

мр **Владан Таталовић**, асистент
Православни богословски факултет
Катедра за Свето Писмо Новог Завета
Београд

Српско новозаветно богословље у XIX и XX веку

Циљ предложене студије* јесте преглед најважнијих токова српског новозаветног богословља током XIX и XX века, овде већином оцртан на основу резултата истраживања објављених у претходних осам зборника пројекта „Српска теологија у XX веку“¹. Будући да је наша пажња превасходно усмерена на почетак и даљи развој *академске* новозаветне теологије у Срба, која је несумњиво настала и даље се развија(ла) у оквирима Универзитета изграђеног према традиционалном западном моделу, први део рада биће посвећен разматрању претпоставки настанка модерне *новозаветне науке*².

1. Новозаветна наука: од Речи до речи

То што почетак новозаветне науке везујемо за *модерно доба* (XV–XVIII век) ни у ком случају не треба схватити у апсолутном смислу. Рећи да вековима, па и миленијумима пре тог периода Свето Писмо уопште није било проучавано, било би исто што и одрицати постојање научног мишљења у антици и средњем веку. Због тога, уколико желимо да разумемо основне претпоставке формирања новозаветне науке, неопходно је два аспекта поставити у жижу пажње: (1) најпре треба разумети историјска струјања фундаменталних принципа библијске егзегезе која логично претходе модерном добу³, и истовремено (2) сагледати контекст рађања науке,

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

¹ Види: В. Таталовић, „Емилијан Чарнић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду“, СТ1 13–28 (= *Чарнић*); „Димитрије Стефановић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду“, СТ2 117–128 (= *Стефановић*); „Иларион Земски као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду“, СТ3 100–111 (= *Земски*); „Новозаветно богословље на Православном богословском факултету од његовог настанка до данас: традиција и/или традиционализам“, СТ4 57–64 (= *Новозаветно богословље*); „Ерминевтички принципи Архимандрита др Јустина Поповића“ (= *Јустин Поповић*), СТ 5; „Савремено тумачење Светог Писма у Православној Цркви: улога Богословског факултета у Београду“ (= *Савремено тумачење*), СТ6; „Осврт на проблематику историјског Исуса у српској теолошкој средини: део први“, СТ7 (= *Историјски Исус I*); „Осврт на проблематику историјског Исуса у српској теолошкој средини: део други“, СТ8 9–18 (= *Историјски Исус II*).

² На овом месту желим да изразим захвалност руководиоцу пројекта проф. др Богољубу Шијаковићу на идеји и нарочитом подстицају за овакав приступ.

³ На тему историје библијске интерпретације види: E. V. Oiconomou, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgarter Bibelstudien 81, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1976; W. Baird, *History of New Testament Research. Volume 1: From Deism to Tübingen*, Minneapolis: Fortress Press 1992,

директно или индиректно се односећи према феномену модерног времена уопште. Како детаљна анализа оба аспекта, као и њиховог међусобног односа, превазилази обиме овог рада, предлажемо овде кратко размишљање о историјском току односа између збирке свештених књига (=Писма) и заједнице која их поседује, чита и тумачи (=Израиља, Цркве), промишљаном кроз најважније ступњеве развоја *ѿисане речи*. Такав однос итекако је важан за разумевање библијске интерпретације у сваком добу, поготову новозаветне науке у модерном.

1.1. Први сѿуѿањ: усмена и ѿисана реч у Израиљу

Није тако редак случај да један савремени егзегета – коме је просто на дохват руке обиље разноврсних издања Библије и других књига у штампаном и електронском (.doc/.pdf) формату – превиди чињеницу да пред собом има свештени текст који је настајао у незамисливо дугом временском периоду и који потиче из културе у којој се писменост развијала веома постепено. У тзв. *оралним групѿѿвима* попут древног Израиља, писана реч није настала унутар профаног и секуларног, у којем данас најчешће функционише, већ превасходно унутар сакралног контекста. Камене плоче завета које је Мојсије примио на Синајској гори исписане су Божијим прстом (Изл. 24:12), а према једној јеврејској античкој традицији, те плоче, алфавит, као и вештину писања уопште, Бог је створио у шести дан (*Mishna Avot 5:9*)⁴.

Због свог оностраног карактера, писана реч (Божија) није остала мртво слово на „папиру“ (= камену, глини). Плоче Декалога постављене су у центар старозаветног обреда (Изл. 25:16), чиме је Ковчег завета постао *ѿрва израиљска библиоѿека*. Такав контекст настанка, обитавања и разумевања првобитне писане речи генеришао је интересовање за њеним развијањем, те се од камених и глиненних плоча напредовало ка бољим техникама и материјалима⁵. *Свиѿѿак* папируса и пергаментна омогућио је ширење писмености и јачање текстуалног ауторитета у религији Израиља, што се веома лепо види у одељцима који описују позиве пророка на службу. Док у опису Јеремијиног позива Бог *ѿовори* кроз Пророка (Јер. 1:9), у Језекиљевом случају Бог Пророку пружа *свиѿѿак* да поједе (Јез. 2:8–3:3). Овакво креативно конституисање новијих у односу на старије текстуалне одељке, као и друга различита

Volume 2: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann, Minneapolis: Fortress Press 2003; F. M. Young: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 1997; J. Barton (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press 1998; A. J. Hauser & D. F. Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation. Volume 1: The Ancient Period*, Grand Rapids – Cambridge (UK): Eerdmans 2003; idem, *Volume 2: The Medieval through the Reformation Periods*, Grand Rapids – Cambridge (UK): Eerdmans 2009; J. W. Rogerson & J. M. Lieu (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, New York: Oxford University Press 2006; Ch. Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. Volume 1: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston: Brill 2006.

⁴ Слична идеја о томе да је вештина писања дата човечанству током самог стварања света такође је била позната у древној Египту и Месопотамији – вавилонски мит о стварању света *Енума Елиш* помиње *Плоче судбине* које су богу Енлилу обезбеђивале ауторитет врховног владара универзума.

⁵ Технике и материјале за писање припадници древног Израиља свакако нису изумели, већ су преузели од других, старијих и напреднијих цивилизација (Египћана, Феничана и др). То, међутим, не значи да такво преузимање није било подстакнуто „оностраношћу“ писане речи. Детаљније о развоју техника и материјала за писање у древној Израиљу види: A. Demsky, J. C. Greenfield, L. I. Rabinowitz, „Writing“, у: M. Berenbaum & F. Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit: Macmillan Reference USA 2007, Vol. 21: 235–246.

објашњења, проширења и понављања у старозаветном тексту, не сведоче тек о некаквој невештости древних писаца и њихових редактора, већ о томе да коначном облику књигâ и затварању старозаветног канона претходи религија чија орјентација *према шекстију* постепено напредује⁶.

Ширење писмености и текстуализација усменог предања несумњиво су довеле до значајних промена које су се нарочито одразиле на схватање ауторитета у животу древног Израиља. Јер, у време док писана реч још није заживела, ауторитет је потпуно почивао на предању које су држали очеви и свештеници, традицији која је усменим путем преношена са генерације на генерацију. Док је Израиљ био неписмен, кључ мудрости и ауторитета, односно *интерпретације* усменог предања, налазио се само у рукама заједнице. Када је, пак, писана реч већ око VIII–VII века добила *моућносѝ* да замени ту предањску мудрост заједнице⁷, престала је и потреба апсолутне зависности од исте. Тако, упркос томе што обиље савремених приручника објашњава постојање сасвим логичног и мирног континуитета између усмене и писане речи⁸, сâмо Писмо сведочи о извесној тензији између ауторитета текста и традиције (Јер. 8:7–9):

„И род под небом зна своје вријеме, грлица и ждрао и ластва пазе на вријеме кад долазе; а народ мој не зна судове Господње (יהוה מִשְׁפֵּט; LXX: τὰ κρίματα κυρίου = *мудросѝи Господње*). Како говорите: мудри смо, и закон је Господњи у нас? Доиста, гле, *лаже учини лажљива ѝсаяља књижевничка* (ספרים; LXX: γραμματεῖσιν = *ѝсарска*). Мудраци се осрамотише, уплашише се и ухватише се; ето, одбацише [усмену] ријеч Господњу, па каква им је мудрост?“

Ова тензија, која се осећала већ у време пророка Јеремије, постепено се појачава по повратку из вавилонског ропства (515-)⁹. Изнедрен за време реформи цара Јосије (649–609) (2. Цар. 22:8), у Јездрино доба, средином V века, текст Торе добија своје важно место унутар заједнице¹⁰. Сцена у којој Јездра, свештеник и књи-

⁶ Другим речима, Стари Завет је егзегетско дело унутар себе самог, а тек онда текст на чијој су егзегези грађене културе јудаизма и хришћанства; види: E. Menn, „Inner-Biblical Exegesis in the Tanak“, *A History of Biblical Interpretation 1*, 55–78: 59, 62–72.

⁷ Писмоцентричности Израиља свакако су допринели и фактори попут једноставности алфавита и одсуства нарочите, евентуално профитабилне класе писара, док су на већу распрострањеност писане речи несумњиво утицали урбанизација и установљење монархије. Писаном речју почели су се користити чланови владе, војници, трговци, каменоресци..., а у време Поновљених закона (VII в.) сматрало се да краљ уме да чита и да у једном граду постоји довољан број људи који могу да прочитају Декалог исписан на капијама града или зидовима кућа (Понз. 6:9; 17:18). Види: Demsky, *нав. дело*, 236.

⁸ О херменеутичким претпоставкама развоја писане речи детаљније види у: W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Routledge 1982; E. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven: Yale University Press 1986; S. Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Library of Ancient Israel, Louisville: Westminster John Knox Press 1996; M. Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (MA) – London: Harvard University Press 1997.

⁹ Не чуди што Израиљев боравак у Вавилону можемо сматрати дефинитивним почетком његове текстуализације – у асирско-халдејској цивилизацији ниво писмености био је знатно виши и свакако је допринео томе да поробљени народ литерарни израз доживи као значајан вид моћи; детаљније види: W. M. Schniedewind: *How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel*, Los Angeles: Cambridge University Press 2004, нарочито поглавље VIII: „Writing in Exile“, 139–164.

¹⁰ Види: M. E. Stone, „Three transformations in Judaism: scripture, history, and redemption“, *Numen* 32 (1985), 218–235:219.

жевник, стоји *п*ред *в*рашима воденијем и чита из *к*њије Закона Мојсијевој, окружен Левитима који присутном народу Закон *п*реводе и *т*умаче (Нем. 8:1–8), показује да су срж културно-религијског живота јеврејског народа у постегзилно време чинили *ј*авно *ч*ишање и *т*умачење *Т*оре – у тренутку када Јездра отвара *к*њигу, сав народ устаје, двоструким *а*мин одговарајући на његов благослов, уздижући затим руке и поклањајући се Господу *л*ицем *д*о *з*емље (8:5–6)¹¹. Јасно је да овакав, свештени и заједничарски контекст интерпретације Закона вуче своје порекло од оног у којем су се налазиле прве израилске *к*њиже = Плоче декалога у Ковчегу завета. У његовом, међутим, опису постоји један веома важан детаљ: Јездра је свештеник, али и *к*њижевник (8:4). Појам *к*њижевника или писара (פֶּסֶט, לִיחַ: חֲרָצִים וְסוֹפְרִים) био је добро познат древном Израилу и најчешће се односио на онога ко влада писаном речју и због тога је у служби двора¹². Јездра, међутим, није такав писар, већ *к*њижевник *в*ешт у *з*акону Мојсијеву (Јездра 7:6), *с*иварима *ш*ио је *з*ајоведио *Г*оспога и *у*редбама *њ*еговијем у *И*зраиљу (Јездра 7:11). Бити *к*њижевник, дакле, у Јездрином, а у Библији иначе првом случају примене овог појма на Закон, значило је бити „вешт“ у *е*јзејези *Т*оре¹³. То значи да је текстуализација предања омогућила благо измештање тежишта његовог ауторитета: реч у писаној форми могла је постати *п*редмет *и*зучавања у томе нарочито веште класе људи – *к*њижевникâ – чиме је само та класа, а не читава заједница, евентуално поседовала ауторитет који извире из целокупног предања.

У-слов-љавањем, дакле, Закона, његова снага неминовно прелази у руке „мудрих“ и „учених“, оних поседују *к*ључ његовог исправног разумевања. Ипак, као што се да приметити, у Јездрино време још увек не постоји тако оштра разлика између свештеникâ као изворних носилаца, тумача Закона¹⁴ и *к*њижевникâ као само томе нарочито вичних, односно између интерпретације Писма на свезаједничком и

¹¹ Према мишљењу научникâ, овај приказ послужио је као модел за каснија јавна читања библијских писаца у синагоги, о чему, што је веома интересантно, експлицитније сазнајемо тек из дела Филона Александријског (+50.) (*De Somniis* 2:127; уп. *De vita Mosis* 2:125; *De legatione ad Caium* 156–157). На тему јавног читања Светог Писма у јудаизму види прегледну студију у којој је дата и релевантна литература: M. Graves, „The Public Reading of Scripture in Early Judaism“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 50/3 (2007) 467–487.

¹² Уп. нпр. 2. Сам. 8:17; 2. Цар. 18:18, 22:3, а такође и горе цитирано место Јер. 8:7–9; још види: A. Demsky, „Scribe“, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18: 212–213; Schniedewind, „Writing and the State“, у: idem, *нав. дело*, 35–47; M. Leuchter, „Zadokites, Deuteronomists, and the Exilic Debate over Scribal Authority“, *Journal of Hebrew Scriptures* 7 (2007), 5–18.

¹³ Овде треба бити веома обазрив и чувати се закључка да је примена титуле *к*њижевника на Закон дошла ниоткуда. Као претходно високорангирани службеник персијске владе, писар, *к*њижевник или „секретар јеврејских послова“, Јездра је био тај који је по повратку у Јудеју своју вештину писмености применио у тумачењу *Т*оре. Детаљније види: H. N. Schaefer, *Esra der Schreiber*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1930.

¹⁴ Обратимо пажњу на Понз. 31:9–11 (курзив ВТ): „И Мојсије *на*писа овај закон, и даде га *с*вештеницима, синовима *Л*евјејим, који ношаху ковчег завета Господњег, и *с*вијем *ст*арјешинама Израиљевијем. И заповједи им Мојсије говорећи: сваке седме године, у одређено вријеме године опросне, на празник сјеница, кад дође сав Израил и стане пред Господа Бога својега на мјесту које избере, *ч*ишај овај закон *п*ред *с*вијем *И*зраиљем да чују. Сабравши народ, људе и жене и дјецу и дошљаке, који буду у мјестима твојим, *д*а чују и *у*че и *д*а се боје *Г*оспога *Б*ога *в*ашега, и *д*рже и *ш*воре *с*ве *р*ијечи *о*вога *з*акона; и синови њихови, који још не знају, нека чују и *у*че бојати се Господа Бога вашег, докле сте год живи на земљи у коју идете преко Јордана да је наслиједите.“ У овом тексту примећујемо да је контекст читања Закона *с*ав *И*зраиљ, као и да је такво читање значило и тумачење – они који *ч*ују, треба да се *у*че и *б*оје *Г*оспога, *д*рже и *ш*воре *р*ечи *З*акона.

неком, овде грубо говорећи, приватнијем нивоу. Сетимо се, Јездра је и свештеник и књижевник: по угледу на Понз. 31:9–13, он предстоји збором Израилевим у којем Закон бива читан и тумачен. Разлог таквој јединствености крајње је сложен – можемо га тражити у недовољно високом нивоу писмености, али и чињеници да су владари Јудеје по повратку из ропства били првосвештеници. Подвојеност, међутим, временом бива све видљивија, те тако Јосиф Флавије (37–100) сведочи о постојању значајног конфликта између фарисеја као следбеника усмене и садужеја као подражаватеља писане традиције:

„За сада желим само да објасним да су фарисеји народу предавали одређена правила која су генерацијама преношена и која нису записана у Мојсијевом закону, због чега нису били прихваћени од стране садужејске групе која је валидним сматрала само оне заповести које су биле записане [у Писму].“¹⁵

Није искључено да се у позадини овог сукоба, као и других конфронтација између јудејских секти¹⁶, налази надметање за политичком моћи. Поседовати истинску интерпретацију Закона, у чему су овакве секте и проналазиле свој идентитет, значило је имати најмоћније оружје у Израилу. Управо због тога, слабљењем ауторитета Храма и коначно његовим разорењем (70.), легитимност исправне егзегезе напушта свештенички ред и потпуно прелази у руке различитих религијских групација¹⁷. Другим речима, захваљујући комплексним историјским околностима, али и конкретним историјским напретком човека: *преласком са усмене на писану реч*, Израилеви свештеници бивају замењени егзегетама Писма.

1.2. Други сѣујањ: усмена и писана реч у раној Цркви

Иако је на прелому две ере писани облик Речи Божије омогућио њене различите интерпретације, треба ипак имати у виду да Закон и Пророци, смештени у свитак папируса или пергамента и постављени на централно место у јеврејској синагоги, нису читани и тумачени на појединачном, већ увек на заједничком нивоу. У јеврејском, па и ранохришћанском менталитету:

„Бог је увек замишљан како говори људима, не како им пише... Јеврејско *dabar* [דבר], што значи *реч*, значи такође и догађај и тако се директно односи на изговорану реч. Усмена реч увек јесте догађај, покрет у времену, у њој уште нема оне умртвљености писане или штампане речи.“¹⁸

¹⁵ *Јудејске сѣарине* 13:297; наш превод према оригиналном грчком тексту и његовом преводу на енглески језик у: R. Marcus (ed.), *Josephus. Jewish antiquities, Books XII – XIII*, Cambridge (MA) – Harvard University Press 1998, 376–377. Детаљније о Флавијевом портрету фарисеја и дискусији на ту тему види у: S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Leiden: Brill 1991, нарочито поглавље IX: „Ant. 13:288–298: The Pharisees and John Hyrcanus“, 213–245.

¹⁶ Слично ривалство се може видети у кумранском коментару на Наумову књигу у којој су фарисеји приказани као они који ишту лака, сумњива тумачења, ходе у лажи и превари итд (4QpNah frag. 3–4 col. II); види: Stone, *нав. дело*, 221–222, а енг. превод рукописа у: W. G. E. Watson & F. G. Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden: Brill 1994, 195–197:196.

¹⁷ Stone, *нав. дело*, 222. Међу тим, како смо их назвали, „различитим групацијама“, почев од 70. године централну улогу преузима равински покрет чија је суштина егзегетске природе; види: M. A. Signer & S. L. Graham, „Rabbinic Literature“, у: Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden: Brill 2004, 120–144.

¹⁸ Ong, *нав. дело*, наш превод са енглеског текста, 73.

У вези са оваквом динамиком усмене речи, такође треба имати у виду и да антички човек, чак и уколико је био вешт у читању и писању, што је, мора се признати, била ретка вештина, није био посткантовска индивидуа, способна да самостално и произвољно интерпретира и критикује један текст. Таквом човеку сасвим је било природно да писану реч реципирана орално-аурикуларним путем – и приватно читање у антици бивало је наглас – што значи: да мисли и прочитано схвата на заједничком нивоу¹⁹.

Имајући ове претпоставке у виду, отворимо Лукино Јеванђеље: литургији речи у синагоги приступио је, *по обичају свом*, сам Месија (4:16–30)²⁰, не нудећи за њено тумачење ништа друго до своју *личности* (4:21). Читаоцу Новог Завета постаје јасно да је *почев од Мојсија и Пророка... у свим Писма о Њему њисано* (24:27). Међутим, испуњење Писма у личности Христовој први хришћани нису схватили искључиво кроз анализу типолошког подударарања старозаветних и новозаветних догађаја. У литургијском контексту ране Цркве, у којем је библијски текст превасходно реципиран²¹, личност Христова је *Реч* – усмени, гласни и живи *гоићај* Бога и човека = *заједнице*, који врхуни и савршава се у преламању хлеба. Одавде следи да, упркос томе што је текст у раној Цркви могао донекле да пружи самосталније читање и што је тада засигурно било образованијих читатеља и тумача (нпр. Павле или Аполос), под примарним контекстом рецепције и осмишљавања писане речи треба увек сматрати *доживљај Христиа у Литургији*. То се веома сликовито види у Откривењу Јовановом у којем је унутар једног ширег литургијског контекста малоазијских хришћанских заједница (4:1–5:14) постављан озбиљан проблем *истинске интерпретације Писма* (5:1–4):

„¹ И видјех у десници Онога који сјеђаше на пријестолу књигу исписану изнутра и споља, запечаћену са седам печата. ² И видјех анђела силна гдје објављује громким гласом: Ко је достојан да отвори књигу и разломи печате њене? ³ И нико не могаше ни на небу, ни на земљи, ни под земљом да отвори књигу нити да загледа у њу. ⁴ И ја плаках много што се не нађе нико достојан да отвори књигу, нити да загледа у њу.“

Не само, дакле, да нико није *достојан* да отвори, распечати, протумачи или осмисли ту, *изнутра и споља исписану Књигу*, овде очигледно свитак старозаветног текста пророчке садржине која је сасвим разумљиво запечаћена до последњих дана (уп. Дан. 12:4), већ нико нико није достојан ни да *загледа у њу Књигу* (οὐτε βλέπει αὐτό = *погледа на њу*). Њено једино и истинско тумачење, у сваком смислу, јесте

¹⁹ Young, *нав. дело*, 10–11. У равинском покрету, пак, који се упоредо са хришћанским развио из синагоге, постојао је равин, учитељ (уп. Јн. 1:38), образован у *дому књије* (בית המדרש) = школи при синагоги, и способан да *самостално* доноси одлуке у стварима Закона. То може имплицирати могућност самосталније интерпретације Писма, али ипак треба имати у виду да је равинска традиција била најпре усменог, а тек од III века и писаног карактера, као и да је подразумевала постојање двојаке – усмене и писане – Торе (Signer & Graham, *нав. дело*, 121–123).

²⁰ Лукина употреба речи ἀναπύξας τὸ βιβλίον = *ошворивши књигу* (4:17) и πύξας τὸ βιβλίον = *зашворивши књигу* (4:20) јасно указује на то да је Христос у рукама имао свитак који је требало отворити и затворити.

