesis?“, тј. „1.1 *The Beginning of Exegetical Passages and Introductory Patterns*“ (стр. 39–47). У овом делу је представљено девет најчешћих структура егзегетских одељака у *Катихејским омилијама* (на пример, *уводни маркер* [неки од њих су: „рекао је“, „као што је благословени Павле рекао“, „Христос је рекао“ и томе слично] + *циџаџи* + *уводни маркер* [неки од њих су: „... да покаже...“, „зато што“, „то јест“ и томе слично] + *ејзејеза*). За свих девет структура ауторка наводи бар по један пример из самих *Омилија*. У наставку, „1.2 *The End of Exegetical Passages in the Homilies*“ (стр. 46–47) С. Пучкова укратко указује на то да се егзегеза завршава тако што Теодор пређе на другу тачку, други аргумент.

Други део овог поглавља, „2 How Does Theodore Quote the Biblical Text?“ (стр. 47–53), показује пет начина на који Теодор наводи библијске цитате, и то: наводи само једну реченицу, наводи једну сложену реченицу (тј. наводи цитат по сећању и неретко неки делови недостају, или су додати из другог стиха), наводи узастопне стихове, наводи стихове са различитих места

и наводи једну епизоду из библијског текста, некада је цитира, а некада преприча. Реч је о 180 различитих цитата, од којих се неки понављају, те се због тога говори о 215 егзегетских одељака у *Катихетским омилијама*.

„3 Why Does Theodore Use Biblical Quotation?“ (стр. 53–63) показује да 140 од 180 цитата служи да поткрепи његове идеје из текста. Преосталих 40 цитата су *ancillary quotations*, помоћни цитати којима Теодор потврђује своју егзегезу другог библијског навода. У остатку овог дела студије С. Пучкова наводи примере из *Омилија* којима конкретно показује варијације у вези с питањем за шта Теодор користи библијске цитате. Цитате који служе да поткрепе Теодорове аргументе ауторка дели на три групе: на оне који служе да поткрепе његову теологију, на оне који подржавају језик, изразе, *formulaic language* саборских Отаца, и на оне који показују библијску основу за неке богослужбене изразе и исказе. У наставку, „3.1 The Old Testament: Corroborating Monotheism and Marginal Topics“ (стр. 63–69), може се видети да Теодор чврсто стоји иза свог учења о постепеном Божјем откривању, да се текст разумева на основу написаног наратива, па тако пре оваплоћења Сина Божјег старозаветни писци не могу говорити о тријадологији и христологији. Изузеци од овога су ретки, а један од њих је виђење пророка Исаије, које Теодор тумачи тако што сматра да Исаија није могао да разуме то што види. Као последицу оваквог приступа имамо и то да за Теодора само четири псалма говоре о Христу, то су Пс 2, 8, 44 и 109. Након овога, у делу „3.2 The Gospel of John: In Support of Christology and Pneumatology“ (стр. 69–70) говори се о томе да су Јеванђеље по

Јовану и Павлове посланице најчешће цитати у *Омилијама*, да заузимају приближно две трећине укупног броја цитата. Јеванђеље по Јовану Теодор готово по правилу користи за поткрепљење исказа у вези са христологијом и пневматологијом. Јеванђеља по Матеју и Луки, како је показано у „3.3 The Gospel of Mathew and Luke: Illustration the Meaning of Prayer and Sacraments“ (стр. 70–73), Теодор знатно мање користи. Ипак, најчешће понављани цитат је Мт 28, 19 и Теодор га користи за поткрепљивање различитих аспеката свог учења. Занимљива је и чињеница да он, када говори о Молитви Господњој, наглашава да је наводи по Луки, што није у потпуности тачно. Део који претходи Молитви узима из Луке (11, 1), али даље наставља верзију која се налази код Матеја. Цитираће и Дела апостолска, али не саборне посланице и Књигу откривења. У делу под насловом „3.4 Paul's Letters: Buttressing Every Aspect of Theology“ (стр. 74–76) сазнајемо да су Павлове посланице најцитиранији светописамски списи и да их Теодор користи за тријадологију, христологију, пневматологију, сотириологију, за учење о крштењу и евхаристији, еклисиологији, есхатологији, а некада и као *помоћне* цитате. За крај овог дела, под називом „3.5 Theodore's favorite Biblical Texts“ (стр. 76–77), ауторка се враћа на Мт 28, 19 и указује на то да Теодор овај цитат користи осам пута и у контекстима у вези са једносуштношћу Тројице, јединственост Оца, нераздвајивости Сина и „узетог човека“ (у оваплоћењу), божанством Духа и темељем за крштењску формулу. На крају, у „4 Conclusion: Theodore's Use of the Bible“ (стр. 77–79), С. Пучкова резимира претходно речено у овом поглављу.

„Chapter 3: Theodore's Exegetical Procedure: The *Homilies* vs Commentaries“ (стр. 80–110) почиње указивањем на разлику између жанра коментара и омилија. Разлика је у форми, стилу и приступу, а посебно у адресатима. У коментарима, Теодор се задржава на питањима историје, филологије, лингвистике, географије, док је у омилијама све то редукковано и библијски цитат служи за поткрепљење богословске поруке. Коментари су писани за богословски утврђене вернике – на пример, *Коментари на Јеванђеље ђо Јовану* написан је на захтев једног епископа, вероватно за њега самог. С друге стране, *Катихетске омилије* су изнете пред оне који се тек припремају за крштење или су тек крштени. Први део овог поглавља насловљен је: „1 Selective vs. Comprehensive and Analytical Approach to the Biblical Text“ (стр. 82–87). Укратко, С. Пучкова показује да Теодор у коментарима, конкретно у *Коментариу на Јеванђеље ђо Јовану*, текст анализира изузетно детаљно, док у *Катихетским омилијама* исте те цитате из Јеванђеља по Јовану објашњава краће, задржава се „само на речима или фразама које му помажу да убеди своје слушаоце да је његово учење базирано на Писму“ (стр. 83) или посматра цитат у целисти, задржавајући се на једној или две идеје, из њега правећи неку врсту тумачења у облику његовог резимеа. Други део, „2 Doctrine vs. Setting“ (стр. 87–96), слично као и претходни, указује на разлике у Теодоровом приступу тексту у његовим коментарима и у *Катихетским омилијама*. Ауторка кроз неколико примера *Коментарија на Јеванђеље ђо Јовану*, коментара на Павлове посланице и њихових поређења са истим цитатима из *Омилија* доказује своју хипотезу. Један

од тих примера је Јн 2, 19, прецизније, Христов исказ: „Срушите овај храм и ја ћу га за три дана подићи.“ Теодор у *Коментаријима* исказ тумачи у контексту целог зачала о истеривању трговца из храма, док је у *Омилијама* акценат на томе да је Христос и Бог и човек. У наставку је „3 'Ignorant Interlocutors'“ (стр. 96–99), тј. део који показује како Теодор употребљава Христов разговор са Никодимом и са Самарјанком у *Катихетским омилијама*. Наиме, Теодор „користи Никодимова питања да катихуменима представи своје сопствено учење о поновном рођењу у крштењу“ (стр. 97), тј. он осмишљава један нови дијалог на основу Христовог разговора са Никодимом. Део „4 The Use of Stylistic Figures“ посвећен је представљању чињенице да се Теодор, као школовани ретор, користио наученим вештинама из ове области. Ауторка наводи примере за коришћење *ѝросойојеје* – која је некада у складу са наративом текста, а некада се удаљава од њега, неретко је драматична и емоционална, и *исколоне*. У последњем делу, под називом „5 Conclusion and Assessments Overcoming A Genre Bias“ (стр. 107–110), проналазимо резиме реченог, уз додатна наглашавања појединих закључака, као што је чињеница да *Катихетске омилије* имају другачије адресате у односу на коментаре и да Теодор као беседник у њима користи дидактичке методе које ће довести до његовог циља, а то је припремање људи за крштење и подучавање основа вере Цркве.

„Chapter 4: Theodore's Exegesis and The Broader Tradition“ (стр. 111–145) анализира десет студија случаја, десет егзегетских места код Теодора и код других аутора. На првом месту то су следећих пет библијских места:

Исаијино виђење у храму (Ис 6, 2–3 и 5–7), Последња заповест (Мт 28, 19), разговор са Никодимом (Јн 3, 3–9), Христос по телу и Бог изнад свега (Рим 9, 5) и „један Бог, један Господ, један Дух, једно тело, једна вера, једно крштење“ (Еф 4, 3–6). Затим, ту је податак од следећих пет места: Мт 11, 27, Јн 10, 30 (плус Јн 10, 27–28 и 29 и Мт 19, 6), Јн 1, 14 и 18, Јн 15, 26 (са помоћним цитатима Јн 7, 38–39 и Пост 2, 10) и 1Кор 8, 6. Први део поглавља, „1 Pro-Nicene Biblical Proof-Texts“, подељен је на пет делова. Први део је „1.1 The Son Is Identical in Power to the Father (John 10:30, 10:27–28, 10:29)“ (стр. 112–113). С. Пучкова показује како са циљем библијског поткрепљења учења да Отац и Син имају исту силу, Теодор користи три иста цитата као Василије Велики у спису *Против Евномија* и исто их разумева. Следећи део, „1.2 The Trisagion Hymn (Isa 6:2–3)“ (стр. 114–115), показује да је Теодорово разумевање овог библијског места у тријадолошком контексту у складу са разумевањем које се проналази и код Јована Златоустог, код (Псеудо-)Атанасија, Василија Великог, Григорија Богослова, Григорија Ниског, (Псеудо-)Дидима и Епифанија. У „1.3 The Last Comandment (Matt 28:19)“ (стр. 116–117) видимо да је разумевање овог новозаветног стиха код Теодора исто или слично са оним што се проналази и код проникијских аутора. С. Пучкова набраја следеће примере: Јован Златоусти, Василије Велики, Псеудо-Василије (пета књига *Против Евномија*), Григорије Ниски, Епифаније, Атанасије, Дидим и Псеудо-Дидим (спис *О Тројици*). Следећи део носи наслов „1.4 The Omnipotence of the Spirit (John 3:8)“ (стр. 117–118) и у њему се указује на сличности у разумевању и коришћењу разговара

са Никодимом код Јована Златоустог, Григорија Ниског, Псеудо-Василија и Псеудо-Дидима. Сличности проналасимо и у следећем примеру, у делу „1.5 Christ Is God over All (Rom 9:5)“ (стр. 118–120), и то са: Јованом Златоустим, Атанасијем, Псеудо-Дидимом, Псеудо-Василијем, Григоријем Ниским и Епифанијем. Исто је и у делу „1.6 One God, One Faith, One Baptism (Eph 4:4–6)“ (стр. 120–123), где С. Пучкова наводи сличности са Атанасијем, Епифанијем, Григоријем Богословом, Василијем Великим, Григоријем Ниским и Дидимом.

Други део овог поглавља, „2 Greco-Syrian Liturgical Metaphors“ (стр. 123–130), указује на то да сличност Теодорових тумачења не постоји само са егзегетском традицијом грчких аутора већ и са локалном грчко-сиријском традицијом. У првом делу, „2.1 The Live Coal as a Pefiguration of Communion (Isa 6:5–7)“ (стр. 123–128), ауторка представља Теодорово разумевање Исаијиног виђење ужаленог угља као *theoria* и да објашњава га као пробраз евхаристије. Овакаво тумачење је забележено у коментару на Исаију који се приписује Јовану Златоустом, али га ту писац одбацује и тражи да се ипак тумачи литерарно. Међутим, у Златоустовој беседи у којој тумачи овај стих он Исаијино виђење, као што је и код Теодора, тумачи у контексту евхаристије. Овакво тумачење проналази и код Јефрема на неколико места у његовим *маграшама* и у спису под називом *Историја Јована, сина Заведејева (Сирска дела Јованова)*. Корисно је поменути и чињеницу коју запажа ауторка, а то је да овакво разумевање није забележено код александријских, палестинских или латинских аутора од II до V века. Овоме следи „2.2 The

Metaphor of Water as a Womb (John 3:5)“ (стр. 128–130), део где се за објашњење крштења користи метафора утробе која рађа. Сличне исказе проналазимо код Златоустог, код Јефрема и у једном анонимном источносирском коментару.

