

Владан Таталовић, асистент-приправник

Православни богословски факултет

Катедра за Свето Писмо Новог Завета

Београд

Иларион Зеремски као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду

Овај рад^{*} представља покушај кратког приказа живота и дела професора Светог Писма Новог Завета на Богословском факултету у Београду Илариона Зеремског, блаженопочившег епископа горњо-карловачког. Након кратке биографије, излажемо основне црте његовог научног рада постављајући их у шири контекст историјских и теолошко-библијских токова с краја деветнаестог и почетка двадесетог века.

1. Биографија¹

Иларион (у свету Владимир) Зеремски родио се 27. фебруара 1865. у Турији. По свршетку Српске православне гимназије у Новом Саду, провео је годину дана на студијима правних наука у Пешти, и већ 1890. завршио је Московску духовну академију са степеном магистра богословља. За професора Старе карловачке богословије постављен је 1891. и на том положају је остао све до 1911. када је изабран за патријарашког викарног епископа. Као професор Богословије основао је часопис „Богословски гласник“ у коме је објавио приличан број текстова². Током

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037A („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ За писање ове кратке биографије користили смо следеће изворе: Никола Радојчић, *Народна енциклопедија Ст. Станојевића*, I, 813; Др Никола Гавriloviћ, *Карловачка богословија (1794-1920)*, Сремски Карловци 1984, нап. 174 на стр. 77 Чедомир Драшковић, „Четрдесет година Богословског факултета у Београду“, *Богословље V (XX)* 1-2 (1961), 1-26; Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд – Подгорица – Крагујевац 1996, 196-197 На жалост, архиве Светог Синода и ПБФ-а не поседују досијеа блаженопочившег епископа.

² Богословски гласник настао је према руском моделу – часопису Богословский вестник кога је Московска духовна академија издавала у периоду 1892-1918. Часопис Карловачке богословије излазио је од 1902. до 1915. године, с тим да је епископ Иларион до 1912. био члан његовог уређивачког савета и један од власника. У овом часопису, тада посве завидног научног нивоа, еп. Иларион је објавио следеће егзегетске радове: „Беседа И. Христа на гори“, I 1 (1902) 18-25, 81-92, 161-172, 233-243, 305-314, 369-377, I 2 (1902) 3-24, 129-146, 209-220, 273-282, 353-361; „Сретеније“, II 3 (1903) 3-16; „Благовест пресв. Богородици“, II 3 (1903) 169-182; „Исцељење слепога од рођења“, II 3 (1903) 249-270; „Рођење и обрезање св. Јована Крститеља“, II 3 (1903) 329-342; „Прича о милосрдном Самарјанину“, II 4 (1903) 217-228; „Рођење И. Христа“, II 4 (1903) 273-292, 361-371; „Богородица у посети код Јелисавете“, III 5 (1904) 89-97, 185-194; „Благовест Захарији“, 345-354, 425-437; „Говор Господа нашег И. Христа против књижевника и фарисеја“, III 6 (1904) 145-153, 225-235, 305-320, 385-401; „Мази са Истока“, IV 7 (1905) 3-11, 81-87, 161-170; „Одлазак св. породице у Египат“, V 9 (1906) 3-8, 81-86, 153-162; „Кушање Господа нашега Исуса Христа“, V 9 (1906) 282-305; „Генеалогија Господа нашега Исуса Христа“ V 10 (1906) 76-89, 277-285, VI 11 (1907) 31-40, 224-230.

Првог светског рата (1914-1918) обављао је дужност мандатора горњо-карловачке епархије, као експерт за Војводину учествовао је на конференцији мира у Паризу (1919). Године 1920. изабран је за професора новооснованог Богословског факултета у Београду, где је, међутим, остао само годину дана, будући да је исте године произведен у чин епископа горњо-карловачке епархије³. Упокојио се 1. јануара 1931. у Плашком где је и сахрањен у катедралном храму.

2. Научни и преводилачки рад

2.1. Анализа контекста

Да бисмо што боље схватили срж библистике у првим данима Богословског факултета у Београду, најпре ћемо укратко представити контекст у коме је семе изучавања и предавања библијских наука ницало и потом било неговано међу српским теолозима с краја деветнаестог века. Најважнијом тачком тог контекста сматрамо Богословију у Сремским Карловцима која је у периоду 1794-1920 имала статус високе школе и која је, како ћемо видети, управо личношћу епископа Илариона утицала на прве озбиљне кораке новозаветне егзегезе на тек рођеном Богословском факултету у Београду. Размотрићемо две координате њеног теолошко-библијског струјања.

2.1.1. Између Карловачке богословије и Православног богословског факултета у Београду: историјски контекст

Иако је краљевским рескриптом од 10. августа 1868. установљена правна и наставно-образовна основа нове богословије у Сремским Карловцима, ово богословско училиште крајем деветнаестог и почетком двадесетог века преживљавало је врло тешке тренутке. Због малобројних и скучених ученицица, али и због озбиљног недостатка кадрова, радио се са смањеним бројем часова. Баш пре но што ће млади Иларион бити примљен за њеног професора, богословију је 1887. напустио проф. Јован Борота (†1924), чији су ауторитет и стручна спрема представљали срж школе⁴. Због тога, али засигурно и из других разлога, у новосадском часопису „Глас Истине“ осванула је значајна критика која нам врло сликовито говори о стању са којим се Иларион сусрео по повратку из Русије: „Боље је затворити богословију, него да нам због ње образ црвени“⁵.