²¹ Јустин, *Апологија*, 67:3. О развоју раноцрквених богослужења из синагогалних окупљања и читања библијских текстова види: J. T. Burtchaell, *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

принети и васкрсли Христос, Јагње које *усред заједнице* стоји као *заклано* (5:6) на евхаристијском престолу (5:9–10):

„⁹ Достојан си да узмеш књигу, и да отвориш печате њене; јер си био заклан и крвљу својом искупио си Богу нас из свакога рода и језика и народа и племена. ¹⁰ И учинио си их Богу нашему царевима и свештеницима и цароваће на земљи.“²²

Таквој ерминевтици следе и Апостолски ученици. Највероватније суочен са неким који су образложење вере у Јеванђеље желели да поткрепе доказима из Светог Писма, Игњатије пише једној од малоазијских заједница Апокалипсе (Фил. 8:2):

„А вас молим да ништа не чините по свадљивости, него по христонауци. Јер сам чуо да неки говоре: Ако не нађем [потврде] у архивима (ἐν τοῖς ἀρχείοις = *Ситаром Завешћу*), нећу веровати у Јеванђеље. И кад им ја рекох: Написано је! – они ми рекоше: Тек предстоји (πρόκειται = *шреба доказати*). А мени су архиви – Исус Христос; неприкосновени архив – Крст Његов и смрт и васкрсење Његово и вера кроз Њега, чиме желим, по вашој молитви, да се оправдам.“²³

Закључујемо, дакле, да прави критеријум валидности Јеванђеља није Свето Писмо, у смислу његових текстуалних доказа, већ еклисиално реципирана личност Христова: „[Он] постаје ерминевтички кључ који релативизује текстове, чак и ако они потврђују хришћанску веру“²⁴. Тако, без обзира на то што је Црква настала у крилу Писмоцентричне религије Израила, коју с правом можемо назвати културом Писма и која том својом Писменошћу, у ширем, па и сваком смислу, рефлектује и опредељује развој значајног дела људске цивилизације, хришћани од самих почетака показују значајну дистанцу према Писму само као тексту, дајући увек предност Личности. Зато текстуализација усмених предања о тој Личности укључује критику сопственог подухвата²⁵.

²² Види: О. Piper, „The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church“, Church History 20 (1951), 10–22:13–16.

²³ Текст преузет из: *Дела айосћолских ученика*, прев. Епископ Атанасије (Јевтић), Врњачка Бања – Требиње: 1999, 257.

²⁴ Young, *нав. дело*, наш превод са енглеског језика, 16; исто закључује и: J. Trigg („The Apostolic Fathers and Apologists“, у: *A History of Biblical Interpretation 1*, 304–333:307), такође и Еп. Атанасије, у напомени на цитирано место из Игњатијеве посланице: „Иако Св. Игњатије не супротставља Стари и Нови Завет, као ни Пророке и Апостоле, он одлучно истиче првенство Личности Распетог и Васкрслог Христа, живу веру и живо јединство са Христом, а не архиве, списе, књиге, тј. чак не ни Св. Писмо (као што то раде протестанти и секташи) (*Дела айосћолских ученика*, нап. 1, 257).

²⁵ Тако, почевши свој текст јеванђеља веома важном тврдњом: θεὸς ἦν ὁ λόγος (Јн. 1:1в), Апостол Јован завршава веома критичким ставом: *Има и мноћо групо шћо учини Исус, које кад би се редом написало, ни у сами свјејей... не би сћале написане књиге* (Јн. 21:25). Лука, пак, као пропонент писане речи, којом одлучује да води племенитог Теофила кроз *већ йосћојеће усмено йредање* (1:3–4), не почиње сасвим случајно приказ јавног Христовог дела сценом у синагоги, као што га ни без разлога не окончава јасном поруком да сведочанство Писма (24:27) претходи познању Христа у ломљењу хлеба (24:31). У Лукиној средини важна је свака цртица Закона (Лк. 16:17), али не у таквом смислу да нарочитој класи пружа привилегију њеног разумевања: јеванђеље је скривено од *мудрих и разумних*, а откривено *безазленима* (Лк. 10:21). С тим у вези, законници заслужују критику јер су узели *кључ од знања* и спречили *оне који би ушли* (Лк. 11:52), односно јер су теолошки и свакако спасавајући смисао Писма ограничили само на сопствени, свакако „мудру“ интерпретацију писане речи. Апостол Павле, као најобразованији међу првим хришћанима и *йо закону фарисеј* (Фил. 3:5), ни једног трена не планира продукцију учења у писаној форми, већ превасходно има намеру да говори, проповеда *јеванђеље* = реч предања (1. Кор. 9:16). Принцип, пак, *слово убија – Дух оживљује* (2. Кор. 3:6) не долази у конфронтацију са ироничном чињеницом да је Павле највише написао, будући да Апостолове посланице

Таква „релативизација“ и „критика“ текста, међутим, тада и јесте била сасвим природна, будући да су још увек постојале генерације које су директно или индиректно могле да посведоче Предање. Текст није био једино и нужно складиште истине, она се увек могла сазнати од Апостола или њихових Ученика²⁶. Нестанком, пак, тих генерација, писана реч, свакако, *ајосѿолској ауѿоријѿеѿѿа*, постепено добија на значају и постаје веома битан чувар Предања. Павлове посланице, на пример, које уопште нису имале за циљ писмену формулацију хришћанског учења, већ више усмену поуку – будући да је писмо у антици увек читано наглас и доживљавано као замена за ауторово лично присуство, постале су важан писани практикум хришћанских вредности. На такав практикум, међутим, као ни на друга писана сведочанства = јеванђеља, рани хришћани се ипак нису могли *самосѿално* ослонити, као што ми данас са јаким осећајем сигурности мислимо да знамо шта смо прочитали (Знамо ли?) Писани текст у антици, поготову религијске садржине, увек је захтевао заједницу која би потврдила оно што у њему пише. Јер, ако само узмемо у обзир чињеницу да су новозаветни списи превасходно писани тако да би били *најлас* читани и ако у обзир узмемо то да су ти документи исписани стилем *scriptura continua*, дакле: без знака интерпункције и одвајања између речи, то онда значи да је већ свако (јавно) читање истовремено значило и интерпретацију. Читати један исти одељак са различитим паузирањем, узимањем даха и алтерацијом тона, знатно може утицати на измену његовог смисла²⁷. Текст, дакле, са античким читаоцем = слушаоцем комуницира потпуно другачије него са нама данас: за разлику од савременог егзегете који за смислом Светог Писма најчешће трага у тишини своје радне собе, надвијен над критичким издањима сасвим прегледног библијског текста или компјутерског програма (Bibleworks), интерпретација у раној Цркви, па и древном Израилу, значила изналажење смисла на јавном, *заједничком нивоу*. Заједница, и то не било која (!), већ *ајосѿолској ауѿоријѿеѿѿа*, са *Хрисѿом у ценѿѿру*, јесте та унутар које један текст добија свој смисао и мимо ње, сам по себи, нема никакву објективну снагу²⁸.

треба схватити као замену за његово лично присуство у Црквама (о чему нпр. види у: R. Funk, „The Apostolic Parousia: Form and Significance“ у: W. R. Farmer (ed.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, New York 1967, 249–268).

²⁶ Подсетимо овде на Јевсевија Кесаријског који цитира Папија Јерапољског (*Црквена историја* III, 39:4): „[Н]исам сматрао да ће ми толико користити научно из књига, колико оно што сам чуо од живог гласа који остаје“ (цит. према Еп. Атасије, *Дела ајосѿолских ученика*, 297).

²⁷ Наведимо овде добро познати пример из Јн. 1:3–4. Ако бисмо уклонили знаке интерпункције, а оставили простор између речи, онда би завршетак трећег и почетак четвртог стиха прве главе Јовановог јеванђеља изгледали овако: ...ΧΡΗΣ ΑΥΤΟΥ ΕΓΕΝΕΤΟ ΟΥΔΕ ΕΝ Ο ΓΕΓΟΝΕΝ ΕΝ ΑΥΤΟ ΖΩΗ ΗΝ... (=...БЕЗ ЊЕГА НИШТА НЕ ПОСТАДЕ ШТО ЈЕ ПОСТАЛО У ЊЕМУ БЕШЕ ЖИВОТ...). У чему је, дакле, проблем? Према једном броју рукописа тачку би требало ставити после ο ΓΕΓΟΝΕΝ – чему следе готово сви савремени преводи, док према не малом броју манускрипата, а и неким научницима који мисле да је ритмика стихова тако боље одржива, тачку би требало ставити после ΟΥΔΕ ΕΝ. У првом случају, превод гласи на уобичајен начин: БЕЗ ЊЕГА НИШТА НЕ ПОСТАДЕ ШТО ЈЕ ПОСТАЛО. У њему БЕШЕ ЖИВОТ..., док у другом случају стихови као да имају другачији смисао: БЕЗ ЊЕГА НИШТА НЕ ПОСТАДЕ. ШТО ЈЕ ПОСТАЛО У ЊЕМУ БЕШЕ ЖИВОТ... И мада се чини да је ова друга варијанта оригинална, прва је ипак чешће прихваћена будући да су се овом другом користили аријанци не би ли библијским текстом доказали тврђину Духа. Примећујемо, дакле, колико само једна пауза = тачка може утицати на смисао текста; коментар и примедбе на ове стихове види у: G. R. Beasley-Murray, *John*, World Biblical Commentary 36, Dallas (TX): Word Books 1987, електронско издање Logos Library System v. 2.1.

²⁸ У време док канон Новог Завета још није био ни на помолу, један новозаветни аутор написао је да су поједина места другог писца = Апостола Павла *ѿешико разумљѿва* (δυσωρίτα), додавши да неки

Видимо, дакле, да свештени текст у раној Цркви није потпуно релативизиран, али да, са друге стране, није ни имао некакав објективни, самостални ауторитет. Штавише, важност христоцентричног, а не Писмоцентричног предања које га тумачи, учинила је да се ова „релативизација“ одрази на смер његовог даљег развијања. На који начин? Наиме, у време када су новозавешни текстови настајали, стандардна књига јеврејске културе и грчко-римског света, била је свитак папируса или пергаментна. Сетимо се: такав свитак Торе заузимао је централно место у синагоги. Поред тог и таквог *volumen*-а (гр. βιβλος, βιβλίον), у антици се од првог века хришћанске ере почео развијати и други облик бележења и чувања писане речи, познатији као кодекс (codex)²⁹. Свитак је изгледао као ролна, а кодекс, будући састављен од неколико листова папируса или коже повезаних између корица, био је претеча данашње књиге. Разлика, међутим, није била само у облику, већ и у намени, односно социјалном статусу оних који се свитком или кодексом служе: класична и сакрална литература припадала је свету свитака, што значи да се њиме могао служити имућнији слој, док је свакодневна, профана употреба писане речи била везана за кодекс³⁰. Тако, будући да се књигом у антици могао назвати само свитак, а никако кодекс, веома је интересантно и изненађујуће то што се Црква, од самих почетака формирања сопственог свештеног текста – како писања новозавешних тако и преписивања старозавешних књига – искључиво користи кодексом, а не свитком³¹. Сам чин преписивања Септуагинте у кодекс, као и однос према једном кодексу као светој или класичној књизи, у антици је значао својеврсно светогрђе³². Овај феномен је, између осталог, објашњив социјалним статусом првих хришћана који баш и нису потицали из виших слојева друштва, али можда још боље разумљив сагледавањем конкретног теолошког разлога који иза њега стоји: *ипредношћу евангелијској доживљаја личности Христове над сведочанством шексии*. Таквој ерминевтици и искључивој употреби кодекса у хришћанској култури, модерна књига дугује свој данашњи облик.

Коначно, прелазак са свитка на кодекс није само показатељ ранохришћанске ерминевтике, већ и њен нарочит формативни чинитељ. Другим речима, употреба

неуки и неушврћени та места, као и остала Писма, изврћу на сојствевену ипројаси (2. Пт. 3:16). Сасвим је, дакле, јасно да је носицац право објашњења поруке цела заједница са Христом у центру, а не појединац или појединачне групе: *Сваки од вас јовори: Ја сам Павлов, а ја Ајолов, а ја Кифин, а ја Христив. Зар се Христивос раздијели?* (1. Кор. 1:12–13).

²⁹ Порекло кодекса се може наслутити већ у његовом имену. Латинска реч *caudex* значи „парче дрвета“ и најчешће се односи на дрвене таблице које су евентуално пресвлачене воском и коришћене за писање (гр. δελτος, πίναξ); повезивањем неколико таквих таблица настао је codex, који је касније могао бити начињен од коже или папируса (Gamble, *нав. дело*, 50).

³⁰ Кодексом су се, на пример, користили трговци, ђаци, службеници, представљао је некакву бележницу у којој су се брзо могли записати подаци, док је свитак, исписиван и украшаван са далеко већом пажњом, представљао подлогу исписивања философских, теолошких и других дела класичне књижевности; детаљније поређење види у: Gamble, *нав. дело*, 49–66.

³¹ Прву назнаку о томе видимо у 2. Тим 4:13, где Павле моли Тимотеја: *Кага гођеш, гонеси ми оирџач ишшо сам осивавио у Троади код Кариа, и књије (τὰ βιβλία), особиио оне од иертаменџиа (μίχλητα τὰς μεμβράνας)*. Овде писац посланице под књигама од пергаментна мисли на кожне кодексе, не на свитке, јер у случају да је желео да затражи свитке, употребио би реч „διφθέρα“ (Gamble, *нав. дело*, 50).

³² Не чуди што се Ориген и Јероним у својој егзегези враћају форми свитка (Young, *нав. дело*, 14); мада, упореди: М. Н. Williams, *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago: University of Chicago Press 2006, 184.

кодекса у Цркви изазвала је важан повратни ефекат: постављањем свештених књига у кодекс, омогућена је боља прегледност текста, односно *садржаја* једног кодекса, чиме је корпус старозаветних књига било могуће доживети као целину (тако су τὰ βιβλία постале Библија). На основу садржаја те целине формиран је и садржај или канон нове целине = Новог Завета, те стога и не чуди временско подударње општег препознавања и прихватања новозаветног канона и употребе кодекса у IV веку.

1.3. Трећи *сигуи*ањ: Књига у Лиiturгији и школи

Без обзира на то што је „релативизацијом“ свештеног текста усвојена у грчко-римском свету наизглед мање значајна форма кодекса, ми не можемо рећи да је Свето Писмо тиме изгубило на значају. Напротив. Што је временска удаљеност хришћана од новозаветног времена била већа, текст је све више добијао на важности. Целокупна патристичка теологија превасходно је библијског карактера, а егзегеза једини *тхеолошки* метод. Полемичка дела попут Иринејевог *Adversus Haereses* или Атанасијевог *Orationes Contra Arianos* углавном су егзегетске природе – насупрот од појединаца изврнутом смислу кључних библијских одељака, та дела нуде њихово исправно тумачење, али у светлу *σκολός*-а Писма као целине, докучивог само *уну-шар заједнице верних* која своје порекло има од Апостола³³. А то значи, уз овде себи дозвољену слободу уопштавања, да Оци нису тумачили Писмо у виду самодовољне и у том смислу одвојене, школске дисциплине. Патристичка егзегеза превасходно је намењена изграђивању Цркве, руковођењу верних и објашњењу суштинских истина вере. Чак и када се у Цркви појављују „књижевници“, учене егзегете попут Оригена, Јеронима, Златоустог или Августина, који су, како смо се већ били изразили, као „мудри“ и „разумни“ били у стању да самосталније трагају за смислом свештених текстова, христоцентрично, литургијско предање Цркве не престаје да буде главни критеријум егзегезе. Зато нас и не чуди што су егзегетска дела Отаца у највећој мери компилације литургијских омилија изречених на (*lectio continua*) прочитане библијске књиге.

Проглашењем слободе хришћанства, овакав ерминевтички принцип добио је нарочиту димензију, а то се посебно одразило на егзегезу Светог Писма. Наиме, захваљујући Империји, Црква је од 313. стекла видљиво јединство, али није искључено ни да је Империја, будући непрестано пред искушењем распадања, чувала своје јединство служећи се Црквом³⁴. Идеалан простор и централна тачка сарад-

³³ Види: о. Г. Флоровски, „Функција Предања у старој Цркви“, у: А. Јевтић (прир.), *Саборност Цркве*, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве 1984, прев. са енгл. Ј. Ђ. Олбина, 197–218; Young, *нав. дело*, поглавља: „Exegesis and the Unity of the Scriptures“ (9–45) и „Bible as Classic“ (49–116).

³⁴ Добро је познато да су у византијском друштву јеретици и не-хришћани били грађани другог реда. Према Прокопијевом сведочењу, Јустинијан је заповедио свим јеретичима „да промене своја ранија убеђења, претећи много чиме у случају њихове непослушности, а нарочито тиме што они убудуће неће моћи да оставе своју имовину деци и рођацима“ (*Anecdote* XI.14, наш превод према енглеском тексту у: Procopius: *The Anecdote of Secret History*, transl. by H. B. Dewing, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1935, VI 135). Јеретици су, дакле, сматрани грађанима другог реда – били су лишавани грађанских права и није им било дозвољено да наследе имање. У средњовековној Србији владао је исти дух: Душанов Законик, свакако састављен према византијским узорима, почиње уредбама о Цркви, а десети параграф лепо каже: „И ко се нађе као јеретик, живећи међу хришћанима, да се ожеже по образу и да се

ње између Империје и Цркве била је Литургија, и то можда пре због тога што ју је Царевина искористила као простор опитног јединства хришћана (=ираћана). Заједничарити у Телу и Крви, значило је чинити јединство Империје видљивим на делу. Па, ако је децентрализација култа у Израилју учинила да свештеници буду замењени различитим егзегетским групама, то је управо оно чега су се и Црква и Империја у Византији бојале. Будући да је свака јерес у дубини егзегетске природе и да представља покушај дестабилизације централизованог литургијског поретка, Литургија је, логично, временом „појела“ Свето Писмо, оставивши озбиљнију егзегезу неколицини образованих људи. Тако, после наглог и обећавајућег процвата егзегезе у IV и V веку, пророчка улога Писма постепено бледи³⁵: оно све више постаје компонент литургијских и телтургијских пракси³⁶, свдећи се у тумачењу на форму катенâ – попут оних Прокопија из Газе (475–538), акумулираног понављања отачких коментара у циљу избегавања погрешног, по Цркву и Царство разарајућег смисла³⁷. Захваљујући, дакле, државном елементу, историјска димензија Предања добила је превагу у односу на његов харизматски принцип: наслеђе моделâ прошлости постало је важан чинилац егзегезе Писма.

Треба, ипак, имати у виду да читање и тумачење Светог Писма у патристичко доба није била само „ствар“ Отаца, епископа и свештеника Цркве. Почетке библијске, новозаветне, условно говорећи, науке треба тражити и у хришћанским *школама* које су испрва настајале ради потребе едукације катихуменâ – те тако увек и блиским Литургији, а затим и ради неопходности укључивања хришћанских вредности у класични, већ постојећи школски и образовни систем грчко-римског света. Овај други порив и могућ образовни простор представљао је особит изазов хришћанској Империји и велико је питање колико је на њега успела да одговори у правој мери.

Прве школске творевине, у смислу односа учитељ-ученик и постављене на темељу аристотеловске логике, појавиле су се још током другог века у Риму, но нису дуго трајале. Озбиљнију едукацију свакако треба препознати у александријској школи која почиње Пантеновим (+200.) катихетским радом и наставља се Оригеновим (185–254) вишим ступњем надградње. Но, шта је у овој школи, поготову у Ори-

изагна, а ко би га тајио, и тај да се ожеже.“ Са друге стране, припадници других вера нису били прогоњени систематски, али такође нису уживали она права која су имали хришћани. Тако Јевреји, нарочито гоњени у време цара Теодосија Великог и Ираклија, нису, на пример, имали право да у кући држе хришћанина као слугу. Јевреји уопште нису смели да ступају у брачне заједнице са хришћанима, а ако би Јеврејин чак покушао да обреже хришћанина, била би му конфискована сва имовина и затим би био протеран. Ипак, вера Јевреја донекле је била чувана законом: свако насиље над јеврејском синагогом било је кажњавано. Види: С. J. Demetrios, „Religious minorities and the state in sixth century Byzantium“, *St Vladimir's Seminary Quarterly* 4 (1963) 190–200:194; такође: J. Hamilton & B. Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650 – c. 1450*, Manchester University Press 1998.

³⁵ Према речима Oiconomou: „Während die theologische Forschung mühsam und mit vielen Unterbrechungen bis ins 14. Jahrhundert (Hesychasmus) weitergeht, kommt die Exegese von der Mitte des 5. Jahrhunderts an allmählich zum Erliegen.“ (нав. гело, 7).

³⁶ О томе како је оно било апсорбовано богослужењем, примера ради, много говори један мали детаљ, а то је увођење навике појања библијских пасажа *исџим начином* којим се поју остале црквене химне; види: S. Agourides, „The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research“, у: J. D. G. Dunn, H. Klein, U. Luz, V. Mihoc (hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt, vom 4.-11. September 1998*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 130, Tübingen 2000, 139–154:140.

³⁷ *Новозавешно бојословље*, 59–60.

геновом „вишем ступњу надградње“ било ново? Управо „свесно и са мисионарском намером упереном на пагане и јеретике – укључивање *ἐγκύκλιος παιδεία* и различитих философских система као нужних прелиминарија за тумачење *Πισμα*“³⁸.

У оваквом постављању Писма на пиједестал мудрости треба разазнати један покушај решења ни мало једноставног проблема односа између хришћанске теологије и грчке философије. Да ли је Свето Писмо једнако, више или ниже од класичних дела јелинистичке културе? Ако би неко помислио да је коначни одговор на ово питање дат потписивањем Миланског едикта, преварио би се. За време Јулијана Апостате (331–363), наставник високе школе могао је постати само онај ко је и лично прихватао убеђења грчких песника и историчара – у противном се могао *ἰοβυῦν* и *βαβυῖν* *ἰνυμαچه*м *Јеванђеља*. Ни век касније, оснивањем Теодосијевог „универзитета“ у Цариграду (425.) није дошло ни до какве прекретнице у развоју хришћанске академије: у његовом саставу није било теолошке школе³⁹. Тек у IX веку, основана је Патријаршијска академија у Цариграду, намењена потребама образовања теолога, а службене титуле учитеља које се најчешће помињу током XI и XII века показују да је Библија била стуб теолошког образовања: *διδάσκολος τοῦ εὐαγγελίου, διδάσκολος τοῦ ἀποστόλου* и *διδάσκολος τοῦ ψαλτῆρος*⁴⁰. Но, како је само образовање изгледало? Имајући у виду шири дијапазон образовних „институција“ (основне школе при манастиру или у граду, царску академију или приватан курс), Подскалски доноси следећу слику:

„Уколико је неки ‘теолог’ уопште завршио студије, које су у случају монаха или свештеника могле испасти чак и веома различите и често сасвим рудиментарне, оне су обухватале [trivium:] граматику, реторику, каткад и остале дисциплине *ἐγκύκλιος παιδεία*, потом почетне основе аристотеловске логике..., које су делимично већ биле подешене за специјалне потребе разумевања патристичко-догматске терминологије... ‘Теолошка’ знања стицала су се у егзегетској и дијалектичкој примени [савладано] triviuma на текстове *Свештоῖ ἱсма* и Отаца Цркве, учесталим читањем и слушањем тих књига у приватном студирању и Литургији... Ова схема није се битно променила ни до средине другог миленијума.“⁴¹

³⁸ Г. Подскалски, *Теологија и философија у Византији. Стор око теолошке методике у духовној историји њозне Византије (XIV/XV век), његове систематске основе и историјски развој*, прев. са нем. С. М. Спасић, 66–67. Према Оригену, дакле, сва мудрост света потчињена је библијској. Образован као *γραμματεὺς* = књижевник, учитељ јелинске књижевности, Ориген је и свој учитељски позив доживео на сасвим библијски начин: као благодатни дар (1. Кор. 12:8), талант из Христове параболе (Мт. 25:15–30) на који треба узвратити великим трудом (види: J. W. Trigg, *Origen*, London: Routledge 1998, 14, и тамо наведена места у изворима). Такво Оригеново размишљање ипак није оригинално. Два века раније, слично је размишљао александријски Јеврејин Филон, следећи манир *Πισμα ἰσευγεο-Αριστοῖ-ја*, Аристовула и Премудрости Соломонових у тумачењу Мојсијевих закона и јеврејске историје грчким философским идејама и религијским традицијама. Детаљније види: Р. Кубат, „Библијски теолог – Филон Александријски“, *Богословље* 1–2 (2005), 49–64; Р. Borgen, „Philo of Alexandria as Exegete“, *A History of Biblical Interpretation* 1, 114–143.