Трећи део овог поглавља насловљен је „3 Baptism as Death and Resurrection: Rom 6:3–6 in Vogue“ (стр. 130–133). Слично објашњење крштења као смрти и васкрсења са Христом постоји и у *Айосѿолским усѿановама*, код Јована Златоустог, *Мисѿѿаѿшким кѿѿѿхезама*, које се приписују Кирилу Јерусалимском, код Василија Великог, Григорија Ниског, Амфилохија Иконијског, Псеудо-Атанасија и Кирила Александријског, с тим да је негде сличност већа, а негде мања.

Следећа два дела овог поглавља посвећена су поређењу тумачења појединих места са конкретним личностима, Јованом Златоустим и Оригеном, а насловљени су: „4 Theodore’s Exegetical Ties with Chrysostom“ (стр. 133–139) и „5 Theodore and Origen“ (стр. 139–144). Према анализи, сличности између Теодора и Јована Златоустог у тумачењу појединих библијских одељака су некада ближа, некада даља. Ауторка закључује да они не цитирају један другог, да су независни један од другог, а да су сличности вероватно последица ослањања на исту егзегетску традицију проникејских кругова и коришћења истих локалних литургичких слика, *liturgical imagery*, могуће је и да су обојица нешто преузели од Диодора Тарсијског. Што се тиче односа са Оригеном, С. Пучкова сматра да је вероватно реч о посредном утицају Оригенове егзегезе на Теодора. Највероватније, реч је о егзегетској традицији која је кружила код проникејских

аутора, а која је вероватно свој корен имала код Оригена. Постоји још један пример у вези с тумачењем Христових речи: „Ја сам с вама у све дане до свршетка света.“ Начин на који Теодор објашњава овај цитат није посведочен код проникејских аутора или бар до данас није сачувано сведочанство о томе. Он га доводи у везу са јединством васељенске Цркве, која је расута по свету. Овакво разумевање, осим код Теодора, постоји и код Оригена, а ауторка га је нашла једино још код Јевсевија Кесаријског.

Последњи део, „6 Conclusion: Theodore, Pro-Nicenes and Liturgy in Antioch“ (стр. 144–145), резимира претходно речено, али се још мало задржава на могућем „Pro-Nicene intellectual network“, што указује на сложенију реалност од превише упрошћене поделе на александријску и антиохијску егзегетску традицију. Видимо да је један од представника тзв. „антиохијске школе“ ослоњен и на ауторе из Кападокије, а да непобитне сличности постоје и са представницима тзв. „александријске школе“.

Закључни део студије, „Generale Conclusion“ (стр. 146–149), посвећен је кратком резимеу свега реченог. Између осталог, поново се пажња посвећује проблему некритичког понављања старих хипотеза, стално исти угао посматрања текстова, необраћање пажње на жанр текста и његове адресате, стављање аутора у превише поједностављене оквире, који нису у потпуности у складу са историјском реалношћу.

Након студије, књига садржи и додатке. Први је насловљен: „Supporting material: Catalog of Theodore’s Exegesis in the *Homilies*“ (стр. 151–239). Реч је опису и анализи свих 215 егзегетских

одељака из *Катихетских омилија*. Указује се и на то која је улога сваког тог егзегетског одељка у тексту, који је његов садржај и шта му следи. Следећи додатак је „Appendix 1: A Referential Table to Theodore’s Exegesis According to the Type of Quotation“ (стр. 240–246), где су наведене референце за сваки цитат, а према типу навода, тј. да ли је реч о једном стиху, сложеном наводу, издељеним, раздвојеним стиховима, групама навода или епизодама. У овом делу може се видети и фреквентност неког егзегетског одељка у *Омилијама*. Затим следи још један додатак, „Appendix 2: A Comparative Referential Table of Theodore’s Biblical Exegesis in the *Catechetical Homilies* and His Other Works“ (стр. 247–255), где је приказано где се библијски наводи из *Омилија* могу пронаћи у другим сачуваним Теодоровим делима, а што омогућава лакше проналажење сличности и разлика у тумачењима истих библијских места.

Књига се завршава списком литературе и различитим типовима индекса: „Bibliography“ (стр. 256–277), „Index of Biblical Quotation“ (стр. 278–282), „Index of Ancient Sources“ (стр. 283–287), „Index of Modern Authors“ (стр. 288–289), „Index of Subjects and Names“ (стр. 290–291).

Иако се из претходног, нешто дужег препричавања већ може видети велики значај овог списка, мислим да је корисно да то сажмем на једном месту. Осим чињенице што Софија Пучкова обрађује тему за коју сама каже да је успела да пронађе само две студије које су се њом бавиле пре ње, па самим тим тема доприноси науци, овај рад је користан и из других разлога. Захваљујући овој студији, можемо боље да разумемо Теодора као егзегету, али и

као личност. Јасно се види да није реч о човеку који се екстремно држао дословног тумачења текста, него о човеку који је своје исказе прилагођавао приликама у којима их износи, па ће и сам, ако процени да је корисно, да се удаљи од самог наратива. Иако се често помиње као екстремни представник антиохијске школе, или, како је у раду показано, антиохијске егзегетске традиције, види се да је реч о човеку чија тумачења имају сличности не само са Кападокијцима него и са Александријцима, попут Светог Атанасија Великог, Дидима Слепог, па и самог Оригена. Уоште не улазећи у питање његове христологије и његове правоверности, што и није тема студије, несумњиво се види да је реч о знатно сложенијој личности него што се она најчешће упрошћено представља. На све ово треба додати и запажање о вероватном постојању неке, како је ауторка назива, *ироникејске интелектуалне мреже*. Другачије речено, не треба антиохијску, а ни било коју другу, традицију посматрати као изоловану од остатка света, него да су списи различитих аутора кружили унаоколо, да су били читани и да су остављали траг и ван граница области у којој су настајали.

Задржаћу се на још две конкретне ствари. Прва међу њима јесу додаци после студије, који чине приближно 2/5 књиге. Ауторка је уложила значајан труд да издвоји сваки појединачни „егзегетски одељак“, да га анализира, да извади и све библијске цитате, да их групише и покаже где они постоје у другим Теодоровим списима. Овакв преглед знатно скраћује време и олакшава будућа истраживања сличне теме. Друга јесте предлог да се израз „литерарни“ замени термином

„историјски“, а у вези с Теодоровим приступом тексту због могућности да се термин „литерарни“ доведе у везу с модерним разумевањем историјско-критичког егзегетског метода. Иако сам сагласан са ауторком да је корисно указати на разлике између Теодоровог приступа и модерног историјско-критичког метода, нисам сигуран да бисмо ми на српском могли примени-ти овај предлог. Коришћењем израза „историјски приступ“ мислим да би се увела још већа забуна јер се термин „историја“ најчешће доводи у везу са прошлим догађајима, а неретко и са школским предметом истог назива, а ретко са нарацијом текста, са причом, приповешћу. Мислим да би задржавање уобичајених термина „литерарни“ или „дословни“ било прикладније, уз то да се објашњење шта они значе до-пуну оним на шта ауторка указује.

На крају бих још једном указао на значајан допринос ове књиге бољем разумевању егзегетског приступа Теодора Мопсуестијског библијским текстовима.

БОШКО ЕРИЋ

Ana Petrache (ed.), *Le Dieu qui guérit perspectives interreligieuses sur les blessures et le soin*, Marseille: Publications Chemins de Dialogue, 2024, 145 p. ISBN 979-10-93441-40-5

Researcher with a background that recommends her both in the field of the history of the Church, social ethics, political theology or interreligious dialogue¹

¹ See, for example, among her works, titles like: Ana Petrache, *Gaston Fessard: Un Chrétien de Rite Dialectique* (Paris: Les Editions du Cerf, 2017); Ana Petrache, “Models Of Sovereignty And Civil Religions: A possible dialogue between the writ-

Ana Petrache, who is also professor at Saint Thomas Aquinas Pontifical University in Angelicum, Rome, coordinated in 2024 a book entitled *God who heals. Inter-religious perspective on wounds and care*, in French language. The demarch, with a foreword written by Patriche Chocholski, Directeur de “l’Institut Catholique de la Méditerranée” (p. 8-9),² comes to bring together four articles presenting the perspective on healing, pain and wounds both in Buddhism, Judaism, Christianity and Islam. As the coordinator underlines in the introduction of the work (p. 11-16):

“This volume invites a discussion of the healing resources and therapeutic mechanisms that religions – notably Buddhism, Judaism, Christianity, and Islam – can offer. Suffering appears as an individual experience, but it is never dissociated from suffering experienced in community.”³

She also insists on the fact that the question of deliverance from suffering is

ings of Erik Peterson and Eastern Orthodox theologians,” *Politica e Religione* XI (2021-2022): p. 223-246; Ana Petrache, “Des religions abrahamiques aux religions eschatologiques,” *Chemins de Dialogue* 56 (2020): p. 189-202; Ana Petrache, “La Redemption Ici et Maintenant. Experience Religieuse et Experience Sociale Dans L’œuvre de Gaston Fessard,” in *Revue Roumaine de Philosophie* 60, № 2 (2016): p. 253-260.

² Who underlines the fact that: “The four articles that compose this book explore, each in their own way, the idea that healing is a relational act, comparable to a reintegration within the community,” Patriche Chocholski, „Preface,” in *Le Dieu qui guérit perspectives interreligieuses sur les blessures et le soin*, ed. Ana Petrache (Marseille: Publications Chemins de Dialogue, 2024), p. 8.

³ Ana Petrache, “Introduction,” in *Le Dieu qui guérit perspectives interreligieuses sur les blessures et le soin*, ed. Ana Petrache (Marseille: Publications Chemins de Dialogue, 2024), p. 11.

a complex and actual one⁴ and promises to the reader a perspective that highlights both the common points and the differences.

The introduction is followed by Agnès Gros's study entitled "La notion de guérison dans le bouddhisme (the notion of healing in Buddhism)" (p. 17–39). The researcher specialised in Thomas Merthon, who is the vice-president of "Chemins de Dialogue" Association provides a complex approach of the topic in the aforementioned religion. Her study is followed by the one of Francesc-Xavier Marín i Torné, professor at Faculty of Catalunya and at the International Islamic University from Barcelona (p. 41–73), who emphasizes the main topics from the point of view of Islam⁵ and speaks

⁴ "The question of deliverance and relief from suffering reveals tensions at the heart of the theological discourses of these religions. In Christianity, the tension lies between the goodness and omnipotence of God in the face of the existence of suffering and pain. In Islam, it is based on the absolute transcendence of God and his ability to reward or punish human actions. Buddhism, for its part, juxtaposes deliverance obtained through meditative practices with the existence of a healing Buddha. In Judaism, the end of suffering is sometimes seen as an act of divine grace, sometimes as the consequence of correct ethical and religious behaviour." *Ibidem*, p. 13.

⁵ Among other aspects, he underlines the fact that: "Religions have always been concerned with health, both physical and mental. But the relationship between religion and health lies not only in the fact that concern for health can be experienced religiously, but also in the observation by many people that certain religious experiences have therapeutic and cathartic effects." Francesc-Xavier Marín Torné, "Salut et guérison : les voies thérapeutiques dans l'islam," in *Le Dieu qui guérit perspectives interreligieuses sur les blessures et le soin*, ed. Ana Petrache (Marseille: Publications Chemins de Dialogue, 2024), p. 46.

about the relevance of rediscovering the therapeutic society in the world of selfishness, based on the Islamic principles.⁶

Their work is continued by the one of the rabbi Ariel Sigal, from Santiago de Chile whose research is entitled: "Cicatrices et guérison dans la Bible Hébraïque : une perspective judaïque (Scars and Healing in the Hebrew Bible: A Judaic Perspective)" (p. 75–96). He presents the Judaic perspective on healing, insisting on the fact that, in this tradition, the topic is related not only with the soul problems, but also with justice:

"In the Jewish tradition, healing is not only a physical process but is closely linked to justice. Complete healing includes the rectification of justice and the restoration of social balance."⁷

The last study of the book is signed by the editor and entitled "Pour une théologie des cicatrices (For a theology of scars)" (p. 97–121). With emphasis of Christian authors like Augustine, Ana Petrache insists there on the theological meaning on of healing, related also with aspects like transfiguration:

"Healing arises as an action of transfiguration where the subject is delivered

⁶ "At present, the importance of a therapeutic society can be synthesized in the culture of the self or in the society of experience. One of the consequences of current psychologism is the radical change in the traditional vision of values: the framework from which one thinks, interprets and experiences the reality of oneself and one's environment is no longer constructed primarily, as in the past, on the basis of social requirements and functions, but rather on the basis of the emotional relationships one maintains with oneself." *Ibidem*, p. 49.