Упркос свим тешкоћама које су доприносиле таквом стању ствари, Карловачка богословија ушла је у двадесети век са тежњом да прерасте у самосталан факултет. Њена свакако позитивна тежња била је историјски испреплетана црквеним и политичким тежњама ка оснивању Источно-православног богословског факултета у Загребу (=ИПБФ) и Православног богословског факултета у Београ-

³ Дана 3. октобра 1921. на Иларионово место професора на Факултету дошао је његов ђак и колега из Карловачке богословије др Димитрије Стефановић, о коме види наш рад: „Димитрије Стефановић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду“, *Српска теологија у двадесетом веку. Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 2, прир. Б. Шијаковић, Београд 2007, 117-128.

⁴ Гавrilović, *nav. дело*, 73.

⁵ Глас Истине, бр. 2 од 15. XI 1887, цитирано према: Гавrilović, *nav. дело*, 73. Треба, међутим, напоменути да је „Глас Истине“ излазио у Новом Саду у периоду 1884-1890. као „лист за црквене проповеди, хришћанску поуку, духовну књижевност, животописе, старине и православне црквено-народне потребе“ и да је баш у то време Јован Борота важио за сарадника овог часописа. Закључујемо да није претерано објављену критику сматрати благо субјективном.

ду (=ПБФ)⁶. Примера ради, српска елита у Хрватској је још 1903. намеравала да премести Карловачку богословију у Загреб и уздигне је у ранг факултета. Ова, додуше, политичка намера ипак је била осуђена црквеним и националним разлозима, а ратна страдања 1914-1918. привремено су угасила сваку могућност оснивања богословског факултета у Срба⁷. Ипак, већ средином 1920., не тако давне идеје Срба из Хрватске прихватило се Министарство вера Краљевине СХС вршећи снажан притисак на Богословију да прихвати прерастање у ИПБФ, чemu се Богословија опирала сопственом тежњом ка уздишању у степен академије или факултета⁸. Свети архијерејски синод Карловачке митрополије видео је решење ситуације у преговорима са државним органима, за које је задужио епископа Илариона⁹. Од тих преговора није било ништа, а како Раковић примећује, Карловачка богословија није прерасла ни у већ основани ПБФ (1919)¹⁰.

Конечно, да се приметити да се неопходним условом за оснивање ИПБФ (1920) ипак показало укидање Карловачке богословије (1920), док је за бољи рад ПБФ било потребно укидање загребачког супарника (1924)¹¹. Узрок оваквом стању ствари очигледно је лежао у недостатку кадрова, којих би, у случају да су сва три богословска факултета – Сремски Карловци, Загреб и Београд – заиста били основани и развијени, несумњиво било мало. Сасвим је могуће да је епископ Иларион, као и већина наставног кадра тек угашене Карловачке богословије, сам би-рао београдски факултет као простор свог будућег научног деловања. Иларион није морао бринути о загребачкој катедри, будући да ју је одлуком Синода Карловачке митрополије од 21. септембра 1920. заузео његов ученик и млађи колега из Богословије др Димитрије Стефановић¹². Оваква географска расподела двојице јединих српских библиста у то време – Загреб и Београд, није суштински утицала на развој новозаветног богословља, будући да је епископ Иларион већ након годину дана напустио ПБФ уступивши своје место Стефановићу. Битно је, међутим, приметити да је епископ Иларион, као старији, увек био *корак испред* свог млађег колеге, са њим заједно чинећи душу карловачке новозаветне библистике и затим је уносећи у учионице београдског ПБФ-а.

Пошто смо сагледали услове у којима је била изучавана и пут којим је упловила у теолошку луку ПБФ-а, објаснимо и каквог је квалитета та библистика била.

2.1.2. Између Карловачке богословије и Православног богословског факултета у Београду: теолошко-библијски контекст

Крајем деветнаестог века, у Карловачкој богословији предавани су следећи библијски предмети: *Увод у Свето Писмо Старог и Новог Завета* и *Тумачење Светог Писма*¹³. Што се, пак, тиче уџбеника из којих се библијско богословље учи-

⁶ О томе види студију: А. Раковић, „Источно-православни богословски факултет Свеучилишта у Загребу 1920-1924“, *Српска теологија у двадесетом веку. Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 2, прир. Б. Шијаковић, Београд 2007, 221-238.

⁷ Раковић, *нав. дело*, 221-222.

⁸ Раковић, *нав. дело*, 225.

⁹ Исто.

¹⁰ Исто.

¹¹ Раковић, *нав. дело*, 237.

¹² Раковић, *нав. дело*, 226.

¹³ Гавrilović, *нав. дело*, 67 Исти аутор пише да је Увод у Свето Писмо предавао Милутин Думић и то по сопственом преводу неког руског дела, али не пише ког. Потом су тај предмет предавали Љубомир Купусаревић, Никодим Лемајић и Василије Константиновић.