³⁹ Подскалски, *нав. дело*, 68–69.

⁴⁰ Респективно: наставник *Јеванђеља*, наставник Апостола и наставник Псалтира. Подскалски указује на постојање још две титуле: *οἰκογενεῖκός διδάσκολος* (васељенски наставник) и *μαῖστορ τῶν ῥητόρων* (мајстор говорништва), које изражавају више квалитет и утицајност самог носиоца, него чврст ранг у службеној хијерархији или церемонијалу (*нав. дело*, 72–73).

⁴¹ Подскалски, *нав. дело*, 74–75; такође: „Чак ни врхунци византијске философије и књижевности у XI/XII веку, као ни византијски ‘хуманизам’ у XIV/XV веку, нису могли преусмерити ту [и такву] концепцију ‘теологије’“ (76–77).

Примећујемо, дакле, да изучавању библијских и светоотачких текстова претходи стицање мудрости овога века, што је иначе и био *μέθοδος* Отаца попут Василија Кесаријског (330–379) или Григорија Назијанзина (329–390). Нас, међутим, овде занима друго питање, које Подскалски не узима у разматрање, а које гласи: ако се овакво стање није променило чак ни до средине другог миленијума, да ли то онда значи да је литургијски елемент, у целокупном свом садржају, био толико снажан да егзегеза, чак и упркос постојању каквих-таквих школа у којима су и знања и мудрости овога века примењивани на читање и тумачење изнад свега узвишених библијских и отачких текстова, и даље углавном остаје у форми катенâ? Два веома важна аспекта средњевековног духа често промичу модерном закључивању и мишљења смо да ће одговор доћи њиховим додатним појашњењем.

Као прво, модерни човек или, боље рећи, савремени егзегета, образован у европском градском и универзитетском духу, навикао је на честе промене како друштвено-политичког, тако и научног типа. Чини се да читава лепеза промена кроз које је човек током своје историје прошао може стати у једну руку двадесетог века. Слично је у библијским истраживањима – средином прошлог века, на пример, откривени су кумрански рукописи, чиме је обиље претходно донетих и чак консензусом прихваћених научних резултата одједном пало у воду. Унутар савремене научне елите, која из прве руке располаже археолошким, лингвистичким и историјским открићима, цитирати једно дело из деведесетих или осамдесетих година прошлог века уопште није исто: стари, прошлогодишњи резултати потпуно бивају замењени новим, овогодишњим. У средњем веку, међутим, није било тако. Држати се модела прошлости било је сасвим уобичајено, будући да су друштвене, културне и антрополошке промене из века у век биле веома мале: човеку XI века сасвим је било природно да верује, мисли и говори као његов предак из VI века⁴². Традиција је, дакле, веома лако могла да буде поистовећена са прошлошћу, те је зато могуће да катене отачких тумачења, на које *ми* данас гледамо као на израз својеврсне стагнације егзегетског интересовања, *онда* нису биле тако схваћене.

Као друго, средњи век је и даље – а то најчешће превиђамо – доба усмене речи. Комуникација међу људима одвија се превасходно на усменој, сасвим ретко на писменој равни. Свето Писмо јесте добило форму књиге, али далеко од тога да је оно тиме постало епитаф намењен библиотечком чувању, истраживању и дискутовању. Привилегију таквог, библиотечког архивирања писане речи имали су само царски и евентуално катедрални центри, ретко богати појединци⁴³, те се Реч Божија превасходно читала = *слушала* и тумачила у живој заједници, Литургији или, пак, *наћас* у некаквој школи. Осим тога, *чићајући* дела Јована Златоустог, ми често забравимо да га *чујемо*: он је ипак ретор, говорник, тумач златних уста, а не златног пера⁴⁴. Чак и ако би у средњем веку неко зажелио да само пером састави тумаче-

⁴² На ту тему, види веома занимљиву студију: J. Le Goff, *Time, Work & Culture in the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press 1980; такође: S. Zimmer, *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007 131–140.

⁴³ Види: Gamble, „Early Christian Libraries“, у: *нав. дело*, 144–202.

⁴⁴ Научници се данас слажу у томе да је већина Златоустових дела записана стенографски, док је само један део њих Златоусти сам *преуредио* наменивши га форми приватнијег читања. Но, било како било, литургијском контексту намењене омилије тек временом постају сабрана дела писане речи;

ње, како ми често замишљамо Оце у свом егзегетском раду, не би писао као ми да нас – директно на папир – већ би се такође користио усменом речју: *диктирао би* имајући притом још у виду *заједницу којој се обраћа*. Валтер Онг подсећа на речи енглеског историчара и теолога Едмера (1055–1124) који је тврдио да се приликом писања осећао тако као да *сам себи диктира*, а такође наводи и уопштени пример древног песника чије је писање песама обавезно укључивало и *замишљање аудиџоријума* који га слуша⁴⁵. Сличан пример видимо у знатно ранијем византијском спису – житију Јована Златоустог (VII век), који, пишући тумачење на Павлове посланице, *није свесћан* да сам Павле стоји поред њега и *шајћуће му како да њумачи*⁴⁶.

Тако велика важност усмене речи у средњем веку може много тога да нам каже о тадашњој егзезеги. Јер, док читање имплицира могућност просуђивања прочитаног, некакав ауторитет читаоца који се надвија над текстом, слушање увек укључује позив на сагласност. А када је у питању Реч Божија која се превасходно дâ чути у Литургији, која у Византији иначе изгледа и звучи „царски“, такав глас не позива само на сагласност, већ на *самопредавање* Логосу⁴⁷. Зато непознати преписивач Златоустових омилија (XI в.) није случајно оставио следећи коментар на маргини једног рукописа:

Уста Христова бивају Павлова уста Христоῦ στόμα πέφυκε τὸ Παύλου στόμα
А уста Павлова – Златоустова уста. Στόμα δὲ Παύλου τὸ Χρυσοστόμου στόμα.⁴⁸

Преписивач, дакле, није написао *рука* или *перо*, већ *устиа*, показујући тиме дух свог времена – даљи приоритет усмене над писаном, и једину могућност човека: *усајлашавање* са Божијом Речју. Са Логосом, дакле, који ауторитативно *јовори* из царством крунисане Литургије и Кога хришћани слушају = заједно читају, Златоуст се могао само *усајласиши*, а то и јесте највећи подвиг:

кратку дискусију на ту тему као и релевантну литературу види у: M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 40, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, нап. 114 на стр. 406.

⁴⁵ Ong, *нав. дело*, 93.

⁴⁶ Златоустов однос са Павлом Mitchell доводи у паралелу са разговором који Јованов учитељ реторике Либаније (+394) води са портретом Аристиде: у једном од својих писама (*Ep.* 143:1–2), Либаније описује како сада има Аристидов портрет који му је важан као и сам Аристид, и како му *инекси његових књија њосијаје јасан кроз жив разговор са њим* = његовим портретом (*The Heavenly Trumpet*, нап. 7 на стр. 35).

⁴⁷ Да ли би Антоније Велики на исти начин одговорио на речи из Јеванђеља „ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаш и подај сиромасима... па хајде за мном“ (Мт. 19:21) – да их је, рецимо, прочитао, уместо што их је чуо? (*Vita Antonii* 2:26–7; PG 26.841C).

⁴⁸ На маргини манускрипта из једанаестог века: *Jerus. Sab.* 33 (s. XI) fol. 189, овде цитирано према: С. Ваг, *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Université de Louvain Recueil de Travaux 18, Louvain: Bureaux du Recueil – Paris: Fontemoing 1907, 34. то није само примедба преписивача: сам Златоусти чежњиво жели да види бар прах Павлових уста „кроз која је Христос говорио: „Волео бих да видим прах тих уста кроз која је Христос говорио велике и неизрециве ствари“ [Τούτου τοῦ στόματος ἐβουλόμην τὴν κόνιν ἰδεῖν, δι’ οὗ τὰ μεγάλα καὶ ἀπόρρητα ὁ Χριστὸς ἐλάλησε] (*Омилија на њосланицу Римљанима* 22 3, PG 60.679). Златоусти још прави и следећу паралелу: „Јер као што је [Христос] над оним [небеским] силама сео, тако је и на Павловом језику [починуо] [Καθὰπερ γὰρ ἐπὶ τῶν δυνάμεων ἐκεῖνων ἐκάθητο, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ Παύλου γλώττης] (*ibidem*, PG60.679). Павле и Христос до те мере јесу једно (уп. Гал. 2:20), да Павлово срце *живи новим животом* [ἡ καινὴν ζῆσασα ζωὴν] (*Омилија на њосланицу Римљанима XXXII* 3, PG 60.680), а у не малом броју случајева, Златоусти говори о томе како га је Павле толико *обузео* (κατέχειν = *посео*) током проповеди, да је потпуно морао да скрене са теме о којој је најпре желео да говори (*Омилија на Ис.* 45:7 3, PG 56.146).

„У ствари, ми не би требало да имамо никакву потребу за Писмом, него да водимо живот тако чист, да би место књига душама нашим служила благодат Духа, и сва срца наша била исписана Духом, као што су књиге мастилом. Али пошто смо ми одгурнули ову благодат, онда не остављајмо бар овај други пут.“⁴⁹

С тим у вези, сасвим је разумљиво због чега егзегеза у монашким круговима, тако важним у средњовековној Византији, најчешће не излази из оквира химнографије и агиографије. За једног монаха, *јоворийши из Писма*, односно тумачити оно што у Светом Писму *јише*, јесте *не мала ојасности*⁵⁰ и то не само због тога што, како смо већ констатовали, погрешна егзегеза може имати разорне последице, него због тога што такав став пројављује опасно духовно стање у којем се један монах налази. Заветован на послушност, монах не просуђује, не промишља, не критикује Реч Божију, већ јој се потпуно предаје⁵¹.

Из ових, дакле, разлога, можемо закључити да се библијска егзегеза, као и теолошко образовање у средњовековној Византији, не односи према Светом Писму као *јредмети* академског, евентуално напредног изучавања – егзегета не хвата (схвата, обухвата) смисао Речи, већ тај смисао обухвата њега. Чини се да је такав став према Светом Писму још увек жив у православном литургијском предању, о чему је српска теолошка средина недавно могла „сазнати“ од Митрополита Зизјуласа:

„У последње време повећао се број оних који Јеванђеље на Литургији, уместо на предањски и певајући начин, читају приповедачки и сентиментално... Разлог што овако поступају је, свакако, тај да речи Јеванђеља буду разумљиве; јер, сматрају они, певањем се губи смисао – а оно што је важно, јесте смисао... Овде је реч о чисто западном начину размишљања... Унутар оквира богослужења и саме свете Евхаристије појемо речи Светога Писма, односно певамо библијско штиво... Свети Јован Златоусти на једном месту каже: ‘Отварамо схватање’. *Схваћање* означава оно што ум у појмовном смислу обухвата. А ми му помажемо да *схваћи*. Реч Божија никада не може бити *схваћена* (= обухваћена, смештена у границе ума). Она је већа од нас. Реч Божија је та која нас обухвата... Та склоност знања ка присвајању испољава се сваки пут када напуштамо појање и када се латимо схватљивог читања... Можеш ли икада *схваћити* или обухватити реч Божију?“⁵².

Ако имамо у виду горње редове овог рада, закључујемо да овакав став није тек некаква иновација православних у односу на друге, инославне хришћанске односе према Писму. Он долази из једног времена у којем је Реч Божија углавном тако и могла бити доживљена, а његов савремени теолошки значај понајвише лежи у томе што упркос распрострањеном схватању „схватања“ и даље *јредањски* указује на литургијски интерпретативни контекст као примарни, онај у којем егзегета бива схваћен, обухваћен Речју.

⁴⁹ Из Златоустове прве беседе на Јеванђеље по Матеју (PG 57.13), прев. еп. Атанасија преузет из: „Пеги Јеванђелист – Свети Јован Златоусти као егзегета Речи Божије“, Видослов 43 (2008) 19.

⁵⁰ Амун Нитријски 2, *Apophthegmata Patrum* (PG 65.128C) = *Ситаречник*, прев. С. Јакшић, Нови Сад: Беседа 2000, 197.

⁵¹ Не представља ли Блажени Јероним значајан изузетак од оваког правила? Какав је и колики Јеронимов допринос библијском критицизму који се баш и састоји у ауторитативном надвијању над текстом, ако у виду имамо околности у којима је Блажени живео? (Уп. Williams, *нав. дело*, 17–18).

⁵² Ј. Зизјулас, *Екслиолошке шеме*, прев. са грчког С. Јакшић, Беседа: Нови Сад 2001, 146–148.

До суштинског, пак, обрта и потпуно другачијег односа према речи = Писму долази на црквено и језички већ одвојеном, схоластичком Западу. Захваљујући читавом низу друштвено-политичких околности, на Западу су током XII века поново откривени Аристотели списи, због чега је до тада водећа дисциплина граматике била потпуно потиснута *логицом*, чиме су отшкринуте двери новог схватања појма науке. И док даљи развој теолошког и световног образовања у Византији постепено слаби и готово нестаје због крсташких ратова, економског пропадања, као и коначног пада Империје под власт Отомана (1453.), на Западу долази до нове организације студија, оснивања универзитета у процвалим градским срединама и читавог низа проналазака, међу којима је иновација штампане речи (1440.), уз хуманистичко интересовање за класичну књижевност, протестантски прекид са традицијом и принцип *sola scriptura*, одиграла пресудну улогу у постављању темеља новозаветне науке.

1.4. Четири сивијањ:

шћаміана реч и иочешак новозавешне науке

Из западних манастирских и катедралних школа XI и XII века развили су се први универзитети⁵³ на чијим је теолошким факултетима Библија била скоро једини, најчешће читани и дискутовани текст⁵⁴. Чини се да је у раној западној схоластици такође присутан византијски модел образовања: теолошки, као и правни и медицински факултет, могао је похајати само неко са већ свршним припремним, артистичким факултетом, у чијих је седам слободних вештина (*septem artes liberales*) спадао нижи *trivium* (граматика, реторика и дијалектика) и виши *quadrivium* (аритметика, геометрија, астрономија и музика). До краја XIII века, *trivium* је ипак сматран за најважнију припрему, а међу „тривијалним“ вештинама, централно место заузимала је логика. И слично у Византији оном, како је то Подскалски описао, „учесталом читању и слушању [Библије и отачких дела] у приватном студирању и Литургији“, метод предавања и учења западних школа, факултета и универзитета састојао се углавном из две целине: *усменој коментарирања* текстова и *вођења расправе* на конкретну тему⁵⁵. А у циљу таквог, или боље: *као њлог* таквог, претежно усменог и вероватно дискусијама и коментарима

⁵³ О настанку и развоју средњовековних универзитета види следећи рад, као и тамо наведену литературу: Б. Шијаковић, „Универзитет и теологија“, у: Б. Шијаковић, А. Раковић, *Универзитет и српска теологија. Историјски и просветни контексти оснивања Православне богословске факултета у Београду*, ПБФ: Београд 2010, 9–33:16–18; такође: Н. de Ridder-Symoens, *A History of the University in Europe 1: Universities in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1992; *A History of the University in Europe 2: Universities in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

⁵⁴ Поред Библије, у схоластичком образовању важну улогу је имало и дело: *Четири књиге мисли* (*Libri Quattuor Sententiarum*) Петра Ломбарђанина (1100–1160), професора катедралне школе Notre Dame у Паризу (види: Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1981). Под *мислима* или *сенџенцијама* овде треба разумети мишљења или судове (*sententiae*) о различитим теолошким и философским темама.

⁵⁵ de Ridder-Symoens, *A History of the University in Europe 1*, 307–441. Немојмо заборавити: највећи представник западне схоластике Тома Аквински (1225–1274) организовао је своју *Summa theologiae* баш у квази-оралној форми: сваки одељак или „питање“ почиње изношењем приговора против оног става који ће Тома заузети, после чега следи конкретан Томин став и затим, респективно, одговори на претходно изнете примедбе (Ong, *нав. дело*, 93).

испрекиданог учења, схоластика је продуковала обиље нарочитих егзегетских дела, међу које најпре треба сврстати оно под називом *Glossa ordinaria*, настало током дугог процеса додавања интерлинеарних и маргиналних глоса (γλῶσσα = објашњење) библијском тексту, дело које у суштини представља типични средњовековни акумулатор традиције, зборник патристичких мисли на текст Светог Писма. Крајем XII и почетком XIII века, таква, глосирана издања Библије, кружила су Француском, Енглеском и Немачком, а за њима су се убрзо појавили и други слични облици коментара: објашњење (*explanatio*), читање (*lectura*), постила (*post illam glossam*) и др⁵⁶.

У односу на овакве егзегетске форме, значајним напретком треба сматрати дело *Historia Scholastica* (PL 198) Петра Коместора (1100–1178), које у поређењу са моделом глоса први пут доноси кохерентнију и *чишћању* прихватљивију форму излагања библијске = универзалне историје почев од Књиге постања. Истовремено, прилагођавањем манастирске праксе читања Светог Писма новим интелектуалним критеријумима универзитета, у чему је *лоички ѝрисѿуѿ* језику и смислу одиграо веома битну улогу, порођено је снажније интересовање за квалитет, историјски смисао текста, али тада још увек у циљу његовог разликовања од право, узвишенијег, духовног смисла⁵⁷. Такво интересовање природно је дало тексту на важности и самим тим затражило унапређење текстуалних апарата у егзегези: париски магистар теологије и будући Архиепископ Кантербурија Стефан Лангтон (1150–1228) поделио је Библију на поглавља (1203.), а доминиканци су затим сачинили азбучну конкорданцу Вулгате (око 1230–1235)⁵⁸. Те прве алатке текстуалног апарата, као и луксузна издања Библије, свакако јесу индикатори озбиљнијег односа према тексту, али чињеница је да схоластика и даље стреми *оносѿраном*, апстрактној спекулацији о узвишеном и недостижном смислу Речи Божије. Највероватније добрим делом због тога што (писана) Реч Божија, будући углавном у црквеном и царском поседу, и даље остаје *изнад* њега, схоластички егзегета, мада наоружан ординарном глосом, означеним библијским текстом, схоластичком историјом, конкорданцама и постилама, и даље разликује четири смисла библијског текста не задржавајући се много на првом или историјском:

⁵⁶ Види: N. Häring, „Commentary and Hermeneutics“, у: R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge: Harvard University Press 1982, 173–200:173–175.

⁵⁷ О чему види у: Подскалски, *нав. гело*, 79–80; а такође: G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Road to Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, нарочито поглавље „The literal sense“ (42–50); E. J. Ashworth, „Logic, medieval“, у електронском чланку енциклопедије: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.rep.routledge.com/article/Y033SECT2> (17. 2. 2011.); и још: P. Schulthess, „Die Bedeutung von Bedeutung. Ein Annäherungsversuch aus früh-scholastischen Quellen“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999), 388–418; idem, „Kontext und Signifikation: Logik und Grammatik im Mittelalter“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001), 328–361.

⁵⁸ C. Ocker, „The Fusion of Exegesis and Papal Ideology in Fourteenth-Century Theology“, у: M. Burrows & P. Rorem (eds.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans 1991, 131–51:137–143; idem, „Scholastic Interpretation of the Bible“, *A History of Biblical Interpretation* 2, 254–279:261–262.

Слово те учи догађајима, Littera gesta docet,
 алегорија ономе што требаш веровати, quid credas allegoria,
 тропологија ономе што требаш чинити, quid agas tropologia,
 анагогија ономе чему требаш стремити. quo tendas anagogia.⁵⁹

До суштинског преокрета у егзегези, појмљивог једино унутар ширег контекста читаве бујице променâ које су захватиле европску културу током XV века⁶⁰, дошло је захваљујући ренесансном хуманизму. Падом Византије и упливом „заборављеног“ грчког језика на Запад, пробуђено је интересовање за класична дела *probi autores*, које је због истовременог изума штампане речи пронашло сигуран пут самоостварања и мање-више бржег освајања европских интелектуалних центара. „Мрачни“ средњи век осветљен је златним делима антике, као што је и главна академска дисциплина – логика – надмудрена реториком и студирањем језика. А у погледу библијских „студија“, реаговати на *ad fontes!* позив, значило је посегнути за временом које претходи Вулгати, обелоданити древне манускрипте на јеврејском и грчком језику, односно, када је интерпретација у питању, обићи схоластичке тумаче и дати глас грчким и латинским Оцима⁶¹.

У таквој реакцији, Гутенбергов (1400–1468) изум одиграо је пресудну улогу⁶². Јер, не само што је убрзао процес настанка и ширења писане речи, отевши је од њених вековних поседника и предавши је секуларној средини на ширу употребу, већ је омогућио настанак софистициране *тешкуваљне кришине*. У чему је њен значај? Упоређивањем, наиме, библијских и патристичких манускрипата истог садржаја, штампање се суочило са међусобним текстуалним разликама у рукописима и тако, у изненадној проблематици чистоте и оригиналности Речи Божије, као и њене богонадахнуте интерпретације, пружио *човеку* могућност одлуке. Тог тренутка, дакле, човек се нашао *изнад* речи. Зато је такав еволутивни корак „професионалној“ схоластичкој теологији изгледао као нарочито светогрђе – бављење Речју и њеним смислом јесте *disciplina sacra* и припада само посвећеницима, не и некаквим секуларним дилетантима тзв. *doctrinae novae*⁶³.

