

**Марко Пајчин**

дипломирани теолог

## **Српски новозаветници XX века о Господњим празницима у Матејевом Јеванђељу**

### **1. Увод**

Тумачити је — *моћи нешто рећи*.

Тачније — *имати своју реч*.

Имати своју реч на свом језику.<sup>1</sup>

#### **1.1. Предмет и циљ рада**

Примарна интенција рада јесте предочавање егзегетске делатности еминентних представника српске новозаветне теологије у XX веку. Да би се њихов научни опус сагледао на холистички начин, потребно је шире разумевање теолошких и општедруштвених збивања, која их условљавају. Српско академско богословље налази се у свом зачетку. Неретко је потребно задовољити најосновније захтеве у виду израде примерених уџбеника, књига, делатнијег учествовања у домаћој и иностраној периодици. Прилике у Српској Цркви и народу су неповољне. То не обесхрабрује проту Димитрија Стефановића, протођакона Емилијана Чарнића и преподобног оца Јустина Поповића. Одвећ посно и Речи Божије жељно и потребито тле домаћег бића и простора, откривају се као велики потенцијал да се мисао и дело наших уважених теолога разбокове, надићу интелектуалну скученост, посегну ка осветљавању и продубљивању блага садржаног у ризници црквеног духа и искуства. Препрека је много, „великодушних“ занемаривања али они не узмичу. Дискрепанција између времена у којем јесу и плодотворног продуктивног набоја, осетна је и неумитно присутна. Не одлучују се за пасивно посматрање дословно трагичног стања нити за болећиво констатовање како су позитивне промене нужне и преко потребне. Разлози који их подстичу да интезивније обделавају рукосад Господњи су: миноран број верног народа који активно учествује у богослужењу као и неразумевање његовог језика, тумачење Благих вести као императив свештеничког служења (Димитрије С.), жеља да српска библистика уважи и примени модел ревносног тумачења Светог Писма као што то чине (римо)католици и протестанти (Емилијан Ч.), непрестано молитвено-подвижничко стремљење и претварање човека у ходајуће Јеванђеље које је сам живот (Јустин П.). Свима им је заједничко неуморно и предано, одговорно и одушевљено, узвишено и мудро настојање да се Јеванђеље Христово интезивније оприсутни.

Однеговани у православном духу, у различитим животним постојбинама, испуњени су чежњивим побудама, да тешко сношљиво, а већма теже одрживо стање свеопште духовне учмалости, однесе превласт и постане константа живљења. Висока и квалитетна академска образовања стичу на најпрестижнијим богослов-

---

<sup>1</sup> П. Јевремовић, „Феноменологија Писма и ефекти речи“, Српска теологија данас 2010, 11–20: 19.

ским училиштима свог доба. Узори које имају пред собом, напредне визије ка којима стреме, пространи хоризонти које откривају, одређују сензитивну линију разграничења јер ни у чему суштинском они нису непомирљиво далеки и страни један другом. Многопоштовани тумачи Слова, сасвим природно, имају своје личне афинитете у опредељивању са којег источника захватити, моделе у Предању Цркве или савременим теолошким тенденцијама које треба присвојити. На тај начин јасно се може сагледати развојни лук који потиче од Отаца „златног периода“ Цркве до рецентних научно-истраживачких домета. Шта је заједничко нашим учитељима Речи? Приблизити Јеванђеље људима, непрестано откривајући његово неисцрпно богатство, свеобасјавајућу светлост и непролазну лепоту. Њихова мисао прожета је Христом, а консеквентно томе, централну побуду и унутарње настојање чини тежња да Лик Његов посведоче речју и делом. Оправдано је одагнати свако подозрење да су испуњени индивидуалистичким духом. Они су људи Цркве али и свог времена. У тумачењима која излажу могу се разазнати и одређена учитавања приликâ у друштву, сусрети са другим научним дисциплинама, теолошким традицијама. Њихова дела су одбрамбена реакција, искорак са утабаног пута. Стога, она имају продромални карактер. Иако писана у своје време, била су испред њега. Судаћи према нашој намери да се интезивније упустимо у нима ло једноставан ковитлац садржан у раскривању патине настале протоком времена, ова дела су и даље пред нама дочекујући нас својом тешко обужмљивом величином. Димитрије Стефановић, Емилијан Чарнић и Јустин Поповић нису само тројица егзегетâ. Они су темељ модерне српске библистике. Но, и више од тога. Три светлонизводећа орла у тминама и лутањима свог народа, остварили су се и као јерурзи Дара пред Свештеном Трпезом и тим додатним сведочанством о себи, показују да се не могу еквилибрати као пуки „кабинетски“ теолози чије су (неретко) уске оквире за живота надишли.

## 1.2. Основна метода рада

Истраживање за своју основу има аналитичку методу. Текстуални предлози које опсервирамо чине ауторска дела поменутих богослова. Српска теолошка средина оскудна је у погледу адекватних библистичких увида. Богословска знања, српски просветни и свештенички нараштај стиче у Москви, Петрограду и Кијеву. Библистика у Срба, углавном почива на преводима и делима руских аутора или су (донекле) самостални радови српских теолога израђени према непосредном моделу руских колега. Одступајући од увелико (унапред) трасираног образовно-кадровског пута, тројица поменутих егзегетâ искрсавају пред нама као корифеји и у том погледу.

Садржај рада не пледира ка тумачењу њихових тумачења. Лични ставови, расуђивања и могући критички осврт није од пресудне важности. Највећим делом, интерпретативни карактер рада видно је заступљен. Након основних биографских података дате су одговарајуће референце на основу којих се читалац може по-дробније упознати како са појединостима из живота професора тако и са њиховим најзначајнијим радовима. Посебну пажњу посветили смо поглављу „*Основне карактеристичке новозавештне егзегезе*“ које појединачно излаже одлике егзегетског метода Стефановића, Чарнића и Поповића.

Рад потом, фундиран њиховим делима, износи кључна богословска зрења аутора, изражена кроз тумачења јеванђелских догађаја Рођења, Крштења, Преображења, Страдања и Васкрсења Господњег.

## 2. Димитрије Стефановић (31. јул 1882. – 28. мај 1945.)

### 2.1. Уводне напомене

Након постављења професора Увода у Нови Завет Илариона Зеремског за епископа горњокарловачког, његов наследник на катедри Богословског факултета београдског Универзитета постаће Димитрије Стефановић. Вишегодишњи универзитетски професор Новог Завета започео свој плодан богословски рад најпре у знаменитој Карловачкој богословији (1907–1920), а потом наставити у Загребу (1920–1922) и Београду (1921–1943). Своје прве радове из области библистике објавио већ као докторанд истакнутог православног богословског факултета у Черновцима.<sup>2</sup> Одбранивши докторску дисертацију на поменутом еминентном богословском училишту 1907. године, своја рецентна научна достигнућа објављиваће у часописима *Богословље* и *Богословски Гласник*,<sup>3</sup> који је и основан благодарећи професорима Карловачке богословије, а пре свих, залагањем ковиљског протосинђела Илариона Зеремског.<sup>4</sup>

Централно богословско и научно-истраживачко интересовање професора Стефановића, заузимала је проблематика везана за области исагогике и егзегезе. Међутим, ни преводилачка делатност неће остати изван домашаја овог прилежног научног посленика, која ће га и уврстити у ред аутора првог превода Светог Писма Новог Завета са грчког на српски језик.<sup>5</sup> Када је реч о радовима из области исагогике, Стефановићево најзначајније дело јесте „*Увод у Нови Завет*“ које је превасходно намењено професорима и ученицима карловачке богословије, што и сам аутор тврди у предговору овог дела у трећој књизи. Занимљиво је да и поред веома оскудне научне грађе на српском језику из ове области библистике, професор Стефановић скромно примећује, да његово дело не пледира да у потпуности заокружи исагошка истраживања, да оно није коначна реч што је, уосталом одлика и радова такве врсте насталих на Западу.<sup>6</sup> Међутим, ово значајно дело наилази на негативну рецепцију, која је чак окарактерисана као фалсификат.<sup>7</sup> Колосални допринос професора Стефановића огледа се превасходно у завидној вештини преузимања западних теолошких вредности и њиховој имплементацији у српској средини и одвећ скромној богословској баштини, која често није наилазила на заслужен и очекиван ниво рецепције. Са друге, пак стране, приметан је и ништа мањи допринос у успешном и непоколебивом пребивању у истини православне Цркве, којој целим својим бићем несумњиво, овај велики научник и добри пастир јединог Пастиреначалника, служи.<sup>8</sup>

Будући да је предмет нашег интересовања његов егзегетски опус, који непосредно реферира на јеванђелске текстове, о томе ће у потоњем излагању и бити више речи.

<sup>2</sup> И. Буловић, „Др Димитрије Стефановић (1882–1945)“, *Богословље* 1–2 (1980), 165–170: 165.

<sup>3</sup> *Истио* 166.

<sup>4</sup> Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиої до двадесетїої века*, Крагујевац, 1996, 196.

<sup>5</sup> В. Таталовић, „Српско новозаветно богословље у XIX и XX веку“, *Српска теологија у двадесетом веку*, 9 (2010), 7–53: 32.

<sup>6</sup> В. Таталовић, „Димитрије Стефановић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду“, *Српска теологија у двадесетом веку* 2 (2007), 117–128: 119.

<sup>7</sup> *Истио* 120.

<sup>8</sup> *Истио* 128.

## 2.2. Основне карактеристике новозаветне егзегезе Димитрија Стефановића

Можемо у потпуности бити сагласни са ставом да је професор Стефановић „*илајшоо извесијан данак своме времену и своме школовању, шако да није увек захвајшоо йуном мером из нейресушној истйочника свейшоошчаккој ерминевишчккој на-слеђа.*“<sup>9</sup>

Иако је овај неуморни трудбеник изнедрио мноштво значајних научних радова, процењујући њихову одрживост у светлу модерних диблистичких, археолошких, језичких и културних достигнућа, приметан је изразит степен анахроности који се не би смео пренебрегнути.

Међутим, ова констатација ни на који начин не умањује значај његовог доприноса на пољу диблистике у српској теолошкој мисли, која је управо благодарећи њему била подигнута на завидно висок ниво.<sup>10</sup> Са друге стране, његово дело незаобилазно је у поступку холистичког сагледавања богословља у нашој средини, оно открива тешкоће и изазове доба у којем је стварао, ниво рецепције римокатоличких и протестантских највећим делом, немачких теолога. Приметан је амбивалентан однос према западном богословљу.<sup>11</sup> Иако је био снажан критичар западних теолога, нарочито када је било речи о радовима везаним за истраживање „*истйоријске ексистиенције Исуса Христа*“,<sup>12</sup> односно Господњег реалног, историјског постојања, док се истовремено трудио да богатим достигнућима западних аутора оплемени и употпуни недостатност српске теологије. Његова дела не пледирају ка отварању једне шире дебате са другим научним дисциплинама. Приметан је и снажан отклон од историјско-критичке методе.<sup>13</sup> О овој методи, тачније школи, професор Стефановић износи следеће мишљење:

*„Истйоријско-критйичка« школа одлучан је нейријашељ свеја наййриродној, свакој чуда, али ако дойусйимо, да се дванаесйорици људи са здравим умом, ша ма како и не знам чиме били очарани, чејрдесетй дана йошйуно једнако йричињава, да йоворе, једу и йишају човека, који је усйшо из мрйивих, шо је онда веће чудо нейо и једно у јеванђелијима. [...] И за њу нема и не може дийи ничеј наййриродној, али ко шо йверди и доказује, шај не верује ни у једно највише диће, које може све, на шшо нису ради да се одлуче йредсйавници «истйоријско-критйичке « школе, јер знају куда води шај йуш.*“<sup>14</sup>

Упутно је поставити питање зашто се Димитрије Стефановић одлучује за бавање егзегезом? Дубоко свестан тешкоћа које су биле присутне и онемогућавале пун замах пастирске делатности, спреман да исте промени, као предговор последу-

<sup>9</sup> Буловић, *нав. дело*, 167.

<sup>10</sup> *Ишо.*

<sup>11</sup> Таталовић, „Српско новозаветно богословље у XIX и XX веку“, 33.

<sup>12</sup> „У одбрану историјске ексистиенције Исуса Христа устали су нарочито немачки богослови и професори, присталице тзв. историјско-критичке школе. Од једног познатог немачког универзитетског професора пала је на рачун оних који поричу историјску ексистиенцију Исусову једна ни мало ласкава примедба: да у историјску личност Исусову може сумњати једино луда. До данас још ни један прави историчар није посумњао у историјску ексистиенцију Исуса Христа. Друго питање, на које ваља одговорити, јесте: изнесе ли јеванђелија Исуса онако, какав је он заиста био, или у јеванђелијима поред истине има и измишљеног? Јеванђелија нам пружају слику Исусову која поред чисто људских црта садржи и много натприродног.“ у Д. Стефановић, „Личност Исуса Христа“, Богословље 1 (1926), 5–14: 7.

<sup>13</sup> Таталовић, *нав. дело*, 34.

<sup>14</sup> Д. Стефановић, „*Чейири канонска јеванђелија*“, Сремски Карловци 1910.