ло, сазнајемо из неколико чланака објављиваних у „Гласу Истине“ током 1888.: Увод у Свето Писмо предаван је по рукописном преводу *Исагогике* протестантског научника Карла Фридриха Кајла, а *Тумачење Св. Писма* по преводу дела *Христијанско чтење* од истог писца¹⁴. Управо подatak да је руским библистима средином друге половине деветнаестог века Кајлов *Исагогика*¹⁵ била једна од најважнијих књига¹⁶, као и чињеница да се епископ Иларион баш у то време образовао у Русији, недвосмислено указују на то да је крајем XIX века руска теолошка интерпретација Светог Писма живела у ученицима Карловачке богословије. Питамо се: са каквим библијским богословљем се млади Иларион могао срести у Русији? Почнимо од исагошких питања.

Исагогика. У руским теолошким круговима пре друге половине деветнаестог века, увод у библијске спise или исагогика није важио за посебну теолошку дисциплину. Уводна питања се нису могла пронаћи ни под каквим нарочитим насловом и била су разматрана једино у кратким текстовима који су као пролегомена претходили каквом издању Светог Писма – најчешће као осврт на став Предања Цркве о пореклу, ауторству и сврси библијских спisa¹⁷. Међутим, у другој половини XIX века, руски библисти су постали веома заинтересовани за ову библијску дисциплину. Према Негрову, објављивање су две врсте увода: прва и врло популарна врста нудила је најосновније и најопштије податке о библијским књигама, а друга је на много вишем и критичнијем нивоу обрађивала уводне проблеме преузимајући и обрађујући велики број питања из савремене западне (углавном немачке) литературе¹⁸.

¹⁴ Бр. 14-19 из 1888. Чланке је под насловом „Карловачка богословија“ објављивао Јован Даниловић (Јован Живановић), а сви заједно објављени су у књизи *Српски свештеник у Каловачкој митрополији, његова спрема, дужност и награда*, Нови Сад 1890. Види: Гавриловић, нав. дело, 84.

¹⁵ Johann Friedrich Karl Keil (1807-1888), знаменити немачки протестантски теолог који је у периоду 1839-1858 предавао егзегезу и оријенталне језике на Универзитету Дорпат (Universität Dorpat или University of Tartu) у данашњој Естонији. Апологетски оријентисани заступник откривењско-религијске критике (offenbarungsgläubigen Kritik), Keil је био супротстављен рационализму de Wette-а и његових савременика, али можда зато и „ближи“ православном богословљу које се тада, нарочито у библистици, подоста ослањало на резултате немачких теолога. Главна дела су му: *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphen Schriften des Alten Testaments* (1853, 1859², 1873³), *Handbuch der biblischen Archeologie* (1/2, 1858-59, 1875²). Одласком у пензију, Кајл се настанио у Лајпцигу где је заједно са Franz Delitzsch (1813-1890) радио на врло значајној серији коментара библијских књига тзв. Keil-Delitzsch *Biblical Commentary* (1861-75), коју такође можемо сматрати позитивном алтернативом рационалистичкој библистици тог времена. Кајлова *Исагогика* би, према нашем мишљењу, могла да буде превод његовог дела *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung*. Међутим, у библиографији Кајлових радова не постоји референца чији би превод на српски језик гласио „Христијанско чтење“ Тада наслов пре упућује на часопис санкт-петербуршке духовне академије који је излазио у периоду 1821-1918. (обновљен 1990) и у коме су можда објављивани Кајлови радови. Више о Кајлу види у: P. Siemens, C. Fr. Keil: *Studien zu Leben und Werk*, Gießen 1989; A. Siedlecki, „Keil, Carl Friedrich (1807-88)“, *Dictionary of Biblical Interpretation*, J.H. Hayes (ed.), Abingdon Press 1999, vol. 2, 18-19; такође види интернет страницу: http://www.bbkl.de/k/Keil_c_f.shtml којој смо приступили 1. јула 2008.

¹⁶ Г. В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, Подгорица 1997, 381. Интересантно је напоменути да недавна и врло исцрпна студија о историји библијске интерпретације у Руској Цркви А. Негрова ни на једном месту не помиње Кајла и његове уџбенике. Види: A. Negrov, *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church. A Historical and Hermeneutical Perspective*, Tübingen 2008.

¹⁷ Изузетком треба сматрати дело А. Подобедова: *Руководство к чтению Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, Санкт-Петербург 1799.

¹⁸ Negrov, 112. У водеће руске ауторе увода тог времена, Негров сматра следеће личности: С. М. Сольский (1835-1900), Н. М. Дроздов (1849-1920), А. Н. Хергозерский (1812-1891), А. А. Жданов

Подсетићемо, међутим, да је облик тадашњих, и западних и источних, али и огромне већине данашњих увода, био инициран Михаелисовим *Уводом у божанствене књиге Новог Завета*¹⁹. Постављена на нов и врло систематски начин, питања језика, текстуалне критике и порекла поједињих новозаветних списа имплицитно су се дотицала и карактера Откривења, те је самим тим тема увода постала *догматски важна*²⁰. Због тога се руски библисти никако нису могли задржати на популарној врсти увода, читајући и учећи из немачких књига. Било је потребно обрадити уводна питања из *православне перспективе*.