⁵⁹ Ова рима се први пут појавила у једном доминиканском приручнику с краја XIII века, а њоме већ почињу постиле Николе Лиранског (1270–1349); цит. према: Ocker, нав. дело (2003), 265.

⁶⁰ О чему опширније види у: L. Daston & K. Park, *The Cambridge History of Science. Vol. 3: Early Modern Science*, Cambridge (UK): Cambridge University Press 2006, поготову поглавље: R. Feldahay, „Religion“, 727–755.

⁶¹ E. Rummel, „The Renaissance Humanists“, у: *A History of Biblical Interpretation 2*, 280–298:280–1; такође од истог аутора: *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge: Harvard University Press 1995.

⁶² Гутенбергова главна публикација била је Библија штампана у 42 линије (1452–6) и затим у 36 линија (1460). Те две деценије које је Гутенберг претходно провео у усавршавању типографије биле су заправо сигнал почетка модерног доба: све потоње научне, политичке, црквене, социолошке и економске промене уопште не би биле могуће без употребе и утицаја штампе. А о каквим и коликим променама је реч, укажимо само на то да је штампано слово, ради ширег препознавања, лишено рукописних детаља и обучено у униформу равнoг, правилног облика, због чега су локални дијалекти аутоматски претворени у водеће националне и светске језике. Шире и детаљније види у: S. R. Fischer, *A History of Writing*, London: Reaktion Books 2001, 265–285.

⁶³ Наведимо овде бар најважније примере. Први ренесансни хуманиста који је користио нове латинске преводе Септуагинте био је Giannozzo Manetti (1396–1459), изобличен због објављивања сопственог превода Псалтира на латински језик. Aurelio Brandolini (1454–1497) написао је сажет приказ на историјске књиге Старог Завета, препривавши их у циљу њиховог приближавања обичном читаоцу,

Други веома важан и са претходним блиско повезан ефекат Гутенберговог изума јесте настанак и експанзија реформације. Уствари, појављивање нечега таквог као што је реформација јесте, бар добрим делом, логичан след историјског напретка писане речи:

„Складиштењем знања [негде] мимо ума, писањем и, још више, штампањем, ликови мудрих стараца и старица, носилаца прошлости, бивају унижени у корист младих проналазача нечег новог.“⁶⁴

Захваљујући, дакле, новој, бржој и доступнијој могућности „складиштења знања“ = *традиције*, реформација је, свакако уз многе друге разлоге, могла прекинути са традиционалним ауторитетом Рима ослонивши се само на текст Светог Писма = принцип *sola scriptura*, баш као што је појављивање писане речи у древном Израилу учинило да свештеници буду замењени егзегетама Писма. А од тренутка настанка реформације, хуманистичко индиректно противљење папском ауторитету и принципу богонадахнутости, изражено кроз кориговање, ревидирање и понекад одбацивање устаљеног и вековима традиционалног текста Вулгате, добило је конкретнију теолошку форму. Преласком хуманистичких вештина и достигнућа у руке протестантске теологије⁶⁵, престала је да важи схоластичка примедба на теолошку (не)поткованост хуманиста: конфликт са католичком апологетиком добио је конфесионалну боју и тиме постао још снажнији⁶⁶.

Временом, међутим, обе стране усвајају хуманистичку филологију као веома важно оруђе у постизању сопствених теолошких циљева, чиме њена оригинална, научна сврха бива преусмерена у партизанску. Теолошки осмишљено протестантско инсистирање на буквалном смислу, свакако уз свеопшти напредак европског духа, свагда је изазивало католике да таквом смислу придају важност, због чега, вероватно, добрим делом, хуманистички акценат на историјском контексту и смислу

и тако био оптужен за писање „нове Библије“. Lorenzo Valla (1405–1457) саставио је значајне белешке на збирку манускрипата грчког и латинског превода Новог Завета, које заправо указују на важне текстуалне разлике и које је Erasmus (1465–1536) штампао тек 1505. под насловом *Adnotationes in Novum Testamentum*. Следећи Валу, највећа личност хуманизма, Еразмо Ротердамски, продуковао је популарни грчко-латински превод Новог Завета, утемељен на малој колекцији грчких манускрипта пронађених у Базелу, и објавио га 1516. под насловом *Novum Instrumentum omne*. Исте године, под надзором кардинала Ximenes de Cisneros (1436–1495) завршено је штампање вишетомног превода Библије *Complutensian Polyglot*. Прва четири тома садржала су јеврејски, грчки и латински превод, као и Петкњиже у арамејском, пети је био снабдевен грчким и латинским преводом Новог Завета, а шести – лексикографским и граматичким помагалима. Тако, већ до средине XVI века објављена су скоро сва критичка издања библијских и најважнијих патристичких текстова.

⁶⁴ Ong, *нав. дело*, наш превод са енглеског језика, 41.

⁶⁵ У свом *Novum Instrumentum omne*, Еразмо је променио Вулгатин превод речи у Мт. 4:17 из *poenitentiam agite* (=чиниће покаяње) у *resipiscite* (=покајите се, преумиће се), преневши тако нагласак са важности дела на важност вере, што иначе јесте била прва од Лутерових 95 теза. А у својом уводном предавању у Витенбергу, млади Melanchthon (1497-1560) је позвао на заборављање „фригидних глоса и конкорданци схоластике“, рекавши: „Само када окренемо наш ум ка изворима, почећемо да окушамо Христа.“ Очигледно, Меланхтонов позив на хуманистичко оближање традиције у суштини јесте близак, ако не и једнак протестантском одбацивању схоластичке теологије. Види: Rummel, *нав. дело* (2003), 281.

⁶⁶ На тему ове, ни мало једноставне проблематике, види нпр: E. Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford Studies in Historical Theology, New York: Oxford University Press 2000, нарочито поглавље „Humanists and Reformers as Foes: Humanistic Studies and Confessional Formation“, 30–49.

библијског штива остаје кључан фактор у свој потоњој научној методологији. Почев од XVII века, нарочито у време Просветитељства, историјско-критички принцип читања и тумачења Светог Писма, утемељен на емпиријској опсервацији и рационалној дедукцији, породило је обиље научних дисциплина и метода, показујући како све јачу позицију егзегете *над* Писмом тако и његову индивидуалност у изналажењу смисла: *Реч* која је у почетку била Бог, у ранохришћанско и патристичко доба необухватива текстом и појмљива углавном на заједничком, литургијском нивоу, сада се отимала да постане сасвим обична *реч*, попут сваког другог писаног = штампаног слова разумљивог сваком појединцу⁶⁷.

Са таквим, историјским духом библијске егзегезе, односно са својеврсним православним *ођоворима* на западне дисциплине новозаветне науке, српски теолози су испрва једино могли сусрести у Русији (XVII–XIX в.) у којој су, у недостатку сопствене теолошке академије, стицали основно и више богословско образовање⁶⁸. Проблематика, међутим, дефинисања и спровођења библијских наука у Русији, Србији, Грчкој, као и свуда у Православљу, ни мало није била једноставна – протезала се између назирања традиционалне, можда боље: традиционалистичке свести о древном, црквеном односу према Речи Божијој и истовремено снажног осећаја неминовности историјског метода као императива модерног образовања. У том и таквом раскораку, проблем је увек додатно био отежан суштом неопходношћу оспособљавања клира у веома неповољним историјским околностима, али и недостатком сагледавања неминовних историјских промена до којих је довео развој писане речи. Према нашем мишљењу, проблематика и даље остаје отворена, о чему сведочи чињеница да су православни библисти и даље веома подељени између историјског и црквеног читања Светог Писма. Како се, дакле, у православној академској атмосфери односити према Светом Писму? Бити „за“ или „против“ историјске критике, односно Бити „изнад“ или „испод“ Речи Божије? У предстојећем пресеку одговора српских новозаветника XIX и XX века на ово питање, пажњу ћемо обратити на две академске институције: Карловачку богословију и Православни богословски факултет у Београду.

⁶⁷ О томе како је човек изгледао у XVII–XVIII веку, како је веровао и, нарочито, како се односио према Светом Писму, веома сликовито показује Дефоов роман *Робинсон Крузо* објављен 1719. године (Београд: Нолит 1990). Иако се чини да Дефоова прича у првом плану нуди узбудљиву авантуру једног бродоломника, због чега је и школском лектиром намењена деци млађој од десет година, она уствари рефлектује веома важну теолошку расправу енглеских пуританаца (протестаната) оног доба: да ли су светске бриге и марљивост у стицању новца обавезно неускладиве са духовним животом и искреном вером? Другим речима: може ли се Робинсон, заробљен и заборављен на пустом острву, ослонити само на *веру* у Бога или се свакодневно, упркос ономе што у Библији – „случајно“ сачуваној у бродској олупини? – чита, мора конкретним *делима* борити за голи живот? Но, какав год био коначан Робинсонов = Дефоов однос према Промисли Божијој (о чему се детаљније може видети у годину дана каснијем Дефоовом спису *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe*), чињеница је да је у оваквој теолошкој расправи човек ипак приказан као *индивидуа* од осталих људи издвојена, којој живот, са једне стране, зависи од техничких достигнућа које својим рукама успе да извуче из природе, а са друге стране, од смисла Речи Божије до којег, опет, сам успе да допре. Не указује ли, дакле, ова Дефоова прича на тесну везу између човековог технолошког напретка и индивидуалистичког односа према Светом Писму? Опширније види: N. H. Keeble, *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Athens: University of Georgia Press 1987, 268–82.

⁶⁸ Види: А. Раковић, „Кратак осврт на школовање српских теолога у 19. веку и почетком 20. века“, у: Б. Шијаковић, А. Раковић, *нав. дело*, 40–42, као и тамо наведену литаратуру, којој додајемо чланак: „Духовне везе Русије и Србије во второй половине XIX - начале XXв“, доступан на електронској адреси: <http://www.drugarstvo.ru/rus/rus-srb-spiritual-connection-xix-xxv> (17. 2. 2011.).

2. Новозавешно боґословље на српској академији

Као што је већ поменуто, први српски новозавештници стицали су богословско образовање у Русији. Иако основане према моделу језуистичких школа, Кијевска и Московска духовна академија временом су постале доминантно православне и стекле су „богату и славну традицију, коју одликују и дуготрајна настојања да се превлада полиморфни дух језуитизма“⁶⁹. Средином XIX века, у Кијевској академији учили су се Милоје, касније митрополит београдски Михаило Јовановић (1826–1898), и Никола, потоњи професор богословије архимандрит Никанор Зисић (1829–1866). Вративши се из Кијева у Србију, обојица су исте 1864. у Београду објавили прве уџбенике библијског богословља на српском језику: Михаило је објавио *Херменевтику*, а Никанор – *Уџубитиво за чишање Свешћо Писма Свѧрог и Новог Завеша*.

Израђене према моделу руских уџбеника и сасвим црквено орјентисане, ове две студије су очигледно биле намењене упознавању младих богослова са двома основним дисциплинама библијске науке: *уводом* и *ејзејезом* = *џумачењем Свешћо Писма*. Интересантно је, међутим, да су оба уџбеника ипак брзо пали у забрав: да ли због релативно брзе застарелости ставова (!) или неререформисаног језика на којем су написани и који можда није синхроно прагио Вуков и Даничићев превод Светог Писма, не знамо. Две деценије касније, у Карловачкој богословији предавани су и *увод* и *џумачење Свешћо Писма*, али не према Михаиловим и Никаноровим уџбеницима. Из чега се, дакле, учило, сазнајемо из неколико чланака објављиваних 1888. у новосадском часопису *Глас Истиине*: *увод* је предаван по рукописном преводу *Исајоике* протестантског теолога конзервативније орјентације Карла Фридриха Кајла (1807–1888), а *џумачење* по преводу дела *Христѧјанског чишеније* од истог писца⁷⁰. Три године после објављивања ових чланака, за професора Новог Завеша у Карловачкој богословији постављен је питамац Московске духовне академије магистар Иларион Зеремски (1865–1931), чија дела потискују Кајлове уџбенике из употребе и чијим ћемо академским доприносом новозавештој науци почети.

2.1. Иларион Зеремски⁷¹

Будући да се Иларион образовао у Москви, као и да су Кајлове књиге у Русији биле веома цењене⁷², недвосмислено указује на то да је руска интерпретација Светог Писма тада живела у учионицама Карловачке богословије. Са каквим се, дакле, библијским богословљем млади Иларион могао срести у Русији? У руској теолошкој средини пре друге половине XIX века, *увод у библијске сѧисе* или *исајоика* није важио за посебну теолошку дисциплину. Уводна питања се нису могла пронаћи ни под каквим

⁶⁹ Шијаковић, *нав. дело*, 24.

⁷⁰ Др Никола Гавриловић, *Карловачка боґословија (1794–1920)*, Сремски Карловци 1984, 84.

⁷¹ Иларион (у свету Владимир) Зеремски родио се 1865. у Турији. образовао се у Новом Саду, Пешти и Москви у којој 1890. стекао магистрат богословља. У периоду 1891–1911 предавао је *Свешћо Писмо* у Карловачкој богословији, а 1920–21. *Свешћо Писмо Новог Завеша* на тек основаном Богословском факултету у Београду. Упокојио се 1931. у Плашком где је и сахрањен у катедралном храму. Детаљнију биографију као и референтну литературу види у: *Зеремски* 100–101.

⁷² Г. В. Флоровски, *Пућиви руског боґословља*, 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: А. Negrov, *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church. A Historical and Hermeneutical Perspective*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

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 списа. Међутим, у другој половини XIX века, руски библисти су постали веома заинтересовани за ову библијску дисциплину. Према Негрову, објављиване 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 литературе⁷³. Подсетићемо, међутим, овде да је облик тадашњих, и западних и источних, али и огромне већине данашњих увода, био инициран Михаелисовим [Johann David Michaelis] (1717–1791) *Уводом у божанствене књиге Новог Завеша*⁷⁴. Постављена на нов и врло систематски начин, питања језика, текстуалне критике и порекла појединих новозаветних списа имплицитно су се дотицала и карактера Откривења, те је самим тим тема увода постала *доимайски важна*. 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 ђерсијекитиве*.

Класичним примером оваквог приступа, руског, дакле, одговора на изазов западне исагогике, сматрамо *Увод у Нови Завеш* митрополита московског Филарета Дроздова (1782–1862), који је објављен баш у време Иларионовог боравка у Москви и чије је ставове поновио Никанор Зисић у свом *Учјуисиву* (190–224)⁷⁵. Иако Филаретова књига није много допринела изучавању исагошких тема, она је ипак, због своје догматске поставке, изазвала православне научнике следећим питањем: како *на црквен начин* приступити (свим) уводним питањима Библије? Према Сољском (1835–1900), треба учити од западних конзервативних протестантских и католичких научника, тачније од оних који су у својим делима трагали за сведочанствима *учења гревне Цркве* о пореклу свештених књига, њиховој форми и поруци⁷⁶. Међутим, ни овакво решење није било сасвим задовољавајуће: у руској литератури учврстили су се и готово постали традиционални многи исагошки и егзегетски увиди који „у ствари представљају мјешавину протестантске ортодоксности и средњовековнога јудејства“⁷⁷.

⁷³ Negrov, *нав. дело*, 112.

⁷⁴ *Einleitung in die göttliche Schriften des neuen Bundes*, Göttingen 1750.

⁷⁵ *Введение в чтение Нового Завеша*, Москва 1892. Странице овог увода први пут угледале светлост дана деценију раније – будући периодично штампане у московском часопису *Радосиѣ Христѣианина при чїенїи 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“, Радосиѣ Христѣианина при чтении Библии как Слова жизни, Фебруар 1882, 1–8).

⁷⁶ С. М. Сољский, „Каков должен быть состав научных введений в книги св. Писания в настоящее время?“, Труды Киевской духовной академии 3 (1887) 358–376:366–67.

⁷⁷ А. Жданов, цитирано према: Флоровски, *нав. дело* (1997), 381. Изворни текст Жданова види у: „Лекции по введению в Ветхий Завет - Отзыв о Кейле“, Богословский вестник (1914) 14–15.

Слично, недефинисано стање владало је и у ерминевтичким питањима. Тринаест година по Иларионовј магистратури, у Санкт-Петербургу је штампана *Православна бојословска 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.“⁷⁸ Руска теолошка средина, дакле, није смаграла ерминевтику каквом посебном граном изучавања теорија интерпретације – ерминевтика која је одлуком Светог Синода Руске Цркве још од 1808. предавана у богословским школама није била ништа друго до егзегеза⁷⁹. Тако, на супрот развоју западне ерминевтике у XIX веку, која је укључивала и философске и психолошке теорије разумевања и тумачења, ова ерминевтика (=ејзејеза) била је сведена на само лингвистички и историјски приступ. А према Флоровском, није се могло говорити о историјском методу у правом смислу, већ пре о методу тзв. „позитивног богословља“⁸⁰.

Конечно, у покушају да пронађу какву-такву равнотежу између вере у Предање Цркве и примене савремених метода у тумачењу Светог Писма, Руси су ипак направили извесну грешку: показујући не мало непријатељство према библијском критицизму, посегли су за конзервативнијим протестантским ауторима (!), допустивши тако да њихова теолошка средина постане проширено поље западних библистичких расправа⁸¹. Били бисмо слободни да кажемо да се таква библистичка атмосфера могла Михаилу, Никанору и Илариону учинити својеврсним „филтером“ западне 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*: „Тих година је урађењо врло мало на изучавању Новог завјета. Преовладао је апологетски интерес.“⁸²

Школујући се, дакле, у таквој духовној и научној атмосфери и преносећи стечено искуство у Богословију која се није могла похвалити изванредним условима за рад⁸³, Земски се, упркос постојању већ објављених удџбеника, одважио да са-

⁷⁸ *Православная бојословская энциклопедия*, Санкт-Петербург 1903, том IV, 297.

⁷⁹ Negrov, *нав. дело*, 96.

⁸⁰ Флоровски, *нав. дело* (1997), 406.

⁸¹ Професор МДА архимандрит Михаило Лузин (1830–1887), касније ректор академије у Кијеву и епископ курски, био је први међу руским 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 не садржи 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 препривчавање 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* (1997), 381–382). Једно од његових најважнијих дела јесте: *О евангелијях и евангелијској иштории. По иоводу кнѣи «Жизнь Иисуса» Ренана*, Москва 1870.

⁸² Флоровски, *нав. дело* (1997), 381.

⁸³ Иако је краљевским рескриптом од 10. августа 1868. установљена правна и наставно-образовна основа нове богословије у Сремским Карловцима, напоменимо да је ово богословско училиште крајем XIX и почетком XX века преживљавало врло тешке тренутке. Због малобројних и скучених учионица, али и због озбиљног недостатка кадрова, радило се са смањеним бројем часова. Када је Богословију 1887. напустио проф. Јован Борота (+1924), чији су ауторитет и стручна спрема представљали срж школе, у *Гласу Истини* осванула је значајна критика: „Боље је затворити богословију, него да нам због

стави сопствене приручнике из *Увода* и *Еізеіезе Новоі Завеіа*⁸⁴. Вероватно их је написао крајем XIX столећа, будући да често говори о Михаелису и Землеру као научницима „прошлог века“, и претпостављамо да су могли бити у употреби бар до 1910. када је штампан први део *Увода* Димитрија Стефановића (в. ниже). *Увод у Нови Завеі* несумњиво је написан према руском узору – на с. 21 проналазимо малу библиографију најзначајнијих дела савремене руске исагогике за која, додуше, тврди да су „кратка... и непотпуна“, док:

„Потпуну систему исагогике у модерном научном смислу покушао је да изведе проф. Петроградске духовне академије В. Рождественски[й]: *Историјско-еобозрение свяциенных книі Новоіо Завеіа* (Петроград 1878. Свеска прва), па је код тога и застао. То дело носи потпуно научни карактер...“ (22).

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

Главна карактеристика Иларионовог *Увода* јесте снажна *гоімаітска црїа*. Свето Писмо је као записано Откривење Божије (2), а *увод* се, као дисциплина, не може поставити на строго историјско земљиште јер је црквено-историјска наука (11). Зато циљ *Увода* није само у представљању генезе и садржине библијских списа, већ у томе „да уведе, у колико је могуће, у појимање самог духа и смисла учења о Богу и домостроитељству нашега спасења“ (14). Јасно је, дакле, да је руска = Иларионова концепција *увода као науке* потпуно другачија од оне на Западу замишљене. Но, да је Иларионов *Увод* од својих руских узора преузео и особину расправљања са западном библистиком, да се приметити у његовом навођењу конкретних личности и њихових дела: Землер и Михаелис „дадоше почетак... рушилачком правцу“ (18), док се *Увод* католичког теолога Хуга (1765–1846) одликује „новошћу, свежином, самосталношћу, оштроумношћу... [А његова] лепота стила, уз то досетљиво и хумористичко излагање задобише писцу – католику много читалаца и поштовалаца и међу протестантима“ (19)⁸⁵.

Што се, пак, егзегезе тиче, Иларионова *Тумачења* карактеристична су по наглашеној етичкој црти. Ако само погледамо избор егзегетских текстова које је Иларион објавио у Богословском гласнику, видећемо да се понајвише тичу историч-

ње образ црвени“ (Гавриловић, *нав. дело*, 73). Упркос свим тешкоћама које су доприносиле таквом стању ствари, Карловачка богословија ушла је у двадесети век са тежњом да прерасте у самосталан факултет (о чему детаљније види у: *Зеремски* 101–2).

⁸⁴ Ти приручници нису никада штампани и данас се, у препису извесног Христифора Милошевића, чувају у Библиотеци Матице Српске у Новом Саду. *Увод* је обима 246 страница, а *Тумачење* – 317 страница. Епископ Иларион је добар део *Тумачења* објавио у Богословском гласнику (в. ниже).

⁸⁵ Према Иларионовом мишљењу, *увод* је неопходан и из *аіолоіеішких* разлога (4): „Апостолски постанак и авторитет многих књига новозаветнога канона... 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 таквих мишљења могуће је само... ако смо темељно познати како... са историјом постанка наших св. књига, тако и... са историјом канона истих... – дакле са предметима, који сачињавају нашу науку ‘Увод у св. Писмо’.“

ности Месијине појаве међу људима и изношења смисла његове науке⁸⁶. Оваква оријентација сасвим је разумљива: требало је нагласити значај моралног карактера хришћанског учења и истовремено одговорити либералним ставовима немачке критике. Нагласак, пак, на етичкој димензији у егзегези такође потиче из руске средине, у којој су крајем XIX и почетком XX века и теологија и философија биле окупирание интересовањем за моралне и социолошке теме⁸⁷. Руском пастирском богословљу тог времена врло је карактеристично „превредновање моралног момента“⁸⁸ што је свакако оставило трага на наше пастирско, али и библијско богословље. Зато тема првог Иларионовог егзегетског текста није без разлога Христова беседа на гори: блаженства и све речи Господње у целој беседи изречене, излажу духовно-морална својства „која се имају сматрати као увет за оне, који хоће да постану члановима Христова царства.“ (23).