⁷ Ariel Sigal, "Cicatrices et guérison dans la Bible Hébraïque : une perspective judaïque", in *Le Dieu qui guérit perspectives interreligieuses sur les blessures et le soin*, ed. Ana Petrache (Marseille: Publications Chemins de Dialogue, 2024), p. 81.

from his pain. In Greek the verb 'sozo' means both 'to save' and 'to heal' which opens up a horizon of meaning where religion and health are closely linked."⁸

The researcher also underlines the fact that wounds are seen in this space as the marks of resurrection and always in relationship with Christ,⁹ accent relevant for its understanding in the Christian sense.

Providing a complex and inter-religious perspective on a topic with multiple relevance, the book *God who heals. Interreligious perspective on wounds and care*, published under the coordination of Ana Petrache by "Chemins de Dialogue" institute in Marseille represents a contribution that should be surely studied, analysed and discussed and that can constitute both a bridge between cultures and the departure point of future research.

DR. IULIU-MARIUS MORARIU

Renate Burri and Katharina Heyden, eds. *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy*, Eastern Church Identities 17, Brill, 2024, xv + 133 p. ISBN 978-3-506-79452-9

Григорије Акиндин (око 1300–1348), један од протагониста исихастичког спора, познат је по теолошком отпору

⁸ Ana Petrache, "Pour une théologie des cicatrices", in *Le Dieu qui guérit perspectives interreligieuses sur les blessures et le soin*, ed. Ana Petrache (Marseille: Publications Chemins de Dialogue, 2024), p. 97–98.

⁹ "Christian theology traditionally presents the signs of Christ's wounds as an effective means of recognizing Jesus and identifying the risen Lord as the one who suffered on the Cross. In the midst of the encounter with a living body, seeing and touching the wounds of the Savior, the disciples can be convinced that He is the one who was crucified and also the one who is risen." *Ibidem*, p. 113.

који је пружио учењу Светог Григорија Паламе. Зборник пред читаоцем даје значајан приказ историје истраживања дела и мисли Григорија Акиндина, садашњи *status questionis* у науци, као и тренутне пројекте издавања Акиндинових текстова. Реч је о зборнику невеликог обима, писаним уско стручним стилем. Радови у зборнику су представљени на међународном семинару одржаном у Берну 2019. године у оквиру пројекта „Akindynos and Palamas in Dispute on Divine Energies“, чији је покровитељ Швајцарски фонд за науку.

Сам наслов зборника, случајно или намерно, указује на рад шпанског језуита Хуана Надала Кањеласа (Juan Nadal Cañellas, 1934–2016) „Улога Григорија Акиндина у исихастичком спору у XIV веку у Византији“ („Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésychaste du XIV^e siècle à Byzance“). Овај језуита је посветио свој живот проучавању живота и дела Григорија Акиндина на више научних поља: његове теологије и њених философских претпоставки, историографских података и издавању Акиндинових дела. Овај зборник наставља Кањеласово дело у западној науци и, према нашем сазнању, прво је значајно дело посвећено Акиндину у последњих десет година. Осим тога, зборник укључује и радове православних богослова. Састоји се од невеликог увода, седам радова, са библиографијом на крају сваког од њих, и индекса особа, места и ствари.

Предговор, који потписују уредници зборника Ренате Бури (Renate Buri) и Катарина Хејден (Katharina Heyden), саопштава основне биографске податке о Григорију Акиндину (стр. vii–xv). Акиндин је рођен у породици

словенског порекла око 1300. године у данашњем Прилепу. Имао је могућности да се школује у Солуну и да ради као учитељ реторике у Верији, где се спријатељује са Светим Григоријем Паламом, тада светогорским монахом. Жеља за монаштвом одводи га на Свету Гору, одакле се враћа у Солун, где је упознао калабријског монаха Варлаама. Варлаам критикује исихастички метод молитве и теологије нестворене светлости, што га доводи у конфронтацију са Паламом. Акиндин, пријатељ обојице учесника у расправи, покушава да их помири. Јуна 1341. године, Варлаам је осуђен на сабору пред цариградским Синодом. Акиндин већ јула исте године бива позван пред исто тело да се оправда. Овај период је био преломни тренутак у односу Акиндина и Паламе, након чега постају непријатељи. Акиндин постаје на кратко епископ за време патријарха Јована XIV Калеке (1334–1337), али је његова хиротонија поништена од мајке царице Ане Савојске. Након грађанског рата између Јована Кантакузина и Јована V Палеолога (1341–1347), Акиндин као присталица потоњег бива скрајнут са теолошке сцене, након чега убрзо умире.

Ренате Бури у раду „The New Evidence on Gregory Akindynos’ Writings and Their Manuscripts“ (стр. 1–20) разматра рукописно наслеђе Акиндинових дела, додајући три нова рукописа у Кањеласов попис рукописа. На основу кодиколошке анализе рукописног наслеђа ауторка пружа прецизнији каталог Акиндинових дела. Она издваја *Друјо исјоведане вере* као посебно дело, као и два нова наслова Акиндинових изгубљених дела: *118 силоистийских јоїлавља јроїив йаламиїских учења*, као и *Обраћање*

Исаврису јроїив истїих доктрина. Ови увиди, иако вредни за даљу реконструкцију Акиндинове биографије, не доносе нови текст овог аутора. Ауторка разматра појединости рукописа *Monacensis graecus* 223 (датиран око 1347. године). Овај рукопис је циркулисао у антиисихастичким круговима, који су били подржавали Акиндину теологију, што се може закључити на основу забелешки потоњих читалаца. Трећа тема овог рада је разматрање две редакције *Треће Паламине јосланице Акиндину*, раније, краће верзије, коју је Акиндин користио, и друге, проширене, коју је Палама користио.

Мари Хелен Бланше (Marie-Hélène Blanchet) у свом раду „Gregory Akindynos in the Service of Patriarch John XIV Kalekas? Ecclesiological Issues at Stake in the Controversy between Gregory Akindynos and Gregory Palamas“ (стр. 21–41) разматра два модела еклисиологије унутар позновизантијске теологије: монашко-харизматску еклисиологију и други модел еклисиологије који идентификује Цркву са институционалном јерархијом и Цариградском патријаршијом. Ауторка сматра да је Акиндин заступао потоњи након почетка његовог сукоба са Паламом. Најпре, неопходно је прецизирати да није реч о постојању два независна модела еклисиологије, већ о постојању напетости између јерархијске и харизматске компоненте једне те исте еклисиологије. Наиме, чињеницу да Акиндин себе назива *ιδιώτης*, односно приватним лицем, ауторка тумачи тако да Акиндин сматра да не може да учествује у догматским расправама због свог статуса лаика (стр. 25). Могло би се поставити питање: да ли је ово била заправо Акиндинова стратегија да се избегне учешће у расправама

и избегну евентуалне последице? Да ли је могуће да Акиндин овде жели да каже да је просто некомпетентан да учествује у расправама будући да ἰδιώτης означава неугог човека? Поврх тога, зашто би један монах као што је Акиндин себе називао приватним лицем и то наводио као аргумент против сопственог мешања у расправе, премда су Варлаам и Палама, управо два монаха, учествовали у расправама? Светим Оцима на које се Акиндин понекада уопштено позива и стоји иза њихове вере (стр. 28) обухвата и монахе чији је ауторитет у питањима формулације вере неоспоран. С друге стране, ауторка пружа сведочанства о Акиндиновој привржености званичној Цркви и патријарху Калеки, те је неопходно даље истраживање историјско-црквеног контекста ради целовите слике овог спора (стр. 38).

Давид Бредшоу (David Bradshaw) у раду „Background and Sources of the Essence/Energies Distinction“ (стр. 43–67) прати развој појма енергија у списима Светих Отаца пре исихастичког спора. Главни извор отачког тумачења за енергије су списи Светог апостола Павла, који лексему енергија користи везано за духовна бића. Људски субјекат може да делује у сагласности са божанском енергијом или противно њој (Кол 1, 29; Фил 2, 13; 1 Кор 12, 3–11; стр. 44). Кападокијски Оци развијају аргумент да је Бог један, као што је и његова енергија једна. Посебну пажњу аутор поклања доприносима Дионисија Ареопажита и Светог Максима Исповедника, који су били кључни за обликовање Паламине теологије и терминологије.

Маркус Плестед (Marcus Plested) у раду „Patristic Reception and the Light of the Transfiguration in the Hesychast Controversy opponent“ (стр. 69–84)

указује на мистику светлости Светог Макарија и Светог Максима као предањске елементе у Паламином тумачењу Преображења Господњег. Плестед карактерише Акиндина као „теолошког класицисту“ који је избегао тумачење овог одељка због тога што је Варлаам био поражен на том пољу (стр. 80).

Катарина Хејден у свом доприносу „Innovation as a Heresiological Argument and a Theological Topic in Akindynos' Refutatio of Palamas' Epistula III“ (стр. 85–100) даје преглед лексике коју користи Акиндин како би приказао Паламино учење као новитет у византијском богословљу. Главне лексеме које Акиндин користи су: καὶνὸς θεολόγος, καὶνόφρων и καὶνотομία (грч. нови теолог, новомислећи, новотарија, стр. 87). Акиндин позива Паламу да чује то што Свети Оци имају да кажу о спорним темама. Додатно га оптужује да је кривотворио њихове списе било додавањем, било намерним изостављањем делова отачких цитата.

Андреа П. Захариоу (Andreas P. Zachariou) у раду „Theological Notions in the Controversy between St Gregory Palamas and Gregory Akindynos: Some Observations“ (стр. 101–120) детаљније разматра расправу на пољу рецепције отачких списа у спору између Акиндина и Паламе. Аутор показује да је Акиндин користио отачке текстове, често их изузимајући из оригиналног контекста, или их цитирајући непотпуно.

Рад Дионисија Венета (Dionysios Benetos) „Editing Gregory Akindynos: The Example of Scorialensis Graecus 230 (Ф. III. 11)“ (стр. 121–133) представља плод рада аутора у сарадњи с Кањељасом на издању мањих Акиндинових дела. Рад садржи неке од исправки

претходних издања у односу на текст који је у припреми.

Зборник показује да целовит приступ једној теми подразумева познавање више разнородних научних области; поред теологије као главног ерминеветичког инструмента за разумевање поруке текста, неопходно је познавати историјске околности које су утицале на победу одређене теолошке струје. Оваква врста околности је понекада имала утицај на прихватање одређених теолошких ставова и подршку одређеној страни. То не подразумева опортунизам код позновизантијских теолога. Оба полемичара, Акиндин и Свети Григорије Палама, искрено су веровали да њихови ставови и њихов доживљај вере осликава верно предање Цркве. Аутори чији су се прилози нашли у овом зборнику признати су стручњаци у својим областима, не износе исте закључке о истим питањима, нити припадају истим конфесијама. Одређени аутори нису у овом зборнику одговорили на сва питања која су поставили, нити су претендовали да њихови одговорили буду коначни. У том погледу, овај зборник ће вероватно добити свој наставак зато што ће и само поље истраживања расти и осветљавати свет византијске теологије и, без сумње, остаће референтна тачка за будуће студије. Стога, ову публикацију препоручујемо пажњи заинтересоване читалачке публике.