јућем низу текстова у часопису *Богословски Гласник* под називом „Тумачење недељних и њразничних јеванђелија“ Стефановић пише:

*„Штѡ ме је најтерало или доље рећи најонило да баш ову тѣму изаберем! Нишѡ друѡ, до жалосна истѡина да наш народ све више најушѡ своју цркву, као деца злу маћѡју. Заћѡше ма у које село, зайѡћѡјѡше ма коѡа нашеѡ свешѡтеника, свуѡде и од свакоѡ ћѡше чуѡи: „црква нам је о доѡслужењѡма све ѡразнија“, што не води добру. То зло, штѡ ѡа ѡреба дрзо искоренишѡ, да нас не одведе у сиѡурну ѡройастѡ.“<sup>15</sup>*

Стога се може устврдити, да је примарна интенција ка преводилачко-егзегетској делатности, (будући да превођење новозаветног текста и тумачење истог Стефановић не подваја, наводимо их као једну целину) богослужбено-мисионарског карактера. У прилог ове тезе изложићемо следеће.

Нејасноће којима обилују православна богослужења услед активног коришћења црквенословенског језика, главна су препрека за поклањање Богу у Духу и истини. Недовољно познавање богослужбеног језика и од стране свештенства и од стране верног народа, узрок су томе да службе буду тако мало привлачне и складно томе, бројчано веома слабо посећене. Испуњење Спаситељеве заповести, *hic et nunc*, о проповедању свима народима речи Божије (Мт 28, 19), није могуће јер им се иста предаје на њима неразумљивом језику. Занимљиво је да професор Стефановић предлаже: превођење свих богослужбених књига и консеквентно томе савршавање богослужења и других чинопослеловања на српском језику.<sup>16</sup> Но, са видљивим огорчењем констатује, да тренутно нема стручних људи који су способни да приступе том опсежном послу, недостају материјална средства, фактичко стање нимало не обећава позитиван исход:

*„Но, ко би што учинио? Код нас Срба не верујем да би се ко нашао. Та еѡто, ни мање ни више, неѡ немамо ни св. Писма на српском језику, бар не црквом одобреноѡ. [...] Шѡтамање ѡревода ишло би још ѡжеже, јер би се ѡдинама расѡрављало, иде да се шѡтамаѡа и што је још важније ко ће шѡтамаѡу да ѡлашѡ.“<sup>17</sup>*

Наговештена амбивалентност у теолошким ставовима и општѡцрквеној стварности, професора Стефановића није напустила. Након овог предлога, радикалног за његово време, сматра да за такав корак нису наступиле сасвим повољне околности у српској Цркви јер јој се догодити „моѡло оно истѡо што и с руском у друѡј ѡловини XVII. века?!“<sup>18</sup> Дакле, превођење богослужбених књига и вршење богослужења изазвало би (вероватно) раздор у Цркви, док, са друге стране, не би био повећан број људи у Цркви јер он није у опадању и незавидном броју због неразумљивости језика.

Међутим, збуњеност читаочеву због професоровог излагања и оштрог заокрета од језика као централне препреке до тога да питање језика треба оставити „за зѡдњија времена“, бива отклоњѡна следећим наводом. У центар црквене делатности треба поставити тумачење:

*„...да би нам народ што доље разумевао доѡслужења и уѡћѡ своју веру, ваљало би да свешѡтѡнство на свакој служби и сваком ѡриликом ѡройоведа и да народу шѡмачи*

<sup>15</sup> Јереј др. Димитрије Стефановић, „Тумачење недељних и празничних јеванђелија“, *Богословски Гласник* 15 (1909), 436–440: 436.

<sup>16</sup> *Истѡо* 437.

<sup>17</sup> *Истѡо* 438.

<sup>18</sup> Стефановић, „Тумачење недељних и празничних јеванђелија“, 439.

оно шїѡ не разуме, а шїреба да разуме, нарочїиѡ св. Јеванђелија. То је свешїтенсїѡу свешїа и сїроѡ наложена дужносї!'<sup>19</sup>

У уводу свог дела „Свешїо јеванђелије ѡ Машїеју“<sup>20</sup>, Димитрије Стефановић обрађује, између осталог, језик Јеванђеља. Позивајући се на сведочанство Папија Јерапољског, износи став да је Матеј написао Јеванђеље на јеврејском језику, што су потом потврдили као истинито црквени учитељи од којих он спомиње светог Иринеја Лионског, Оригена, блаженог Јеронима. Међутим, Стефановић сматра да под јеврејским језиком овде треба подразумевати заправо арамејски тј. језик којим су говорили палестински Јевреји. Након разорења Јерусалима, није више било оних који су говорили овим језиком, па је превод на грчки био једино логично решење. Када је превод на грчки настао, није познато, али судећи да се грчки текст Јеванђеља налази у списима као што су Варнавина посланица, дела Поликарпа Смирнског и Јустина Философа, могуће је закључити да је настао крајем првог века. Поред тумачења Светог Јеванђеља по Матеју, Стефановић је са грчког језика и превео исто. Након преводâ Светог Писма Новог Завета од стране Атанасија Стојковића (1824. године) и Вука Стефановића Караџића (1847. године), српска новозаветна наука бива обogaћена новим преводом, овог пута од стране професора Стефановића који је настао са грчког оригинала, а у издању Британског и иностраног Библијског друштва штампан у Београду 1934 године.<sup>21</sup> Професорка Атанасијевић наводи годину издања интегралног превода, али је он у појединачним издањима био штампан 1917., 1923., 1929. и 1930. године.<sup>22</sup> Овај превод је на изванредан начин заокружио преводилачку традицију Новог Завета у српској језичкој средини која се протезала од Атанасија Стојковића преко епископа бачког Платона Атанацковића до епископа горњокарловачког Илариона Зеремског.<sup>23</sup> Димитрије Богдановић наводи да су настојања да се Свето Писмо Новог Завета преведе на српски језик наилазила на велики ниво индиферентности у црквеним круговима, као и да ниједан од њих није имао благослов Цркве.<sup>24</sup>

### 2.3. Рођење Христово (Мт 1, 18–2)

Приликом тумачења догађаја Оваплоћења Христовог, али и других пројава спасостворног Домостроја, Димитрије Стефановић [ДС] упућује на старозаветне паралеле законског и обичајног карактера. Приметно је да готово у потпуности одсутвује критички апарат који би назначио на списе којих ауторâ се, било светоотачке било модерних теолога, позива приликом тумачења. Поједина указивања која се могу срести, ретка су и непотпуна.

Марија је мајка Господња која је зачела свог сина од Духа Светога пре доласка у Јосифову кућу. Према јудејским обичајима зарука, односно веридба, била је исто што и брак [С. 5]. Стога је, након веридбе, Марија остала у родитељском дому још једну годину. Будући да је зачела у том периоду, претила јој је смрт каменовањем, смрт која

<sup>19</sup> *Исїѡ* 439–440.

<sup>20</sup> Д. Стефановић, *Свешїо Јеванђелије ѡ Машїеју*, Сремски Карловци 1917.

<sup>21</sup> К. Атанасијевић, „Превод на српски Новог Завета професора др Емилијана Чарнића“, *Богословље* XXXII 1–2 (1973), 177–179: 177.

<sup>22</sup> Д. Богдановић, „Нови Завет у преводу Емилијана Чарнића“, *Православна мисао* XIX 23 (1976), 127–131: 127.

<sup>23</sup> Е. Чарнић, „Традиционални и нетрадиционални фактори у преводу Светог Писма“, *Богословље* XXXI (1972), 31–41: 37.

<sup>24</sup> Богдановић, *нав. дело*, 127.



је према Понз 22, 22 била намењена женама које су учиниле прељубу.<sup>25</sup> С обзиром да се вереник већ сматрао мужем своје изабранице, Јосиф „*дугући њраведан и не хоћећи је срамојији, намисли је њајно ојјиусјији*.“ ДС даље наставља тврдњом како Јосиф није знао да је Марија зачела од Духа Светога, стога ју је сматрао за прељубочницу и намеравао да јој изда „*расјусну књију и ојјиусји њајно*“, кријући целу ствар од широке јавности. Јављање анђела Господњег у сну Јосифу, имало је за циљ одвраћање од његове намере. Иако, наставља ДС, сан може бити лажан, привидан и извор опсене, овај то засигурно није био, већ „*...ији је Јосиф сањао, одговарало је ијијни, било је јава у сну*.“ Указивање Јосифу да је син Давидов, било је у циљу коначног опредељења да узме Марију за своју жену. Очинска фигура праведног Јосифа снажно доминира у егзегетском поступку ДС. Он готово да је, ако не кључна, онда свакако централна и у многим стварима одлучујућа личност овог догађаја. Следујући јудејском закону, отац је требао да детету надене име. Анђео је већ унапред указао Јосифу да син Маријин треба да се зове Исус, што према ДС значи Спаситељ, али не од ига римског, као што су очекивали тадашњи Јевреји, већ Спаситељ од најопаснијег човековог непријатеља, а то је грех. Јеванђелска приповест јесте очито испуњење речи пророка Исаије о зачећу које ће се збити од девојке и о имену синовљевом које гласи Емануил, јер је „*заистиа Бој био међу људима*“ [С. 6]. Тумачећи, можда најосетљивији одељак ове приче, а то су стихови „*и није знао за њу, док није родила сина своја ѡрвенца*“, ДС наглашава следеће. Наиме, Јосиф никада са Маријом није имао „*сиолна одношаја*“, а реч „*док*“ јеванђелист додаје како би отклонио сваку сумњу у натприродно зачеће Спаситеља света. Јосиф је Марију узео за своју жену само зато да би био чувар њеног девојаштва, а не да би са њом живео брачним животом. Када је у питању други део стиха, везан за синтагму „*син ѡрвенца*“, ДС истиче да је јеванђелист хтео да каже да се „*јобожни Јосиф као ији учи и црква, како ѡре ѡако и јосле рођења Христјова уздржавао од сексуалној одношаја са својом, Бојом освећеном женом*.“

#### 2.4. Крштење Господње

Приликом увида у излагање тумачења догађаја Крштења Господњег ДС, наша примарна интенције биће реалан приказ његове егзегезе. На самом почетку приметно је интезивно реферирање на Марково и Лукино Јеванђеље. Овакав приступ показује да Матејево Јеванђеље није херметички затворена текстуална целина и да се подаци о отпочињању делатности Јована Крститеља могу наћи и изван њега. У потоњем тумачењу, неће бити запостављена ни указивања на конкретна старозаветна пророчанства.

Средишњи апел, који у себи синтетизује целокупну пророчку активност Крститеља, јесте позив на покајање [С. 12]. ДС, консеквентно реченом, заступа став да је морално стање народа било на прилично незавидном нивоу. Слободни смо да приметимо манир ДС који приликом тумачења овог позива, сходно духу свога времена моралише, односно учитава тему српске духовне ослабљености тог доба у позиву на духовни преображај. Стога, они који приступају крштењу Јовановом, јесу они који потребују спасење. Овај чин јесте својеврсна припрема за долазак Месије. Веома снажним и колоритним вербалним ареалом, ДС описује изглед и делатност Јована Крститеља [С. 13]. Његову личност види као непосредног наставља-

<sup>25</sup> Ако се ко ухвати гдје лежи са женом удатом, нека се погубе обоје, човек који је лежао са женом и жена. Тако извади зло из Израилја (Понз 22, 22).

ча старозаветне пророчке традиције. То се, најпре, види у позиву самог Крститеља „*иокајте се јер се њиближило Царство Небеско*“ (Мт 3, 2). Управо је синтагма „*Царство Небеско*“ та која га открива као прејемника свештених пророштава древног Израила. ДС заступа мишљење, не сугеришући на конкретна литерарна места у Старом Завету нити на неки други извор, да чланови обећаног рода нису изговарали име Божије. Као разлоге наводи изражена осећања поштовања и страха и стога из таквог односа настаје употреба синонима, а у конкретном случају је то небо као Његово обитавалиште [С. 12]. Занимљиво је да се ДС позитивно односи према старозаветном јудејском народу. У потпуности одсуствује оштрина у његовом изразу. Јеврејски народ је народ Божији, који је имао Бога за свог цара, а за свој закон Његову вољу. Очекивање Месије од стране древних Јудеја, протумачено је устаљеним начином. Месија је био Спасилац свог народа од ропства, греха и зла. Међутим, долазак Царства Небеског које Јован Крститељ проповеда јесте Месијино Царство, тачније то је Црква. Постојање Цркве, ДС периодизује. Месијино Царство на Земљи, које је идентично појму Црква, јесте Царство благодати. Оно се налази у перманентној колизији са светом оличеној у борби зла и добра, док ће се његово потпуно, савршено остварење догодити у другој фази, коју ДС назива Царством славе.

Лик Јована Крститеља снажно фигурира и представља централну личност око које ДС гради егзегезу овог догађаја. Профилсан је као строги аскета, велики испосник, као човек који се „*одрекао свакој, ња и најмањеј уживања и сиљашинеј сјаја*“ [С. 13]. Разлог великог окупљања народа око њега, јесте што пре њега дуго није било пророка и актуелизовања приче о Царству које (коначно) долази. Поред овог почит-а, који је несумњиво био присутан, личност Крститељева је имала свој прототип у лику пророка Илије, а сама његова делатност јесте остварење пророштва изреченог од стране пророка Језекиља. Наглашавање и умесно повезивање Крститеља са ликом двојице знаменитих старозаветних пророка, може се сагледати кроз: подражавање у одевању (Јован се одева идентично пророку Илији (2Цар 1, 8))<sup>26</sup> и на потребу чистиња и духовног обновљења (чији је символ и у Старом Завету вода) на које указује пророк Језекиљ (Јез 36, 25).<sup>27</sup> Занимљива је једна суптилна примедба ДС да се у Језекиљевом пророштву говори о очишћењу које се врши кропљењем водом док Јован крштава погружавањем у њу.