Класичним примером оваквог приступа сматрамо *Увод у Нови Завет* митрополита московског Филарета Дроздова (1782-1862), који је објављен баш у време Иларионовог боравка у Москви²¹. Иако Филаретова књига није много до-принела изучавању исагошких тема, она је ипак, због своје догматске поставке, изазвала православне научнике следећим питањем: како на црквен начин приступити (свим) уводним питањима Библије? Управо покушај одговора на ово питање чини сав труд библестâ-исагогâ позне царске Русије. Плод тог труда свакако није био мали, штавише, био је горостасан у односу на стање српске библистике. Ипак, треба бити свестан и његових дometа о којима најбоље сведоче речи такође једног руског исагога – Сольског:

„Наука увођења у књиге Светог Писма у нашој богословској литератури... још увек се налази у зачетној фази. Још увек немамо такав научни увод који би систематски обухватио све књиге и Старог и Новог Завета и дао научне одговоре на питања критичких погледа... Објављене студије и дела, али и оне које се даље појављују, узима-

(1860-1909), Д. Н. Нарциссов (1860-?), П. Ф. Солярский (1803-1890), архим. Никифор Бажанов (1832-1895) и А. Т. Верховский (1827-1882). Што се, пак, уџбеникâ тиче, треба истаћи увод који је саставио В. Г Рождественски: *Историческое обозрение священных книг Нового Завета* (Санкт-Петербург 1878). Међутим, поред ове и Кайлова књиге коју смо већ поменули, највећу пажњу је привукао и дуго остао узором већини познијих уџбеника превод увода такође једног немачког протестантског теолога Н. Е. Ф Guericke-a (1803-1878), професора Универзитета у Халеу (1833): *Введение в новозаветные книги Св. Писания* (Москва 1869). Превод са немачког оригинала (*Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1843) начинио је професор московске академије архимандрит Михаил Лузин (1830-1887), касније ректор академије у Кијеву и епископ курски. О епископу Михаилу види нап. 28.

¹⁹ *Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes*, Göttingen 1765² Напомињемо да су немачки протестантски теолози Johann David Michaelis (1717-1791) и Johann Salomo Semler (1725-1791) врло снажно утицали на развој библистике у деветнаестом веку. Њихов допринос огледа се у проналажењу решења за приступ Библији и као спису религијске садржине и као спису који се може историјски контекстуализовати. Управо оваквим приступом настало је плодно тле за развој библијског рационализма, коме су посебно допринела бројна открића деветнаестог века и то баш оних наука које су некада чврсто подржавале важност Светог Писма.

²⁰ W Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problem*, London 1973, 62.

²¹ *Введение в чтение Нового Завета*, Москва 1892. Странице овог увода први пут угледале светлост дана деценију раније – биле су периодично штампане у московском часопису „Радость Христианина при чтении Библии как Слова жизни“, а објавио га је Филаретов ученик Е. Полотебнов и то према студијским белешкама из 1817. Ставови московског архијереја и светитеља изражени у овом Уводу врло су експлицитни: 1) срж новозаветних књига јесте Исус као Христос и Спаситељ; 2) канонске књиге Новог Завета чине целину и само унутар ње се могу изучавати – никако као појединачни ентитети; 3) свака књига Новог Завета има сопствени циљ, али само као део целине; 4) натприродно вођство Духа одлучујуће је у процесу настанка библијских списа; 5) Светом Писму би требало приступити пре из перспективе црквеног учења него из угла историјских дисциплина; 6) све књиге Новог Завета садрже и подржавају православну доктрину, стога изучавање Светог Писма не би смело да води ка закључцима који би били контрадикторни са православном црквеном догмом („Введение в Новый Завет“, Радость Христианина при чтении Библии как Слова жизни, Фебруар 1882, 1-8).

ју у обзор само поједине делове, а не целокупан корпус библијских књига. Састављене су без одређеног начела и зато не одскачу од уобичајених популарних дела.“²²

Сольски је решење видео у учењу од западних конзервативних протестантских и католичких научника, тачније од оних који су у својим делима, пре свега, трагали за сведочанствима учења древне Цркве о пореклу свештених књига, њиховој форми и поруци²³. Међутим, ни овакво решење није било сасвим задовољавајуће:

„У руској богословкој литератури учвршћују се у значајној мери и готово постају традиционални многи исагогички и егзегетски погледи, који су прикривени обично ауторитетом великих отаца и учитеља црквених, а у ствари представљају мјешавину протестантске ортодоксности и средњовјековнога јудејства.“²⁴

Готово идентична судбина задесила је и руску ерминевтику.