Михаило Миленковић

William M. Schniedewind, *Who Really Wrote the Bible: The Story of the Scribes*, Princeton: New Jersey Princeton University, 2024, 336 p. ISBN 978-0-691-23317-8

Вилијам Шнидевинд је српској читалачкој публици познат по књизи *Како је Библија њосћала књија*,¹ у којој се бави питањем настанка првих библијских текстова и развоја текстуалне културе у израиљском друштву. У својој новијој студији *Ко је заиста написао Библију*, он премешта фокус на писарске заједнице које су учествовале у материјалном преношењу библијских текстова. У овој монографији аутор настоји да представи историјски развој заједница које су се бавиле преписивањем и очувањем библијских списа. Књига је резултат његовог дугогодишњег истраживања натписа са археолошких локалитета, као и реконструкције тих натписа, које упоређује са библијским сведочанствима о писарским круговима. Аутор даје исцрпан преглед ових заједница од почетака писмености у Израиљу до периода Макавеја, односно времена које се поклапа са претпостављеним настанком кумранских списа. Овакав методолошки приступ одређује и структуру књиге, која је подељена на три велика поглавља: 1. „Hebrew Scribal Communities“; 2. „The Beginnings of the Bible“ и 3. „A Scribal Community Survives“.

Полазна теза коју Шнидевинд развија у књизи јесте да је концепт аутора као индивидуалне личности која пише одређени текст савремено схватање ауторства, које има своје паралеле у хеленистичком књижевном свету (стр. 15). Насупрот томе, библијске текстове обликовале су заједнице које су имале своје учитеље и које су омогућавале вежбање писања као једне

¹ Вилијам Шнидевинд, *Како је Библија њосћала књија: ѡексћуализација древној Израила* (Крагујевац: Каленић, 2011).

врсте заната. Однос између учитеља писара и њихових ученика био је сличан односу оца и сина. Свето Писмо сведочи да су се ученици називали „синовима“ или „младима“, што указује на процес учења и заједничког живота (уп. 1Цар 4, 3). Ове групе писаца живе су по сличним обрасцима као и писари широм древног Блиског истока. Постојале су различите категорије писара: писари у државном апарату, свештенички кругови у Јерусалиму, свештенички кругови у мањим местима, попут Арада и других врста писара.

Како се то одразило на развој библијске литературе? Образовни програм писара на Блиском истоку био је у великој мери сличан, што делимично објашњава паралеле између *Премудрости Соломонових* и сличних египатских текстова. Египатска доминација над Хананом допринела је развоју писмености унутар Израиља, јер су писари, као саставни део администрације, били у додиру са египатским књижевним моделима и системом управе. Кругови око двора, због потребе за вођењем администрације и преписке са другим великим силама, захтевали су професионалне писаре. Те улоге су најчешће припадале породицама које су генерацијама биле укључене у писарску делатност и чија су пера обликовала библијске текстове. О значају таквих писарских кругова сведоче и библијски извештаји о Давидовим писарима (2Сам 8, 15–17; 1Дн 18, 14–17).

Долазак избеглица из Северног израилског царства дао је Јужном царству нови подстицај у развоју библијске књижевности. Ове избеглице донеле су са собом предања и текстове који су додатно проширени током владавине царева Језекије и

Јосије. Најзначајнији међу њима били су текстови који се односе на циклус о пророку Илији. Пророк је у Северном царству био веома важна институција, блиско повезана са владарским круговима. Пророчки кругови формирали су заједнице које су чувале и преносиле пророчка предања. Један од значајних доприноса избеглица из Северног царства огледа се и у Силоамском натпису. Аутор износи хипотезу да натпис из Силоамског тунела, саграђеног у време јудејског цара Језекије, не садржи име владара који је финансирао изградњу. То одузда од уобичајене праксе по којој су краљеви истицали своју улогу у великим грађевинским подухватима. Ову тезу поткрепљује чињеница да натпис дели одређене карактеристике са остракама пронађеним у Самарији. Због низа дијалектских разлика између северних и јужних племена, могуће је закључити да су радници са севера у тајности поставили овај анонимни натпис (стр. 104).

У том периоду главну улогу имала је група позната као „народ земље“, која је представљала политичку и верску опозицију новим аристократским круговима. Док је писарска заједница повезана са двором и његовом администрацијом оставила печате на дршкама амфора у државном властништву, други печати указују на постојање посебне групе писара.

Ова група, иако укључена у трговину и порески систем, није била део званичне управе. Она се може идентификовати као писарска заједница „народа земље“, која је након асирских освајања нашла уточиште у Јерусалиму и његовој околини. Њихов утицај огледа се у библијским текстовима, попут допуњавања Књиге о царевима за

време цара Јосије, као и утицаја на тзв. „Код светости“ (Лев 17–26) и Књигу поновљених закона. Можда је најзначајнији допринос ових писарских заједница то што је дошло до промене значења речи „пророк“. Институција „синова пророчких“ постепено је нестала, а пророк је постао самостална фигура (стр. 132).

Трећи део ове књиге посвећен је стању писарских заједница у Вавилону и Јерусалиму након повратка из вавилонског ропства. Током ропства, писари су се највише посветили редакцији Књиге пророка Јеремије и Књиге пророка Језекиља. По повратку у Јерусалим, затекли су опустошен град са веома ограниченим ресурсима, у оквиру мање значајне персијске провинције Јехуд. Ипак, рад на библијској књижевности није престао. Јудејски писари су сада преузимали књижевне обрасце из персијске традиције. Тако је, на пример, мотив приче о луталици Ахикару преузет и интегрисан у оквир Књиге о Товији (стр. 246). Аутор сматра да је управо овај аспект кључ за решавање питања језика на којем је дело изворно написано. Због тога се опредељује за арамејски уместо хебрејског и као место настанка идентификује Јерусалим (стр. 248).

Иако недовољан да у потпуности пренесе ентузијазам и свестраност са којима аутор приступа овој сложеној теми, овај преглед главних идеја показује да су писари, чак и у најтежим историјским околностима, имали кључну улогу у преносу светописамског текста. Библија је настала као збирка текстова у процесу преласка са усмене културе на писану реч, односно записивањем предања која су постојала унутар одређених кругова који су располагали писменошћу.

Ауторов приступ је, пре свега, историјско-критички и, у неким случајевима, представља изузетну допуну за разумевање светописамских техничких термина, као и организације и функционисања државне управе у Израиљу, што га чини корисним и у православној средини. С друге стране, његов метод је далеко од предањског, христолошког тумачења и разумевања Старог Завета, што је разумљиво с обзиром на средину из које потиче и богато искуство бављења археологијом. Такође, важно је нагласити да аутор осветљава само један од многих аспеката заједница вере древног Израиља, што ову студију чини драгоценом за разумевање сложене проблематике преноса библијских текстова.

МИХАИЛО МИЛЕНКОВИЋ

Vladan Tatalović, *By Every Word. Historical and Hermeneutical Perspectives on the Orthodox New Testament Scholarship in Serbia*, Biblical Institute, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Belgrade, 2024, 175 p. ISBN 978-86-7405-279-2

Монографија професора Таталовића представља новитет у српском богословском стваралаштву. Иако су и раније постојале идеје праћења историјског развоја одређених теолошких дисциплина, ова монографија је прва која се конкретно бави историјом развоја новозаветних истраживања у српском интелектуалном и теолошком миљеу. Књига под насловом *By Every Word. Historical and Hermeneutical Perspectives on the Orthodox New Testament Scholarship in Serbia* плод је дугогодишњих ауторових истраживања. Она инкорпорира у себе резултате

више пређашњих Таталовићевих научних радова, али и усваја закључке нових истраживања. Поред Предговора (*Preface*), књига је подељена у шест поглавља: 1. „Introduction“, 2. „The Roots (Before 1920)“, 3. „Anchoring in the University (1920-1952)“, 4. „Beyond the University Walls (1945-2004)“, 5. „The 2004 Renaissance“ и 6. „Conclusion“. Док су прво и последње поглавље „Увод“ и „Закључак“, средишња четири поглавља представљају срж ове књиге. Стил ових поглавља је уједно и научан, али истовремено и пријемчив читаоцима шире сфере. Карактеристика овог дела јесте специфичан начин предочавања главних праваца и личности о којима се говори. Аутор прво поставља сцену (*sets the scene*) историјских, друштвених и теолошких околности сваког периода, да би потом у фокус ставио најиманентније личности датих периода и кроз призму сцене указао на њихове најзначајније моменте. Конкретно у другом поглављу „The Roots (Before 1920)“, аутор креће од периода средњег века и мисије Свете браће Кирила и Методија (стр. 11-15), указујући на присуство светописамских текстова у српском народу већ у најранијем периоду. Он примећује да се у овом периоду лаици, готово уопште нису бавили егзегезом библијског текста, уз изузетак Јована Егзарха (стр. 15) из средине X века. У истом поглављу професор Таталовић говори о значајном помаку на овом пољу у периоду после XVII века, када се српски народ насељавао на јужним границама Хабзбуршке монархије. Међу значајнијим личностима овог периода аутор наводи Гаврила Стефановића Венцловића (стр. 17) и Јована Рајића (стр. 19). Посебан акценат је стављен на XIX век и појаву нових превода Светог Писма

попут Стојковићевог, Атанацковићевог, Караџићевог и Даничићевог (стр. 24). Пораст утицаја западне литературе на православне, конкретно руске високошколске институције, где су се српски богослови школовали, био је приметан у делима архимандрита Никанора Зисића и митрополита Михајла Јовановића (стр. 25). Фокус овог поглавља свакако представља епископ Иларион Зеремски (стр. 31-49), који је био једна од најобразованијих и водећих фигура у Српској Цркви. Зеремски је као питомац Московске духовне академије био изузетно образован, а једна од главних области његових истраживања тичала се Новог Завета. Иларион Зеремски је саставио велики број тумачења са преводима, прикача чак и један Увод у Нови Завет (стр. 42). Зеремски је предавао новозаветне предмете у богословији у Сремским Карловцима, да би на кратко био професор Новог Завета на новооснованом Православном богословском факултету Универзитета у Београду (стр. 48-49). Професор Таталовић ово поглавље завршава кратким освртом на делатност Светог Николаја Велимировића (стр. 53-55).

Следеће поглавље, „Anchoring in the University (1920-1952)“, почиње доласком новог професора Новог Завета – Димитрија Стефановића (стр. 57) и његовом наставном и преводилачком делатношћу (стр. 58-64). Аутор даље износи врло занимљиве податке о покушајима Војислава Јанића да задобије место професора Новог Завета, као и о његовом Уводу у Нови Завет (стр. 66-76). На крају поглавља професор Таталовић даје основне информације о теолошким струјама у српском богословљу овог периода, као и о првим додирима српског богословља са

питањем „историјског Исуса“ (стр. 77-82).

Поглавље „Beyond the University Walls (1945-2004)“ описује најтежи период рада Православног богословског факултета. Период једнопартијског комунистичког режима довео је факултет у многе неприлике, које су кулминирале неправедним уклањањем Православног богословског факултета са Универзитета 1952. године (стр. 83). Централну улогу у овом периоду, али и поглављу, заузима Емилијан Чарнић (стр. 84-100). Чарнић је био ангажован на факултету од 1947, тј. 1949. до 1980. године. Емилијан Чарнић је превео цео Нови Завет и протумачио га готово у потпуности. Такође се бавио, посебно Посланицом Јеврејима, на којој је и докторирао у Атини 1954. године (стр. 85). У наставку, аутор детаљно излаже приступ новозаветним списима у мисли Светог аве Јустина Поповића (стр. 100-110). Овај део књиге професор Таталовић завршава краћом анализом делатности ученика Светог аве Јустина – митрополита бачког Иринеја Буловића, који је на факултету радио као професор грчког језика и Новог Завета (стр. 111-115).

Пето поглавље, „The 2004 Renaissance“, бави се периодом изучавања Новог Завета од повратка факултета на Универзитет до садашњег периода (стр. 117-142). Први фокус тиче се рада садашњег патријарха, Његове светости Порфирија Перића на Катедри за Нови Завет (стр. 118-128). Аутор наставља са краћом анализом делатности тренутних професора са новозаветне катедре – Предрага Драгутиновића, Драгана Радића и Владана Таталовића, тј. аутор представља своја истраживања (стр. 128-136). Као везивно ткиво

међу наведеним личностима и завршни фокус, аутор анализира оснивање Библијског института 2013. године и описује досадашње пројекте, али и перспективе у раду ове установе (стр. 136-142).