Пратећи ток јеванђелске приповести, запажамо да се међу људима који су приступили крштењу, обрела и неколицина припадника фарисеја и садукееја [С. 13]. Размотримо егзегетски приступ ДС. Иако осведочено добар познавалац грчког језика,<sup>28</sup> као и приликом тумачења имена „*Емануил*“ и географског појма са теоло-

<sup>26</sup> А они му одговорише: бјеше сав космат и опасан кожнијем појасом. А он рече: то је Илија Тесвићанин (2Цар 1, 8).

<sup>27</sup> И покропићу вас водом чистом, и бићете чисти; ја ћу вас очистити од свијех нечистота ваших и од свијех гаднијех богова ваших (Јез 36, 25).

<sup>28</sup> Веома повољно о преводу Светог Писма Новог Завета уваженог професора Стефановића изразио се Веселин Чајкановић. Поредећи Вуков превод са Стефановићевим, Чајкановић закључује да је потонији „*дао тачнији превод него Вук*.“ Вуков превод обилује архаизмима, он је драгоцен споменик српске књижевности, открива богатство језика и његове дубине али „*није довољан ни богословима ни лаицима*.“ Био је потребан савременији превод и као најпримеренију личност за тај подухват Чајкановић види Стефановића: „*Тај други превод имао би да буде критичан и филолошки тачан. Г. Стефановић, који на нашем богословском факултету предаје екзегезу Новог Завета, свакако је најпозванији за овакав посао. На његовом се преводу доиста види да га је радио стручњак. Г. С. је напустио тако звани *textus receptus* (и то онај *textus receptus*, који је послужио као основица Вуку и његовим образцима), и употребио критичан Нестлеов текст; отуда местимична неслагања са Вуком и са словенском вулгатом опште.*“ у В. Чајкановић, „*Оцене и прикази*“, Богословље 4 (1929), 327–330: 327, 330.



шком конотацијом „*Вийлџем*“, тако и на овом месту користи транскрипцију. Овај манир постаће уобичајен приликом образлагања етимологије појединих термина. Када је реч о фарисејима, сáмо значење ове речи јесте „*одељени*.“ Означава их прилично негативно. Наиме, карактерише их ситничарско настојање да се изврше и најминорнији законски прописи што су типичне карактеристике за секту, што су они и били, а то ДС поткрепљује јеванђелским сведочанствима. Фарисејско настојање ка јавној публикацији своје побожности и запоштовања били су препрека за испуњавање најважнијих уредаба. Сазнајемо из тумачења ДС да су били највећи непријатељи Христови. Такође, дознајемо и основе њиховог веровања, а то су: вера у бесмртност душе, у загробну одмазду и у биће анђела. Непријатељство према туђинској власти учинило их је популарним међу сународницима. Када је у питању временски период који означава њихово ступање на историјску сцену ДС заступа мишљење да је то период након вавилонског ропства. Садукеји су добили назив према првосвештенику Садоку. Били су у свему антипод фарисејима. Стога, нису веровали у загробни живот, одмазду након смрти и биће анђела. Веома су благо тумачили Закон. ДС истиче да их народ није волео „*јер су били њисџаше Римљана и Иродовића*.“

Након овог историјског увида, ДС нам открива један веома језгровит и теолошки богат садржај у својем тумачењу. Одељак који обухвата Мт 3, 8–15 редак је, будући да пружа холистички увид у стање које је било присутно у јеврејском народу [С. 14]. Пре свега, истиче „*охолосџ и надуџосџ*“ због порекла. Немогуће је да се гнев Божији устреми на њих, јер су потомци Авраамови. Кајање им стога није ни потребно јер им је спасење загарантовано, а Бог ће остати веран својем обећању. ДС закључује да су сви Јудеји, без изузетка, били оваквог уверења и следствено томе учачава, да је фактичко стање сведочило да су се духом сасвим одвојили од свога Творца.

У завршном делу извештаја о Крштењу, осврнућемо се на разлику коју ДС примећује између крштења које врши Јован и крштења које дарује Спаситељ. У чему се огледа битна разлика? Крштење Јованово врши се водом, а како вода чисти само спољашњост, закључује ДС, на тај начин је оно „*само сџољашња слика унуџрашњеџ чииџења од џнева*.“ Право очишћење, уједно и суд, долазе од Месије. Овај суд описан је метафором одвајања пшенице и плеве. У тумачењу ове метафоре, ДС се користи сликама из свакодневног живота древне Палестине. Наиме, на истоку у време настанка ове јеванђелске приповести уобичајени начин раздељивање жита и плеве био је следећи: пошто се сакупе на једно место зрно, слама и плева, волови све заједно изгазе, а потом се лопатом „*џаџало џод веџар*“ и тако се зрно делило од сламе и плеве и односило у житницу, а слама и плева служиле су као огрев [С. 15]. Такав ће бити и суд Спаситељев јер ће праведници, према мишљењу ДС, бити у Царству блаженства, а грешници ће трпети вечне муке. Кроз Крштење које дарује Месија, ДС истиче да Свети Дух чисти човекову душу од греха на исти начин као што огањ чисти метал. Јован само припрема, а Месија је тај који уводи у Царство Божије.

Вредна су пажње још два увида ДС. Као прво, зачућеност Јованову на захтев Христов да га он крсти, а заправо је Јован тај који потребује Крштење, зачућеност значи познање да је Христос заиста Месија, а Дух који силази само је спољашња потврда тог Јовановог уверења. ДС сматра да је Јован познавао од раније Христа „*џило из разџвора са Исусом џило џомоћу оџкривења*“ али Његово меси-

јанство увидеће тек након Крштења. Други увид, пак, састоји се у томе да је отварање небеса након Крштења, изречено у духу језика људи тог доба, јер су небо замишљали као чврсту плочу која се могла раздвојити, а иза које се налазио престо Божији.

## 2.5. Преображење Господње

Тумачење овог догађаја из Спаситељевог Домостроја спасења света, не одступа значајно у погледу методологије, у односу на претходна излагања ДС. На самом почетку уочава се изразита рефлексивност на Марково и Лукино Јеванђеље као и навођење конкретног библијског места из књиге пророка Малахије. Упућивања на изворе (било светоотачке било теолога његове епохе) помоћу којих фундаира или уобличава своја мишљења и ставове и овога пута изостају.

У циљу разумевања речи *„И њослије шестї дана узе Исус Пеїра и Јакова и Јована“* (Мт 17, 1) за тренутак се морамо обазрети унатраг ка тумачењу стиха: *„Заиста вам кажем: Има неких међу вама шїто сїоје овдје који неће окусиїи смрїи док не виде Сина Човечијеїа їдје долази у Царсїву своме“* (Мт 16, 28). Тумачење првонаведеног стиха од стране ДС директан је наставак последњег стиха шеснаесте главе Матејевог Јеванђеља и остаје потпуно неразумљив ако се овај потоњи изостави. Господње указивање да је време Његовог другог доласка веома близу (Мт 24, 34) код првих хришћана усталило је веровање да ће то бити још за време живота апостолâ. Разлог за овакав став налази се у уверењу да они који чују пророчке речи о доласку Царства, испуњење истог морају и доживети. ДС наводи мишљење протестантских тумачâ *„неїаїивної їравца“* који су сматрали да је сâм Христос очекивао скори долазак Царства јер је, као и Јован Крститељ, *„осећао близину 12-ої часа.“* Сусрећемо једно позивање које пружају *„сїари їшумачи и црквени оци“* (нажалост ДС не указује на конкретна имена), а који су заступали становиште да је Господњи долазак *„у царсїву“* (ДС наведени израз ставља под знаке навода) заправо Преображење Господње. Међутим, приликом овог догађаја Христос се не јавља, не делује као судија што је једно (јављање, деловање) од примарних одлика долазећег Царства (Мт 16, 27). Као највероватније тумачење, уједно и разјашњење ове амбивалентности, ДС износи следеће. Господ је под својим другим доласком, а који је неодвојив од суда над светом, за време живота апостолâ подразумевао суд над *„неверним Јудејима и Јерусалимом 70. ї. њо Хр., шїо је било сликом и їредїром њоследњеї, оїшїїеї суда, суда над целим свейом, и шїо су неки од аїосїола заисїа дочекали.“* ДС потом закључује да је Христос уједно и пророк, те да је управо на пророчки начин објединио почетак са крајем тј. суд над Јудејима и целим светом, без обзира на велики временски распон између тих догађаја [С. 84]. Вратимо се излагању тумачења Преображења Господњег.

ДС разлог таворског Преображења види на три начина. Први се састоји у томе да су почетне речи *„И њосле шестї дана“* (Мт 17, 1) временски период који је протекао од наговештаја другог доласка (Мт 16, 27). Апостоле је требало учврстити у том веровању (у други долазак) и као гарант за то, Господ се преображава пред њима у сили и слави. Други разлог, пак, огледа се у томе да Преображење има за циљ пружање уверења да се Његова предстојећа страдања подударају са старозаветним законом и пророцима. Трећи разлог јесте пружање могућности апостолима да *„окусе од блаженсїва“* [С. 85].

Тројицу ученика који са Господом одлазе на гору Тавор,<sup>29</sup> ДС сматра за најближе Његове ученике. Веома је занимљива једна временска диспозиција коју доноси ДС. Светлост божанске славе приликом Преображења имала је за циљ показивање сјаја и светлости који ће доћи након Христовог Васкрсења и приликом другог доласка. На овај начин ДС догађај Преображења не сагледава *per se*, већ као једно нужно реферирање које је кат' *εξοχήν* откривање наступајућих спасоносних догађаја.

Указали смо на мишљење ДС, да Христос пророчки уједињује крај и почетак. Појављивање двојице знаменитих личности Старог Завета и то Мојсија као представника Закона, а Илије као представника пророка има за циљ да нам покаже да је све што Господ треба да изврши, сагласно са „*законом и пророшћивима старозавештних пророка*.“ Значај личности пророка Илије описана је на два начина. Као прво, позивајући се на пророчанство из књиге пророка Малахије (Мал 4, 5–6)<sup>30</sup> да ће се пред долазак Господњи јавити пророк Илија, изазива збуњеност код апостола јер су већ видели и Месију (пре Илије) али и Илију на Тавору [С. 86]. Христос их умирује, говорећи им: „*Али кажем вам да је Илија већ дошао, и не њознаше га, не њо учинише с њим што хтедоше*“ (Мт 17, 12). Као друго, Илија се, наиме, већ открио свету у личности Јована Крститеља, но људима иманентно зло, удаљило га је од света.

## 2.6. Страдање и Васкрсење Христово

ДС истиче да јеврејски празник *песах* спада међу три јеврејска најзначајнија празника. Централна тематика овог празника јесте слављење изласка Јевреја из Египатског ропства. Почетак празновања било је у вечерњим часовима 14. нисана [С. 126]. Слављење је трајало седам дана, а у исхрани су били допуштени само бесквасни хлебови због чега је овај празник тако и назван, празником бесквасних хлебова. ДС сматра да је синедрион био у страху од народа због Христовог привођења [С. 127]. Стога се и одлучују да тајно и након празника ухвате Спаситеља и предају га суду. Међутим, догодило се сасвим супротно јер је Јуда управо присуство народа у Јерусалиму искористио за своје издајство. ДС сматра да је Јуда желео освету јер се осећао превареним од стране Господа, будући да није успоставио моћно и дугоочекивано јудејско царство. Такође, додатни разлог за своје издајство, према ДС, Јуда је видео у изузетној одбачености и презиру које су Јевреји имали према њему јер је постао Христов следбеник. ДС истиче Јудину похлепу за новцем и износи низ запажања [С. 128]. Наиме, тридесет сребрних сикала био је новчани износ који је исплаћиван за убијеног роба према Изл 21, 32.<sup>31</sup> Будући да сикали нису били важећа монета у Христово доба, Јевреји су Јуди по свој прилици исплатили статире који су према вредности били слични сикалима. ДС сматра да је разлог због којег Јеванђелист користи синтагму „*тридесет сребрника*“ (Мт 26, 15) у позивању на пророштво пророка Захарије: „*И рекох им: ако вам је драго, дајте ми моју илашу; ако ли није, немојте; и измјерише ми илашу, тридесет сребрника*“ (Зах 11, 12). Догађај у кући Симона гудавог (Мт 26, 6) ДС тумачи у светлу разобличавања Јудине грамзивости. Занимљи-

<sup>29</sup> За исту ДС каже да је „2–3 сата источно од Назарета.“

<sup>30</sup> Ево, ја ћу вам послати Илију пророка прије него дође велики и страшни дан Господњи; И он ће обратити срце отаца к синовима, и срце синова ка оцима њиховијем, да не дођем и затрем земљу (Мал 4, 5–6).

<sup>31</sup> Ако ли роба убоде во или робину, да да господару њихову тридесет сикала сребра и во да се заспе камењем (Изл 21, 32).

во је да ДС Господње допуштење да буде помазан (скупоценим) миром види као потврду смрти која ће ускоро уследити и као почетак балсамовања [С. 127].

ДС излаже опис пасхалне вечере [С. 129]. Ученици који су припремили Спаситељу пасхални обед били су Петар и Јован. Испрва су Јудеји стајали приликом једења пасхалне вечере, да би потом седели за трпезом. Господње учешће на њој богато је симболима. Наиме, он указује на хлеб као на своје тело и на вино као своју крв и овим је за своју „новозаветну децу“ установљена Света Евхаристија. Иако је апостолима засигурно ово указивање било необично, оно за њих није било сасвим непотпуно јер је Господ указивао на то раније. ДС истиче да Господ на пасхалној вечери своју крв поистовећује са крвљу жртве која је била принета у Старом Завету као символ јединства Бога и изабраног јеврејског народа. Господња крв је жртвена, а Његова смрт је жртва зарад опраштања људских грехова и могућности склапања новог савеза.