Ерминевтика. Тринаест година након Иларионове магистратуре у Москви (1890), у Санкт-Петербургу је штампана *Православна богословска енциклопедија* у којој је Руска Црква дала експлицитну дефиницију православне ерминевтике:

„Ерминевтика је дисциплина која се бави методама тумачења Светог Писма. Сама по себи, овог тренутка не постоји у систему нашег православног образовања.“²⁵

Руски теолошки кругови, дакле, нису сматрали ерминевтику каквом посебном граном изучавања теорија интерпретације. Она, пак, ерминевтика која је одлуком Светог Синода Руске Цркве још од 1808. била предавана у богословским школама сматрана је еквивалентом библијске егзегезе²⁶. Насупрот, да тако кажемо, развоју „западне“ ерминевтике у деветнаестом веку, која је укључивала и философске и психолошке теорије разумевања и тумачења, ова ерминевтика (=егзегеза) била је сведена само на лингвистички и историјски приступ²⁷.

Уопште говорећи, Руси су покушали да нађу равнотежу између вере у Предање Цркве и примене савремених метода у тумачењу Светог Писма. Показивањем не малог непријатељства према библијском критицизму и посезањем за конзервативнијим протестантским ауторима, допустили су да њихова теолошка средина постане проширено поље западних библистичких расправа²⁸. Били бисмо

²² „Каков должен быть состав научных введений в книги св. Писания в настоящее время?“, Труды Киевской духовной академии 3 (1887) 358-376:358.

²³ Нав. дело, 366-7.

²⁴ А. Жданов, цитирано према: Флоровски, нав. дело, 381. Изворни текст Жданова види у: „Лекции по введению в Ветхий Завет - Отзыв о Кейле“, Богословский вестник (1914) 14-15.

²⁵ Православная богословская энциклопедия, Санкт-Петербург 1903, том IV, 297

²⁶ Negrov, нав. дело, 96.

²⁷ Најважније личности руске библистике друге половине деветнаестог века биле су: П. И. Савваитов (1815-1895), И. Н. Корсунский (1849-1899) и митр. Антоний П. Храповицкий (1863-1936). Види њихове следеће радове који су суштински обележили ову епоху: П. Савваитов, *Православное учение о способах толкования Свящ. Писания*, СПб. 1857; *Библейская герменевтика*, СПб. 1857, 1859²; И. Корсунский, *Иудейское толкование Ветхого Завета*, Москва 1882; *Новозаветное толкование Ветхого Завета*, Москва 1885; А. Храповицкий, *О правилах Тихония Африканского и их значении для совр. экзегетики*, Москва 1891; *О книге Ренана с новой точки зрения*, Харьков 1917

²⁸ Према сопственим речима, већ поменути еп. Михаило Лузин био је први међу руским православним научницима који је покренуо расправу са модерним учењима о Светом Писму. Збирка његових радова *Библейская наука* (кн. 1-8, Тула 1898-1903) издата је постхумно и садржи не само приказ разноврсних западних праваца у тумачењу Библије, већ и нарочит православни став у односу на њих. Иако су, према Флоровском, радови епископа Михаила „готово препричавање или просто превод неколико иностраних књижица, не увијек срећно изабраних и често погрешно схваћених“, његове теме су увек биле савремене – еп. Михаил је био „искрени заговорник духовне просвјете и тај благодарни занос је умио да пренесе на своје ученике“ (нав. дело, 381-382). Иларион Зеремски није

слободни да кажемо да се руска библистика Илариону могла учинити као својеврсан „филтер“ библијске теологије, који је, што због језичких, географских и уопште историјских фактора, прилично каснио у обрађивању актуелних тема. А њен суштински недостатак лежао је у томе што је бављење конкретним библијским темама често губило трку са бављењем западном литературом о њима. Све у свему:

„Тих година је урађено врло мало на изучавању Новога завјета. Преовладао је апологетски интерес. Осјећала се потреба и неопходност да се одговори на приговоре тзв. негативне критике Штраусове и тибингенске школе, и посебно Ренана.“²⁹

Погледајмо сада како радови Илариона Зеремског рефлектују академску атмосферу Москве и какав траг остављају у српској теолошкој средини.

2.2. Исагошки и егзегетски рад

Школујући се, дакле, у таквој духовној и научној атмосфери – која је за тадашњу српску теолошку мисао свакако била мерило учености и православности, и преносећи стечено искуство у Богословију која се, како смо видели, није могла похвалити изванредним условима за рад, Зеремски се одважио да састави сопствене приручнике из Увода и Тумачења Новог Завета. Ти приручници нису никада штампани и данас се, у препису извесног Христифора Милошевића, чувају у Библиотеци Матице Српске у Новом Саду.³⁰ Састављени су крајем деветнаестог века, будући да Иларион говори о Михаелису и Землеру као научницима „прошлог века“³¹, и претпостављамо да су били у употреби бар до 1910. када је штампан први део Стефановићевог *Увода*³². Иако су, дакле, врло кратко коришћени, ти уџбеници имају посебну вредност у томе што их је саставио српски богослов и што представљају семе квалитетнијих увода који ће се тек појавити код нас. На значајности нарочито добијају истискивањем из употребе протестантских уџбеника Фридриха Кајла.

Несумњиво да је Иларионов *Увод у Нови Завет* настао према руском узору. На 21. страни проналазимо малу библиографију најзначајнијих дела савремене руске исагогике³³ за која, додуше, тврди да су „кратка... и непотпуна“³⁴, док примером истински научног и свеобухватног увода сматра следеће дело:

имао прилике да похађа предавања овог ипак великог библисте, будући да је (тада) архимандрит Михаило на Московској духовној академији предавао до 1878., али несумњиво га је упознао читајући његова дела која су крајем 19. века оставила дубок траг у руској теолошкој мисли и од којих упућујемо на следеће као најважније: *О евангелиях и евангельской истории. По поводу книги «Жизнь Иисуса» Ренана*, Москва 1870.