Врло је значајно приметити обим коришћене литературе, коју аутор консултовао приликом састављања ове књиге. Литература је на српском, руском, енглеском, немачком и грчком језику. Још су фасцинантније временске одреднице библиографских ставки. Професор Таталовић је (пored Мињеове колекције) као најстарију ставку користио *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utrisque finibus finibus* (О љраведној дисципинуцији између библијске и догматичке теологије и љравилном уљрављању циљевима и једне и друге) Јохана Филипа Габлера, која је издата још 1787. године. С друге стране, аутор се помно користио и савременим интернет ресурсима, показујући тиме врстан сензибилитет за изналажење материјала. Одабир аутора да монографију састави и објави на енглеском језику отвара врата њеном међународном пријему, као и интересовању ширег аудиторијума за развистак српске академске библистике.

ЛУКА Г. ЛУКИЋ

The Bishop of Rome: Primacy and Synodality in the Ecumenical Dialogues and in the Responses to the Encyclical Ut unum sint, Città del Vaticano: Diacastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana, 2024, 147 p. ISBN 978-88-266-0910-2

Студијски документ *The Bishop of Rome: Primacy and Synodality in the Ecumenical Dialogues and in the Responses*

to the Encyclical *Ut unum sint* представља свеобухватан екуменски преглед ставова различитих хришћанских заједница о примату епископа Рима у светлу синодалности/саборности, као и теолошких дијалога који су уследили након позива папе Јована Павла II у енциклици *Ut unum sint* (1995, §95), у којем је изразио спремност да се начини корак ка облику примата римског епископа који би био „признат од свих“. Документ који је резултат рада Пленарног заседања Синода за унапређење хришћанског јединства настоји да понуди синтезу богате и сложене дискусије о примату у служби јединства Цркве. Прегледом одговора Црква, теолошких дијалога и историјског развоја учења, документ истиче могућности за обновљено разумевање и практиковање примата у XXI веку. Рад је посебно значајан због својих практичних предлога Римокатоличкој Цркви у правцу већег уважавања синодалних структура и подстицаја екуменском дијалогу. Другачије, документ је резултат колективног рада чланова и консултаната Синода, уз сарадњу научника из различитих хришћанских традиција, те је његов карактер не магистеријски, већ синтетички и дескриптиван, с намером да подстакне даљу екуменску и теолошку расправу. У њему се анализирају: историјски развој разумевања папског примата, теолошки одговори различитих Цркава и конфесија, основна теолошка питања о примату и непогрешивости, перспектива синодалног вршења примата у XXI веку, као и практични предлози за Римокатоличку Цркву.

Прво поглавље, „Екуменска разматрања о служби епископа Рима“ (стр. 11–25), даје историјски и тематски преглед начина на који је питање

примата епископа Рима третирано у екуменским дијалозима и одговорима на енциклику *Ut unum sint*. Текст систематски представља одговоре Црква, теолошких комисија, академских института и неформалних теолошких група, истичући да је питање папског примата у последњим деценијама обухваћено у преко тридесет екуменских дијалога и педесет службених одговора. У потпоглављу „Одговори на *Ut unum sint*“ (стр. 11–12) издвајају се реакције протестантских и англиканских заједница, попут Цркве Енглеске, Шведске Цркве и презвитеријанских и реформисаних Цркава у САД. Иако су одговори Православних и Оријентално-православних Цркава изостали у службеном облику, њихови ставови су присутни у екуменским комисијама и каснијим документима. У поднаслову „Теолошки дијалози“ (стр. 12–21) *документи* доноси исцрпан преглед билатералних и мултилатералних богословских дијалога. Посебно место заузимају заједнички документи Православно-римокатоличке комисије (Равена 2007, Кјети 2016, Александрија 2023), радови Америчко-православне комисије (1986–2010), Англиканско-католички споразуми (ARCIC I–III), Лутеранско-католички дијалози, дијалози са Оријентално-православним, Методистичким, Реформатским и Старокатоличким Црквама. У сегменту „Обновљено интересовање и позитиван екуменски дух“ (стр. 21–22) подвлачи се нови екуменски дух, у којем се примат епископа Рима више не посматра искључиво као препрека већ и као могућа служба јединству, уколико се правилно схвати и обавља у контексту заједнице и саборности. То је нарочито уочљиво у протестантским и англиканским одговорима, али и у

све већем интересовању за „примат у првом миленијуму“, који се тумачи у оквиру различитих модела црквеног заједништва. Последња целина, „Богословско читање наших односа“ (стр. 22-25), наглашава значај „дијалога живота“ и братских односа као теолошког места (*locus theologicus*). Односи међу Црквама се не посматрају само као предуслов за теолошки дијалог, већ као активан облик теологије, која може утицати на нова разумевања еклисиологије и примата. У том контексту, посебно се издвајају недавне екуменске иницијативе папе Фрање и његових сусрета са другим хришћанским поглаварима.

Друго поглавље, „Основна теолошка питања“ (стр. 25-57), бави се кључним теолошким темама које представљају центар дискусије у вези с папским приматом: библијским темељем службе апостола Петра, појмом *jus divinum*, учењем о примату јурисдикције и догмом о папској непогрешивости. Аутори указују да се ове теме различито тумаче у разним хришћанским традицијама, али екуменски дијалози показују све више конвергенције у начину приступа овим питањима. У оквиру одељка „Светописамски темељ“ (стр. 25-34) анализирају се „Петрови текстови“ (нпр. Мт 16, 17-19; Јн 21, 15-17), који су дуго били спорна тачка између Римокатоличке Цркве и других конфесија. Дијалози су допринели новом, неконфесионалном читању ових текстова, уважавајући истовремено улогу апостола Петра као појединца, али и његову симболичку функцију за јединство Цркве. Истиче се да су и протестантски и православни теолози све више спремни да препознају „примат унутар заједнице“, који би био заснован на служењу (*diakonia*) и заштити

вере, а не на аутономној власти. С друге стране, римокатолички теолози у дијалозима све више прихватају да не постоји директна новозаветна формулација која би доказивала пренос Петровог примата на епископа Рима, већ да је реч о историјско-теолошкој развојној структури. Група из Домба (Groupe des Dombes) идентификује три димензије тумачења ових текстова: заједничку (на све крштене), колегијалну (на апостоле и епископе) и личну (на самог Петра). Следећи сегмент, „De jure divino“ (стр. 34-40), бави се питањем да ли је папски примат установљен „божанским правом“ или је реч о историјском развоју (*de jure humano*). Указује се на потребу херменеутичког разликовања између суштине примата као служења јединству (који може имати божанско утемељење) и конкретних историјских модела вршења те власти (који су условљени људском историјом и културом). Овде је значајно што се у више дијалога препознаје да папски примат може бити прихваћен као нужан за јединство, али под условом да се одвоји суштина од конкретних, често централизованих и монархистичких облика власти.

У одељку „Дефиниција Првог ватиканског концила о примату јурисдикције и папској непогрешивости“ (стр. 40-57) посебну пажњу аутори посвећују догмама Првог ватиканског сабора (1870) о папској власти *ex sese, non ex consensu Ecclesiae*, као и о непогрешивости. Екуменски дијалози указују на потребу за херменеутичком догме, не доводећи у питање саме догме, већ предлагајући њихово читање у светлу првобитне намере и историјског контекста. Овде се истиче допринос неформалних дијалога (нпр. Farfa Sabina Group) у разјашњењу разлике

између израза и значења, текста и тумачења, те у наговештавању могућности да се и саме догме разумеју као служење истини, а не као препрека заједништву. Дијалози истичу да је свака власт у Цркви, па и она папска, нужно *дијаконијска*, односно служећа, а не самодовољна. Примат се схвата као сведочанство вере, одговорност за јединство и реална тачка саборности, уколико се врши у контексту заједнице (*koinonia*), а не ван ње.

Треће поглавље, „Перспективе за службу јединства у поново уједињеној Цркви“ (стр. 57-97), представља теолошки и историјски утемељен покушај да се понуди визија папског примата у контексту екуменског јединства. Документ истражује да ли је такав примат потребан, на којим основама се може градити и како би могао да буде остварив у XXI веку. Кључни појмови у овом поглављу су: апостолско предање, саборност, примат части и синодалност на различитим нивоима. Одељак „Да ли је примат неопходан?“ (стр. 57-66) почиње постављањем темељног питања: *да ли је служба ђимаћа неопходна за јединство Цркве?* У одговору се нуде три аргумента: апостолско предање указује на то да је јединство Цркве од почетка подразумевало неку форму координације, где је Петрова служба, као служба јачања браће у вери, била парадигма; еклесијолошки аргумент – на свим нивоима (локалном, регионалном, васељенском), примат је неодвојив од саборности. Примат се не схвата као противтежа саборности, већ као њен органски део; прагматични аргумент – у све сложенијем глобалном хришћанском контексту потребна је служба која би могла да симболизује и практично промовише

јединство у различитости. Даље, у потпоглављу „Критеријуми првог миленијума“ (стр. 66-77) нуди се анализа историјских пракси из првог миленијума као евентуални образац за савремено размишљање о примату. Ово поглавље одражава општи став многих екуменских дијалога да се „први миленијум“ може користити као заједнички нормативни оквир за разумевање примата у духу саборности и узајамности. Надаље, у одељку „Принципи за вршење примата у XXI веку“ (стр. 77-97) документ износи предлоге за практично вршење примата данас, и то у три кључна правца: узајамна повезаност примата и саборности; артикулација локалног, регионалног и васељенског нивоа; супсидијарност као кључни принцип.

У завршном поглављу, „Практички предлози упућени Римокатоличкој Цркви“ (стр. 97-107), документ прелази са аналитичког на програмски и предлогом оријентисани ниво. Формулишу се конкретни кораци које би Римокатоличка Црква могла да предузме како би промовисала примат као службу јединства у духу екуменизма и саборности. Предлози су формулисани у четири целине: обновљено тумачење Првог ватиканског сабора; диференцирано вршење примата; синодалност *ad intra* (унутар Римокатоличке Цркве); синодалност *ad extra* (у односу на друге Цркве).

Монографија представља изузетан екуменски напор усмерен ка разумевању и преосмишљавању папског примата у светлу савремене теолошке мисли и екуменског дијалога. У духу енциклике *Ut unum sint*, овај документ не наступа као магистеријска дефиниција, већ као позив на заједничко разматрање – „заједно,

наравно“ – облика вршења службе епископа Рима, која би могла бити прихватљива и призната од стране других хришћанских заједница. Анализа показује да, упркос историјским разликама, постоји реалан простор за нову рецепцију учења о примату, засновану на саборности, служењу и историјској осетљивости.

Документ користи дескриптивно-синтетички приступ, заснован на анализи више од педесет теолошких дијалога и одговора, херменеутичкој осетљивости према историјским и термилошким нијансама, укључивању не само службених већ и неформалних (академских и саветодавних) извора, препознавању теолошког значаја „дијалога живота“ поред „дијалога истине“.

На крају, најважнији доприноси монографије су теолошка артикулација примата у категоријама служења, а не власти, позив на рецепцију првог миленијума као заједничког модела, конструктивни предлози за реформу унутрашње синодалности Римокатоличке Цркве, афирмација богословског плурализма у служби јединства, подстицај дијалогу не само међу Црквама већ и унутар саме Цркве.

НЕБОЈША СТЕВАНОВИЋ

Александар Ђаковац, Тројичност Божије једноставности – есенцијализам и релациона онтологија, Београд: Институт за систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду – Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2024, 292 стр. ISBN 978-86-82200-09-3

У току 2024. године у издању Института за систематско богословље ПБФ УБ и Одбора за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске објављена је научна монографија под називом Тројичност Божије једноставности – есенцијализам и релациона онтологија, редовног професора и шефа Групе за систематско богословље презвитера Александра Ђаковца (1971). Монографија је посвећена тријадологији, учењу о Тројичном Богу, базичној поставци дискурса систематског богословља. Другачије, речима самог аутора у „Предговору“ (стр. 7–11) монографије: „Упркос многим значајним делима из области Систематске теологије која су се појавила на српском језику, још увек нам недостаје језгровит преглед неких важних елемената историјског развоја тријадологије, тог значајног дела хришћанског Вјерују“ (стр. 7).