Учешће апостола Јуде на пасхалној вечери, ДС ће протумачити као прво недостојно причешћивање у историји Цркве, позивајући се на Јеванђеље по Луци (22, 19–21) и Прву Посланицу Коринћанима апостола Павла (11, 27). Пасхална вечера била је последња и опроштајна и након ње наступа период који ДС тумачи превасходно као време Господњег страха пред смрћу али и божанске утехе.

Личности тројице ученика, Петра, Јакова и Јована, и у овим догађајима снажно су наглашене. Након присуствовања Христовој слави приликом Преображења на таворској гори, они присуствују као сведоци „*њејове слабости и њоничења у Гетсиманији*.“ ДС истиче да је Христос као човек, имао страх од смрти, због чега је био веома тужан [С. 130]. Међутим, Господ је знао да је од Бога у вечности предодређен да спаси свет. Но, страх од страдања и смрти је био интезивнији зато се и моли за мимоилажење страдања али, како каже ДС, „*годао је хладан разум да не буде њо вољи човека Исуса, нејо њо вољи Божјој*“ [С. 131]. Дешавањима у гетсиманском врту ДС придаје значајан низ последица и за наш духовни живот. Наиме, истиче да је молитва неопходна човеку у тренуцима страдања, да снагу духа често покорава телесна немоћ, као оружје против различитих искушења наглашава будан и трезвен дух. ДС у потоњем тумачењу даје увид у моћ Спаситељевог и срамоту његових непријатеља. Господ је у духу видео Јуду који му се приближавао. Христос самовољно иде у смрт, није хтео заштиту од својих непријатеља јер да је то желео, било је довољно само да се помоли Оцу свом и Он би послао легију анђела, а легија је према ДС, бројала шест хиљада људи [С. 132–133]. ДС доноси низ значајних запажања. Христа је саслушавао Ана који је био Кајафин таст, није постојала ниједна оптужба против Христа јер је водио беспрекорно чист живот, Христос признаје Јеврејима да је Месија и Син Божији, исход целокупног судског поступка био је унапред припремљен и пресуда донета. ДС износи да је Понтије Пилат био пети прокуратор Јудеје и да је владао у периоду од 26. до 36. године са седиштем у Кесарији Палестинској [С. 135]. Пилат је издавао одобрења за извршење смртне казне, не мешајући се непосредно у верска питања. Главни утицај имали су првосвештеници који су се оглушили на Јудину молбу и признање да је Христос невин. ДС наводи мисао блаженог Јеронима да „*својим самоубијством увредио је Јуда Сјасишеља више нејо својим издајством*“ [С. 136]. Такође, ДС сматра да би Христос опростио Јуди да се покајао и замолио опроштај од Њега. Вратимо се на однос првосвештеника и Пилата према (готово осуђеном) Господу. Јеврејски првосвештеници су Христа представили Пилату као политичког осуђеника јер је само на тај начин мо-

гао (Пилат) одобрити смртну казну. Међутим, Пилат није осудио Христа на смртну казну након што му је Спаситељ објаснио да царство јудејско, чији је он Цар није политичког карактера. ДС истиче да је Пилат био свестан мржње првосвештеника и да је настојао да Христа ослободи, понудивши окупљеном народу могућност да изабере између Њега и Вараве [С. 137]. Пилат је додатно био подстакнут на ослобађајућу пресуду Христу због снова своје жене за коју ДС наводи да се звала Клаудија Прокула. ДС закључује да је Пилат био невин у судском поступку али је ипак пристао да Христос буде осуђен на смртну казну због страха од народних немира.<sup>32</sup> Према обичају Римљана и Јевреја, смртне казне вршене су изван градских зидина. ДС нам предочава да је Христос највероватније због таблице постављене на крст, носио **crux immissa** (+), а не **crux commisa** (т) [С. 138]. Обичај је био да осуђеник о врату носи таблицу на којој је писала његова пресуда до места распећа, док је то у случају Христовом био изузетак [С. 139]. За таму која се оприсутнила након распећа ДС сматра да никако не може бити природни феномен, будући да се пасха славила у време пуног месеца када је таква појава немогућа. Приликом распећа патили су и тело и душа, која је осетила да је Бог оставља. Приликом Страдања божанска природа не напушта човечанску природу Христову. У следећим дешавањима ДС види недвосмислену симболику. Раздирање храмовне завесе као знак новоотвореног пута људи према Богу. Камење које се распадало је симбол затворених срца људских за реч Христову. Након Христове смрти само су се отворили гробови, док су васкрсење мртвих и њихова појава у Јерусалиму уследили после Васкрсења Христовог [С. 140]. У осигуравању гроба и постављању страже ДС види промисао Божији којим је отклоњена свака сумња да су тело Христово украли Његови ученици.

ДС у постваскрсним извештајима јеванђелиста уочава одређена неподударанја [С. 141]. Истиче да разлике постоје у броју жена које су дошле на Христов гроб, у броју анђела који су били присутни на гробу. Међутим, он их сматра ирелевантним у контексту значаја конкретне догађаја и као објашњење нуди следеће: „*Јеванђелисти су у виду имали различите момените.*“ Иако се жали на амбивалентност јеванђелских извештаја, ДС и сам уноси нејасноће приликом тумачења догађаја код гроба. Наиме, јеванђелист Матеј сведочи: „*А анђеоловој речи женама*“ (Мт 28, 5). Дакле, реч је о присуству анђела док ДС каже да жене нису затекле анђела већ младића. Такође је јеванђелист Матеј недвосмислен и у претходном стиху у којем каже да: „*...уздрхташе сиражари, и истадоше као мртви*“ (Мт 28, 4). Међутим, тумачење које пружа ДС није консеквентно овоме те стога закључује да је стража побегла са гроба у град. Без навођења на основу чега је устврдио дато тумачење, остаће и порука Христова „*Идите и јавите браћи мојој*“ (Мт 28, 10) где ДС под изразом „*браћа*“ подразумева апостоле који су након смрти Христове постали деца тј. синови Божији [С. 142]. ДС сматра да јеванђелист наводи само прво јављање Христа апостолима на гори галилејској јер је оно најважније будући да им том приликом поверава вршење Његове власти на земљи која се огледа у проповедању (=поучавању) и крштавању. Крштење и у њему исповедање вере у Свету Тројицу као и чињење добрих дела јесте оно што неког чини чланом Цркве односно царства Христовог [С. 143].

<sup>32</sup> Стефановић наводи да је Пилат изговорио речи „*Ibis in cruce*“ и да је након тога Исус предан римским војницима. Разлог за овакву одлуку Стефановић види у томе што је Пилат као дете слушао приче „о синовима богова, који су у људском облику ходили по земљи и којима нико није смео зла учинити, ако није хтео да осети гнев богова.“ Детаљније види: Д. Стефановић, „Исус пред јеврејским и римским трибуналом“, Богословље XV 2 (1940), 81–90: 90.







времена библистичка истраживања веома актуелни су били: уводна питања, питање текста, канона, превода и настанка појединачних књига. Стога је и код Чарнића уочљив недостатак везан за коришћење патристичке литературе превасходно у егзегетском раду.<sup>37</sup> Међутим, не може се тврдити да Чарнић није користио светоотачку литературу, нарочито ако се у виду имају његова тумачења Посланица Ефесцима, Филипљанима, Колошанима и Галатима. Будући да су теолошка струјања и стремљења у Грчкој, у Чарнићево време, били под снажним упливом немачке теолошке баштине, како римокатоличке тако и протестантске оријентације, можемо приметити да својим боровком и радом ова интерференција неизоставно врши утицај и на њега као и на професоре са којима долази у непосредан контакт. Консеквентно овоме, Чарнићева литерарно-научна дела обилују подацима из области историје, археологије и филологије. Овакав поступак Чарнић користи да би што више реципијентима приближио спасоносну јеванђелску поруку.<sup>38</sup>

Чарнић сматра да постоји значајан и временски и просторни раскорак између писаца свештених књига Писма и савременог читаоца. Стога је нужно што адекватније приближити Реч Божију људима, а то се може учинити објашњавањем и тумачењем.<sup>39</sup> Да би се Свето Писмо тумачило потребно је имати теолошко образовање. Тумачење је присутно у самом Светом Писму, сâм Христос јесте тумач који примењује историјско-буквално и типолошко тумачење. Његову ерминевтичку делатност настављају ученици и први хришћански учитељи. Професор Чарнић излаже две врсте помоћу којих се тумачи Свето Писмо; литерарно-научно које узима у обзир Писмо као дело које је резултат (само) људског стваралаштва и аутентично тумачење, које је целовито јер не пренебрегава веома важну димензију богонадахнутости и откровењског изворишта. Као нужан услов за бављење литерарном методом тумачења Чарнић пре свега истиче *„перфектно познавање библијских језика: јеврејског, арамејског и грчког, пошто су свети сјисци написани на ова три језика.“*<sup>40</sup> Иако сматра да је ово важно, приметно је да Чарнић није потпуно предан оваквој методи, чини се да је сматра дословно недостатном, непотпуном, рекло би се помоћном. Оно што је одлучујуће за разумевање Светог Писма јесте познавање духа свештеног текста, јер *„Цркву води Дух Свети и сваком тумачу Свето Писма пошредно је просветљење одозго, да би пронашао оно што изражи и да би сачувао оно што пронађе. [...] А помоћ Духа Светога може се добити само кроз Цркву; само у њој можемо да будемо поучени о ономе што је по вољи Божијој записано у Светом писму, и како све то треба разумети.“*<sup>41</sup>

Чарнић није одвајао егзегетску и преводилачку делатност, као што то није чинио ни његов претходник на катедри за Свето Писмо Новог Завета, професор Димитрије Стефановић. Протумачио је сва четири Јеванђеља, наведене Посланице апостола Павла, Саборне посланице, Откривење Јованово, пружио је немерљив допринос истраживањима посланице Јеврејима својом докторском дисертацијом.

Преводилачка делатност професора Чарнића реализовала се у преводу комплетног Светог Писма Новог Завета. Превод четири Јеванђеља и Дела апостолских трајао је у периоду од 1963. до 1969., да би комплетан превод угледао светлост дана

<sup>37</sup> Таталовић, *нав. дело*, 21.

<sup>38</sup> Таталовић, *нав. дело*, 26–27.

<sup>39</sup> Др Емилијан Чарнић, „Православни принципи тумачења Светог Писма“, Православна мисао 1–2 (1965), 1–14: 1.

<sup>40</sup> *Истио* 2–3.

<sup>41</sup> *Истио* 5.

1973. године.<sup>42</sup> Након овога, уследиће низ превода појединачних књига Светог Писма Старог Завета (углавном оних које су у богослужбеној употреби), Литургије светог Јована Златоустог и појединачних чинопоследовања који су потом обухваћени и објављени у Трбнику.<sup>43</sup> Разматрајући превод Светог Писма Новог Завета, професорка Филозофског факултета у Београду Ксенија Атанасијевић изнеће следеће:

*„Цео његов Д-р Чарнића одликује се изузетним познавањем и грчкој и нашеј књижевној језика, чистотом стила, тачношћу и лепошћу, и као такав је успелији од Вуковој и Стефановићевој.“<sup>44</sup>*

Угледни српски академик Димитрије Богдановић са степеном изражене научне минуциозности износи своја запажања поводом Чарнићевог превода Новог Завета. Претходне преводилачке подухвате види као неуспеле. Истиче да Чарнић преводи са грчког оригинала користећи се критичким издањем А. Мерка издатог у Риму 1957. године. У томе Богдановић и види предности и недостатке будући да критичко издање неухваћа у пуној мери старије изворнике, мада их доноси у критичком апарату, али не и у самом тексту. Сматра да и поред тога Чарнићев превод Новог Завета пружа изузетан допринос српској библистици јер са великом тачношћу доноси на савремени српски језик текст са грчког текстуалног предлошка, што га кандидује за далеко квалитетнији од Стефановићевог. Чарнићевим преводом почиње високи степен осавремењивања библијског текста на нивоу лексике и синтаксе.<sup>45</sup>

### 3.3 Рођење Христово (Мт 1, 18–2)

Марија је верена за Јосифа. Веридба је истоветна браку. То је разлог зашто се Марија назива његовом женом. Њена бременитост пре ступања у брак има конотацију прељубе те према Мојсијевом закону подлеже осуди која се извршавала кроз смртну казну каменовањем. Приликом ангелофаније Јосиф бива назван сином Давидовим. Он као потомак Давидове лозе узима Марију за жену, да би Христос био рођен као прави потомак и наследник древне царске лозе. Христос, Маријин пород, је свето дете јер живот добија од Духа Светога, чије деловање непосредно при Исусовом рођењу, укида срамоту Мајке и Детета [Ч. 15]. Јудејски закон (не наводи се конкретно место из Старог Завета) налаже да отац детету да име. Јосиф, на заповест анђела, младенцу надава име Исус. Значење имена Исус јесте Спаситељ. Тачније, Спаситељ израиљског народа. Као циљ Исусовог доласка у свет, Емилијан Чарнић [ЕЧ] види ослобађање од греха и робовања греху као и доношење Божанске благодати која је основ и извор слободе [Ч. 16]. Указивање на пророчанство Исаијино: „*Зайто ће вам сам Господ дајти знак; ето дјевојка ће зајирудњети и родити сина, и надрјенуће му име Емануило*“ (Ис 7, 14) има за циљ показивање испуњења старозаветних Божијих обећања. Бог је веран и остварује свој наум о створеном свету. ЕЧ на два места излаже критику рационалистичког погледа на догађаје приликом рођења Христовог, не наводећи ништа подробније о томе. На првом месту, филолошком методом тумачећи Исаијино пророштво, ЕЧ нам даје јаснији увид у

<sup>42</sup> Таталовић, *нав. дело*, 22.