Допринос, дакле, Илариона Зеремског новозавешној науци, у суштини надахнут руским апологетским узорима, тиче се исагошких и егзегетских питања. Будући да његовом личношћу почиње новозавешна катедра на Богословском факултету у Београду, сасвим је могуће да су први студенти Факултета учили из Иларионових дела. Њега је на катедри, међутим, већ после свршетка прве академске године наследио Димитрије Стефановић, његов иначе бивши ђак и млађи колега из Карловачке богословије, чијим учинком новозавешна наука на ПБФ-у добија већ озбиљнији ниво.

2.2. Димитрије Стефановић⁸⁹

Први Стефановићев подухват на широком и у Срба још недовољно обрађиваном пољу библистике такође припада области исагогике. Као новопостављени професор у Карловачкој богословији, Стефановић је за потребе ђака и професора саставио комплетан *Увод у Нови Завеш*⁹⁰:

⁸⁶ Као професор Богословије, Иларион је основао часопис *Богословски гласник* у којем је објавио приличан број научних, егзегетских радова: „Беседа И. Христа на гори“, 1 (1902) 18–25, 81–92, 161–172, 233–243, 305–314, 369–377, 2 (1902) 3–24, 129–146, 209–220, 273–282, 353–361; „Сретеније“, 3 (1903) 3–16, „Благовест пресв. Богородици“, 3 (1903) 169–182; „Исцељење слепога од рођења“, 3 (1903) 249–270; „Рођење и обрезање св. Јована Крститеља“, 3 (1903) 329–342; „Прича о милосрдном Самарјанину“, 4 (1903) 217–228; „Рођење И. Христа“, 4 (1903) 273–292, 361–371; „Библијско учење о савести“, 4 (1903) 206–216, 293–299, 371–376; „Богородица у посети код Јелисавете“, 5 (1904) 89–97, 185–194; „Благовест Захарији“, 345–354, 425–437; „Говор Господа нашег И. Христа против књижевника и фарисеја“, 6 (1904) 145–153, 225–235, 305–320, 385–401; „Мизи са Истока“, 7 (1905) 3–11, 81–87, 161–170; „Одлазак св. породице у Египат“, 9 (1906) 3–8, 81–86, 153–162; „Кушање Господа нашег Исуса Христа“, 9 (1906) 282–305; „Генеалозија Господа нашег Исуса Христа“, 10 (1906) 76–89, 277–285, 11 (1907) 31–40, 224–230.

⁸⁷ Negrov, *нав. дело*, 295.

⁸⁸ Флоровски, *нав. дело* (1997), 417.

⁸⁹ Професор др Димитрије Стефановић рођен је 1882. у Змајеву. Образовање је стицао у Новом Саду и Сремским Карловцима, а докторат из теолошких наука стекао је 1907. на Православном богословском факултету у Черновцима. У периоду 1907–1920. предавао је *Свешто Писмо Новог Завеша и новозавешни грчки језик* у Карловачкој богословији, а од 1920. до 1922. био је редовни професор *Новог Завеша* на тек основаном и кратко време Православном богословском факултету Загребачког универзитета. Одатле је почетком октобра 1921. изабран на исту катедру Богословског факултета у Београду, на којој је као редовни професор остао све до одласка у пензију 1943. Упокојио се 1945. и сахрањен је у Београду. Детаљнију биографију као и референтну литературу види у: *Стефановић* 117–118.

⁹⁰ Још као докторант, Стефановић је у Богословском гласнику штампао чланак: „Апостол Павле и Филипљани“, 6 (1904) 65–83. *Увод у Нови Завеш* објавио је у три књиге: *Четири канонска јеванђе-*

„Цео Увод није плод многогодишњег професорског рада и искуства, него је постао у кратку времену, да што пре испуни неугодну празнину, што су је при изучавању Св. Писма Новог Завета нарочито осећали професор и слушаоци Св. Писма Новог Завета у карловачкој богословији. С тим и таквим уверењем га треба у руке узимати и читати, и не тражити од њега нешто опширно, за сва времена сталожено и утврђено, савршено. Свега тога нема ни у најбољим римокатоличким и протестантским уводима, којима сам се, сасвим природно, и сам при изради свога увода служио.“⁹¹

Што се, пак, егзегетског рада тиче, Стефановић је одличан пример библисте који од тумачења није одвајао преводне библијског текста. Светлост дана најпре су угледали превод и тумачење Павлових пастирских посланица⁹², а по радовима који затим уследили може се закључити да му је пажња углавном била концентрисана на Павлове списе⁹³ и одабране јеванђелске текстове⁹⁴. У предговору свог последњег егзегетског уџбеника Стефановић пише о труду уложеном у тумачење живота и дела највећег апостола:

„Као досадашње, тако је и ова моја књига у првом реду намењена школи, ученицима наших Богословија и студентима нашег Богословског факултета. Због тога и није израђена на широкој основи. Живот и рад апостола Павла даде се, иначе, и много опширније обрадити, а опширнија могу бити и тумачења уз његове посланице, али све главно и потребно речено је и у овој мојој књизи. При изради књиге користио сам се нарочито најновијим Уводима и коментарима немачких, римокатоличких и протестантских богослова...“⁹⁵

Када би неко, дакле, на основу ове и претходно сличне изјаве – да се при изради уџбеника користио „најбољим римокатоличким и протестантским“ делима – тврдио да је Стефановић тиме био под великим утицајем западног богословља, не би био сасвим у праву⁹⁶. Сваки иоле пажљиви читалац може приметити да готово

лија, Сремски Карловци 1910, Београд ²1954; *Из новозавештне исаојике (Дела ајосџојска, Посланице Св. ајосџојла Павла, Саборне јосланице и Ајокалијис)*, Сремски Карловци 1912, Београд ²1957; *Увод у Св. Писмо Новог Завета (ојћу гео)*, Богословски Гласник 22 (1912), 161–175, 249–267, 321–329, 23 (1913), 1–10, засебно издање: Сремски Карловци 1913. Као посебан чланак који је укључен у књигу *Четири канонска јеванђелија* штампао је „Четврто канонско јеванђелије“, Богословски Гласник 17 (1910), 241–250, 321–334, 401–413, 18 (1910), 251–260, 323–328, 522–528, 19 (1911), 3–10, 99–106. Такође, као професор Универзитета објавио је још два рада из ове области: „Синоптичка и четврто јеванђелије“, Богословље 2 (1927), 270–276; „Адресати посланице Ефесцима“, Богословље 4 (1932) 277–279.

⁹¹ „Предговор“, *Увод у Свешто Писмо Новог Завета (ојћу гео)*.

⁹² „Пастирске посланице св. апостола Павла“, Богословски Гласник 13 (1908), 137–150 339–344, 15 (1909), 401–407, 16 (1909), 18–25, 161–165, 253–262, 342–348, 414–422, 17 (1910), 94–102.

⁹³ „Посланице св. апостола Павла“, Богословски Гласник 19 (1911), 241–251, 321–330, 20 (1911), 81–88, 161–164, 401–404; „Посланица Галатима св. апостола Павла“, Богословски Гласник 25 (1914), 16–28, 105–111, 201–207, 377–387; *Св. Ајосџојла Павла две јосланице Солуњанима*, Сремски Карловци 1919; *Живој и рад Ајосџојла Павла са јумачењем њејових јосланица Галајшима, (2) Тимојију, Тију и Филимону*, Београд 1926; „Апостол Павле о Цркви Христовој (Ефес. 2, 11–22), Богословље 4 (1930), 277–282.

⁹⁴ „Тумачење недељних и празничних јеванђелија“, Богословски Гласник 15 (1909), 436–440, 16 (1909), 3–7, 95–101; *Свешто Јеванђелије јо Машеју*, Сремски Карловци 1917, Београд ²1924.

⁹⁵ *Живој и рад Ајосџојла Павла са јумачењем њејових јосланица Галајшима, (2) Тимојију, Тију и Филимону*, Београд 1926.

⁹⁶ Чињеница је да је Стефановић, износећи кратку историју и најважнију библиографију (до)гадашње исагогике, много више простора посветио западним него источним (=православним) ауторима (види: „Историја и литература Увода у Св. Писмо Новог Завета“, *Увод – ојћу гео*, 4–10). То је, међутим, разумљиво јер се увод „као самостална наука појавио... тек у новије време, и на своје развитку има да благодари нарочито протестантским богословима...“ (*Увод – ојћу гео*, 4). „У Св. Писму гледа-

све странице Стефановићевих радова одишу посве јаким критиком (до)тадашњег богословља на Западу. Оно му, пак, није било страном: да колико-толико сагледа духовну и научну ситуацију на Западу омогућили су му најпре богословска атмосфера Факултета у Черновцима, у којој је као научник начинио прве кораке, а затим и дела западних научника из којих је целог живота неуморно учио и себе и друге⁹⁷. Суочавање са огромном и непремостивом разликом између српског академског богословља које је тада било у најсиромашнијим повојима и оног немачког, већ вишевековног и традиционално јаким и богатим, родило је у њему помисао да српска теологија може расти брижљивим одабирањем и узимањем јестивих плодова из веома родне баште западне теологије. Оне, *ио њему*, нејестиве плодове, Стефановић је немилосрдно критиковао, не упуштајући се у детаљну анализу узрока таквих теолошких ставова и сасвим једноставно позивајући на веру у Предање:

„За православног хришћанина су јеванђелија књига, која истинито и верно износи живот, науку и дела Господа Исуса Христа, Сина Божјег, кога је Бог Отац на земљу послао, да покаже и изврши спасење рода људског. Да је у јеванђелијима заиста свака реч истинита, у то православни хришћанин не ће ни најмање посумњати, кад зна, да су прво и четврто јеванђелије написали људи, који су својим очима гледали и својим ушима слушали оно, што су у јеванђелијима изнели, а друго и треће јеванђелије људи, који су били ученици људи, који су Господа... пратили. ...да су хтели рећи и рекли само истину, у то се не сме сумњати код људи, који су за ту истину и живот свој дали.“⁹⁸

Према Стефановићу, модерна критика је „деструктивна и неоснована“, а „деструктивни критичари“ не тврде и не уче него „устају против Предања“. Да им Стефановић супротставља довољно аргумената на завидном научном нивоу – то се баш не би могло рећи, али је очевидно да критикује сасвим обичним речником, ло-

ли су реформатори једини извор и норму за своју веру, па су наравно са особитим маром и пажњом почели истраживати библијске списе, а са изучавањем оригиналних библијских језика, добивала су та истраживања све више научни карактер.“ (*нав. дело*, 6). Са друге стране, (до)тадашња православна библистика није се могла похвалити знаменитим исагошким радовима. Према Стефановићевом извештају, тада се у новогрчкој богословској литератури знало за само једно исагошко дело (N. Διμάλα, *Ἐπισημεία εἰς τὴν καθὴν διαθήκην*, Αθήνα 1876) које је, опет, рађено по „Уводу“ протестанта Влек-а (*нав. дело*, 9); руско богословије је, пак, пружало „само једну, и то непотпуну систему модерне исагогике“, али је у њему ипак било „неколико ваљаних уџбеника и монографија“; од српских увода Стефановић је навео само своја (два) дела (*нав. дело*, 9–10). О стању православне библистике у двадесетом веку види: Амфилохије Радовић, *Историјски пресјек шумачења Сјавој завјешта*, Никшић 1996, доступно на интернет адреси: http://www.mitropolija.co.me/dvavoda/knjige/aradovic-stari_zavjet.html (17.2.2011.).

⁹⁷ Читалац врло лако може препознати Стефановићев афинитет ка читању и препоручивању радова немачких теолога и на основу приказа које је овај, као већ професор Факултета, објављивао у Богословљу. Осим прва три наслова („*Свешто Јеванђеље ио Јовану*. Превели Војислав М. Петровић и Frederick W. Kingston. Издање: Central Translations Institute, London 1927“, Богословље 3 (1927), 237–238; „Артур Х. Цедлам, *Исус Христос у историји и вери*, с енглеског превео Драгимир Марић, Београд 1927.“, Богословље 1 (1928), 78–80; „*Evangelje po Jovanu*. Preveo Dr. Lujo Bakotić. Beograd 1930“, Богословље 3 (1930), 230–231), ради се о позитивном представљању тада најновијих и најкориснијих књига са немачког говорног подручја: „Dr. Paul Feine, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1930“, Богословље 2 (1931), 167–169; „Dr. Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1930“, Богословље 1 (1932), 70–74; „Knopf – Weinel, *Einführung in das Neue Testament*, Giessen 1934“, Богословље 4 (1935), 438–441; „F. M. Willam, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, Freiburg im Breisgau 1934“, Богословље 1 (1936), 119–123; „J. Schneider, *Der Sinn der Bergpredigt*, Berlin“, Богословље 3–4 (1937), 356–360; „H. Felder, *Jesus von Nazareth*, Paderborn 1937“, Богословље 2 (1938), 168–171; „K. Th. Schäfer, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*, Bonn 1938“, Богословље 3–4 (1939), 329–332.

⁹⁸ *Четири канонска јеванђелија*, 87–88.

гиком народног човека пуног дубоке вере у Цркву Христову: „Или веровати учењу православне цркве или „историјско-критичкој“ школи.“⁹⁹

Очигледно је, међутим, да се у супростављању историјско-критичкој школи Стефановић не користи толико Предањем Цркве на које, пак, непрестано позива. Као егзегета, чини се да је „платио изванредан данак своме времену и своме школовању... [и] није увек захватао пуном мером из непресушног источника светоотачког ерминеитичког наслеђа“¹⁰⁰. Сама чињеница да се у научном раду користио резултатима западних истраживања, истовремено се супротстављајући западној критици, показује да је и Стефановић, као и његов претходник Иларион Зеремски, следовао духу православне теологије свог времена у којој се она апологетском конзервативношћу једних супротстављала слободоумности других. У том времену, такво теолошко усмерење било је сасвим православно, а у сваком времену, узидати достигнућа водећих светских стручњака у здање српске теолошке мисли – веома је мудро и корисно. Његов наследник на новозаветној катедри био је:

2.3. Емилијан Чарнић¹⁰¹

Прва и веома дуга егзегетска љубав професора Чарнића била је Посланица Јеврејима, чијој је проблематици ауторства Чарнић посветио готово деценију свог живота. Још као асистент Факултета, поднео је молбу тадашњем декану др Лазару Мирковићу (1885–1968) да му се одобри израда докторске дисертације на тему „Ко је писац посланице Јеврејима?“¹⁰², и то из следећих разлога:

„Посланица Јеврејима (=ΠΙ) је један врло важан спис хришћанске књижевности првог века, не само у погледу теолошком, већ и у историјском и филолошком. Она својим језиком и стилем одскаче од осталих хришћанских списа тога доба, а као историјски документ, она служи као драгоцен извор за познавање једне још недовољно испитане фазе у развоју хришћанства. Циљ дисертације би био да подацима из историје и филологије овом овако важном, али анонимном спису, одреди аутора, пошто се исти у самој посла-

⁹⁹ *Четири канонска јеванђелија*, 103. У овакво супротстављање критицизму, треба рачунати и Стефановићеве радове посвећене суштинском питању које је током XIX века уздрмало васцели Запад – питањем о истинитости Христовог историјског лика: „Личност Исуса Христа“, Богословље 1 (1926), 5–14; „Речи Исуса Христа и њихова судбина“, Богословље 4 (1926), 303–309; „Исус Христос као Учитель“, Богословље 3 (1929), 203–212; „Како је гласила анђелска химна о рођењу Исуса Христа?“, Богословље V 1 (1930), 44; „Исус Христос и Његови најближи“, Богословље 3 (1933), 198–203; „Исус Христос и Јован Крститељ“, Богословље 1 (1934), 1–4; „Исус Христос и социјално питање“, Богословље XIII 3–4 (1938), 193–198; „Зашто је Исус Христос морао страдати?“, Богословље 2 (1939), 103–108; „Исус Христос пред јеврејским и римским трибуналом“, Богословље XV 2 (1940), 81–90.

¹⁰⁰ И. Буловић, „Др Димитрије Стефановић“, Богословље 1–2 (1980), 165–170:167.

¹⁰¹ Професор др Емилијан Чарнић родио се 1914. у Чакову (Румунија). Образовао се у Црепаји, Панчеву, Богословском факултету у Београду на којем је дипломирао 1936. и Филозофском факултету у Београду на којем је стекао диплому из класичних наука 1942. Докторирао је 1954. на Атинском универзитету одбранивши дисертацију на тему: *Ко је писац посланице Јеврејима?* По повратку из Атине (1954.), постављен је за доцента на Богословском факултету Српске Православне Цркве и то за предмете: *Свешто Писмо Новог Завеша* и *Грчки језик* које је предавао све до одласка у пензију 1980. У току свог професорског рада, биран је за декана Факултета (1965.), а као представник своје Цркве, учествовао је на скуповима Светског савета Цркава и Библијских друштава, затим у раду комисије за дијалог са Старокатоличком црквом у Шамбезију (1970.), семинарима за преводиоце Библије (1971–73.), разним свеправославним конференцијама и био члан Академског савета Екуменског института за више теолошке студије у Јерусалиму. Упокојио се 5. августа 1994. године у 80. години живота и сахрањен је у Панчеву. Детаљнију биографију као и референтну литературу види у: *Чарнић*, 13–15.

ници по имену нигде не спомиње; затим, да одреди утицаје и струје које су утицале на постанак посланице (новоплатонизам – Филон)¹⁰².

Рад на овој тези Чарнић је наставио у Атини, где ју је 1954. са успехом завршио¹⁰³. Колико је, пак, у својој научној намери успео, говори нам његов савременик, професор Старог Завета на Богословском факултету др Милош Ердељан (1907–1976): „Било би смело тврдити да је др Чарнић успео да научно докаже да је ап. Павле аутор ПЈ, али у сваком случају његова аргументација иде у прилог тезе да је Павлово ауторство могуће.“¹⁰⁴ Највероватније се и Чарнић тако осећао, па се његова истраживачка намера да ПЈ само *одреди аутора* претвара у научно оправдање древног, мада крхког *Предања Цркве* о Павлу као писцу ове новозаветне књиге. Завршавајући дисертацију изразом сумње да је древној Цркви остао непознат један тако велики богослов као што је аутор ПЈ, позива читаоца да *поверује*: „Дух Божији, који дејствује кроз писца ПЈ и који живи и дела у Цркви, није могао да остави Цркву у незнању у вези са писцем ПЈ.“¹⁰⁵

Иако на српски језик никада преведен, Чарнићев докторски рад ипак је обогатио српску богословску мисао низом студија (1957–61) на сличну тему. У њима се друкчије поставио, те се уместо директног доказивања Павловог ауторства Посланице, више концентрисао на показивању неодрживости савремених западних хипотеза о Варнави, Аполосу и Луки као могућим писцима ПЈ, као и претпоставки о „александризму“ и „филонизму“ Посланице¹⁰⁶. Методом *pro et contra* увек доводи читаоца до закључка да аргументи ових хипотеза „нису довољно јаки и убедљиви“, већ да истину о писцу ПЈ чува и саопштава *Црквено предање* које, како често пише, „од апостолског доба па до данас зна да је нашу посланицу написао апостол Павле.“

Круну Чарнићевог истраживања Посланице чини прилично темељна студија о Христовој првосвештеничкој служби¹⁰⁷. Детаљно показавши да се до неког задовољавајућег објашњења у погледу Мелхиседекове личности на основу историје и традиције не може доћи, тврди: „Учење о Мелхиседеку у ПЈ представља више метафизичко-спекулативну структуру, ...и није историјско већ типолошко, а ни у ком случају алегоријско...“¹⁰⁸ Његова централна богословска мисао саздана је на *чврстој илу* отачке ерминевтике¹⁰⁹:

¹⁰² Акт бр. 424, 7. фебруар 1951. (АПБФ). Молба је прихваћена (бб, 27. децембар 1951., АПБФ).

¹⁰³ *Τίς ὁ συγγραφεὺς τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς*; Αθήνα 1954.

¹⁰⁴ *Реферат о кандидатури за избор ванредног професора* поднет Савету Богословског факултета 19. фебруара 1959. (бб, АСАС).

¹⁰⁵ *Нав. дело*, наш превод са грчког језика, 84.

¹⁰⁶ У Гласнику СПЦ: „Учење ПЈ о Старом Завету“ 1–2 (1955), 8–14, а у Богословљу: „Хипотеза о Варнави као писцу ПЈ“, 1 (1957), 80–86; „Хипотеза о Аполосу као писцу ПЈ“, 2 (1957), 68–82; „Питање александризма ПЈ“, 1 (1958), 27–39; „Питање филонизма ПЈ“, 2 (1958), 9–26; „Хипотеза о Луки као писцу ПЈ“, 1–2 (1959), 40–45; „ПЈ као литерарни проблем“, 1–2 (1960), 31–46; „Питање адресата ПЈ“, I део у 1–2 (1961), 33–51 и II део у 1–2 (1962), 57–78.

¹⁰⁷ „Архијереј по реду Мелхиседекову“, Богословље, I 1–2 (1973), 17–42, II 1–2 (1974), 17–48.

¹⁰⁸ *Нав. дело*, I/33–4.

¹⁰⁹ За разлику од претходних радова о ПЈ, Чарнић се у овој студији више ослонио на Оце Цркве – користи се тумачењима Јеронима, Примасија, Златоуста, Епифанија, Икуменија, Дамаскина, Теодорита и Теофилакта.

„Господ Исус Христос је велики првосвештеник који је потпуно остварио све оно што је било наговештено у старозаветном ритуалу... Као и Мелхиседек, он ништа не дугује људским претходницима, већ је свештеник од Бога одређен. Његова првосвештеничка служба кулминира у његовој жртви.“¹¹⁰

На основу изложеног, нема сумње да је Чарнић уложио велики труд у решавање проблематике ауторства ПЈ. Ако то говори о релевантности богословског проблема, за проналажање чијег одговора је утрошио више од деценије исцрпног рада, недоумица настаје пред следећим питањем: да ли је од пресудне важности ко је ПЈ написао, када је Црква овај спис препознала као богонадахнут и примила га у канон својих светих књига? Пре но што покушамо да дамо одговор морамо имати у виду *бојословску климу* у којој се Чарнић као научник родио и затим образовао. Као прво, о њој говори сама дисертација – Чарнић је показао да се у периоду реформације озбиљно посумњало у Павлово ауторство ПЈ, што *данас* (=педесетих година XX века) представља важан теолошки проблем (с. 34–39). Као друго, о „данашњем“ = тадашњем атинском богословљу врло јасно казује такође један атински ђак – Амфилохије Радовић, садашњи митрополит црногорско-приморски, према чијем се сведочанству већина тадашњих библиста у Грчкој „бавила... уводним питањима и проблемима... текста, канона, превода, настанка појединих књига и *њиховој њисца*, (која) као да постају важнија од унутарњег садржаја... библијске поруке“¹¹¹. Из ових разлога, теолошки најважнији одељак Чарнићеве дисертације који носи наслов „Проблем садржаја“ (с. 40–58) углавном је утемељен на радовима западних научника¹¹², док православним писцима једва да се и користи¹¹³.