Монографија је подељена аутентичном методом систематске теологије, која укључује и историјски приступ, али и принцип постепености у отварању тематике. Стога, након „Листе скраћеница“ (стр. 11–17), у којој аутор пружа неопходне смернице за коришћење дела античких и црквених писаца, у „Уводу“ (стр. 17–33) поставља оквире теме, циљеве истраживања, као и суштинска питања која се огледају у указивању на основне разлике Запада и Истока на пољу тријадологије. Директно: „Намера нам је да у овој књизи анализирамо неке фундаменталне разлике тријадологије на хришћанском Истоку и Западу, у њиховој међуповезаности и међузависности“ (стр. 31).

У првом аналитичком поглављу, „Утврђивање догмата“ (стр. 33–77), аутор пружа основне претпоставке тријадологије од Старог Завета, преко

Новог Завета, ка ранохришћанским писцима, указујући на доминацију доксолошког, азматског и метафоричког језика у учењу о Богу, истовремено их постављајући у везу с суштинским питањем: како објаснити веру у Тројичног Бога конкретним људима, Јелинима. Зато у том контексту и полази овим путем све до ранохришћанских писаца, притом укључујући и древна апокрифна сведочанства (Протојеванђеље Јаковљево, Вазнесење Исаијино, Дела Петрова), до тријадолошких сведочанстава Прве и Друге Климентове посланице Коринћанима, Дидахија, посланице Светог Игнатија Антиохијског. Утврдишви базичне тријадолошке претпоставке у овом периоду, аутор конкретним питање усмерава даље своје истраживање: „Како помирити идеју теолошког развоја са убеђењем да је вера коју смо примили Откривењем истинита? Зар из те истинитости не следи нужно и непроменљивост?“ (стр. 60).

Желећи да у наредном, другом аналитичком поглављу, „Логика јединства и тројичности“ (стр. 77-121), укаже на суштинске разлике у западном и источном приступу вери у Тројичног Бога, аутор пружа, најпре, анализу концепта есенцијализма у оквиру учења о Божијој једноставности (*ἀπλότης/simplicatis*), истовремено наглашавајући да ће „ово учење на хришћанском Западу одиграти одлучујућу улогу у формирању есенцијалистичког приступа тајни Свете Тројице“ (стр. 97). Настављајући у том маниру указивања на разлике западног и источног приступа, аутор указује на језичке разлике (латински и грчки језик), показујући да упркос освртању на раније хеленистичко философско наслеђе кроз коришћење терминологије која је

већ била у употреби, акценти у наслеђеном предању Истока и Запада били су другачији, што се нарочито види на пољу тријадологије. У том контексту, како би објаснио са каквим наслеђем се сусрећу рани Оци и Учитељи Цркве, презвитер Александар Ђаковац пружа пример средњоплатонског учитеља Алкиноја и његовог кратког Платонистичког приручника, указујући након анализе самог дела на моменте утицаја Алкинојевог схватања Бога на хришћанску теологију, нарочито на плану учења о Божијој једноставности. На тим основама, у наредним потпоглављима аутор разматра концепт Бога и Божије једноставности у опусу личности која представља спону хеленизма и хришћанства, кроз Филона Александријског, као и код Атинагоре Атинског, Оригена и Јевсевија Кесаријског.

У трећем поглављу, „Quid tres?“ (стр. 121-183), у монографији се анализира питање Божије једности и тројичности у мисли Светог Августина, кроз модел психолошке корелације, у мисли Боетија моделом индивидуалности суштине рационалне природе, преко модела номиналистичког промашаја Росцелина из Компјења, концепта нерелационе редукције у тезама Абелара, схоластичког концепта Божије једноставности и тројичности Анселма Кентерберијског, све до Томе Аквинског и појма субзистентне релације. Сви ови модели, наглашава аутор, имали су за циљ одговор на питање односа Божије једности и тројичности, истовремено представљајући аутентични оквир за последње и кулминативно поглавље монографије.

У последњем аналитичком поглављу, „Релациона онтологија“ (стр. 183-225), смер истраживања започиње

тријадолошким концептима јеретика, конкретно Маркела Анкирског и Арија, чиме се конституише правилан оквир за разумевање суштинског дела монографије: тријадологије Светог Атанасија Великог и суштински допринос Кападокијских Отаца тријадологији. Оно на чему се инсистира у овом поглављу јесте огроман допринос Кападокијских Отаца тријадолошком дискурсу у сваком смислу, што и аутор показује: „Ваља истаћи да Кападокијски Оци нису имали готов теолошки систем који би био аплициран на водећа теолошка искушења“ (стр. 198). Зато, тријадолошки дискурс ових отаца посматра се у три кључа: једна суштина и три ипостаси; начин постојања; поредак односа у Светој Тројици. Након опсежне анализе ових херменевтичких кључева разумевања кападокијске тријадологије, аутор завршава аналитички правац, поентирајући све приказане приступе вери у Тројичног Бога: „Међусобна изменљивост ових појмова (ипостас, просопон, тропос и парксеос), водила је прецизирању и самог појма једносуштности, искључујући модалистичке интерпретације, али и конституишући божанску једност, не више на темељу једности суштине, већ на једности божанске Личности Оца“ (стр. 221).

У „Закључку“ (225–237), након разматрања суштинских момената монографије, аутор, на основу њих, пружа неколико смерница приликом примењивања два анализирана тријадолошка модела (есенцијалистичка-релациона) на плану христологије. На крају, указује на последице учења Кападокијских Отаца на свим пољима теологија, наглашавајући суштинско неразумевање богословља Кападокијаца.

Аутор у последњим редовима своје монографије пружа и допуну своје анализе кроз „Додатак: Стварање јеретика?“ (237–255). У фокусу овог дела књиге стоји анализа студије из 1934. године, Правверност и јерес у најранијем хришћанству (*Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*) аутора Валтера Бауера. У овој књизи Бауер је довео у питање до тада доминантан став да је у древном хришћанству постојао мање-више један православни израз вере, од кога су отпадале јеретичке групације. Насупрот томе, Бауер наглашава диверзитет мишљења и веровање, као и чињеницу да карактерисање неког мишљења и веровање као правоверје или јерес јесте ретројекција ситуација које настају касније. У том контексту презбитер Александар Ђаковац у овом апендиксу књиге анализира критике, похвале и неслагања других аутора са овом Бауеровом тезом, пружајући на крају и свој став у вези са овом студијом.

На крају је неопходно указати на још један сегмент приказане монографије. Осим чињенице да библиографија броји више од тридесет страница, оно што дело посебно сврстава у област научних остварења јесте коришћење најновијих и релевантних критичких издања отачких дела, као и превод цитата и навода од стране самог аутора. Конкретно, неки од коришћених издања су: CCSL (*Corpus Christianorum Series Latina*); PTS (*Patristische Texte und Studien*, Berlin); SC (*Sources Chrétiennes*, Paris); GNO (*Gregorii Nysseni Opera*, Leiden), као и бројне варијанте оксфордских издања дела црквених и античких писаца. Закључно, сви сегменти ове монографије чине је незаобилазним делом у истраживању тројичног догмата у Цркви, чиме

студија упућује и истовремено на неопходност даљег истраживања ове суштинске области теологије.

НЕБОЈША СТЕВАНОВИЋ

The Oxford Handbook of Deification. Edited by Paul L. Gavrilyuk, Andrew Hofer, o. p., and Matthew Lewering. Oxford University Press, United Kingdom 2024, xiv + 738 p. ISBN 9780192634467

Обожeње, кључна доктрина православне сотериологије – која и те како данас има консеквенце у екуменским круговима – била је у православном богословљу у новом веку све до 1909. углавном потискивана, а од протестантских богослова попут Адолфа Харнака (Adolf von Harnack) и Карла Барта (Karl Barth) и критикована у смислу да је обожeње претхришћански уметак, који се заснива на откупљењу као физичком процесу, чиме се омаловажава морална функција сотириологије (стр. 466–480). Другим речима овде је нагласак на јединство са Богом да би се омогућила бесмртност, чиме се обесмишљава значај опроштаја грехова у спасењу. Иван Васиљевич Попов је први православни богослов који је указао на овај заборав, а и уопште на важност обожeња по религијски идеал верника. На неки начин Попов је у свом делу изврнуо критику Харнака о кључној структуралној окосници обожeња по патристичко богословље: спасење у овом случају је везано за морални аспект послушности људске воље божанској и ширег онтолошког аспекта обнове људске природе. У Харнаковој визији спасења искључени су онтолошки и морални аспекти откупљења. У случају Светог Атанасија Великог

укључени су и физички (пошто је реч о људској природи) и моралним (мисли се на људску вољу) аспекти – спасења, који су међуповезани, пошто не може бити преображаја целокупне људске природе са Богом без пристанка слободне људске воље (стр. 443–446).

Како било, православно учење о обожeњу се преноси у западни свет посредством руских богослова и уопште делатника руске богословске мисли. Поменућемо овде историчарку књижевности Миру Лот Бородин (Myrrha Lot-Borodine), која је са својим студијама о обожeњу утицала на једног Жан Даниелуа (Jean Danielou), што има импликацију на покрет *ressourcement* теологије попут Анрија де Либака (Henri De Lubac) и Ханса Урса фон Балтазара (Hans Urs von Balthasar) (стр. 479–498). Поред Мире Лот Бородин, свакако треба указати на доприносе богослова попут Владимира Лоског, Георгија Флоровског и Јована Мајендорфа. Можемо слободно рећи да је то, у ствари, дар руске академске теологије екуменском богословљу и пресагледавању православног идеала, који је јако битан за духовни развој сваког понаособ верника. Студија пред нама на неки начин тежи да обухвати разне аспекте теорије о обожeњу следејући формулацију Жила Гроса (Jules Gross) да развој доктрине о обожeњу грчких отаца долази од философских и религијских извора хеленизма тако што надилази њихов пагански контекст тиме што је хришћанска теологија преузела тезу да се људска срећа задобија у достизању сличности Бога – и тиме је поставила у контексту тројичне метафизике, чинећи оваплоћење круцијалним за достизање обожeња,

као и развијања библијских идеја о божанском усиновљењу и инкорпорације у Христу. Обожење је учешће у божанској природи (2 Пет 1, 4), коју треба да разумемо као поистовећивање са божанским достигнућима, попут непропадљивости и бесмртности, и постајањем по благодати Бог као што је он по природи. Поред овога, у овој студији налазимо проучавање обожења у циљу међурелигијског дијалога. Због тога она надилази знамените православне студије о обожењу попут Нормана Расела, Доктрина о обожењу у грчком патристичком предању¹, Панајотис Нелас, Обожење у Христу: православне перспективе о природи људске личности,² али и студије западне традиције попут Обожење у латинској патристичкој традицији, коју је приредио Царед Ортиз,³ и Учесници божанске природе: историја и развој обожења у хришћанским традицијама, коју су приредили Мајкл Кристенсен и Џефери Витунг⁴.