<sup>43</sup> *Исјо* 24.

<sup>44</sup> Атанасијевић, *нав. дело*, 177.

<sup>45</sup> Богдановић, *нав. дело*, 128–129.

ово, веома значајно место јеванђелске приповести. Наиме, истиче да јеврејска реч „алма“, коју Исaiја употребљава, иако означава младу жену, никада није употребљавана за жену која је удата. Стога је грчки језички еквивалент „ἡ Παρθένος“ апсолутно прикладан. Друго место, на којем се критички осврће на мишљење рационалиста јесте тумачење речи „док.“ Рационалисти овај израз не могу примерено појмити јер је њихово „*тумачење далеко од духа Светиога Исуса*.“ ЕЧ сматра да јеванђелист Матеј користи ову реч јер описује догађаје до Христовог рођења. Свакако ни после рођења Спаситељевог, Јосиф није живео са Маријом брачним животом, будући да му је „*било сасвим јасно да је Бој њу одредио за један виши позов*.“

### 3.4. Крштење Господње

Подражавајући Мојсија и Илију, Јован Крститељ борави у пустињи која је веома прикладна за остваривање блиског односа са Богом. Његова делатност веома рано је антиципирана као пророчка и од стране народа који је долазио (к) њему али и у појединим новозаветним списима [Ч. 27]. Крститељ најављује долазак Божијег царства које је символ власти и славе Јахвеове у јудејском народу. ЕЧ сматра да су царство Божије и Месија корелативни појмови, будући да је оно небеско по свом пореклу, садржају и циљу [Ч. 28]. Доласком тог царства настало би време среће, благодати, истине, правде, љубави и радости [Ч. 28]. Међутим, од стране старешина јудејског народа царство Божије било је доживљено као земаљско. Стога, истиче ЕЧ, неопходна је била „*пошћуна измена концепција, сасвим нова оријентација*“ да би се долазак и испуњење тог царства разумело и прихватило од стране Јудеја. Пророчке речи о припремању пута и исправљању стаза (Ис 40, 1–3) у типолошком погледу односе се на Јована и његову делатност. ЕЧ констатује да, иако су народне вође гушиле у народу осећај скорог доласка царства, чежња за истим није била укинута [Ч. 29]. Напротив, Крститељ је побудио „*...у целој Јудеји снажан религиозни покрет*“ [Ч. 29].

Крштење је видљиво сведочанство духовне промене. ЕЧ наводи његове особености: личило је на левитско чишћење, вршено је само једном, претпоставља исповедање грехова и покајање, то је сасвим нови обред [Ч. 29]. ЕЧ доводи у веома блиску везу припаднике кумранске заједнице и Јована Крститеља. Сматра да је готово немогуће одсуство личних и духовних веза [Ч. 30]. Чланови кумранске секте били су есени који су се настањивали у пустињи, као и Јован, јер је она означавала одвраћање од града, градског живота и духа и критику цивилизације [Ч. 30]. Међутим, никако се не могу поистоветити обредна, левитска купања есена са крштењем које Јован врши. Такође, ЕЧ сматра да оно нема ништа заједничко са обраћењем прозелита јер оно у себе није укључивало морално обнављање [Ч. 37]. Циљ Јовановог крштења треба да садржи „*одвраћање од сјајног начина живота и пошћуно преоријентисавање на нови и будући живот*“ [Ч. 37]. ЕЧ излаже историјски настанак и развој као и социјално-политички утицај друге две заједнице код Јудеја: фарисеја и садукеја. Само име фарисеј значи сепаратиста. Фарисеји су опозиција Хазмонеја, владалачке династије из доба Макавеја. Залагали су се за ревносно вршење закона и борили против многобожачке културе. Имали су велики утицај на верски и политички живот јер су њихови чланови били равини, тумачи Писма и чланови Синедриона. У време Јована Крститеља њихова политичка моћ опада, а задржавају свој утицај на пољу „*верској живој са мноштвојним законским тумачењима*“ и верском настројеношћу која се претворила у „*иразни формализам и спољашње*

*вршење ѿбожних дела*“ [Ч. 31]. Јудејци су, пак, живели у уверењу да су „љубимци“ Божији и да као наследници Аврамови не подлежу осуди нити гневу Божијем, па самим тим немају ни потребу за покајањем [Ч. 36]. Садукеји на историјску позорницу долазе за време цара Ирода Великог. Назив су добили према првосвештенику Садоку. Нису веровали у промисао Божији, бесмртност, духовна бића, месијанско царство, усмено предање [Ч. 31]. ЕЧ их описује као властољубиве и античкој баштини привржене људе. Нису уживали велико поштовање у народу будући да су били присталице Римљана и Иродових наследника. Нестају са историјске сцене након седамдесете године, док ће фарисеји вековима након тога бити присутни.

Христова јавна делатност односно „*искујишиљски ѿговит*“ започиње Његовим крштењем. Будући Месијом, неопходно је било да отпочињање Његове спаситељске мисије буде посведочено „*божанском ѿтврдом*“ [Ч. 38]. Сâм Јован се осећао као грешник и онај који потребује спасење од Месије. Крштење које дарује Христос је крштење Духом Светим јер се зло не може уништити водом [Ч. 38]. Међутим, Христос се крштава и тиме: поред споменуте објаве јавног рада, потврђује да је крштење Јованово божанског порекла, показује шта је човек дужан да учини како би угодио Богу, открива се свету као Син Божији на коме почива Дух Свети. ЕЧ наводи конкретна места у Старом Завету из којих се види да су Јудејци Сином Божијим сматрали и анђеле (Пост 6, 2), сâм древни и изабрани Израил називан је „*ѿвродним сином Божијим*“ (Изл 4, 22), теократски цар (Пс 89, 26–27) [Ч. 40]. Зато је од пресудне важности Очево сведочанство које га открива и показује свету као Сина Божијег, наслућиваног кроз старозаветна очекивања и пророштва. Ово сведочанство Оца Небеског открило се на два начина: кроз видљиву светлосну појаву и кроз појаву у виду голуџа.

### 3.5. Преображење Господње

Приликом преображења Христос открива апостолима своју повезаност са небеским светом. Христос све време сија „*ѿоседном, невиђеном свеѿлошћу*“ [Ч. 51]. ЕЧ се позива на сведочанство црквеног предања из трећег века, које нам говори о томе да је гора преображења била Тавор. Такође, износи и одређена мишљења научника односно савремених тумача (њихова имена не наводи) који су сматрали да се оно није могло догодити на Тавору. ЕЧ ипак прихвата могућност да се преображење могло десити на таворској гори, а то закључује на основу јеванђелских података. Занимљив је став ЕЧ да се преображење „*догодило свакако ноћу*“ јер је, позивајућу се на Лукино Јеванђеље, апостоле „*савладао сан*.“ Овај догађај из Христове икономије спасења открио нам је „*ѿтри чудна знака*“. Поред сâмог преображења, друга два (знака) су појаве старозаветних пророка Мојсија и Илије и глас са неба. ЕЧ као разлоге Христовог преображења види следеће: божанска природа Христова је „*ѿродила*“ Његову човечанску природу и обасјала је „*небеском светлошћу*“, бела хаљина је симбол Христове првосвештеничке службе, наступа „*нова фаза*“ у Христовом животу јер се показује као „*Син Божији*.“ Присуство Мојсија и Илије има за циљ показивање да је Христос испуњење закона и пророка али и „*клањање ѿред оним који ће остварити Божије царство*.“ ЕЧ их истиче као сведоке Његове будуће славе. Радост због насталог сусрета и испуњења очекивања је оно што подстиче предлог апостола Петра о прављењу сеница односно остајању у атмосфери настале месијанске епохе [Ч. 52]. Међутим, као небеска реакција на Петрове речи појавио се сјајни облак као „*знак благодатној Божијој ѿрисусива*.“ ЕЧ прави поређење са

Божијим јављањем на Синају и приликом преображења. Наиме, у обе прилике Бог се оприсутнио у облаку. Старозаветно Божије присуство било је у тамном облаку те стога представља сенку, док јављање на Синају, у сјају и слави, објављује да је наступио „нови савез истине и благодати.“ Значај јављања гласа из облака ЕЧ доводи до пароксизма следећом констатацијом: „Исус је њророк кога је Мојсије обећао, њосјодар целога светга који је до сада вршио Божију вољу и чија реч је њосјала живиона норма целога човечансјива. Глас са неба је сасвим убедио ајосјоле да су близу светјога Бога...“ Откривење Божије које су видели на таворској гори, апостоли треба да сачувају у себи, не објављујући народу славу

Месијину. Разлоге за овакву Господњу заповест ЕЧ види у спречавању могућности да се „узбуђује народ који није хјтео да верује у њровога Месију“ и преображење не треба да пробуди у апостолима наду да ће Христос избећи смрт.

Иако је приликом тумачења догађаја крштења Господњег указао на паралелу између Јована Претече и пророка Илије, ЕЧ ни овог пута неће изоставити да укаже на сличност њихове делатности. Илија је у свести Јудеја био символ испуњења месијанских очекивања, он припрема долазак Спаситеља света. Илијино појављивање на Тавору испуњење је речи пророка Малахије: „Ево, ја ћу њослајти Илију њророка њрије нејто дође велики и сјтрашни дан Госјодњи; И он ће обрајити сјце ојтаца к синовима, и сјце синова к оцима њиховијем, да не дођем и зајирем земљу“ (Мал 4, 5–6). Међутим, ЕЧ истиче да је Јован Крститељ узор пророку Илију. Јован започиње своју делатност припремања народа пре Христовог првог доласка, док ће Илија то (исто) учинити пре другог доласка Спаситељевог.

### 3.6. Страдање и Васкрсење Христово

Својим страдањем Христос чини прелаз са учитељске на првосвештеничку службу. Прослављање Пасхе трајало је осам дана, почевши од вечери 14. до 15. нисана [Ч. 126]. Празник се потом продужавао до 21. нисана и због употребе бесквасних хлебова називан је још и Мазот. ЕЧ истиче да је прослављање Пасхе у смрти Христовој нашло своје испуњење за све народе. Сцена у кући Симона губавог има двоструко значење [Ч. 127]. Наиме, већ после васкрсења Лазаревог јудејски првосвештеници су донели одлуку да Христос буде погубљен. Симон је највероватније био отац Лазара и Марте или муж Мартин. Изливање мира на Христа у његовој кући од стране Марије из Витаније снажан је символ који указује на предстојећу смрт Христову јер су Јудеји „умрлога њомазивали мирисним уљима да би суздили смрад расјадања.“ Противљење апостола због овог чина је било сасвим у духу учења Христовог који је „оддијао сваки лични култи“ [Ч. 128]. Као разлог Јудине издаје ЕЧ спомиње мишљења Папије и Иринеја (не наводећи конкретна места на која се позива) и закључује да (Јуда) није веровао у Исуса као Месију будући да је очекивао „срећу, а не невољу, чезнуо је за чашићу, а не за њонужењем, чекао је радосно и славно Царсјиво Божије, а не крсји“ [Ч. 129]. Значајан простор ЕЧ посвећује расправи да ли је последња вечера Христова са апостолима била пасхалног карактера као и тачан датум суђења и смрти Његове [Ч. 130]. Последња вечера одржана је у кући Марије, мајке апостола Марка на Сиону у четвртак и у томе се слажу сви јеванђелисти али не и око тачног датума Христове смрти. Синоптичари бележе да је Христос страдао на дан Пасхе, а Јован да је то било пре празника. Према Јовану последња вечера била је заправо обична вечера одржана уочи 14. нисана, док је за синоптичаре та вечера била „ѡасхални седег.“ Након навођења низа научних хипотеза, које ЕЧ углавном сматра не-



одрживима и којима супротставља адекватну аргументацију, закључује да је суђење било непосредно пре Пасхе, да се Христова смрт догодила у „један обичан дан нејасно пред Пасху“, а да је сахрана била у петак 14. нисана пре вечерњих часова те стога Христос заиста са својим ученицима и није могао да једе пасхалну вечеру. Сматра Јованово Јеванђеље као веродостојнији извор од синоптичара. Последња вечера није била пасхалног карактера, Христово страдање није праслика пасхалног јагњета и констатује „*да ли би још био пошребан иши, када се јавио његов аншииши?*“ [Ч. 132]. Међутим, ЕЧ ће направити паралелу између старозаветног пасхалног јагњета и Христа као Јагњета Божијег [Ч. 134] који установљава Евхаристију као крсну жртву, жртву љубави, којом се склапа нови савез са Богом, неупоредиво значајнији и виши од савеза са Богом на Синају. Све време свог боравка на земљи Христос је знао крајњи исход свог живота, а то је искупитељска смрт [Ч. 137]. ЕЧ нигде не спомиње есхатолошки карактер Евхаристије, за њега она је „*иразник сећања на Христову смрт и искупиољска жртва за њеке мноих.*“ Догађаје у Гетсиманији ЕЧ описује на крајње пијетистички начин. Доминирају снажни мотиви и осећаји туге, бола, плача, безнадежности, богоостављености, страха. Христос је ужаснут пред оним што ће му се догодити та „*жалоси ја удија*“ због ње се „*иресавија као црв*“, дрхти попут „*маињине иле која не може да иоиреши иол.*“ Будући да је и човек он „*очекује ишеху и од људи, жели да са њима иодели свој бол.*“