²⁹ Флоровски, нав. дело, 381.

³⁰ Увод је обима 246 страница, а Тумачење – 317 страница. Епископ Иларион је добар део Тумачења објавио у Богословском гласнику (види нап. бр. 2).

³¹ Увод.

³² Као Иларионов наследник катедре за Нови Завет у Карловачкој богословији, Димитрије Стевановић је у три књиге објавио *Увод у Нови Завет: Четири канонска јеванђелија*, Сремски Карловци 1910, Београд 1954²; *Из новозаветне исагогике (Дела апостолска, Посланице Св. апостола Павла, Саборне посланице и Апокалипсис)*, Сремски Карловци 1912, Београд 1957²; *Увод у Св. Писмо Новог Завета (онђи део)*, Богословски Гласник XI 22 (1912), 161-175, 249-267, 321-329, XII 23 (1913), 1-10, засебно издање: Сремски Карловци 1913.

³³ М. Голубев, *Обозрение посланий св. ап. Павла к Коринфянам*, Санкт-Петербург 1861; С. Смирнов, *Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания апостола Павла к Ефесиям*, Москва 1873; А. Подобедов: *Руководство к чтению Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, Санкт-Петербург 1799; А. Хергозерский, *Введение в книги Священного Писания Нового Завета*, Санкт-Петербург 1860; В. Смарагдов, *Пособие к доброму чтению и слушанию Слова Божия в книгах Ветхого и Нового Завета*, Санкт-Петербург 1869²; А. Иванов, *Руководство к изъяснительному чтению книг Нового Завета*, Киев 1886; Д. Боголепов, *Учебное руководство к чтению Евангелия в духовных семинариях*, Москва 1875-1876.

„Потпуну систему исагогике у модерном научном смислу покушао је да изведе проф. Петроградске духовне академије В. Рождественски[й]: *Историческое обозрение священных книг Нового Завета* (Петроград 1878. Свеска прва), па је код тога и застао. То дело носи потпуно научни карактер: стил му је лак и јасан, премда и развучен.“

Будући да представљању овог дела посвећује нарочиту пажњу у наставку, укратко износећи садржину његових основних поглавља и научних принципа, претпостављамо да је оно могло и највише утицати на Илариона.

Читајући Иларионов *Увод у Нови Завет* примећујемо наглашену докматску црту – његове прве странице испуњене су представљањем Светог Писма као записаног Откривења Божјег:

„[П]од именом свештених књига Н. Завета, разумемо збирку оних књига које је хришћанска Црква признала и признаје као праве изворе божанскога откривења, преданога преко искупитеља и њеног оснивача Исуса Христа.“³⁵

„Увод у Св. П. по својој садржини јесте историјска наука, а по значају своме у општој системи богословских наука с правом се ставља у ред т.зв. пропедевтичких наука прав. хришћанског богословља као наука која излаже историју и тим путем одређује карактер и значај једног од извора хришћанске вере – писане наиме н.з. речи Божије.“³⁶

Увод се не може ставити на „строго историјско земљиште“ јер је црквено-историјска наука, те је тиме потчињен неким особитим захтевима или условима црквено-историјске или библијске критике³⁷. Овакав Иларионов став прожима целокупан *Увод* и најважнији је показатељ карактера теолошког интересовања за „историјски метод“. Флоровски с правом тврди да се у руским књигама библијске теологије тог времена не може говорити о историјском методу у правом смислу, већ пре о методу тзв. „позитивног богословља“³⁸. Зато циљ Увода није само у представљању генезе и садржине библијских списка, већ у томе „да уведе, у колико је могуће, у појимање самог духа и смисла учења о Богу и домостроитељству нашега спасења“³⁹.

Увод у Нови Завет врло је потребна и корисна наука, будући да осветљава историју текста и његових превода⁴⁰; јер, „ко чита св. Писмо без луче историје наћи ће у њему много места као нејасна те ће без потребе умножавати број тобожњих алегорија на штету правих“⁴¹. Међутим, Увод је потребно познавати и из других, то ће рећи, *апологетских* разлога:

„Апостолски постанак и авторитет многих књига новозаветнога канона, не гледећи на јасно изражено мишљење старе Цркве у IV в. о томе, подвргао се у току времена разноврсним нападајима; појавила се т.зв. историјска критика која је створила читаве теорије за тумачење постанка истих. Новији непријатељи свега божанскога и натприроднога у хришћанству с намером да покрену Цркву са њенога историјског темеља, те да је на тај начин сасвим униште употребљавају сва могућа средства да докажу, да већина апостолских списа не носи на себи нит оригиналности. Међутим темељни преглед и оповргавање таких мишљења могуће је само у таком случају, ако смо темељно познати како уопће са историјом постанка наших св. књига, тако и поглавито са историјом канона истих, – са историјом прилика и при којима се и оних начела на

³⁴ Увод, 22.