Студија је подељена на следећа поглавља: 1) „Хеленски и библијски извори обожења“ (стр. 13-94); 2) „Обожење у историји хришћанског богословља“ (стр. 95-208), 3) „Обожење

у средњовековној теологији“ (стр. 209-302); 4) „Обожење у богословљу новог века“ (стр. 303-546); 5) „Конструктивни приступ доктрини обожења у систематском богословљу и међурелигијском дијалогу“ (стр. 547-728). Могли бисмо овде рећи да је у овом приручнику обраћена пажња на следеће сегменте: а) учествовање у Богу, Христу, божанском животу, божанским атрибутима, божанској слави и божанским енергијама; б) обнова иконе и достизање подобија Божијег; имитација Бога и Христа; в) јединство са Богом, мистично јединство и блажену визију; г) божанско усвајање, божанско усиновљење, духовно рођење; д) божанско усељавање, освећење, реконструкција и есхатолошки преображај, е) размене формуле садејства Бога и човека, при чему је нагласак да се обожење заснива на оваплоћењу (стр. 4-5). Оно чему приређивачи, с друге стране, теже јесте нешто што се сугестивно избежавало приликом формулисања језика обожења: онтолошко разликовање између Творца и творевине – ма колики да је степен интимности људског заједништва са Богом, обожени људи не губе своју тварност и идентитет. Другим речима, избегава се пантеизам и апсорпциони мистицизам, већ је обожење процес и циљ, при чему човек, Црква или на неки начин цела твар узима учешће у Богу, Христу, божанском животу, божанским атрибутима, божанским енергијама или божанској слави, узрастајући у подобије Божије, док у исто време створење бива онтолошки различито од Творца. Примарно је у првом делу било важно указати на јелинске и библијске корене обожења: тако, рецимо, у минуциозном раду о хеленским концептима обожења Иване Петровић указује се

¹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford University Press, 2004).

² Panayiotis Nellas, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Contemporary Greek Theologians, 5 (St. Vladimir's Theological Seminary Press, 1987).

³ *Deification in the Latin Patristic Tradition*, ed. Jared Ortiz (Catholic University of America Press, 2023).

⁴ *Partakers of Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, eds. Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung (Fairleigh Dickinson University Press, 2007).

да је у грчким митовима обожење подразумевало задобијање бесмртности и ванвремености за појединца и посебно се то јавља у раздобљу настанка идеје о бесмртности душе, пошто душа преко смрти тела постаје бесмртна. Код Емпедокла, у неким орфистичким текстовима и код Платона указивано је на прочишћење душе као процес приближавања божанству пошто су богови чисти насупрот људи, који генеришу нечистоћу путем биолошког процеса и нарушавањем друштвених и религиозних норми. Међутим, од V века пре нове ере, тачније од Александра Великог, започиње придавање божанских достигнућа значајним патронима, понајвише владарима, при чему овакав вид обожења подразумева успостављења култа и третирање живих и мртвих појединаца као да су они богови. Оно што их успиње на статус дивинизације јесте њихова моћ (стр. 14–26).

Потом следе два рада која су посвећена старозаветној основи за обожење, као и небиблијским списима јудаизма који дају подлогу за учење о обожењу. У првом раду, чији су аутори Џени Грило (Jennie Grillo) и Кетлин Џој Хаблер (Caitlin Joy Hubler), указује се да у старозаветним списима нема техничког термина обожење, али наместо тога има поређење попут: бити налик Богу или налик небеским бићима; потом имамо термине за преображени однос са Богом, попут ходања са Богом или божанско усыновљење, потом указивање на нешто што припада божанству, а што се може понекад приписати људима: бескрајни дани, моћ над створеним космосом, просијавање и кућа на небесима, а посебно људска партиципација у божанском животу. Понајпре су људи ти који су

носиоци обожења: у првом реду се то види у извештају о стварању у Пост 1, где је универзум створен као храм Господњи, а човек је икона Божија. То посебно налази одјека у Пс 8, 5, где се види да је човек начињен мало мањим од анђела и да га је венчао славом и чашћу, што и јесте окосница у формирању учења о обожењу (стр. 30). Међутим, онда наилазимо на плот или пало стање насупрот духовном стању, као и на прогрес времена ка смрти, чиме се људи разликују од Бога. Потом се Бог јавља у људском облику када нешто жели да обзнани као Аврааму у виду три човека у Пост 18 и онда се сва тројица идентификују као Господ, Јаковљево рвање са човеком Пост 13, 22–32 или лик човека који седи у трону, носећи царску одећу (Ис 6, 1). Чак имамо теофаније у виду анђела са људским обликом који се јавио Маноји и његовој жени, због чега су закључили да су видели Господа (Суд 13, 2–23) или човека који вади свој мач, а који стоји испред Исуса изван Јерихона (Ис. Нав. 5, 13 – 6, 2), који се идентификује као командант Господње војске, чиме потражује божанско назначење и говори са Господњим гласом. Такође видимо појединце да су задобили асимилацију са божанством, што нам обезбеђује изворе за потоњу дискусију о обожењу: Енох је ходао са Богом и просто био узет од Бога (Пост 5, 22–24). Напослетку имамо светост која је преносива на предмете, места и људе. Господ додељује људима или другим створеним тварима карактеристику светости и тиме их чини светим и не везује се само за својствену етичку карактеристику: то је божански прожимајућа истинска промена, налик измени суштства. Твари су и начињене да учествују у природи

Творца, због чега, рецимо, свештеници преносе могућност светости на цео Израил са интервизираним моралним захтевима кода светости у Лев 17-26, где налазимо божанску прожимајућу промену заједно са директивама о етичком делању, чиме се омогућава да Израил манифестује Бога у свету (стр. 29-36). У другом делу о небидлијским списима јудаизма за формирање учења о обожењу, Грант Макаскил (Grant Macaskill) указује пак на четири сегмента важна за нашу тему: 1) прослављење верника, 2) преображај људи ка њиховом усхођењу на небо, 3) успостава првобитног стања, 4) учествовање у Божанској мудрости. У првом случају, а то је случај са кумранским списима, мисли се на вернике који су учествовали у богослужењу, у коме се преко благослова молитве преноси светост Божија. Потом следи партиципаторна визија пројављена у духовности умирања и васкрсавања у Христу – својеврсном охристовљењу, што налазимо у Павловим и Петровим посланицама, а на шта указује Бен Блеквел, што даље Оце води ка формулацији христолошког фокусирања на ипостатичко јединство, које је од кључног значаја у артикулисању доживљају обожења (Ben C. Blekwell) (стр. 72). Кулминација новозаветне основе учења о обожењу првог дела је у чланку Едит Хамфри (Edith Humphrey): докле је акценат синоптичких јеванђеља у бити центриран у преображеној антропологији, посебно оцртавајући ту поруку у Преображењу Господњем, дотле у Јовановом Јеванђељу имамо довођење у везу оваплоћења са обожењем: то је процес *theoiosis* – побожавствење и *theosis* – обожење, који подразумева дар и процес остваривања заједничарења са

Богом, а то превасходно подразумева повезивање христологије са преображеном антропологијом (стр. 76-88).

Други део је посвећен формирању учења о обожењу код Отаца до VII века. Понајпре имамо минуциозни чланак Нормана Расела (Norman Russell) о Оцима из II и III века, а овде се мисли на Светог Јустина Философа и Светог Иринеја Лионског, који су своју полазишну основу о обожењу заснивали на егзегези Пс 81. Код првог је нагласак на људском стању пре пада док се сада остварује са Христом, а код Иринеја више је било нагласка на узрастање у Христу посредством заједнице са Богом превасходно путем усыновљења преко крштења, а насупрот гностицима о плуралности божанских бића, познању Бога путем природе а не и посредством благодати. Такво учење о крштењу следи и Климент Александријски тиме што указује и на задобијање моралних квалитета као ефекта крштења, док Ориген иде корак даље и указује на потпуну трансформацију људске природе (стр. 97-99). У раду о обожењу код Светог Атанасија Великог и Кападокијских Отаца Пол Блауерс (Paul Blowers) указује да је Свети Атанасије повезао *creatio ex nihilo* са коначним обожењем твари као својеврсне динамичне и прогресивне људске партиципације у плодноном животу Божанског Логоса, премда указује да је човек имао интимност са Богом пре пада, али након тога опет остаје божанска икона у човеку, која је унутрашња благодат која штити људе од телесне пропадљивости да би посредством оваплоћења Логоса била обновљена икона и тиме задобила већу славу обожења (стр. 110). Код Кападокијских Отаца доктрина обожења повезана је са асимилацијом са

Богом приликом задобијања Светог Духа, док је финална жеља постати Богом по благодати, што представља тензију између иконе и подобија Божијег, да би своју својеврсну формулацију задобило у призиву човека ка есхатолошком савршенству у Христу (стр. 113). Маркус Плестед (Marcus Plested) у свом раду о обожењу код Светог Макарија Египатског, Евагрија и Псеудо-Дионисија више се фокусирао на задобијање Светог Духа, што и јесте једна битна карактеристика пустињске традиције, која започиње са Макаријем, просветљењем интелекта, што налазимо код Евагрија, док је код Псеудо-Дионисија то асимилација и заједничарење са Богом посредством Светих тајни Крштења и Евхаристије (стр. 123–134). Кулминација овог дела је чланак о обожењу код Максима Исповедника од стране Максима Констанса (Maximos Constans). Обожење је у овом случају плод природне жеље људске иконе Божије да се уједини са вечним архетипом и чежња све твари да буде инкорпорирана са Творцем. Ово духовно кретање ка Богу је идентификовано са прогресом у врлинама који омогућава да се нестворена благодат обожења реализује. То је опет повезано са „усвајањем од Светог Духа“ и новим модусом постојања, чиме на један начин сабира претходне традиције: Светог Василија Великог и Светог Атанасија Великог (стр. 193).

Трећи део је посвећен средњовековном приступу доктрини о обожењу. Засигурно се у овом делу издвајају три рада која сумирају приступ обожењу у Источној и Западној Цркви: превасходно рад Брајана Маза (Brian Matz), и то код Јована Скота Ериугене и Петра Дамјанија. Ериугена се навелико ослањао на Светог Максима Исповедника

– обожење наступа посредством самога Бога – што је по њему натприродно савршенство и неизрецивост и то је наша вечна радост, мир, благослов, слава и изједначење са анђелима, премда код њега налазимо и изабрање од Бога оних који задобијају обожење тако да опште васкрсење треба да се разликује од посебног преображаја, пошто у првом случају имамо обнову природе, а у другом случају имамо директни сусрет са теофанијама божанских енергија (стр. 215). Уопште важност овог чланка и јесте у томе што он указује да су водећи заговорници обожења на средњовековном латинском Западу попут: Анселма Кентерберијског, Смарагдуса, Петра Дамјанија, Јована од Фекампа и др. указивали да је циљ људског савршенства виђење Бога, што је контемплативни живот, који предствља идеални пут, и да Бог у давању своје благодати омогућава особи да учествује у његовом или њеном савршенству. Међутим, уколико погледамо чланак о обожењу код латинских Отаца из раног века од Кипријана Картагинског до Августина Џареда Ортиза (Jared Ortiz), видећемо јасно присуство размене формуле садејства Бога и човека која обједињава богату христологију и људски преображај, посебно у Августиновом исказу приликом тумачења Пост 1 *creatio, conversio* и *formatio*. Надовезујући се на стварање човека *ad imaginem et similitudinem nostrum* (Пост 1, 26), он указује да је човек начињен на основу обличја Сина, чиме је он икона и обличје Бога, иако су се први људи окренули *aversio* наместо *conversio* и тиме укаљали икону. Ми се морамо окренутио ка *conversio*, тј. враћању на првобитно стање које започиње Светом тајном Крштења и у повезаности

је са Евхаристијом (стр. 165-169), чиме се указује на битан аспект обожења посредством светотајинског живота, па је овде доктрина обожења на неки начин у складу са Источним Оцима. Следе два одлична рада о обожењу, и то код Светог Симеона Новог Богослова од аутора Нормана Расела и Сетог Григорија Паламе од аутора Алексиса Торенса (Alexis Torrance). Расел указује на Симеонов нагласак на његов лични опит и следовање Библији и монашким оцима попут Светог Јована Лествичника и Светог Марка Подвижника, што је превасходно инкорпорирање хришћанског идеала, чиме постајемо богови по благодати и усвојењу, што је значајније од контемплативног успона ка Богу, какав налазимо код латинских теолога тога времена. Међутим, задобијање врлинског живота у Светој Тројици омогућава спознају Бога, док је у исто време битан светотајински живот заснован на Евхаристији, који омогућава обожење у пракси и потражује се како од монаха тако и од лаика (стр. 228). Торанс је указао да се код Паламе обожење односи на разлику између божанске суштине и енергије. С друге стране, Палама покушава да апострофира улогу тела у процесу обожења, тако да је обожење тела и душе верника повезано са Христовим оваплоћењем и инкорпорацијом у његово Тело (Црква) посредством Крштења и Евхаристије. Наравно обожење подразумева и подвижнички напор, али опет надилази, чиме благодат обожења надилази природу, врлину и знање. Обожење је на неки начин чист дар. У Тријадама благодат обожења назива суштинском енергијом Божијом (стр. 275). Вредан помена је и рад о обожењу код Томе Аквинског и Бонавентуре од Дарије

Спезано (Daria Spezzano). Код Томе Аквинског обожење се постиже посредством Светих тајни и теолошких врлина – посебно милосрђем као круном свих врлина, док је код Бонавентуре, као код Томе, благодат створена, *habitus* божанског усиновљења или обожење је тројичног и крстоносног карактера: циљ је да се хијерархизује душа насупрот учења сличном Августиновом да грех деформише душу. Свете тајне су исто основа и пример обожења за оба теолога, док је оваплоћени Логос пример како је треба остварити, а она се у пракси остварује посредством обновљеног живота у љубави и служењу, као и у јединству душе са Логосом (стр. 260-264).