Следећа сцена, егзегетски веома волуминозна и тематски садржајна, посвећена је суђењу Христовом. Након што је био ухваћен од стране „*римских војника и јеврејских иандура*“ [Ч. 138] започиње незаконита, ноћна седница којом је председавао Кајафа [Ч. 140]. ЕЧ констатује да су правни односи у Христово време били веома комплексни и нејасни те остаје упитно да ли је ислеђивање пред Синедрионом било суђење или саслушање. Након тридесете године, Синедрион није имао право да изрекне и спроведе смртну пресуду, према палестинском талмуду, док Јосиф Флавије сведочи другачије [Ч. 141]. Оптужба је била валидна уколико су постојали сведоци, а ако су они изостајали смртна казна не би могла бити изречена. Међутим, у случају Спаситељевог суђења нађени су лажни сведоци који су клевете против Њега износили јавно четрдесет дана пре хапшења и суђења. Но, то није било довољно па се јеврејски првосвештеници одлучују да посегну за јединим преосталим решењем, а то је оптужба хуле против Бога за коју је и била одређена смртна казна. Одлука је донета око шест часова ујутру и њену потврду требало је да изрекне Понтије Пилат, римски прокуратор Јудеје за време цара Тиберија [Ч. 145]. ЕЧ наводи да је Пилат све време био апсолутно свестан невиности Христове али и мржње Јудеја према представнику римских власти. Оптужба да је хулио на Бога за једног многобожца није имала жељени ефекат, зато се јудејски првосвештеници и одлучују да пренесу тежиште Христове оптужбе на политичко поље „*знајући да су Римљани осейљиви на свој суверенијет*“ [Ч. 148]. Пилат је увидео завист и мржњу Јудеја према Христу због утицаја који је имао на народ и знао је да политичка оптужба такође нема смисла јер Јудеји „*никада не би ойиужили једној свој земљака, који би се дијао ироиши римских власти.*“ Знајући да ослобађајућа пресуда може да изазове немире у народу, Пилат одлучује да Христа упуту Ироду Антипи јер је и он био у Јерусалиму за преме празника [Ч. 149]. Поред споменутих народних немира, уколико би Исус био пуштен, Пилата су колебали и реакција цара Тиберија који је био против мучења поданика, док је, опет, захтевао строгу осуду због преступања поретка. Сан Пилатове жене Клаудије Прокуле, за коју ЕЧ каже да се у Грчкој цркви



прославља као светитељка, додатно га је колебао у изрицању пресуде. Његову увереност у Христову невиност у потпуности јасно сведочи чин прања руку [Ч. 150].

Распећа су вршена изван Јерусалима. ЕЧ наводи римску традицију према којој је осуђеник носио малу, белу таблу на којој је била написана пресуда Христова [Ч. 154] као и то да осуђени до места погубљења није носио „цео крст већ само њо-  
*иречну иреду (лат. = њаџибулум)*.“ Крст на којем је разапет Христос је био или **crux immisa** (+) или **crux commisa** (Т), док су Андрејев крст- **crux decussata** (Х) или **р-  
чвасџи** (У) сасвим искључени [Ч. 153]. Христос је распет у девет часова пре подне, док је тек око три часа после подне преминуо. Одбијао је да узме напитака јер је желео да умре свесно. Приликом смрти се „Исусова људска душа одвојила од њела, да би се њосле васкрсења њоново с њим сјединила. За време њродневне смрџи њеџова чо-  
вечанска душа је сишла у аг“ [Ч. 155]. Након Христове смрти знамећа која су се догодила симболизују: раздељивање храмовне завесе има двојако значење; прво, Његовом смрћу отворен је пут у „небеску свеџињу над свеџињама“, а друго, да је тиме отворен људима пут ка Богу, отварање гробова треба симболички разумети јер да су мртви устали тада, како би Христос био првенац из мртвих [Ч. 156].

Догађају Христовог Васкрсења посвећен је далеко мањи простор. ЕЧ истиче да апостол Матеј догађаје на сџм дан Васкрсења не излаже према хронолошком реду, тако да је веома тешко утврдити реалан и исправан след догађања, а ако бисмо желели да реконструиреџмо тај след, онда се то може учинити само помоћу претпоставки [Ч. 159]. Жене долазе на Христов гроб у суботу увече односно у освит недеље. Није јасно за који од ова два термина се ЕЧ опредељује, али разлог због којег долазе је сасвим конкретан и прецизно дефинисан: требао је помазати тело Спаситељево јер то није учињено у суботу која је већ наступила на Велики Петак. На гробу су била два анђела, а разлог зашто апостол Матеј спомиње само једног треба тражити у томе да је он навео само анђела који се обратио женама. Васкрслог Христа, ЕЧ види као онога који је победио смрт, пакао и лаж. Он апостолима завештава, поверава једну дужност која се састоји у распростирању, разглашавању спасоносне поруке целом свету и свим народима. Нарочиту потребу за овом вешћу која обзнањује „силу и њомоћ Христџову“ имају многобожци јер им Христос није довољно за време свог живота на земљи пружао „џуном руком“ [Ч. 160]. Задатак апостола је да „све народе учине Христџовим ученицима“, а сами, пак, треба непрестано да буду послушни Богу [Ч. 161]. Међутим у овоме се не исцрпљује њихов задатак. Он се још састоји у учењу и управљању Црквом. Апостоли су служитељи благодати јер је она та која спасава и чини да воља људска буде усаглашена са вољом Божијом. ЕЧ тумачење овог спасоносног догађаја завршава са надом и уверењем да ће се сви многобожци обратити, окренути ка Богу, а да је задатак хришћана да их на том путу никада не напусте.

#### 4. Јустин Поповић (25. март 1894. – 25. март 1979)

##### 4.1. Уводне напомене

Јустин Поповић напушта богословију у Битољу 1934. године и дошавши у Београд, прихвата избор на место доцента Богословског факултета на катедри за Упоредно богословље.<sup>46</sup> Иако је предавао Свето Писмо Новог Завета у Карловачкој, Призренској и Битољској богословији,<sup>47</sup> на факултету је, пак, држао предавања из Догмати-

<sup>46</sup> Ј. Поповић, „На доџочовечанском џуџу“, Београд, 1980, 81.

<sup>47</sup> Ј. Поповић, „Тумачење свеџој еванђеља њо Маџеју“, Београд, 2000, 568.

ке али не и из библистичке групе предмета. Међутим, иако у формалном погледу отац Јустин није био библиста, спокојно се може устврдити да је најречитија егзегеза Свештеног Писма сâм његов живот. За време владавине богоборног атеистичког режима у тадашњој Југославији, 1945. године оцу Јустину бива одузето право предавача. Једно време боравио је у затвору, одакле је спасен од стрељања залагањем патријарха Гаврила Дожића.<sup>48</sup> Након три године налази уточиште у манастиру Телије надомак Ваљева.<sup>49</sup>

На редовном заседању Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве 2010. године, високопреподобни архимандрит др Јустин Поповић прибројан је лику светих, а као датум његовог молитвено-литургијског прослављања установљен је 14./1. јун.

## 4.2. Основне карактеристике новозаветне егзегезе Јустина Поповића

У циљу адекватног сагледавања веома волуминозног егзегетског опуса архимандрита Јустина, као неизоставну и полазну основу за наше разматрање, користимо текст Јустиновог предавања, одржаног у Карловачкој богословији, а под насловом „*Зашто и како треба читати Свето Писмо.*“<sup>50</sup> Иако је настао у првој половини двадесетог века, овај, рекли бисмо, егзегетски манифест којим отац Јустин даје проносниране упуте молитвено-аскетског и литургијско-подвижничког карактера, није изгубио на својој актуелности. Као предавач Светог Писма Новог Завета у поменутих богословским школама, Јустин је засигурно долазио у додир са проблематиком из области исагогике. Међутим, приметан је један лични отклон и не превелико интересовање за питања којима се ова грана библистике занима, садржан у (сада већ шире познатом) исказу да то означава „*дављење корицама.*“<sup>51</sup> Велики значај за разумевање Јустиновог егзегетског приступа има разјашњење и опис средине у којој настаје. Претежно, највећи број његових радова (међу којима су бројна тумачења празника као и беседе) настали су у окриљу манастира, од стране строгог аскете, чији је живот испуњен и озарен непрестаним молитвеним усхитом. У прилог овој тврдњи предочићемо неколико одломака из Јустиновог *Молитвеног дневника* и *Подвижничких слова*, тачније из три *Сјослова*.<sup>52</sup> Отац Јустин,

<sup>48</sup> Опширније види на интернет адреси: <http://www.valjevskacrkva.com> којој смо приступили 07. септембра 2014.

<sup>49</sup> Поповић, „На богочовечанском путу“, 85.

<sup>50</sup> С обзиром да је овај текст објављиван у краћој и дужој верзији, овде напомињемо извор којим се користимо приликом израде нашег рада: Ј. Поповић, „*Тумачење светој еванђеља по Матеју*“, Београд, 2000, 7–12. У даљем делу рада цитирамо текст под скраћеницом: *Зашто и како.*

<sup>51</sup> Поповић, „Тумачење светог еванђеља по Матеју“, 569.

<sup>52</sup> „Молитвени дневник“, у: Поповић, „*На богочовечанском љуљу*“, 119–130. **3. I — Недеља.** — Литургија је коленапреклоњена сва. Исусе Сладчајши, омотитви ме Светим Златоустом. — Осећање за све време да ме има неко свет и молитвен. (121); **5. I — Крстовдан.** — Дома: сат времена молитве и ридања = акатист; 550 поклона (метанија), Свети Златоуст најглавнији заступник, његово име сузе точи. (122); **9. I** — Болно молитвено настројење: све биће одише молитвом. Господе, дај ми сузе ... Исусе Сладчајши, (Св. Макаријем) дај ми смирење ... (125); **12. I** — Не смем никога, ништа, ни једно око, ни лице, ни твар, да сретам без молитве. Она је мој јединствени посредник; она ставља Чаробни Лик Христов између мене свегадног и свих људи и твари ... Осећање моје свегрешности доминирајуће: чежња за кротким Христом незаситива. 500 метанија и 1100 молитава (127).

Неизоставним делом за потпуније и свестраније разумевање дела оца Јустина, сматрамо и *Подвижничка* и *богословска појавља* распоређена у три *Сјослова*, који представљају молитвене, спекулативне и созерцаћне Јустинове мисли и осврте, којих укупно има 250, неједнако распоређиване, тачније бележене на маргинама књига или свежака, а насталих у периоду од 1915. до 1979. године. Наводе доносимо према: Поповић, „*На богочовечанском љуљу*“, *Сјослов први*, 131–151, *Сјослов други* 152–187 и *Сјослов трећи* 176–187.

борави у манастирском окружењу препуштајући се умно-срдачном тиховању. Но, ова погруженост не означава одбацивање примереног критичког апарата приликом израде властитих научних радова.

Разумљиво је да анахоретска узоритост Отаца и монашки начин живота многоме формирају његове ставове.<sup>53</sup> Отац Јустин поистовећује дављење богословљем и тумачење Светог Писма. Сматра да је то потребно чинити „*крз Свеће Оце њодражавајући њиховом живоју.*“ Да бисмо тумачили Реч Божију, неопходан је подвижнички начин живота који подразумева непрестано творење и личну примену Јеванђелских речи у свом животу.<sup>54</sup> Препрека оличена у временском и просторном разделу између Писма и читаоца, заправо не постоји. Свето Писмо је упркос томе перпетуирана актуелност која омогућава да се у њему сагледа „*биографија сваког човека, сваког без изузетка. У њему сваки од нас може наћи себе дејствено, њодробно описана и њриказана: све своје врлине и мане које имаш и можеш имати и неимати.*...“<sup>55</sup>

Писмо по себи није саморазумљиво. Потребно га је веома често читати јер тиме на невидљив начин Реч Божија улази у наше биће и оставља свој траг. Сâмо читање пружиће начине како се ослободити од греха, стећи радост и мудрост, одагнати гнев и сладострашће.<sup>56</sup> Међутим, оно није само књига којој се може приступити као одређеном литерарном делу. Сагласно наглашеном инсистирању на делатном вршењу сазнатог у Писму, Јустин констатује да оно заправо и није књига већ сâм живот. Стога и изриче централну, фундаменталну мисао која је дужна постати *modus vivendi et agendi* сваког човека, а то је: „*твори да би разумео.*“<sup>57</sup>

Личност Богочовека Христа је основна егзегетска метода оца Јустина. Господ у Себи садржи и Сâм јесте тајна, кључ и смисао света и човека.<sup>58</sup> Човек у Христу постаје сједињен, а тиме и обновљен, препорођен, освећен, обожен и обогочовечен. Знајући и дубоко осећајући ову истину новог „*христовљеног*“ постојања човековог, консеквентно томе „*је његово тумачење Еванђеља Христовог химна Христу и химна човеку у Христу сâшеним.*“<sup>59</sup> Христом је човек спознао и сазнао себе.