³⁵ Увод, 2.

³⁶ Увод, 9.

³⁷ Увод, 11.

³⁸ Нав. дело, 406.

³⁹ Увод, 14.

⁴⁰ Увод, 3-4.

⁴¹ Увод, 3.

чијем се основу извршило канонско скупљање истих у старој васељенској цркви – дакле са предметима, који сачињавају нашу науку 'Увод у св. Писмо' Битна богословска важност тих предмета који су због споменутих предмета постали по најглавнијим задацима новијега богословија, била је по свој прилици узрок томе што ни једна богословска грана није привлачила у новије време толико марљивих талената као такозвана Библијска Исагогика.⁴²

На основу ових кратких извода, примећујемо, дакле, да је Иларионов *Увод*, рефлектујући чињенично стање руске библистике, на неки начин постао *слика* по-пришта расправе православља са либералним протестантским ставовима. То се нарочито да приметити помињањем конкретних личности и њихових дела. Рецимо, Землер и Михаелис „дадоше почетак... рушилачком правцу“⁴³, док се *Увод Хуга*⁴⁴, који је, према Иларионовом мишљењу, чинио опозицију Бауровој и Штраусовој школи, одликује „новошћу, свежином, самосталношћу, оштроумношћу... [а његова – прим. ВТ] лепота стила, уз то досетљиво и хумористичко излагање задобише писцу – католику много читалаца и поштовалаца и међу протестантима“⁴⁵. Тешко је, међутим, поверовати да су у то време ученици Карловачке богословије (потом и ПБФ-а) могли имати јаснију представу о библијско-теолошким струјањима на Западу и Истоку. Сусрећући се са овим *Уводом*, могли су се научити само оним закључцима којима се сам Иларион у Москви научио. Па ипак, и то је био корак напред у односу на коришћење протестантских уџбеника.

Тумачења епископа Илариона показују завидан ниво научности у односу на српску теолошку средину тог времена. Утемељена су на коментарима Светих Отаца, али и на радовима савремених руских и немачких научника. Посебну, пак, пажњу привлачи историјско-етичка црта ових коментара. Ако само погледамо избор егзегетских текстова које је Иларион објавио у Богословском гласнику, видећемо да се понајвише тичу историчности Месијине појаве међу људима и изношења смисла његове науке. Оваква оријентација сасвим је разумљива: са једне стране, требало је одговорити либералним ставовима немачке критике, а са друге – нагласити значај моралног карактера хришћанског учења.

Овај нагласак на етичкој димензији тумачења библијских текстова такође потиче из руске средине – према речима еп. Михаила Лузина, она је управо до-принос руске православне егзегезе⁴⁶. У контексту овде реченог подсећамо да су крајем деветнаестог и почетком двадесетог века и теологија и философија у Русији били окупирани интересовањем за моралне и социолошке теме⁴⁷. Руској литератури за пастирско богословље тог времена врло је карактеристично „превредновање моралног момента“⁴⁸, што је свакако оставило трага на наше пастирско али и библијско богословље⁴⁹. Тема првог Иларионовог егзегетског текста није без разлога Христова беседа на гори⁵⁰: блаженства и све речи Господње у

⁴² Увод, 4.

⁴³ Увод, 18.

⁴⁴ Johann Leonard Hug (1765-1846), католички теолог *Увод* о коме је овде реч има следећи наслов: *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Tübingen 1808.

⁴⁵ Увод, 19.

⁴⁶ Библейская наука, I, 125.

⁴⁷ Negrov, нав. дело, 295.

⁴⁸ Флоровски, нав. дело, 417

⁴⁹ Види Иларионов приказ књиге Н. Богословског *Библијско учење о савести* у истоименом тексту објављеном у Богословском гласнику II 4 (1903) 206-216, 293-299, 371-376.

⁵⁰ „Беседа И. Христа на гори“, Богословски гласник I 1 (1902) 18-25, 81-92, 161-172, 233-243, 305-314, 369-377, I 2 (1902) 3-24, 129-146, 209-220, 273-282, 353-361.

целој беседи изречене, излажу духовно-морална својства „која се имају сматрати као увет за оне, који хоће да постану члановима Христова царства...“⁵¹.

Иларионов дар за егзегезу и истанчана пастирска свест дају се осетити из његове критике књигâ Давида Брауна *Коментари к Јеванђељима*⁵², из које издвајамо само неколико редова:

„Ово капитално дело свакако је значајна принова за нашу тако сиромашну књижевност, те већ као тако не би се смело пустити да уђе у читалачку публику неопажено и неоцењено по заслуги од наше критике; а то је у толико још потребније кад се узме у обзир да је овоме издању уједно смер, судећи по незнатној цени, да уђе у што шире читалачке слојеве.“⁵³

Врло детаљно анализујући Брауново дело, Иларион се посебно задржао на Мијатовићевом предговору у ком су га погодиле следеће речи:

„[Браун] не само да је с највећом готовношћу дао свој пристанак да се његови коментари могу на српски превести, него се... драговољно подвргао теретном раду, да тако рећи нарочито за Србе ревидира цео текст својих коментара, да га скрати и из њега избаци све о чему би мислио да може доћи у опреку са посматрањем православне цркве.“⁵⁴

Таквим, за Илариона нечувеним поступком, Браун пре личи на „каквога индустрисајалаца-Енглеза“, него на научника – чини се да га „нису водили чисти и часни мотиви, те да излази пред нас као вук у јагњећој кожи...“⁵⁵. Није ли свест Архијепископа горњо-карловачке епархије била додатно изоштрена апологетским духом кога је у Русији било на претек?