На таквом богословском тлу, па и касније, суочен са модерним библијским критицизмом који извире из протестантског става према Светом Писму и Откривењу, и чије би „безрезервно прихватање значило прихватање нецрквеног става према овој најсветијој књизи Цркве“¹¹⁴, Чарнић, на себи својствен и могућ начин, ипак није остао равнодушан. Његова велика упорност да Павлово име оправда у предањском ауторству Посланице уствари показује насушну потребу показивања

¹¹⁰ *Нав. дело*, II/46.

¹¹¹ Радовић, *нав. дело* (в. нап. 96).

¹¹² Најчешће цитирани аутори су: Johannes Belser (1850–1916) – католик, предавао *Новозавешћу ејзејезу* у Тибингену; William Frederic Farrar (1831–1903) – протестант, Dean of Canterbury; Thomas Manson (1880–1958) – протестант, предавао *Библијску ејзејезу* у Манчестеру; Otto Michel (1903–1993) – протестант, предавао *Библијску њеолоију и ејзејезу* у Тибингену; Paul Wilhelm Schmiedel (1851–1935) – протестант, предавао *Нови Завешћ* у Јени; Eduard Karl August Riehm (1830–1888) – протестант, предавао *Библијску њеолоију* у Хајделбергу; Hans Windisch (1881–1935) – протестант, предавао *Нови Завешћ* у Минстеру.

¹¹³ Потпуно је јасно и оправдано што се Чарнић није много користио грчким, па и другим православним ауторима свог времена – сви су они као научници рођени на Западу. Осим тога, његов рад је примио I. N. Λοΐβαρις, атински професор *Новој Завешћи*, који је „по овом проблему био под утицајем либералних протестантских теолога“ (*Реферат о кандидатури за доцента*) и на кога се од православних аутора Чарнић највише ослонио (користио се само следећим његовим делима: *Επιστολὴν Παύλου χαριакτήρ, Θεσσαλονίκη* 1911. и *Εισαγωγή εἰς τὰς πρὶ Παύλου σπουδὰς, Θεσσαλονίκη* 1919.). То што ипак у његовом раду нема ни трага светоотачком богословљу, сасвим је логично: „Ако је некад занемаривана *њексњуална* страна свештених списа у корист њиховог *садржаја*, у наше време постоји веома озбиљна опасност да се за рачун текста занемари, и кроз то сузи и осакати, сами садржај њихов.“ (Радовић, *нав. дело*).

¹¹⁴ Радовић, *нав. дело*.

важностии Предања Цркве у средини у којој је оно под таласом рационализма потонуло, као и да се библијски критицизам, уз стабилан црквени став према Светом Писму и Светом Предању, са резервом може прихватити и вешто учинити корисним¹¹⁵.

Осим ПЈ, Чарнић је тумачио и остале новозаветне књиге, у чему се водио ерминевтичким пра-начелом Цркве:

„Свето Писмо треба разумети умом Христовим, који за егзегету означава ослобођење његових мишљења од свих земаљских окова, и јачање његовог слабог духа Логосом. Стога права библијска егзегеза може да буде успешна само ако се тумач налази у Цркви. Вера у Цркву је за тумача Светог писма светиљка која одгони мрак са свих библијских тајни.“¹¹⁶

Објавио је појединачне коментаре четири Јеванђеља¹¹⁷ и опремио их квалитетним уводима, да би на основу тога, пред сам крај свог живота, написао „уједињено и објашњено Четворојеванђеље“¹¹⁸. Тумачења су му прилично богата историјско-географским и археолошким подацима, која читаоцу пружају могућност да лако зарони у давни библијски свет, те на што бољи начин доживи личност Месије и његову спасењску поруку. „Живот и дело“ Исуса Христа – како је сам насловио обједињено (и своје последње тумачење) четири Јеванђеља, превасходно јесу примери за којима треба ићи; зато код Чарнића етика углавном *иреџе* у односу на еклисиологију и есхатологију: „Тајна вечера је празник сећања на Христову смрт и искупитељска жртва за грехе многих“¹¹⁹, а „света тајна причешћа – највеће добро за људску душу, извор сваког спасења, духовне и моралне снаге, мира, утехе у животним недаћама, блажене смирености на самртном часу.“¹²⁰

О егзегетском, пак, раду на Павловим посланицама читамо у једној од његових аутобиографија:

„Увиђајући потребу за егзегетском литературом, која је код нас прилично оскудна, израдио сам тумачења посланица апостола Павла Ефесцима, Филиплјанима и Колошанима. Тумачење осталих посланица апостола Павла биће ми главна брига у мом будућем раду.“¹²¹

¹¹⁵ „Протестанти много раде на тумачењу Светог писма, нарочито на профаном пољу, то јест филолошком, историјском и археолошком. Због тога њихови радови могу корисно да послуже и сваком православном тумачу.“ (*Ерминевтика*, 37.)

¹¹⁶ „Православни принципи тумачења Светог Писма“, Православна мисао 1–2 (1965), 1–14: 3.

¹¹⁷ *Јеванђеље по Мајеју*, Београд 1979/1 и 1981/II. *Јеванђеље по Марку*, Београд 1983. *Јеванђеље по Луки*, Београд 1983. *Јеванђеље по Јовану*, Крагујевац 1986.

¹¹⁸ *Исус Христос – живој и дело*, Крагујевац 1993.

¹¹⁹ *Исус Христос*, 319.

¹²⁰ *Јеванђеље по Марку*, 111. Занимљиво је да Чарнић сматра да се четврта прозба Молитве Господње – у којој се иште „хлеб насушни“ – односи само на „храну која је неопходна ради одржавања живота“ (*Исус Христос*, 118). Уопште, Молитву Господњу не тумачи (*нав. дело*, 114–120) у есхатолошком смислу: Исус је „на земљи основао Царство Божије које треба сасвим да завлада људским душама“ што, пак, „зависи првенствено од потпуног испуњавања Божије воље... [коју] на небу анђели и душе праведника испуњавају на савршен начин“ (*нав. дело*, 118).

¹²¹ Види у *Ојису живој*а који је Чарнић, пријављивањем на конкурс за избор ванредног професора, поднео Богословском факултету (без броја и датума, *АПБФ*). Ова тумачења се користе преводом Новог Завета Димитрија Стефановића, куцана су на машини и умножена на карбографу. Објављена су редом: *Посланица Ефесцима*, Београд 1957; *Посланица Филипљанима*, Београд 1958;

Ово обећање остварио је објављивањем коментара на Посланицу Галатима (Београд 1962), као и квалитетног уџбеника за V разред богословије – *Посланице айосџола Павла* (Београд 1967). Тумачења ове четири Павлове посланице садрже детаљне уводе, а утемељени су како на светоотачкој, тако и на савременој православној и неправославној литератури. Осим тих посланица, Чарнић је протумачио и Саборне, а посебан изазов – као и огромном броју изучавалаца Светог Писма током историје, чинило му је *Откривење Јованово* чије је тумачење објавио на концу свог живота (Крагујевац 1989).

Без икакве сумње, Чарнић је до сада најплоднији српски егзегета. Таквим га још чини и велики труд превођења новозаветних списа, који такође јесте посебна врста тумачења и захваљујући којем је могао да позна дубину библијског текста. Уравнотежен однос између критичког и предањског приступа, као и марљивост у снабдевању егзегетски сиромашне српске средине квалитетним студијама и уџбеницима¹²², најважнији су квалитети овог библисте. Интересантно је, међутим, да Чарнићев рад остаје непримећен у такође егзегетским делима о. Јустина Поповића (1894–1979), чији допринос новозаветној науци овде вреди размотрити.

2.4 Јусџин Поџовић¹²³

Паралелно са академским егзегетским токовима у Србији, Свето Писмо је тумачио о. Јустин Поповић, оставивши иза себе егзегетски опус мерљив хиљадама страница¹²⁴. Можда баш зато што није био професор Новог Завета на Факултету, обавезан да прати одређене норме академске библистике, о. Јустин искључиво негује предањско-харизматски принцип егзегезе, експлицитно одбацујући библијски критицизам као губљење времена¹²⁵. О томе какво треба да буде православно бого-

Посланица Колошанима, Београд 1958. Тумачење Посланице Ефесцима је доживело друго издање у коме је библијски текст дат према Чарнићевом преводу (Београд 1969).

¹²² *Ерминеџџика*, Београд 1971. *Увод у Свеџо Писмо Новој Завеџа – оџџџи гео*, Београд 1973. *Увод у Свеџо Писмо Новој Завеџа – џосебни гео*, Београд 1978.

¹²³ Биографију о. Јустина овде нећемо излагати, а одломци овог потпоглавља преузети су из: *Јусџин*.

¹²⁴ Егзегетски опус Оца Јустина видљив је у форми беседе и коментара, а недавно је штампан и у серији његових сабраних дела: *Беседе Преџодобној Оца Јусџина*, том I = књ. 1: *Празничне беседе*, Београд 1998; том II = књ. 2: *Недељне беседе*, Београд 1998; том III = књ. 3: *Пасхалне беседе*, Београд 1998; *Тумачење Свеџој Еванђеља џо Маџеју*, књ. 10, Београд 2000; *Тумачење Свеџој Јеванђеља џо Јовану*. *Тумачење џосланица Св. Јована Боџослова*, књ. 11–12, Београд 2001; *Тумачење џосланица џрве и груџе Коринџанима Св. Айосџола Павла*, књ. 13, Београд 2001; *Тумачење џосланице Ефесџима Св. Ай. Павла*. *Тумачење Посланице Филиџанима Св. Ай. Павла*. *Тумачење џосланице Галаџима I и II Солуњанима Св. Ай. Павла*, књ. 14–16, Београд 2002. Оглед библиографије Оца Јустина може се погледати у: Еп. Атанасије (Јевџић) (прир.), *Човек Боџочовека Хрисџа*, Београд 2004, 352–380.

¹²⁵ Уместо поговора у првом издању Јустиновог *Тумачења Свеџој Еванђеља џо Маџеју* (Београд 1979), „издавач и уредници“, претпостављамо – непосредни ученици Оца Јустина, објавили су текст под насловом „Реч о овом издању“ (=Реч, 529–535). У том тексту, за нашу тему врло важном, објашњен је свеживотни став Оца Јустина према Светом Писму, уз цитирање неколико његових личних докумената (писама, дневника итд) који нама нису били на дохват руке. Како аутори текста пишу, Отац Јустин, као професор у Карловачкој, Призренској и Битољској богословији, несумњиво се дотицао питања исагогике, али их је сматрао „бављењем корицама“: „Градиво исагогике треба свести на најмању меру, зато што се брзо и лако заборавља и што не служи практичним задацима пастирске службе. *Време које оџуда џреџекне* [курзив ВТ] употребити на шире и дубље изучавање Херменевџике (тумачења Св. Писма), чије је опсежније познавање од великог значаја, како за духовно подизање самог пастира, тако и за његов пастирски и учитељски рад“ (из предлога за нови

словље, врло је јасан: „Стање у нашој Цркви је очајно: очајно је због одсуства често православних подвига... Неопходно је потребна одлучна и дефинитивно православна подвижничка реакција.“¹²⁶ Заиста, о. Јустин је био први међу онима који су *реајовали*, читавим својим бићем сведочећи православни подвиг у његовој литургијско-аскетској свеукупности. Према његовом мишљењу, *погвиј* је једини начин уживљавања у Предање Цркве као истинског критеријума за тумачење Светог Писма. То нарочито бива јасно у његовом предавању „Зашто и како читати Свето Писмо“, где кратким и језгровитим изразом сажима сву православну ерминевтику: „Твори да би разумео. То је основно правило православне егзегезе“.¹²⁷

Ово правило, предлог подвижничке реакције и реакција сама по себи, почивају на Јустиновом = *предањском односу* према Светом Писму као *живој Речи Божијој* која се, без обзира на историјску удаљеност, подједнако снажно обраћа свакој генерацији. Опредељивањем за такав, аутентични доживљај Јеванђеља и одевањем монашке схиме, којом, логично, умире за „корице Библије“ колико и за овај свет, Отац Јустин умногоме подсећа на лик Светог Симеона Новог Богослова (+1022) који је у свом времену и без „академске подлоге“ такође *реајовао* – прихватајући се подвижничког студирања Речи Божије у манастиру и критикујући изопачење православне традиције.

Међутим, треба знати да, упркос таквом опредељењу, „академска подлога“, односно критички апарат Оцу Јустину ни мало није био стран. Минуциозност са којом је преводио Свету Литургију¹²⁸, или обим извора које је употребио пишући Догматику¹²⁹, састављајући, пре свега, тумачења на новозаветне списе, говоре о човеку на чијим би способностима за научни рад могао позавидети сваки западни научник. Зато ће пре бити да иза Јустиновог приступа Светом Писму стоји врло свесна одлука искована монашким духом самопредавања Речи Божијој, којим је Отац Јустин живео још од ране младости.

Будући од детињства „запојен Јеванђељем“, упијајући Реч Божију најпре у црквено-литургијској атмосфери дома, а затим, од четрнаесте године, поласком у

Наставни план у богословијама, поднетом од њега и још двојице професора 1923. године, *Реч* 534). Таквим, критичким ставом, додуше, у ширем смислу, наставља у (другом?) писму (= *Писмо*) написаном (заједно са јеромонахом Иринејем Ђорђевићем) и исте године упућеном Професорском Савету Богословије Св. Саве: „Наставничка, а нарочито васпитачка дужност дала нам је непобитне доказе да је душа наше школе у опасности... Православље се предаје *неправославним методима* [курзив ВТ], позајмљеним са неправославног Запада... Неприродно је и немогуће је Православље истински успешно предавати неправославним методима, јер оно не подилази ни под какве католичко-протестантске системе и методе...“ (Еп. Атанасије, „Човек Богочовека Христа“, у: *idem, Човек Богочовека Христа*, Београд 2004, 11–36, нап. 1 на стр. 13).

¹²⁶ *Писмо*, у: Еп. Атанасије, „Човек Богочовека Христа“, нап. 1 на стр. 13.

¹²⁷ Текст „Зашто и како треба читати Свето Писмо“ изложен је најпре као предавање које је Отац Јустин одржао на састанку богомољачког братства Св. Саве у Сремским Карловцима 22. децембара 1929. У нешто проширеној верзији и под насловом „Радост већа од анђелске“ објављен је неку годину касније у часопису Хришћанско дело (1935) бр. 1. Краћа верзија штампана је тек 1979. уместо предговора Авином *Тумачењу Свејој Еванђеља по Мајшеју* (5–9), а обе верзије паралелно у: *Сейве и жейве, Сабрана дела Свејој Јусјина Новој у 30 књига*, прир. Еп. Атанасије, књ. 20, Београд 2008, 112–125. У даљем делу рада цитирамо текст објављен 1979. и то под скраћеницом: *Зашто и како*.

¹²⁸ Види: Ј. Поповић, „О Светој Литургији“, у: *Сейве и жейве*, 44–50:47–50. Текст је првобитно објављен 1978. као поговор преводу три Свете Литургије, мада приређивач не каже где.

¹²⁹ Види нпр. следеће издање: *Домајшица Православне Цркве I-III*, Београд 1978–80.

деветоразредну богословију Светог Саве у Београду, о. Јустин је од малих ногу ревносно читао и изучавао Свето Писмо¹³⁰. Како програм тих првих разреда још није прописивао редовну наставу из библијских наука, код Благоја је по среди било лично интересовање за основне проблеме живота на које управо Еванђеље даје одговор. О томе нам сведоче непосредни ученици о. Јустина, подсећајући на његово често враћање на јеванђелску тему – како је најтеже и за човека најглавније питање поставио Христу управо један младић: „Учитељу Благои, шта ми треба чинити да добијем живот вечни?“ (Мк. 10:17)¹³¹.

Важност тог питања у очима о. Јустина достигла је највећу могућу меру: оно одређује између вечног живота и вечне смрти. Отац Јустин се, дакле, не односи према овој перикопи Јеванђеља као према извештају о томе како је Христос разговарао са младићем, нити се бави проблемима редакције и традиције текста, већ у лику младића *види себе*¹³². Тај *осећај живој Логоса који се обраћа ономе који чита Свето Писмо*, суштински је определио живот младог Благоја, те он касније пише: „Да нисам тада срео Лик Господа Исуса Христа, ја не знам шта би од мене било“¹³³. Идентичном сценом сусрета са живим Логосом Јеванђеља почиње отшелнички пут началника монашког предања Антонија Великог (+356). Наиме, ушавши једне недеље у храм и чувши – баш као одговор на претходно питање – Христове речи: „Ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаш и подај сиромасима... па хајде за мном.“ (Мт. 19:21), Антоније такође у лику младића препознаје себе¹³⁴. Као одговор на њему лично упућене речи Христове, млади Антоније распродаје имање и одлази у пустињу посвећујући се подвигу извршавања заповести Христових. И Благоје и Антоније, обојица, дакле, јесу младић из приче са којима Христос говори, обојица полазе истим животним путем у истом старосном добу¹³⁵.

У даљем сазревању младог монаха Јустина, пустињски Оци постају узор – и богословљем и животом, што је Оцу Јустину, иначе, свагда било неодвојиво¹³⁶. Са-

¹³⁰ Реч 529.

¹³¹ Реч 530.

¹³² У предавању *Зашто и како*, Отац Јустин врло јасно истиче да се у Јеванђељу налази биографија сваког човека без изузетка: „У њему сваки од нас може наћи себе детаљно, подробно описана и приказана...“ (6).

¹³³ Реч 529. За Оца Јустина, дакле, Свето Писмо није само антички запис божијих јављања, већ *живи глас Боја* који објављује пут спасења свакој генерацији. До таквог приступа држе Оци Цркве, на шта подсећа Еп. Атанасије цитирајући Максима Исповедника и наводећи следећа места на овај начин: *Мисијаолија*, гл. 6. РГ 91, 684; *Појавља о бојословљу*, 1,60.66. РГ 90, 1108.1149–52. Види: Еп. Атанасије, умировљени херцеговачки, „Пети Јеванђелист – Свети Јован Златоусти као егзегета Речи Божије“, Видослов 43 (2008), стр. 18 нап. 2.

¹³⁴ Атанасије, *Vita Antonii* 2:26–7 (РГ 26.841С). Овде је наведен Христов одговор према Мт. 19:21, док је у Реч-и питање цитирано према Мк. 10:17. Разлика је безначајна, с обзиром да Реч доноси усмени цитат који се може односити на оба паралелна места.

¹³⁵ Према Атанасијевом сведочанству, Антоније се удаљио у пустињу када је имао 18–20 година (*Vita Antonii*, 2:25; РГ 26 841В), а Отац Јустин примио је монашки постриг у својој двадесетој години (1916.) повлачећи се са српском војском преко Албаније.

¹³⁶ „Шта су ‘Житија Светих’? – Догмати преведени у живот. Шта су догмати? – Остварена ‘Житија Светих’“ („Подвижничка и богословска поглавља“, стослов први, 89, у: *На бојочовечанском џуџу*, 149). Већ 1926. Отац Јустин је докторирао у Атини одбранивши дисертацију на тему *Проблем личности и сазнања по Св. Макарију Епифанском (То πρόβλημα της προσωπικότητος και της γνώσεως κατά τον Άγιον Μακάριον τον Αιγύπτιον, Αθήνα 1926)*. Српска верзија ове дисертације објављена је у О. Ј. Поповић, *Пути Божијознања. Појавља из њавославне аскејишке и иносеолиције*, Београд 1987, 6–103. У

свим логично, такав отачко-пустињски принцип опредељује Оца Јустина у егзегези: „Претворити Еванђеље у своју природу – и јесте смисао човековог постојања у овом свету.“¹³⁷ Ка остварењу таквог циља путује се читањем = живљењем Светог Писма: „Читајући Свето Писмо ти уносиш квасац у тесто душе своје и тела свог, који се постепено шири, прожима душу, док је сву не прожме и не ускисне еванђелском истином и правдом.“¹³⁸ Такав подвиг завршили су Светитељи поставши „жива Јеванђеља Христова“:

„Шта значе речи Св. Апостола Јована на крају његовог Јеванђеља: *А има и мноџо друџо иџио учини Исус, које кад би се редом џојисало, ни у сами свей, мислим, не би сџале најисане књиие* (Јн. 21:25)? Шта је то „мноџо друџо“? Или још боље: Који су то „мноџи друџи“? – То су Светитељи, који су Духом Светим исписане књиге, као жива Јеванђеља Христова.“¹³⁹

„Разумевање“ о којем о. Јустин говори износећи ерминевтички принцип „твори да би разумео“, није уобичајено разумевање на које смо навикли кроз свакодневно искуство комуникације: „То значи: слушањем (!), изучавањем речи Божје – учиш се бесмртности и вечности, учиш се бесмртном и вечном животу, а верујеш ли у њих пуном вером – већ си научио шта је живот вечни и прешао си из смрти у живот.“¹⁴⁰ Такво разумевање намењено је заробљеницима љубави живог Логоса, те је стога сасвим јасно због чега права егзегеза не треба да губи време на беживотни критички приступ: „Црквоборци обично студирају гардеробу хришћанства, дерматоло-

поговору истог зборника, Јеромонах Атанасије, садашњи умировљени Епископ Захумско-херцеговачки, објаснио је историју настанка ове дисертације и њеног превода на српски језик (229–238). Писац говора такође указује на још двојицу аскетских писаца који су снажно утицали на Оца Јустина, а то су: Исак Сирин и Симеон Нови Богослов (229), што се превасходно види из другог и трећег поглавља овог зборника: „Гносеологија Светог Исака Сирина“ (*Пуџ Боџојознања*, 107–139) и „Поглавља аскетско-гносеолошка“ (*Пуџ Боџојознања*, 143–191).

¹³⁷ Мисли 6, у: „Тајна личност Митрополита Антонија и његов значај за православно словенство“, Богословље 1 (1939), 40–53, а прештампано у: *Сейве и жейве*, 357–372:370.