Стога, отац Јустин у *Сѡслову ѡрећем* и бележи: „*Човек је човек ѡек Бојочовечом. Он ѡек Њиме ѡ ѡсѡјаје, ѡсѡиже ѡримарну, безѡрешну, дожанску човечност.*“<sup>60</sup>

13. Црква си ти: душа је стално на коленима (= на молитви), све биће у сталном богослужењу; престане ли молитва: како ћу живети ја сутра? (133); 56. Грех је једина неприродност у природи; са грехом смрт и ђаво. Та тријада су једина неприродност у Божијој природи, и противприродност (143); 68. Ни једним путем овога света не иди сам, већ увек са Господом Христом испред себе, или: са молитвом Господу Христу испред себе, са вером у Њега испред себе, са љубављу к Њему испред себе... (145); 4. Еванђеље — препев натприродног у природно, Божијег у човечије. — Еванђеље је сво као кристал: и најмањи делић блиста и сија и искри се као и највећи (152); 11. Молитвом сасушити страсти ума свога, постом сасушити страсти тела свога. А кроз ове две свете врлине раде и све остале свете врлине (154); 25. Како је одвратно бити човек, а не бити хришћанин. Сваки је хришћанин чудотворац. Зар није чудотворац прерађујући себе крштењем из смртног у бесмртног, из пролазног у непролазног, из временског у вечног? (159); 44. Господе, о Господе, дај ми да себе осећам Тобом; да себе мислим Тобом; да себе водим Тобом; да себе живим Тобом; да себе васкрсавам Тобом; да себе знам Тобом (185).

<sup>53</sup> В. Таталовић, „Ерминевтички принципи Архимандрита др Јустина Поповића“, Српска теологија у двадесетом веку 5 (2010), 17–29: 20.

<sup>54</sup> Поповић, „На богочовечанском путу“, 566.

<sup>55</sup> Зашто и како, 8.

<sup>56</sup> *Исѡ* 8.

<sup>57</sup> *Исѡ* 9.

<sup>58</sup> Поповић, „На Богочовечанском путу“, 567.

<sup>59</sup> *Исѡ* 568.

<sup>60</sup> Поповић, „На богочовечанском путу“, 179.

Приликом тумачења, али и личним сведочењем и објављивањем Радосне вести, архимандрит Јустин се у својим делима некада обимно али понекад и веома скромно, служи светоотачким наслеђем. Поред светог Григорија Богослова, преподобног Макарија Египатског, блаженог Теофилакта Охридског, еминентног представника византијске књижевности Евтимија Зигабена, лик цариградског првојерарха- светог Јована Златоустог нарочито се истиче. Уочава се један веома посебан однос који преподобни ћелијски отац Јустин има према Златоустом проповеднику и тумачу Јеванђеља Христовог. О тој молитвеној и духовној привржености лику свештеног Златоуста јарко сведоче следеће Јустинове речи: „*Свака ѝомисао на Тебе ѝразник је за мене, мили оче Злаѝоустѝе; и радосѝи за мене, и рај, и усхићење, и ѝомоћ, и здравље, и васкрсење.*“<sup>61</sup>

Када је реч о реферирању на Златоустове омилије није по среди пуко ослањање, уткивање одређене светоотачке мисли у властити егзегетски корпус. Ради се о једном посве непосредном, личн(осн)ом, присном односу између Јована Златоустог и оца Јустина. Стиче се утисак да Јустин смишљено и свесно уступа често шири уплив Златоустове мисли у јеванђелски догађај који тумачи, сматрајући то сасвим оправданим чином. Златоусти тиме заузима својеврсно егзегетско преимућство будући да се Јустин на извесан начин (с)уздржава од обимнијег личног поимања. Могућа конклузија, из до сада изнетог, јесте иманентно настојање оца Јустина да Златоустом пружи знатно већи простор у својим делима, да он (про)говори из њих. Јустин критички не преиспитује Златоустове мисли и ставове. Он само читаоца позива речима: *Светѝи Злаѝоустѝи вели, од ѝовара Светѝи Злаѝоустѝи.* Однос који је постојао између апостола Павла и Златоустог, верно је оприсутњен између Јустина и Златоустог.<sup>62</sup>

#### 4.3. Рођење Христово (Мт 1, 18–2)

Јеванђелист Матеј излаже Христов земаљски, историјски родослов. Иако није имао никаквог удела у рођењу Спаситељевом, Јосиф је према јудејском закону, будући заручником, сматран за мужа Маријиног [П. 18]. Христов чудесни долазак на свет несумњиво би побудио мноштво негативних реакција Јудеја, који би прогласили Марију за блудницу [П. 19]. Сви догађаји везани за приповест о рођењу Христовом били су толико непојмљиви да је Јосифу било потребно мноштво доказа; ангелофанија, сновиђења и пророчка сведочанства. Христово постојање било је реално, он је био истинити човек и то показује његов „*родослов ѝо ѝелу*“ [П. 20]. Међутим, Спаситељ има и духовни родослов који сачињава Дух Свети. Но, и поред ових (не)раздвојивих генеалогичких, тајанственост, необјашњивост овог догађаја, тачније начин на који се он остварио, остају и даље непојмљиви. Јустин Поповић [ЈП] тврди да ни Јосифу испрва није било јасно како је ово збивање могуће зато и намерава да се, без знања јавности, не саживи на Маријом. Превазилажење унутрашње напетости због новонасталих околности дешава се на два начина: Јосифовом праведношћу, која је „*скуѝи врлина*“ и Божијом интервенцијом израженом кроз пет ангелофанија [П. 21]. ЈП истиче Јосифа као човека вере, поуздања у Бога, спремног на прихватање Божијих истина. Његову решеност да задржи Марију у своме дому, ЈП види као праведан чин праведног човека који тиме показује да живи изнад Закона. Међутим, постоји један развојни лук који Јосиф прелази од узнемире-

<sup>61</sup> *Исѝо* 181.

<sup>62</sup> Таталовић, *нав. дело*, 28.

ности чињеничним стањем до прихватања да је и сам изабрани учесник у тајни Божијег домостроја.

У даљем тексту ЈП видљиво у први план поставља дијалогски однос анђела и Јосифа [П. 22]. Анђео је у служби ерминевтике. Надумне истине, непојмљиве Јосифу, бивају опосредоване анђелом. Он је посредник између Бога и Јосифа. Јосифове онеспокојавајуће помисли, које никоме није поверио, управо њих му анђео јавља јер од Бога долази, а „само је Боју својствено знати њајне срца.“ ЈП показује снажна сазнајна и емоционална превирања у Јосифу. Но, гласникова порука га умирује. Анђео јавља велике истине: упућује га да задржи Марију у своме дому, назива је женом Јосифовом што је управо знак да није „обесчедњена“, сам Бог му поверава Марију ради заједничког живота, а не зарад брака.

ЈП својствена је непрестана рефлексивна конципирана у следећем модалитету. Не постоји ниједан сегмент из Господњег живота који не би био и који није усмерен непосредно на човека. На тај начин, надевање имена Богомладенцу открива најдубљу тајну и најјаснији смисао Његовог доласка на земљу.

Иако је Марија „осијала нећакнућа“ приликом зачећа, Јосифу ипак следује очинска улога и поред тога што „Он није њвој син, њи Му ипак дуди месито оца“ [П. 24]. Јосиф је усвојитељ новорођенчета. Стога, иако му није отац, он даје име. Значај који ЈП придаје имену Исус, посведочују следеће речи: „У имену Исус, које доноси Анђео за дудуће Новорођенче, садржи се сва њајна личностии Христове, сав њрофрам њејовој животи и рада. Оно означава јединој њравој Сијасићеља, јер сијасава људе од ѡреха. А њио нико, сем Исуса Христиа, није мојао, не може, нињи ће моћи сијасији људе.“ Човек је све оно, што му је Христос даривао својим рођењем тражио кроз сву историју у свим нараштајима али није успео да оствари [П. 26]. Само је Христос тај који спасава човека од греха, смрти и ѡвола, и у томе се огледају новина, значај и улога овог догађаја. ЈП недвосмислено и вишекратно заступа овакав став. Занимљиво је виђење значењских констелација међу именима Исус и Емануил. ЈП их поистовећује: „Рећи: Емануил, истио је њио и рећи: Исус. Јер је Исус: Бој у човеку, Бој са човеком, једном речју: Бојочовек“ [П. 29]. Не постоји ниједан сегмент нашег живота који Христос као Богочовек није обухватио, преузео на себе и стога сва Његова дела на земљи сведоче управо о томе, да Он јесте Емануил, Бог који је са нама и ради нас и који је истовремено Исус, Онај који нас спасава. Сама догађаји које Господ врши именују га као Спаситеља, као Исуса.

У закључном одељку свог тумачења ЈП се осврће поново на праведног Јосифа који сада без подозрења прихвата предочену истину. Прихвата Марију као своју жену и оставља је под окриљем свог дома и тиме „њосијаје њрви служињиел Пре-светије Бојородице и њене светије њајне; а њиме и њрви слуја оваилоћеној боја, Госиода Исуса.“ Јосиф, Марија и Исус постају прототип свете породице и домаће цркве [П. 30]. Ослањајући се на сведочанства Јована Златоустог и блаженог Теофилакта Охридског, ЈП реч „док“ и тумачи као „никад.“ Тумачење ове јеванђелске приповести завршава констатацијом да је кључ за разумевање Светог Писма, истина да је Христос Богочовек.

#### 4.4. Крштење Господње

У тумачењу овог празника налази се неколико веома важних тема. Могли бисмо их синтетизовати кроз појмове: пустиња, грех, покајање. На њима ЈП гради своју егзегезу овог догађаја из Господњег живота.



Личност Јована Крститеља је гранична, Стари и Нови Завет спајају се у његовој делатности [П. 50]. Сва тражења, лутања и чежње за вечношћу које је имао старозаветни човек, Јован разрешава откривајући свету Месију. Он је човек пустиње од свог детињства. ЈП пустињу види као символ греха и смрти. Читав свет је пустиња кроз наше богоудаљавање, најочитије, пак изражено кроз грешан живот. Живот Јованов у пустињи има за циљ показивање духовне глади, жеђи и голотиње свеукупног човечанства. Његов живот има дидактичку димензију кроз најнепосредније сведочење трагичног стања у којем се свет налази. Међутим, све што он чини може се изрећи само једном речју, а то је покајање. Покајање је основни, нужни подвиг, „*мајка свих њравних исцјина*“ [П. 51]. Оно узрокује крштење, док је крштење незамисливо без покајања. Потребно је да покајање обухвати унутрашњу, духовну целовитост човековог бића, а то значи све речи, мисли, осећања, дела, пороке, али не само личне већ и свих људи свих времена, јер смо њихови духовни и телесни сродници. Тада се отвара могућност да се у наш живот, наше постојање настане врлине од којих ЈП истиче молитву, пост, љубав и друге [П. 52]. Човек је биће одговорности јер на његовој одлуци да прихвати близину Царства Небеског зависи да ли ће овај свет постати рај или ће остати пакао. Наводећи мисли Јована Златоустог и Зигабена, под Царством Небеским се подразумева и први и други долазак Христов, те претпостављамо да ЈП антиципира њихова мишљења као истино(но)сна. Да би Царство дошло, неопходна је припрема путева и стаза. Њих ЈП види у боголикој души човековој и врлинском животу. Она (=душа) је место кроз које се Бог усељава у грешни и пали свет [П. 53]. Стога ЈП констатује: „*Прва врлина душе је смерносћ, а њрва врлина шела-ћосћ*“ [П. 54].

Личност, позив и делатност Јована Крститеља били су необични људима тог времена [П. 56]. Јован је сав погружен у тајне небеског живота, готово да је потпуно ослобођен од било чега земаљског. Као најјаснији показатељ колику је узнемиреност и знатижељу изазвала Јованова мисија, ЈП наводи присуство фарисеја и садужеја. Приметно је да их ЈП осликава прилично тамним вербалним колоритом. Поред тога што њихово присуство показује да су упркос свему (делимично) препознали у чему је суштина Јовановог рада и позива, донекле појмљив садржински оквир, ЈП ће се негативно изразити о њима рекавши да су: залеђени у ситничарским предањима, изгубљени у лавиринтима саможивих комбинација. Конкретније говорећи, ЈП сматра да су фарисеји били „*националистичи-шовинистичи*“ [П. 57], а садужеји „*ујорни и једносцирани рационалистичи*“ [П. 58]. У лицима представника фарисеја и садужеја осликана је свест о самодовољности која произраста из верске и националне утемељености и неверовање да је Христос Спаситељ [П. 59]. Међутим, они се јављају као парадигма њудске природе која потребује покајање, јер је управо оно кључна прекретница човековог бивствовања. Са покајањем наступају корените промене које ће, не саме по себи већ преко својих плодова, уместо греха донети људима врлину као реалност постојања. Након њега може се рећи да се човек лишава егоцентризма, грехољубља и лудила који врхуне (све троје) у мисли да је без Бога могуће постојати. ЈП снажно, готово потресно, истиче мучење које човек подноси бивајући под претешким и тескобним теретом греха. Грехом испуњен човек је роб, болесник, слеп(ац) који је изгубио свако осећање (за) Бога [П. 60]. Стога, човек потребује Христа као Ослободиоца од тегаба којима је испуњен његов живот и Дароватеља божанских добара [П. 62].