2.3. Преводилачки рад

Употпуњење Иларионовог научног лика чине његови преводи новозаветних текстова које је у оквиру тумачења одабраних места објавио у Богословском гласнику⁵⁶. Ти преводи, према Чарнићевом мишљењу, чине важну карику преводилачке традиције која се може представити у виду низа: Стојковић – епископ Платон – епископ Иларион – Д. Стефановић⁵⁷. Овај ланац традиције, коме додајемо и име Емилијана Чарнића, иако дуг и често кидан тешким и немилосрдним историјским околностима, прокрчио је пут и у неку руку омогућио званично појављивање Новог Завета на српском језику у преводу Светог архијерејског Синода (1984).

Иларионово мишљење о преводу Новог Завета Вука Караџића није било сасвим позитивно. Иако се трудио да Нови Завет учини пријемчивим за сасвим обичног человека, Вук је употребио много речи које народ не говори:

⁵¹ Нав. дело, 23. Посебно је интересантно Иларионово тумачење придева *насушни* (ἐπιούσιος) у Мат. 6:11. Не познајући есхатолошки карактер овог, како каже, „новог хришћанског језичког појма“, Иларион сматра да је немогуће његово порекло од глагола ἐπείμι (ἐπίεναι) јер би се онда радило о *сутрашњем* хлебу, а то не би одговарало духу Христовог учења (ср. Мат. 6:34). *Насушни* значи „потребни за живот, за одржавање живота“ (нав. дело, нап. бр. I на стр. 137).

⁵² *Коментари к Јеванђељима по Матеју и Марку*, Нови Сад 1898; *Коментари к Јеванђељима по Луки и Јовану*, Нови Сад 1903. Оба дела са енглеског је превео Чедомиљ Мијатовић, а Иларионов приказ објављен је у Богословском гласнику III 5 (1904) 410-417, 475-478.

⁵³ Нав. дело, 410.

⁵⁴ Цитирано према Иларионовом тексту (нав. дело, 415).

⁵⁵ Исто.

⁵⁶ Превео је и објавио следеће одломке: Мат. 1:1-15, 2:1-25, 4:1-11, 5:1-7:29, 23:1-39; Лук. 1:5-80, 2:1-20, 22:38, 10:25-37; Јов. 9:1-41 (види нап. бр. 2).

⁵⁷ Емилијан Чарнић, „Традиционални и нетрадиционални фактори у превођењу Светог Писма“, Богословље, XXXI 1-2 (1972) 31-41:37.

„Достојно је жаљења што Вук није био познат са дубровачком књижевношћу, где би без сумње могао наћи много ваљаних речи, те не би био принуђен да их сам измешља.. Вуков превод Н. Завета није одобрио ниједан срп. синод, те због тога се не може сматрати за авторитаван и доставеран.“⁵⁸

Какав је, пак, однос између Вуковог и Стојковићевог превода, није се изјаснио⁵⁹, а за преводе епископа бачког Платона Атанацковића⁶⁰ тврдио је да су „удесни за побожне хришћане“⁶¹.

3. Закључак

На прелому између два века, dakле, у време по српску Цркву врло незахвално и тешко, један од њених Архијереја, Промислом вођен, дотакао се свих научних области изучавања и предавања новозаветне теологије. Био је то горњо-карловачки епископ Иларион Зеремски, први професор Светог Писма Новог Завета на Православном богословском факултету у Београду, научник коме, како нам се чини, није указана довольна пажња. Његова највећа заслуга лежи у чињењу првих озбиљних научних подвига на каменитом и до тада готово неплодном тлу српске библистике. Иако не импозантни, они ипак јесу много важни. Њима је у ученицима Карловачке богословије, а потом и Богословског факултета у Београду, запаљена варница библијског богословља, која ће се тек разгорети улагањима Иларионовог ученика и млађег сатрудника – професора Димитрија Стефановића. Овај благодатни огањ кога је Иларион собом донео из тадашњег Јерусалима српске теолошке мисли – Русије, можда није могао разагнati сву таму која се надвијала над нашом напаћеном и растрзаном Црквом, али огњиште јесте сачувао и потомству семе посадио. У томе је његов блистави венац задобијен.

⁵⁸ Увод, 163.

⁵⁹ Види његову реакцију на текст Илије Ивачковића „Један славено-српски превод Новог завета“ (Српски Књижевни Гласник, 16. окт. 1908. бр. 186. стр. 608-613) објављену у: Богословски Гласник, VIII 15 (1909) 62-64. Такође види поглавље Иларионовог Увода: „Српски преводи“ (160-163).

⁶⁰ Апостоли и Еванђеља празнична и недељна преко целе године, Нови Сад 1860.

⁶¹ Увод, 163.