¹³⁸ *Зашџио и како*, 7. Из структуре овог предавања Оца Јустина да се још приметити да је написано из искуства пустињски васпитавањем монаха. Отварањем у стилу све-присутности Логоса у свету који од увек „јесте“, Отац Јустин пре свега истиче да је неописиви Бог сместио себе у Свето Писмо и кроз њега пружио *све одџворе* људима. Исправно је наслутити да тиме слушаоцима жели да укаже на сву дубину мудрости у коју се може заронити читањем свештеног текста, али баш тим пасусом показује колико је његов лични пут ка спасењу обележен и утабан јеванђелским зачалама. Форма „питање-одговор“ је врло присутна у животима египатских пустињака: „Оче, реци ми неку поуку, реци реч“. Исканье поуке од старца јесте суштински важан чинилац живота једног монаха. Одговарање старца на питања ученика има практичну основу и често је усмерено на читање Светог Писма у којем се налазе сви одговори: „Слушали сте Свето Писмо? Довољно је за вас.“ (Антоније 19, РГ 65.81В = *Старечник* 51). Отац Јустин, дакле, не почиње своје предавање објашњењем како је настало Свето Писмо, из којих се књига састоји, ко га је и када написао, већ директно указује слушаоцима да у Писму суређу живу Божију Реч коју ће чути само исправним постављањем питања: „Не нађеш ли одговор у Светом Писму на неко своје питање, значи да си, или поставио бесмислено питање, или ниси умео читати Свето Писмо и из њега ишчитати одговор“ (*Зашџио и како*, 6).

¹³⁹ Према: Еп. Атанасије, „Пети Јеванђелист“, 26. Идентичан животни принцип препознајемо у лику аскете новог доба – блаженопочившег Патријарха српског Павла (1914–2009), чије присуство на српској теолошкој сцени није у импозантном броју страница теолошких расправа, већ у оживљавању Речи Божије – животоу по Јеванђељу.

¹⁴⁰ *Зашџио и како*, 8. Разумевање, као такво, долази постепено, тек по пракси: „Главнио је читај Свето Писмо што више. Што разум не разуме, срце ће осетити; а не разуме ли ни разум, ни срце не осећа, ти ипак читај, јер читањем сејеш речи Божје по души својој: а оне тамо неће пропасти, већ ће постепено и неприметно прећи у природу душе твоје...“ (стр. 7).

гију, коукољ и плеву, и нокте; њихов финале: мртва је Црква, мртав Христос! – Суштина Богочовештва = љубав.¹⁴¹ Свето Писмо, дакле, није само записана реч или књига (!), већ *биографија Бојочовека*¹⁴², те се библијске науке тичу само Личности Христове, која је „врховна свевредност и врховно свемерило“. У том стилу, егзегеза Оца Јустина, јесте доксолошко ројење мисли *око* живе и усмене Речи, не и *над* предметним истраживањем умртвљеног слова.

Постоји, међутим, још један детаљ чијим истицањем желимо да покажемо колико је Отац Јустин био свестан последица умртвљавања Речи, детаљ који лежи у „имитацији“ Златоустовог молитвеног обраћања Апостолу Павлу за помоћ у тумачењу: као што се Павле јављао Цариградском патријарху, тако се и Златоуст јављао Оцу Јустину¹⁴³, у врхунцу молитвено-ерминевтичког созерцања¹⁴⁴. Међутим, у односу на Златоустову интерпретацију Павла, Јустинова „имитација“ Златоустовог ерминевтичког метода није концентрисана ни на шта друго до на оживљавање пуне сагласности са живим Логосом, што у суштини јесте Јустинов животни принцип.

Из ових разлога, постаје нам јасније због чега је Јустин „занемаривао“ академску новозаветну науку која је у његово време мање или више била присутна на Богословском факултету. Онај коме се сам Златоуст јављао није морао да отвара књиге својих колега који су „бескрајно“ расправљали о беживотном критицизму. Уколико би се, међутим, у академској средини појавио какав „уљез“, Отац Јустин се врло живо освртао најоштријим критикама. То се поготову види у тзв. *проблематици историјској Исуса* која је, мада наизглед ирелевантна традицији Истока, умела да привуче значајну пажњу српских теолога, због чега ће овде такође бити узета у обзир.

2.5 Проблематика историјској Исуса¹⁴⁵

Прва српска реакција на проблематику историјског Исуса приметна је средином XIX века и не треба је тражити на пољу философских и теолошких расправа. Уствари, није баш ни исправно назвати је реакцијом у правом смислу речи. Ношена духом српског романтизма и таласом језичке реформе, та „реакција“ пре пројављује жеђ за Речју Божијом која је, иначе, тек тада постала доступна на славено-сербском, односно народном језику. Тако, поред Стојковићевог (1830.) и Вуковог превода Новог Завета (1847.), а у време када су већ широм Европе штампане *Исусове биографије*, Ђура Даничић 1850. у Бечу објављује *Пријовијејке из Сјароја и Новој Зајејта*. За врло кратко време, *збој лако читљивој сјила*, просто препричавања најважнијих одељака Библије народним језиком Вуковог правописа, ова збирка је доживела велики број издања. Чини се да је српском народу Реч Божи-

¹⁴¹ Молитвени дневник, 124.

¹⁴² *Зашто и како*, 5.

¹⁴³ Према речима Владике Атанасија: „[Оцу Јустину] се јавио сам Свети Златоуст лично, и Свети Ава је то јављање описао у свом личном Молитвенику својом руком, где каже: да му се јавио Свети Златоуст и над главом му је читао молитву из свога Требника!“ („Пети Јеванђелист“, 27).

¹⁴⁴ О Авинионом молитвеном созерцању Златоуста постоје бројна сведочанства. Види најпре његов „Молитвени дневник“ (вођен 1921–25, објављен у: *На бојочовечанском јујуу*, Београд 1980), а затим и (две) молитве које је написао Светом Јовану (*Молитвеник*, Ваљево 2008, 165–171).

¹⁴⁵ Опширније види: *Историјски Исус I и II*.

ја заиста била потребна и то на разумљивијем = читљивијем дијалекту (од Светог Писма?) чија слобода стила није угрожавала поруку Писма нити је саблажњавала (црквену) јавност.

Озбиљније интересовање за лик историјског Исуса почиње тек крајем деветнаестог века. У труду да одговори на ставове „негативне критике“, руска библистика позног деветнаестог века нарочито је обратила пажњу на проблем историјског Исуса. Чувени професор и ректор кијевске академије архимандрит Михаил Лузин (1830–1887), одбранио је 1864. докторску дисертацију на тему *О јеванђељима и јеванђељској историји. Поводом Ренанове књије Живој Исусов*¹⁴⁶. Имајући у виду да је дисертација била одбрањена само годину дана по појављивању Ренановог дела (!), нема сумње да Лузин заслужује сваку похвалу због живог проматрања светских теолошких збивања¹⁴⁷. Но, није само научно оповргавање западних ставова било довољно. Осетивши се слабашном пред налетима европског рационализма, богословска елита Русије често је посезала и за полицијским методом. Стражарска политика руског Синода, коју је осамдесетих година диктирао оберпрокуратор Константин Побједоносцев (1827–1907)¹⁴⁸, ишла је тако (парадоксално) далеко да је 1893. спречила објављивање значајног дела московског професора Новог Завета Митрофана Муретова (1851–1917). Та књига била је посвећена оповргавању Ренанових ставова, али је грешка Муретова била у томе што је потреби темељнијег научног извртања Ренановог учења прикључио и сумњиву потребу да то учење најпре изложи. Тек петнаест година касније, Муретовљево дело *Ернст Ренан и његов Живој Исусов* угледало је светлост дана¹⁴⁹.

Вративши се у Србију из такве Русије, Иларион Зеремски, као што већ знамо, био је постављен за професора Новог Завета у Карловачкој богословији. Када је неку годину касније (1898.) у Новом Саду објављен српски превод *Коменџари к Јеванђељима* енглеског библисте Давида Брауна [David Brown]¹⁵⁰, Иларион је нашао за сходно да у духу својих руских учитеља реагује. Иако, међутим, није било експлицитне речи о проблематици историјског Исуса, младом српском научнику нису се допале две ствари: ниска цена књиге – што говори о прикривеном циљу аутора да књига „уђе у што шире читалачке слојеве“, као и то што је Браун, тај „вук у јагњећој кожи“ (410), одлучио да из српског издања „избаци све о чему би мислио да може доћи у опреку са посматрањем православне цркве“ (415). Не доводећи овде у питање Иларионову сигурно истанчану научну и пастирску свест, не можемо а да не осетимо његову бојазан према популарној литератури неправослав-

¹⁴⁶ *О еванџелијих и еванџельској историји. По поводу кнџии „Жизнь Исуса“ Ренана*, Москва 1870.

¹⁴⁷ Чињеница да је исте године Ренанов *La vie de Jésus* преведен на руски језик већ довољно говори о интересовању за овакву проблематику. Лузин ипак није био једини који се огласио – поводом Ренановог дела једну брошуру објавио је и Павел Кукољник [Павел Васильевич Кукољник] (1795–1884), руски историчар, песник, педагог и драматург: *Голос христџанина по прочтџении кнџии і. Ренана „La vie de Jesus“*, Вильна: тип. А. К. Киркора 1864.

¹⁴⁸ О духу који је Побједоносцев уносио у живот МДА види у: Флоровски, *нав. дело* (1997), 440–54.

¹⁴⁹ М. Муретов, *Ернст Ренан и еџо Жизнь Исуса*, Москва, 1908; такође: *idem*, *Прџиџесџанџиџское боџословие до поџявления Шџџраусовой Жизни Исуса*, Москва, 1894.

¹⁵⁰ *Коменџари к Јеванђељима по Маџеју и Марку*, Нови Сад 1898; *Коменџари к Јеванђељима по Луки и Јовану*, Нови Сад 1903. Оба дела са енглеског је превео Чедомил Мијатовић, а Иларионов приказ објављен је у Богословском гласнику 5 (1904) 410–417 и 475–478.

ног духа чије би превођење и штампање – мимо благослова Цркве – могло само да нашкоди духовном бићу ионако расутог српског народа.

Интересовање за ову проблематику показао је и прота Стеван М. Веселиновић, професор Новог Завета и ректор Београдске богословије. Године 1900. основао је лист за црквену науку и књижевност *Бојословски архив*¹⁵¹ и као његов једини власник и уредник, на сам почетак сва три и једина броја ставио је (своје?) непотписане научне расправе о историјском лику Исуса¹⁵². За тим радовима, респективно и у сва три броја такође, следи *Историјски ауторитет Јеванђеља* у три дела¹⁵³ лавалског епископа Бугода¹⁵⁴. Очигледно, најважнији задатак уредника било је бављење новозаветном историјом на *иозийиван* начин – у циљу потврђивања историјског ауторитета јеванђеља, а самим тим и историјског лика Христовог.

У знатно оштрију критику, често без довољно научних аргумената – што је свакако било условљено примарним задатком информисања младе научне јавности и писањем уџбеника, упуштао се Димитрије Стефановић. Научну јавност свог доба врло често је информисао о квалитетним књигама на ову тему – наравно, конзервативнијег карактера, док је његову егзегетску активност, као и његовог учитеља Зеремског, највише привлачио јеванђелски лик Христов: „Ко се данас, у времену критике и сумње, лаћа пера да на основу јеванђелија оцрта личност Исусову, мора прво, ма у кратко, одговорити на ова два питања: је ли Исус из Назарета у опште живео и постојао и, ако је постојао, да ли... у јеванђелијима поред истине има и измишљеног.“¹⁵⁵ Баш у то време, једно „измишљање“ о јеванђелском Исусу изазвало је оштру критику Јустина Поповића. Када је из штампе изашао први српски *Живои Исусов*¹⁵⁶, протосинђел Јустин је неколико месеци касније, у првом броју *Хришћанске мисли*, објавио крајње бритак приказ овог дела¹⁵⁷. У очима умно-срдачно-молитвеног зналца *сладчајшег Исуса* овакво дело могло је бити само пуно патолошке мржње. А о томе како је тај „комедијаш“ у својој „трагичној комедији“ промашио живот историјског Исуса, Отац Јустин је саркастично јасан (7):

„У самој ствари, овај живот Исусов нипочему не личи на еванђелски, на историски живот Исусов. То је просто једноставна бајка од почетка до краја. Ту има свега, само ничег еванђелског, ничег Христовог. Иза свега бесни дивља фантазија, која пати и од еротоманије. Господин мисли да пише Исусову биографију, а у ствари преписује шарене и прљаве лажи своје христорачке маште... Све у свему: место живота Исусовог г. Дамњановић је написао површан, неукусан, петпарачки

¹⁵¹ Лист је био штампан у Нишу, по благослову нишког епископа Никанора Ружичића (1843–1916), а доживео је само три броја и то у години оснивања.

¹⁵² Реч је о следећим радовима: „Рођење Христово“, 1 (1903), 1–8; „Година рођења Исусова“, 1 (1903), 9–17; „Први дани Христови“, 1 (1903), 18–27; „Исус у Мисиру“ 2 (1903), 113–120; „Галилеја и Назарет“ 3 (1903), 233–241.

¹⁵³ „Историски ауторитет јеванђеља од Е. Бугода епископа лавалског (превод с талијанског)“ Богословски архив 1 (1903), 28–44; 2 (1903), 121–129; 3 (1903), 242–251.

¹⁵⁴ Louis-Victor-Emile Bougaud (1823–1888), француски католички писац, свештеник и касније епископ Лавала.

¹⁵⁵ „Личност Исуса Христа“, 5. Види нап. 99.

¹⁵⁶ Д. Дамњановић, *Живои Исуса Назарећанина*, Београд: Гундулић, 1934.

¹⁵⁷ Ј. Поповић, „Једна гангестерска књига о Господу Исусу“, *Хришћанска мисао* 1 (1935), 6–8.

роман о неком фиктивном Исусу који постоји једино у болесној машти његовој, а нигде у историској стварности.“

Мада је на самом почетку текста замолио да му се „опрости овакав речник“ јер је „немогуће говорити друкчије о баналном и хаотичном комплексу бесмислица и гадости које је г. Дамњановић стрпао у своју књигу“ (6), Јустину, па и професору веронауке Димитрију Најдановићу (1897–1986) који му се у критици придружио¹⁵⁸, ипак није било опроштено. Дамњановић их је због увреда и клевета обојицу тужио суду, затраживши максималну казну и велику материјалну штету. Тако су се тужени Отац Јустин и професор Најдановић нашли на оптуженичкој клупи 20. и 21. јуна 1935., али их је суд, саслушавши њихове одбране какве се до тада у Варошком суду још нису чуле, оптужби ослободио¹⁵⁹.

Критикујући Дамњановића, веома је интересантно приметити да се о. Јустин не труди да наведе довољан број доказа којима би читаоца убедио у неискравност његових закључака, рецимо, најпре их наводећи, а затим их оспоравајући, већ иде *обрнућим њућем*: постављајући се веома лично у односу на аутора, називајући њега „лакрдјашем“ и „комедијашем“, а његову књигу „безочном утакмицом бесмислица“, он наводи бесмислице аутора – коначно их ипак не разјашњавајући – као *доказ* за такве *своје* тврдње. То, даље, може значити да је духовном зналцу „тихог и кротког Исуса“ довољно било гађење над Дамњановићевом лакрдјом, али може значити и да је читаоцу Јустиновог текста – објављеном у часопису *Хришћански живој* – таква критика *apriori* била разумљива, вероватно и драга¹⁶⁰. Тако нам бива јасно да је духу српске теолошке средине апсолутно био стран покушај искривљења јеванђелског лика Господњег, те зато о. Јустин мисли да је Дамњановићева књига импортирана са стране, налик безбожничкој литератури у Русији. Но, то није једини закључак. Тадашња српска теолошка средина није креирала лик Господњи – нити га прекрајала – алатима академске теологије, научним увидима и дебатама кроз које се, рецимо, делом могла супротставити Дамњановићу и њему сличнима, већ је тај лик непрестано сагледавала у својој *народној души*, познајући га само својом *народном христологијом*¹⁶¹. А то не значи само да су српски теолози из ових или оних разлога били неспремни да се озбиљније и конструктивније суоче са таласом критицизма – јер „у нас [још] није било ни осредње христолошке негативне критике“, већ и да је између академије и Цркве, између теолога интелектуалаца и обичног народа у Србији постојала веома важна хармонија. Сваки покушај изопачења Јеванђеља = *ипрадиције*, али и нарушавања те хармоније, наилазио је на оштру реакцију¹⁶².

¹⁵⁸ Д. Најдановић, „Драгољуб Дамњановић: Живот Исуса Назарећанина“, Српски књижевни гласник 5 (1935), 392–395.

¹⁵⁹ Опис ових суђења као и ослобађајуће пресуде могу се погледати у тексту: „Апологија Еванђеља с оптуженичке клупе“, Хришћанска мисао 8 (1935), 13–16:13.

¹⁶⁰ Овој претпоставци у прилог иде чињеница да Најдановићев приказ – објављен у *Српском књижевном гласнику* те самим тим и намењен широј публици – пружа знатно озбиљније и шире познавање проблематике, у светлу чега бива сулудо говорити о некаквом Дамњановићевом доприносу.

¹⁶¹ Поповић, *нав. дело*, 8. Курзив припада нама.

¹⁶² О ставовима проф. Новог Завета др Димитрија Стефановића према традицији види у нашим радовима објављеним у претходним свескама овог пројекта: „Димитрије Стефановић као професор

Тон читаве полемике око првог српског *Живоша Исусовој* који се појавио тек 1934. јасно говори да је тзв. „друга фаза“ проблематике историјског Исуса, о којој смо писали у претходном делу нашег истраживања и чији је апологетски дух обузимао Европу током XIX, не и XX века, са закашњењем и не баш у пуном смислу стигла међу српске теологе. Швајцер је ту фазу сасвим исправно окарактерисао подељеношћу у таборе агресије и апологетике, испољавањем *љубави* и *мржње* према *традицији*¹⁶³. Уколико би се лик Исусов, научно оправдив или не, косио са традиционалним – оним који је у једној средини већ о њему постојао, долазило би до снажног набоја између двеју супротстављених страна. Баш у том духу, први професор *апологетике* на Богословском факултету у Београду – др Радивој Јосић (1889–1960)¹⁶⁴, започео је своје бављење овом тематиком објавивши научну расправу на тему *Значај личности Исуса Христа за хришћанство*¹⁶⁵. Не потврђује ли овај наслов некакву сумњу у постојање озбиљног проблема са којим се српска теолошка средина у то време суочавала, проблема који је значајно доводио у питање лик Господњи, а самим тим и хришћанство? Ако имамо у виду да је часопис *Бојословље* превасходно био намењен професорима и студентима Богословског факултета, алармантно звуче Јосићеви први редови: „Исус Христос и Хришћанство су у тој мери нераздвојно један за другога везани, да свака промена у схватању личности Исуса Христа безусловно изазива аналог[н]у промену и у схватању Хришћанства.“¹⁶⁶

Деценију касније, а непуну годину после неуспешног суђења о. Јустину и професору Најдановићу, Јосић је објавио прву књигу која се бави само проблематиком историјског Исуса: *Борба њрошив и за јеванђелској Исуса Христа*¹⁶⁷. У правцу претходно констатованог о полемици око Дамњановићевог *Живоша Исусовој*, што и сам наслов Јосићевог дела већ донекле потврђује, проблематика *der Leben-Jesu-Forschung* није превасходно посматрана као нарочит допринос нау-

Новог Завета на Богословском факултету у Београду“, СТ2 117–128; „Новозаветно богословље на Православном богословском факултету од његовог настанка до данас: традиција и/или традиционализам“, СТ4 57–64.

¹⁶³ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: J. C.B. Mohr 1906, 5.

¹⁶⁴ О личности и делу проф. др Радивоја Јосића види у следећим радовима: Ч. С. Драшковић, „У спомен професора Радивоја Јосића“, *Богословље* 1–2 (1960), 1–2; Ј. Милин, „Православни апологет Радивој Јосић“, *Богословље* 1–2 (1965), 5–15; Д. Калезић, „Др Радивој Јосић 1889–1960 (био-библиографија)“, *Богословље* 1–2 (1980), 97–100. И мада би читалац на основу ових радова могао да скицира Јосићев научни лик у ширем смислу, овде сматрамо да би му за боље разумевање Јосићевог бављења поменутом проблематиком било важно да зна следеће. Наиме, пошто је своје високо богословско образовање стекао на Старокатоличком теолошком факултету у Берну (1909–1911) и на Православном богословском факултету у Черновцима (1911–1914), 1920. године, после неколико година наставно-педагошког рада у Призренског, Београдској и Карловачкој богословији, Јосић бива постављен за доцента тек отвореног Богословског факултета у Београду. Иако су његове научне амбиције испрва биле усмерене ка историјској и патролошкој групи предмета, додељена му је апологетика које се свим срцем лагио: „И професор Јосић је прихватио овај избор и кренуо на рад у области апологетике, који није напуштао све до своје смрти“ (Драшковић, *нав. дело*, 2). Реч је, дакле, о апологети до последњег даха!

¹⁶⁵ Р. Јосић, „Значај личности Исуса Христа за хришћанство“, *Богословље* 2 (1926), 153–176.

¹⁶⁶ *Нав. дело*, 153.

¹⁶⁷ Протојереј D-г Радивој А. Јосић, *Борба њрошив и за јеванђелској Исуса Христа*, Штампарија и књиговезница „Привредник“ Живојина Д. Благојевића, Београд, 1936. Дело је уствари прештампано из *Бојословља*, где је претходно објављено у два истоимена наставка: *Богословље* 4 (1935), 334–385; *Богословље* 1 (1936), 8–51.

ке – ма колико његове последице биле опасне по веру (=иpагицију), односно као плод вишедеценијског, па и вишевековног настојања историјског приступа да расветли тајне новозаветних збивања, већ та и таква истраживања и њихови резултати могу бити само борба „против“ и „за“ јеванђелског лика Господњег. Ти, којима је Христос „неподношљив и туђ“, долазе ниоткуда друго до са *Zajāga*, где „већ два века... потмуло и полуотворено бесни борба против њега“. Цитирајући мисао Достојевског да „нема више народа богоносаца и христоносаца“, Јосић контекстуализује последице те борбе, тврдећи да је у руском народу „који је то дивно име [богоносца и христоносца] до скоро носио... борба против Христа достигла своју кулминацију“¹⁶⁸. Тиме веома свесно прави методолошки заокрет. Разликовањем између оних који су „противници јеванђелског схватања Исуса Христа“, који „још увек имају довољно не само лепих него и речи дивљења за Христа“ (11), и оних који су „противници Исуса Христа уопште – и јеванђелског и нејеванђелског“ (12), Јосић ове друге поистовећује са људима чија су религиозна уверења предодређена партијским. Њиховим, дакле, социјално-политичким циљевима сметња јесте јеванђелски Исус Христос, а пошто ту не може да буде компримиса, пише Јосић, „то се јавља потреба, да се Исус Христос насилно уклони“ (12). Разлика, дакле, између проблематике историјског Исуса као научне дисциплине – од које српски апологета никако не бежи, осврћући се на Рена, Штрауса, па и на српску средину, и прогона Цркве у Русији – који суштински опредељује правац његовог размишљања, инспиришући и прожимајући највећи део његовог рада, Јосићу је сасвим јасна: „То је један сасвим други, нови тип противника јеванђелског Исуса Христа“, који се потпуно „развио и добио своју последњу формацију у данашњој Русији“ (12). Оваква Јосићева оријентација сасвим је разумљива. Обзиром на значајно присуство руских изгнаника у Србији, захваљујући којима је и дошло до отварања Богословског факултета у Београду¹⁶⁹, логично је претпоставити због чега је Јосићу тог трену, између осталог, било важније контекстуализовати проблематику историчности, него се њоме бавити у строго научном смислу.