Трећи део је посвећен теолошком сагледавању доктрине обожења у модерном добу. Овде имамо чланке који говоре о протестантском поимању обожења више у контексту доктрине оправдања у Богу: тако видимо код Мартина Лутера да обожење има везе са учешћем у божанском давању љубави, при чему је вера од битног значаја, али љубав људе чини служитељем љубави (стр. 307). По Филипу Меланхтону, оправдање је предуслов за обожење заједница верника и Христа путем вере и преко опроштаја грехова (стр. 311). Цвингли је, рецимо, божанско обожење разумео путем учешћа у божанском просветљењу, премда посредством контемплације Евхаристије, док је, с друге стране, назначио преображај кроз Господа путем задобијања праведности кроз послушности Христу и освећењем (стр. 326-328). Ту долазимо до обожења код теолога Англичанске Цркве у XVIII веку, посебно код Ричарда Хукера (Richard Hooker) и др., који су наглашавали обожење као заједницу са Христом (стр. 367).

Потом долазимо до за нас можда најинтересантнијих чланака у овом делу књиге: Обожење код Светог Никодима Светогорца и Светог Макарија Коринтског од Ендрју Лаута (Andrew Louth), Обожење код руских богослова у XX веку од Павела Гавриљука (Paul Gavrilyuk) и Обожење код грчких богослова од Пантелиса Калаицидиса (Pantelis Kalaitzidis). По традицији атонских подвижника и уопште састављачи Добротољубља, обожење представља начин живота: подвижништво, монашко богослужење и исихазам (стр. 396-398). Треба рећи да је, иако обожење није било присутно у академском богословљу, оно било присутно у пракси: сетимо се разговора Светог Серафима Саровског са Мотовиловим, где се указује као циљ хришћанског живота задобијање Светог Духа, што је исто тема и утицајног руског боготражитељског списа Казивање једног боготражитеља свом духовном оцу. Након Попова, ову тему налазимо код Сергија Епифановича те Сергија Булгакова, да би у дијалогу са неотомистима Јован Мајендорф указивао на различит приступ православне теологије: суштина је у разликовању божанске суштине и енергије указујући да је обожење Христове људске природе наступило ипостатично, док обожење верника наступа посредством Христових енергија као јединог посредника (стр. 462). На неки начин се наставља Калаицидис и указује да је обожење, рецимо, од митрополита Зизјуласа тумачено постајањем личношћу учествовањем у божанској светости коју рефлектује Евхаристија или, речником Аристотела Папаниколауа (Aristotle Papanikolaou), мистична заједница човека са Богом (стр. 522-531).

Напоследку, завршно поглавље,

„Обожење у оквиру систематског богословља“ (стр. 547-729), покушава да укаже на конекцију доктрине обожења са еклесиологијом, христологијом, евхаристијским богословљем, есхатологијом, екуменизмом, али и дијалогом са Јеврејима и муслиманима и са дарма религијама. Међутим, овде долази до изражаја и кључни проблем ове студије: уколико узмемо, рецимо, за основу Мајендорфову формулацију: суштина је у разликовању божанске суштине и енергије указујући да је обожење Христове људске природе наступило ипостатично, док обожење верника наступа посредством Христових енергија као јединог посредника, онда се из овог рађа питање: да ли је самим тим могућ било какав међурелигијски дијалог, посебно на савременом апострофирању код савремених богослова, не нужно православне вокације, да је обожење суштински христоцентричног облика! Уколико је ово суштински богословска позиција, онда је оно суштински екуменског, а не и међурелигијског оквира. Наравно, у овом зборнику налазимо и радове који се тичу историјата развоја доктрине обожења у хришћанству, а посебно у златном веку патристичке мисли и у модерном добу.

Славиша Костић

Blake Leyerle, *Christians at Home: John Chrysostom and Domestic Rituals in Fourth-Century Antioch*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 2024; xii + 152 p. ISBN 9780271097381

Монографија пред читаоцем дочава свакодневни живот хришћана у Антиохији током V века, ослањајући

се на списе Светог Јована Златоустог. Свети Оци су, поред свог ангажовања у формулисању правоверја, били и активни проповедници живота у складу са Еванђељем. Беседе Светог Јована откривају раскорак између свакодневице антиохијских хришћана и идеала које је требало достићи. Ова студија разматра устројство хришћанског дома, дајући значајан допринос историји античког дома и ритуала који су се у њему одвијали. Унутрашња хришћанска мисија оног времена била је од посебне важности, јер се хришћанство првенствено развијало у оквиру домаћинства припадника црквене заједнице, да би тек касније добило истакнуто место у јавном простору. Живот Антиохије, као и сваког позноантичког града, био је обележен сукобом између хришћанства, које је било званична и државно подржана вера, и паганства, које је, иако званично забрањено, наставило да живи у културним и друштвеним аспектима градског и приватног живота.

Монографија је невеликог обима и подељена је на увод, четири поглавља и закључак, уз пратеће индексе. У уводном поглављу под насловом „*Make Your House into a Church*“ (стр. 1–8), ауторка разматра питање да ли приговори који се налазе у Златоустовим беседама заиста одражавају ставове његових савременика – слушаца или су део његове реторике. С обзиром на то да је Свети Јован, као образовани ретор, био упознат са техником дијатрибе – методом излагања противничких аргумената устима самог говорника – ово питање добија посебан значај. Развијајући ставове Маргарет Мичел (Margaret Mitchell), ауторка закључује да такви приговори не би имали смисла уколико нису били укорениени у

историјској стварности (стр. 4–5).

У поглављу „*The Rhythm of Prayer*“ (стр. 9–31), ауторка истражује ритам молитве у хришћанским домовима. Свети Јован подстицао је вернике да се моле ујутру и увече, али је наглашавао и значај молитве у поноћ, као и током оброка. Ове молитве биле су кратке и најчешће састављене од псалама, који су помагали у развоју етичке свести и очишћења од греха. Међутим, његов главни духовни ослонац била је управо молитва Господња, коју је видео као кључни израз хришћанске вере и живота (стр. 27). Овај одељак је важан за историју богослужења будући да показује да се у савременој богослужбеној пракси користе током васкршњег периода исти рефрени псалама као и у Златоустово време (нпр. Пс 117 (118); стр. 24).

Свети Јован је такође истицао важност појања псалама у кућном окружењу, повезујући ову праксу са литургијским обичајима Цркве који потичу још из апостолског времена. Молитве су имале и апотропејску функцију, односно функцију средства за одвраћање зла. Ипак, Златоусти је упозоравао да је за „ефикасну молитву“ неопходан врлински живот, одбацујући магијски приступ молитви, који је почињао на веровању да ће сама формула молитве донети благостање породици. У том контексту, он се супротстављао паганском менталитету, који је наставао да живи међу неким хришћанима, посебно у примени клетви, проклетва и заклетви.

У поглављу „*Times and Seasons*“ (стр. 32–52), ауторка се осврће на обреде повезане са важним животним догађајима, попут рођења, болести и смрти. У многим аспектима Свети Јован је опомињао своју паству, дајући

хришћанско значење обичајима повезаним са браком, смрћу и празницима, док је истовремено настојао да искорени паганске ритуале. Приликом рођења детета, обичај је био да му се дају амајлије или плочице са натписима чија је намена да му обезбеде заштиту или благослов небеског патрона. Златоусти је оштро критиковао овакве ритуале, наглашавајући хришћанско поимање Божије промисли и врлинског живота кроз подражавање живота светих.

У поглављу, под сугестивним насловом "The Two Tables" (стр. 53–72), ауторка разматра стратегију Светог Јована Златоуста о васпитању деце, која се највише концентрисала управо око трпезе. Главна Златоустова идеја била је да, поред литургијске трпезе, у хришћанском дому мора постојати и „трпеза речи Божије“ за време оброка. Сврха ове друге трпезе била је да се библијске личности и њихове врлине пренесу из црквеног богослужења у свакодневни живот породице.¹ Свети Јован предочава да је неопходно да отац породице лично казује својој деци библијске приче током оброка. Његова одговорност није се ограничавала на просто приповедање – он је морао постепено уводити децу у разумевање Светог Писма, подстицати њихову машту и тако им пружати узор за хришћански живот. Поред тога, у складу са ранохришћанским

убеђењем, гостољубље је морало бити незаобилазан део живота сваке хришћанске породице.

У поглављу „The Ritualized House“ (стр. 73–94), ту су представљени конкретни кораци који служе за претварање дома у цркву кроз симболично тумачење улоге стола за трпезу, шкриње за милостиње и кревета. Дом је било неопходно уредити према плану цркве и његов простор дома украсити знаком крста урезивањем на зидове. Такође, метафора цркве као храма може се применити и на поље тела и телесног, односно могућности да тело постане храм Духа Светога, што је у складу са ставом Светог апостола Павла (1 Кор 6, 19).

Иако скромна по обиму, ова књига значајно доприноси разумевању омилија Светог Јована, нудећи кључне увиде у живот „просечног верника“ у Антиохији. Ова сазнања чине основу која обогаћује наше читање не само Јованових беседа већ и новозаветних списа, које он често тумачи. Ова студија додатно настоји да допуни постојећа истраживања и осветли Златоустову реторику у контексту његовог времена. Ова студија представља драгоцен извор за историчаре, археологе, теологе и све који проучавају античко наслеђе и његов утицај на хришћанску традицију. Посебна вредност ове књиге се огледа у томе што обраћа пажњу на Златоустово непрестано инсистирање на преображају елемената градске културе кроз црквено-саборно-аскетско искуство, на које ауторка континуирано упућује. Имајући све речено у виду, књига се препоручује пажњи читалаца.

Михаило Миленковић

¹ „Умесно је поменути да је и блаженопочивши митрополит Амфилохије превео дело Светог Јована Златоустог: *Свети Јован Златоустити, Пројив сујетне и како треба родителји да васпитивају децу*, прев. митрополит Амфилохије (Острог: Манастир Острог, 2010), пружајући важну анализу педагошких идеја и доказујући аутентичност ове Златоустове беседе.



Од 12. октобра 2018. године часопис Богословље индексиран је у бази Европског референтног индекса за друштвене науке (European Reference Index for the Humanities) – ERIH PLUS.

<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info?id=494605>



Central and Eastern European Online Library

Часопис Богословље налази се у CEEOL бази часописа.

<https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=2482>



CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.222(497.11)

БОГОСЛОВЉЕ : часопис Православног богословског
факултета Универзитета у Београду / главни и одговорни уредник
Владимир Вукашиновић. - Год. 1, бр. 1 (1926)-год. 15, бр. 3/4 (1940)
; год. 1=16, бр. 1 (1957)- . - Београд : Православни богословски
факултет, 1926-1940; 1957- (Врњци : Интерклима графика). - 24 cm

Полугодишње. - Друго издање на другом медијуму: Богословље
(Online) = ISSN 2560-4945
ISSN 0006-5714 = Богословље
COBISS.SR-ID 5887490