¹⁶⁸ Јосић, *нав. дело*, 10. Заправо, „три најјаче силе овога света: новац, штампа и власт су огромним својим процентом у рукама јавних и тајних противника Христових“, сила „против којих је Исус Христос увек ратовао, и који против њега увек ратују“ (стр. 10). Те силе воде стравичну борбу против јеванђелског Исуса у Русији, прогонећи руски народ, о чему светска, иначе богоборна јавност нити шта зна, нити друге обавештава (*ibidem*). Исус је, како Јосић сликовито и не баш сасвим случајно каже, „мета и нишан многим“ (стр. 11).

¹⁶⁹ Кратким, али веома позитивним приказом, на Јосићеву књигу осврнуо се (и) блаженопочивши Митрополит Антоније Храповицки (1863–1936): „[У]казивање Христово лика од стране Јудеја и безбожника с једне стране и оповргавање њихових лажи с друге – послужили су као тема за одличан рад госп. Др. Радивоја Јосића: Борба против и за јеванђелског Исуса Христа. Треба срдечно захвалити аутору за смелост, са којом је он у свеоружју науке устао против непријатеља Христових, који гоне његове следбенике у данашњој Русији и који се боре с њима, помоћу клевете, чак и у Југославији. Са неумољивом логиком и необоривом аргументацијом изобличава аутор делимично незнање и несавесност с којом неки његови сународници нападају Спаситеља и којим су све до данас остали без икаквог одговора.“ („Др. Радивој Јосић, Борба против и за јеванђелског Исуса Христа“, Богословље 4 (1936), 422–428). Овде налазимо за сходно да наведемо и следеће речи уредништва Богословља, које се налазе одмах испод текста приказа: „Ово је последњи приказ блаженопочившег митр. Антонија, који је написао за књигу Др Р. Јосића пред скору своју смрт, већ на болесничкој постељи, но оставши до последњег тренутка свог живота при пуној свести увек радећи као неуморни загранични вођа своје многострадалне цркве и велики богослов-научник.“

После Другог светског рата, интересовање српских теолога за проблематику историјског Исуса не јењава. На северно-америчком тлу блаженопочивши Епископ Николај Велимировић (1881–1956) пише и не завршава своје последње дело – као круну свих претходних? – *Једини Човекољубац: живој Господу Исуса*¹⁷⁰. Тих година, као блиски сарадник Владике Николаја, своју академску каријеру започиње Веселин Кесић, сада бивши професор Новог Завета на Академији Светог Владимира у Њујорку¹⁷¹. Једна од његових монографија, на енглеском језику, управо се тиче разматране теме: *Јеванђелски лик Христов. Црква и модерни критицизам*¹⁷². У тој, у научном смислу озбиљнијој студији коју је српска теолошка средина изнедрила на тему историјског Исуса¹⁷³, Кесић пружа врло балансиран поглед на то како би модерни критицизам могао да помогне у проналажењу јасног лика Христовог:

„Модерни критицизам... нас може довести до дражег поимања Исусове личности, али «нико не може рећи: Исус је Господ, осим Духом Светим» (1. Кор. 12:3). Исправна улога критицизма није да разори Предање Цркве, већ да га расветли; није у одбацивању древних увида, већ у отварању нових авенија разумевања Божијих путева и циљева историје.“¹⁷⁴

Уз егзегезу новозаветних сведочанстава о Исусу, Кесићева студија нуди и преглед других историјских трагова, истовремено их евалуирајући различитим облицима модерне критике. Јер, одбацивати историјски метод значи превидети важност човековог одговора на Реч Божију – мишљења је овај, на Балкану иначе је два читани библиста¹⁷⁵.

Неку годину касније, тачније 31. марта 1987., на Богословском факултету у Београду одбрањена је и прва докторска дисертација на тему историјског Исуса.

¹⁷⁰ Н. Велимировић, *Једини човекољубац: живој Господу Исуса*, Библиотека „Свечаник“: 25, Њујорк-Минхен 1958. Дело је у 116 страница подељено на 19 поглавља, и изненадно се завршава описом исцељења крвоточиве жене (Мк. 5:32–34; Мт. 9:20–22; Лк. 8:43–48).

¹⁷¹ Пореклом из Босне, Веселин Кесић је завршио гимназију у Бања Луци и затим започео студије теологије на Богословском факултету у Београду. По завршетку Другог светског рата, студије је наставио на Колумбија Универзитету, где је 1959. стекао диплому доктора наука. Од 1953. члан је наставног колегијума Академије Светог Владимира у Њујорку. По пензионисању, предавао је на Православном богословском факултету Аристотеловог Универзитета у Солуну (1991), затим на Летњем институту [Summer Institute] Eagle River на Аљасци (1997), и у Норфолку (Wells-Next-the-Sea) у Енглеској (1998). Детаљнију био-библиографију др Кесића види на интернет адреси: <http://www.svots.edu/content/veselin-kesich> (17. 2. 2011.).

¹⁷² V. Kesich, *The Gospel Image of Christ. The Church and Modern Criticism*, Crestwood: SVS Press, 1972; ²1991.

¹⁷³ Такође види још два његова значајна рада на ову тему: „Criticism, the Gospels, and the Church“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1966), 134–62; „The Historical Jesus: A Challenge from Jerusalem“, *St Vladimir's Theological Quarterly* 1 (1986), 17–43; али и монографију која је свакако инспирисана историчношћу лика Христовог: V. & L. Kesich, *The Treasures of the Holy Land*, Crestwood: SVS Press, 1985 (српски превод: *Ризнице Свете земље: њосећа месиа настанка хришћанства*, Вршац: Банатски весник Епархије банатске, 1989).

¹⁷⁴ Kesich, *The Gospel Image of Christ*, 47.

¹⁷⁵ Чињеница је да Кесићеви радови нису толико превођени на српски језик, нити да је његов научни лик изграђивао генерације младих теолога у Србији. Писао је енглеском језику и, будући емигрант, читавих шест деценија није крочио на српско тло. Недавно је преведено: *Први дан нове ствари: васкрсење и хришћанска вера*, прев. са енгл. С. Костић, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке 2006 (*The First Day of the New Creation*, Crestwood: SVS Press, 1982).

Реч је о апологетско-историјског студији *Бојочовек Исус Христос*, кандидата Драгана Протића, сада ванредног професора Факултета и ректора Београдске богословије¹⁷⁶. Како сам кандидат у *Предговору* пише:

„У овој студији се говори о Богочовеку Исусу Христу. Износе се подаци и сведочанства који потврђују да је Он истинити Бог и истинити човек – истинити БОГОЧОВЕК.“¹⁷⁷

Такво сведочење, у студији дато кроз исцрпну анализу библијских, ванбиблијских, отачких и модерних увида, уз поштовање обимне и стране и домаће библиографије, крајње је неопходно, будући да многи савремени списи који не потичу од Бога, уносе забуну међу хришћане: „Зато се пред савремену православну богословску науку поставља задатак да апологетски одбрани личност нашег Спаситеља од свих оних који желе да га у очима наших савременика прикажу што негативније или да, без икаквих доказа, својим домишљањима покушају убедити људе да Христос никада није ни постојао.“¹⁷⁸

У том духу, Предраг Самарцић, садашњи професор библистике на Богословском факултету Светог Саве у Либертивилу (Илиноис, САД), написао је и објавио рад *Исус Христос у мраку историјске кријивке*¹⁷⁹, који уствари представља критички осврт на већ постојећу студију извесног др Милана Вукомановића *Рано хришћанство – од Исуса до Христоса*¹⁸⁰. Циљ Самарцићеве врло опсежне студије (око 350 стр.) јесте критичка анализа Вукомановићевих осам година раније објављених ставова, уз, мора се признати, крајње ироничан и методолошки сиромашан покушај оповргавања истих. Оно, пак, што Самарцића подстиче на такав потез није толико историјско-критички метод којег Вукомановић уважава, колико раскривавање скривеног циља аутора. И без имало препознатљивог научног метода, да не кажемо скрупула, уз врло неспретан стил изражавања и обиље кардиналних грешака сваке врсте, критичар читаоцу веома вешто ставља до знања, и то готово на свакој страници, о којем се и каквом циљу ради, а који је овде, јасно, сувишно објашњавати.

Због оваквих и сличних разрачунавања, нашироких и предугачких дигресија, свакако и не малог броја већ поменутих грешака, главни задатак студије често остаје замућен, што, међутим, не укида њено позитивно настројење – жељу за доказивањем мањкавости историјско-критичког метода у његовом приступу Христу као предмету, објекту. Умировљени Епископ захумско-херцеговачки Атанасије Јевтић похваљује Самарцићев труд и пише да он „јасно показује, и доказује, унутрашње противречности целе идеолошке конструкције... модернизованог Бултмановог следбеника... Вукомановића, и, уз остало, научно доказује (мада често у полемичком тону) да «логичка конструкција», макар и у име «историјске науке», још није *истина*, нити је *историја*.“¹⁸¹

¹⁷⁶ Др Д. Протић, *Бојочовек Исус Христос. Аполојетско-историјска студија*, Београд: Богословски факултет СПЦ, 1999.

¹⁷⁷ Протић, *нав. дело*, 5.

¹⁷⁸ Протић, *нав. дело*, 7.

¹⁷⁹ П. Самарцић, *Исус Христос у мраку историјске кријивке*, Требиње: Манастир Тврдош, 2004.

¹⁸⁰ М. Вукомановић, *Рано хришћанство – од Исуса до Христоса*, Нови Сад, 1996; ²2003.

¹⁸¹ Еп. Атанасије (Јевтић), „Предговор“, у: Самарцић, *нав. дело*, 5–8.

3. *Εἷλωι*

Из досадашње анализе, примећујемо да је неопходност библијских студија редовно подстицала професоре Богословског факултета, као и друге теологе, на веома битно питање: где је граница између историјско-критичког и предањско-црквеног читања Светог Писма? Ми смо у првом делу овог рада показали да је патристички однос према Светом Писму значајно условљен положајем писане речи у антици и средњем веку, те тако, сасвим логично, претварање традиционалног става у традиционалистички неминовно доводи до конфликта. Док савремено доба просто подразумева писану реч у сваком облику, савремена теолошка академија, поготову православна, покушава да се према Речи Божијој односи на традиционалистички начин, користећи се, пак, науком као писаним медијумом свог времена. Тако, на пример, у Атини која и даље представља узор српској теолошкој средини, библистичку климу чине професори углавном образовани у Немачкој¹⁸², а програми студирања, научни скупови и радови из области библистике пројављују велико интересовање за проналажење првобитног смисла Библије¹⁸³. Међутим, чак и у таквој средини која се данас међу православнима може сматрати најотворенијом према критицизму, његови домети су ограничени: не само што сва достигнућа критицизма нису употребљива – будући да углавном почивају на „робовању“ философским претпоставкама просветитељства, већ многа од њих често морају бити ублажена не би ли се показала „мање отровним“ по црквену заједницу. Чини се, дакле, да не само Атина, већ, као што смо радом показали, и Москва, Кијев, Черновци, Карловци и Београд – све те православне теолошке академије имале су и имају баш такав проблем двоумљења. Представивши, дакле, покушаје његовог решавања међу српским новозаветницима XIX и XX века, указали бисмо овде и на две потешкоће које су им несумњиво стајале на путу и које и данас отежавају академски рад сваког православног библисте.

Као прво, Православна Црква данас, за разлику од осталог хришћанског света, углавном западне традиције, не располаже снагом званичних комисија и докумената које би дефинисале улогу Светог Писма у Цркви/друштву и самим тим каналисале свеукупну делатност академије у читању и тумачењу Речи Божије. На такво стање ствари углавном је утицао развој теолошких расправа, али и сплет историјских околности. Као што смо већ показали, рационалистичка егзегеза протестантског миљеа довела је у питање црквено тумачење Библије међу

¹⁸² Знатан број библиста новогрчке средине образован је у Немачкој. Моделу професора Атинског универзитета Николе Дамале [Νικόλαος Δαμαλάς] (1842–1892), који је међу првим грчким научницима докторску титулу стекао у германској средини (Ерланген), следовало је велики број млађих колега, касније великих имена модерне грчке теологије: Βασίλειος Αντωνιάδης (1851–1932), Ευάγγελος Αντωνιάδης (1882–1962), Νικόλαος Λουβάρης (1887–1961), Βασίλειος Ιωαννίδης (1896–1963), Βασίλειος Βέλλας (1902–1969), Παναγιώτης Τρεμπέλας (1886–1977), Παναγιώτης Μπρατσιώτης (1889–1982) и др.

¹⁸³ Нашу пажњу нарочито је привукао међународни и интердисциплинарни скуп који је 1995. у Атини окупио највеће светске познаваоце Откривења Јовановог. Понајвише захваљујући модерним ерминевтичким теоријама, литургијски аспект ове тајинствене књиге добио је на великом значају. Види: *1900th Anniversary of John's Apocalypse: Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium (Athens – Patmos, 17–26th September 1995)*, Athens: Monastery of St John 1999. Упореди: K. Nikolakopoulos, „An Orthodox Critique of Some Radical Approaches in New Testament Studies“, *Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002), 339–355.

католицима, а то је њих даље подстакло на објављивање енцикликâ апологетско-научног карактера, искључиво концентрисаних на светописамску проблематику: *Providentissimus Deus* (1893.), *Spiritus Paraclitus* (1920.) и *Divino afflante Spiritu* (1943.). Из ових докумената, насталих на пољу библистике као плодном дијалогском тлу крајње сложеног односа двеју конфесија, може се, пре свега, сагледати теолошки развој званичних ставова Рима према научном истраживању Светог Писма, као императиву модерног доба. Пропорционално датуму настанка, акти Католичке Цркве показују све већу отвореност према историјском критицизму, а све мање одишу апологетским духом. Документ Комисије о историјској истини Јеванђеља *Instructio de historica evangeliorum veritate* или *Sancta Mater Ecclesia* (1964.), којег у сажетом облику преузима 19. одељак догматске конституције Другог ватиканског сабора *Dei Verbum*, имплицитно препоручује историјско-критичку методу и изричито подржава критику облика (form criticism). А најновијим актом који је Понтификална библијска комисија 1993. уручила папи Јовану Павлу II – *Тумачење Библије у Цркви*¹⁸⁴, равнотежа између научне отворености и Богом откривене истине успостављена је према моделу Оваплоћеног Логоса: енциклика у пуном смислу афирмише критичко истраживање Светог Писма, истовремено чувајући његову „оностраност“¹⁸⁵.

У православном свету, баш у ново доба и на особит начин пострадао од туркократије, балканских ратова и револуција, не постоји сличан документ који би одговорио на захтеве савременог друштва, нити еквивалент телу које га је саставило¹⁸⁶. У складу са православним схватањем улоге Предања, такав документ могао би да састави једино васељенски или, можда, помесни сабор Цркве¹⁸⁷. Проблем се додатно увећава тиме што православни свет одавно не памти сабрање на васељенском нивоу¹⁸⁸, а некаквом, ма каквом сагласју међу право-

¹⁸⁴ Види: *Тумачење Библије у Цркви. Govor pape Ivana Pavla II i dokument Papinske biblijske komisije*, прев. са француског А. Поповић, Загреб: Кршћанска садашњост 2005.

¹⁸⁵ О тој теми више се може видети и у врло опсежном коментару Папиног говора и поменутог документа *Тумачење*: А. Поповић, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, Загреб: Кршћанска садашњост 2005.

¹⁸⁶ Петар Василијадис [Πέτρος Βασιλειάδης] (1945-), професор Новог Завета на Православном богословском факултету Аристотеловог универзитета у Солуну, тврди да је православље немогуће представити како због недостатка званичног „исповедања“ (или било каквог савременог ауторитета на који би се оно могло ослонити), тако и због тога што је „...једина амбиција [православља] да аутентично сведочи *предањску* апостолску веру“. Пошто је једини ауторитативни извор који поседује Православље заправо заједнички са осталим хришћанима: Свето Писмо и [Свето] Предање, Василијадис се пита како је уопште могуће успоставити гледиште искључиво Православне Цркве на основама које су заједничке и са неправославнима? (P. Vasiliadis, „Reading the Bible from the Orthodox Church Perspective“, *Ecumenical Review* 51 (1999), 25–30:25). Овај Василијадисов аргумент има своје место у контексту екуменске теологије (у којем је текст изворно и саопштен), јер је сасвим јасно да православље има више еклисиалну него конфесионалну конотацију. У нашем, пак, контексту, приказати савремено тумачење Библије из православног угла сасвим је разумљиво и потребно, а проблем заједничког са неправославнима конкретније се очитује у „другој потешкоћи“ (о чему види даље).

¹⁸⁷ Види: С. Scoutiter, „Holy Scripture and Councils“, *Соборност* (1975), 111–6:112–3. Упореди: Г. Флоровски, „Ауторитет древних сабора и предање Отаца“, прев. са енг. М. Арсенијевић, у: *idem, Црква је живиој. Изабране беседе, есеји и студије*, прир. М. Арсенијевић, Београд 2005, 442–451.

¹⁸⁸ Последњих деценија, међу православнима се живо говори о „осмом“ сабору. У циљу припрема, до сада је одржано укупно четири саветовања (1961, 1962, 1963 и 1968) и четири конференције (1976, 1982, 1986 и 2009), а колико нам је познато, на овим конференцијама и саветовањима није било речи о

славним егзегетима значајно отежава принцип аутокефалности и изолованост Православних Цркава¹⁸⁹.

Друга потешкоћа врло је уско повезана са првом. У одсуству савремених, речимо, саборских аката као значајног егзегетског кормила, православни тумач може ипак да се ослони на закључке (старијих) ортодоксних теолога. Али, тиме је вишеслојан проблем опет неизбежан. Као прво, огромна већина православних библиста и даље у доброј мери, кроз читав спектар начина, учи од својих западних колега: од консултовања одређене литературе до стицања академске титуле на неком од западних универзитета¹⁹⁰. Стога, ако би неко желео да се ослони на чисто православна мишљења, морао би знати да она могу духом бити таква, али словом баш и не. А као друго, чак и уколико би радови „усамљених“ православних библиста сваком „јотом“ били ортодоксни, што и није сасвим пресудно, они ипак не могу у *јуној мери* претендовати на трон представника шире, да кажемо, свеправославне позиције. Стога је сасвим на месту питање које је пре више од деценије поставио горе цитирани Крисп: до које мере је методолошки исправно сматрати закључке појединих православних библиста или правце различитих националних традиција референтним у пуном смислу речи? (125).

Ове две потешкоће суштински пред-одређују могућност представљања савременог тумачења Светог Писма у званичном смислу. Док таквог става не буде, интеракција интересовања за отачку $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ и модерне библијске науке, остављена на савест појединачним академијама и њиховим учитељима, и даље представља најважнију тачку доприноса православне библистике:

„Интеракција ова два поља нуди обећање вредно пажње, све док њихове јаке и слабе стране буду препознаване на одговарајући начин. Модерне библијске студије јесу јаче у литерарним и историјским анализама. Егзегетско благо Отаца јаче је у духовној и теолошкој интерпретацији. Додир двеју перспектива нуди узбудљиве могућности за наставак библијских истраживања и за живот Цркве.“¹⁹¹

званичној интерпретацији Светог Писма у Православној Цркви. Разлог томе није незаинтересованост, већ постојање много озбиљнијих проблема са којим се Православне Цркве суочавају. Први свеправославни конгрес одржан у Атини 1923., као веома важан и освежавајући скуп источних теолога после мрачног периода туркократије и ратних разарања, превасходно је усмерио своју пажњу на горућа питања литургијског и канонског поретка. Види тек недавно објављен превод аката са овог конгреса и њихову анализу у: P. Viscuso, *A Quest For Reform of the Orthodox Church: The 1923 Pan-Orthodox Congress. An Analysis and Translation of its Acts and Decisions*, Berkeley: InterOrthodox Press 2006.

¹⁸⁹ S. Crisp, „Orthodox Biblical Scholarship between Patristics and Postmodernity: A View from the West“, *Auslegung der Bibel*, 123–137:125. Читаоцу скрећемо пажњу да је Сајмон Крисп угледни православни библиста при Уједињеним библијским друштвима (United Bible Societies), бивши (?) професор библистике на Православном институту за хришћанске студије у Кембриџу (Institute for Orthodox Christian Studies = IOCS) у Енглеској.

¹⁹⁰ Егзегеза се данас чини незамисливом без критичких издања Светог Писма и апокрифа, речника и конкорданци, на којима православни понајвише могу да захвале Западу. Та издања тренутно држе тако завидан ниво квалитета у сваком погледу, да једног (младог) библисту у српској средини каткад могу чак и обесхрабрити. Поготову када је реч о компјутерским софтверима и разним егзегетским алатима у електронском виду. Програми за грчко-јеврејске студије Светог Писма (Bibleworks, LOGOS Bible Software и др) и on-line ресурси патристичке (Thesaurus Linguae Graecae=TLG) и модерне литературе (ATLA Religion database) за сада представљају недостижну степену развоја техничке помоћи у егзегези.

¹⁹¹ Сличну тежњу изржава и Брек објављивањем два врло значајна дела: John Breck, *The Power of the Word: In the Worshipping Church*, New York: St Vladimir's Seminary Press 1986; idem, *Scripture in Tradition* (види нап. 32). Такође види занимљиву и конструктивну расправу: S. Agouridēs, „Biblical studies

Коначно, обзиром да смо у првом делу студије указали на кључне промене ерминевтичких принципа које су у великој мери биле изазване развојем писане речи, запитајмо се: шта доноси недавни развој електронске речи? Ако су две деценије које је Гутемберг провео у усавршавању типографије биле сигнал почетка модерног доба, нису ли минулих неколико деценија у којима је електронска реч рапидно напредовала, такође сигнал великих, глобалних промена, у којима и Свето Писмо може имати сасвим нову и неочекивану улогу?

in Orthodox theology“, Greek Orthodox Theological Review 1 (1972), 51–62; V. Kesich, „Biblical studies in Orthodox theology: a response“, Greek Orthodox Theological Review 1 (1972), 63–68; T. Stylianopoulos, „Biblical studies in Orthodox theology: a response to S. C. Agourides“, Greek Orthodox Theological Review 1 (1972), 69–85.