ЈП се обилно користи појмовима као што су суд, неплодност, бесмртност, ослобођење, вечност, смрт [П. 63–65] и помоћу њих, али и опсежних пасажâ из беседâ



Јована Златоустог, тумачења Теофилакта Охридског и Зигабена гради властити егзегетски увид. Грех је постулиран као заједнички именилац свеукупног светског зла. Он је извор људског ропства, слабости али управо ту се пројављује његова поробљивачка сила [П. 65]. Јован Крститељ такође активно учествује у овом трагизму и сам је „*род смрти и греха*“ [П. 66]. Свету је потребан Христос као владалац над тим најстрашнијим и најпогубнијим елементима света и човека. Човек потребује крштење. Јованово је имало само припремни карактер, било је само позив, символ, није спасавало нити очишћавало. Оно треба да породи у човеку посебно настројење мисли и осећања о безизлазу у којем се налази. Крштење које Христос дарује је сасвим супротно Јовановом. Они нису у колизији већ се допуњавају и чине једну целину. Јованово крштење је заправо позив који доводи до покајања, а Христово крштење спасава. Приметно је да су за ЈП крштење и покајање појмови који (се) снажно интерферирају, готово да чине двоједну реалност, изискују (ћи) једно друго. Стога, се у одређеним сегментима његовог тумачења, нарочито оним који су прожети беседама Јована Златоустог, може стећи утисак да су покајање и крштење синоними. Ако се овој констатацији придода и то да се ЈП паралелно позива и на Теофилакта Охридског и на Зигабена, долазимо до тачке која би потребовала посебну анализу. Иако их често веома вешто комбинује, на појединим местима осећају се егзегетске нијансе које, ако и нису сасвим дивергентно усмерене, онда доиста имају одређен ниво самосвојности које их чине међусобно различитима.

Прихватајући да га Јован крсти, Христос нам открива прву јеванђелску врлину, а то је смерност [П. 70]. Јован је свестан мањкавости, несавршености крштења које он пружа, свестан је и безгрешности Оног којег крштава. Међутим, све што се догађа последица је тога што је Господ постао човек [П. 71]. ЈП успешно слика унутрашњу драму и запрепашћеност који се одвијају у Јовану Крститељу, а који су изражени кроз његов упит и његову констатацију „*Ти треба мене да крстиши, а Ти ли долазиши мени?*“ (Мт 3, 14). Јованово крштење имало је за циљ разбуђивање људске савести о погубности греха и нужности покајања. ЈП на изврстан начин умирује Јованову потресеност речима: „*Шта ће покајање Безгрешном? Сем ако ниси дошао да се кајеш за нас и местио нас? Да, да, Ти си дошао да узмеш грех света на себе (Јн. 1, 29). Молим те, узми и моје грехе; крсти мене Ти, јер Твоје кришћење ослобађа од сваког греха и од сваке смрти*“ [П. 72]. Крштење Христово у знаку је испуњења старозаветног Закона и остварења завета и савеза између Бога и човека и пројављивања Свете Тројице [П. 73]. Након јављања Очевог гласа са неба и присуства Духа Светог у виду голуба, ЈП тумачи крштење као светотројични догађај [П. 74]. Ни овога пута неће изостати ЈП настојање ка показивању рефлексије онога што Христос чини и добити коју човек има од тога. Душа крштењем добија могућност да постане место у које ће се уселити небески дарови.

Крштење је ерминевтички кључ помоћу којег нам се откривају многе тајне: Света Тројица бива њиме откривена, оно је прва хришћанска тајна, Христово прво јавно дело, сваки човек добија прилику да постане љубљени син Божији [П. 76–77].

#### 4.5. Преображење Господње

Приликом тумачења празника Преображења Господњег на самом почетку снажно је истакнута делатна љубав Господа према ученицима, која је и обострана. Управо је обиље љубави ученика био критеријум према којем их Христос одабира као сведоке спасоносног преображаја свог и нашег кроз Њега. Штавише,

ЈП изједначава Богојављење и Преображење. Са друге стране, недвосмислено сагледава значај и сву позитивну вредност коју материја, тварно(ст) и телесно(ст) имају у човековом живота [П. 419]. Преображењем се открива намена тела али и вештаствености, шире посматрано, у нашим животима јер су једини смисао и разлог њиховог присуства, као неутуђивог дела сваке личне егзистенције тај да буду носиоци нестворене светлости [П. 420]. Христос је засијао „вечном божанском светлошћу“ и на тај начин, будући Богочовек, отворио могућност сваком човеку да помоћу светих тајни и врлинâ просветли том истом светлошћу себе самога. Благодарећи постојању Цркве, као Његовом организму, празник Преображења непрестано траје. Његова димензија сада је пренесена са Тавора на лични, унутарњи план. То није феномен који је имао за циљ да засени уплашене следбенике Христове већ пут преображења човека сâмим Богом, јер све што Господ чини и све што даје, све бива зарад нас. Можемо се запитати: има ли Христос потребу да се преображава? Ако би одговор био потврдан остали бисмо у недоумици израженој кроз питање: у односу на коју реалност се Он преображава када је сам „икона Боја невидљивої“ (Кол 1,15)? Кључ за одгонетање ове запитаности ЈП проналази у следећем. Човек је првородним грехом унаказио, упрљао и обезличио своју лепоту, славу и светлост. Преображење нам враћа оно што смо грехом и одвајањем од Бога изгубили. ЈП ће више пута истицати где се остварује преображење јасно наглашавајући да је то место Црква.

Приликом Преображења догодио се и божански признак (знак, ознака, показатељ) који открива сврху материје. Сврховитост њену ЈП види у томе „*да буде љре-носилац вечне Божанске светлосии: да зрачи њоме*“ [П. 421]. Умом наднесен над тајном Преображења, ЈП ће рећи: „*Изїледа, маїтерија је сва сачињена од светлосїии, од светлосних зрнаца, од светлосних аїџома. Сугећи њо Преображењу Сїасовом, маїтерија се у сушїици сасїџоји од светлосїии, и своди на светлосїи као на своју љрасушїицину и љрайрїроду*“ [П. 423].

Појављивање старозаветних пророка Мојсија и Илије сасвим је у складу са ЈП концептом поимања Преображења као објаве, богојављења Царства Божијег. Мојсијева близина и његово општење са Христом сведоче да Господ не нарушава (јудејски) закон. Илија се такође покорава Христу, а будући великим ревнитељем за дела Божија, то је знак да је пред њим већи од њега. Међутим, ЈП тежиште њиховог присуства преноси у другу сферу. У сферу живота и смрти. Мојсије и Илија су представници живих и умрлих. Илија је узнесен жив на небо, док се Мојсије упокојио природним путем. Сада се обојица показују као живи и то има дидактичку улогу. Спаситељ њиховим присуством уверава апостоле, а кроз њих и све нас да немамо страх(ове) од смрти. Уочавамо дијалог између двојице присутних старозаветних пророка и Христа. О чему говоре? Апостол Матеј нам то експлицитно не обзнањује. Позивајући се на сведочанство из Лукиног Јеванђеља (Лк 9, 30–31) разговарали су о предстојећој Господњој судбини, односно свему ономе што ће се збити и у чему ће врхунити Његов домострој спасења. На основу овог Лукиног извештаја ЈП темељи свој став да је Преображење увод у Васкрсење [П. 422] и чак ће посегнути за тврдњом да је управо оно *conditio sine qua non* самог Васкрсења. Преображење бива протумачено Васкрсењем, оно га употпуњује, појашњава, чини смисленим. Користећи се овом егзегетском паралелом ЈП објашњава као сасвим примерену Христову заповест апостолима да никоме о Преображењу не говоре јер би то условило свеопште разочарење и крајњу неверицу

у истинитост Његових речи и дела приликом страдања [П. 423]. ЈП снажно истиче да је све Преображење у знаку Васкрсења називајући га и предваскрсним Царством Божијим. Ово се јавило у символу светлости и њено виђење и задобијање јесте предукус Васкрсења [П. 425].

Готово сасвим очекивано у ученицима су се појавили мисао и осећање да је Христос Месија [П. 424]. Присуство Илијино на Тавору значајно је допринело томе. Разлог је веровање Јудеја да ће доласку Месије непосредно претходити долазак пророка Илије. ЈП прави јасну паралелу између Јована Претече и пророка Илије поистовећујући њихове улоге, тачније припремну улогу која им је била намењена. Јован Крститељ је заправо Илија. Међутим, Јованову предмесијанску делатност Јудеји нису препознали.

#### 4.6. Страдање и Васкрсење Христово

У тумачењу Страдања и Васкрсења Господњег ЈП је необично самосталан. Изрази-то често реферирање на дела Јована Златоустог, Зигабена и Теофилакта Охридског, видно присутна приликом тумачења до сада представљених догађаја из Господњег живота, овом приликом изостају. Сре(ш)ћемо само једно позивање на Јована Златоустог и по први пут до сада на Макарија Египатског. То омогућује јасан увид у ширину мисли ЈП, молитвено-покајничку прожетост сваке речи и велико богатство језичког израза показаног у вештини формирања неологизама. У потпуности сагласно личном егзегетском настројењу, ЈП се не осврће нарочито подробно на питања историјских појединости нити опсежније разматра фактографске податке: значај Пасхе за старозаветног човека и њену рефлексiju са Христовом жртвом, различитост извештаја када се Тајна Вечера догодила, симболику новчаног износа приликом издајства, недоумицу у вези Јудиног активног учешћа на Вечери и друго. Све то изостаје. Међутим, ово ни на који начин не крњи лепоту и значај датог тумачења. Основни и фундаментални егзегетски принцип ЈП да у сваком догађају из Господњег живота види непосредан сотириолошки значај за читав род људски, ни овом приликом неће изостати. У делу који описује страдање Христово (поглавља Мт 26 и 27), текст је садржински обилан појмовима: грех, смрт, издајство, христорборство, издављење, бесмртност.

Број људи који су дошли да прославе Пасху, приближно је износио два милиона [П. 521]. Првосвештеник Јосиф Кајафа налази се на челу подухвата који има за циљ убиство Спаситеља. Разлог за такав чин налази се у њиховом срцу будући да оно није способно да издржи дожанску љубав коју Христос дарује [П. 522]. На више места ЈП се осврће посредно и не потпуно еклатантно на социјална и философска превирања, како његовог доба тако и минулих векова. Стога, ЈП прави паралелу између људи спремних да разапну и убију Христа и европских хуманиста који кроз своју неупитну веру у човека, а самим тим и одбацивањем Христа као Бога, као свевредности, изнова разапињу уводећи у свет као једину вредност човекопоклонство. Тиме се занемарује основна истина да је заправо Богочовек највиша, најузвишенија вредност због које је потребно све жртвовати, да би се она задобила, а до тог става ЈП долази кроз недвосмислено уверење у Христову неизмерну љубав према човеку. Овакав увид помаже ЈП да направи паралелу између економије сиромаштва и изливања мира на главу Христову у кући Симона губавог. То постулира следећим исказом: „*Главна је: имајши Христа са собом, у себи. Све ће се остало дајши човеку*“ [П. 524]. Када се Христос

настани у нама, изчезнуће проблеми сиромаштва, екомоније, греха, смрти и ђа-вола; речју- сви проблеми.

Лик Јудин представљен је са болом, горчином и дословно личном рањеношћу због његовог издајничког чина. Међутим, оно што је урадио Јуда, то чини и свако од нас. Трагични поступак Јудин је небивали на земљи демонизам. Његов богоиздајнички грех већи је од Адамовог, сав прожет сатанском логиком, он је ђавочовек [П. 525]. Јуда постаје прототип христоиздајника и христоробаца за сва времена [П. 527]. Учешће на Тајној Вечери било је могућност за његово покајање, али он није одустао од своје намере. Иако је издао Христа и тиме га непосредно подвргао смртној казни, Господ установљава Свету тајну Причешћа и тиме тело Христово није и не може бити уништено, већ постаје извор и залог наше бесмртности и гарант вечности. ЈП види у чину проливања Христове крви „извор и символ живота“ [П. 528] благодарећи којој настаје нови савез Бога и човека.

Указали смо на мишљење ЈП да сваки човек узима учешћа у греху Јудином и чак тврди да и остали апостоли издају Господа. Људска природа је испуњена смрћу која има разорна дејства и погубне последице [П. 529]. Она је јарки символ грехољубља, таме, немоћи, богоиздајства и богоодречења. Са тог становишта, сцена у којој је описано Петрово обећање верности, само је показатељ да је и он „*йрави човек и истински ѓредстваник свећа људској*“ иако христољубац [П. 530], но ипак под грехом и самим тим помраченог самознања. ЈП у лику Петра види парадигму целокупног људског рода. Много је апостолске немоћи, која је телесна, људска, овоземаљска, приказано у тумачењу ЈП приликом молитве у Гетсиманији. Христос се моли и плаче за све људске туге, грехове, падове, злочине, неправде, зла, грчеве, грознице, муке, смрти. Синтагма „*чашиа стїрадања*“ јесте топоним у којем се сабирају сви наведени реалитети људског битисања и његове пројаве. ЈП јасно истиче да Христос као човек, као носилац људске душе, воље и људског сазнања зна да управо тај „део“ Његове Личности треба да се покори Божијој вољи и прихвати страдање [П. 531] јер је спасење увек тамо где је послушност према њој, а Бог је тај као извор силе, моћи и љубави који ће пружити човеку оно што је најбоље за њега [П. 532].

Долази тренутак Христовог поласка на Страдање када га римски војници приводе, које је најстрашније и највеће зло у историји света [П. 534]. Јуда се за своје издајство користи пољупцем „*који је језик мајчине љубави, језик светије и бесмртине љубави.*“ Тако свет и узвишен символ постао је „*средство боїоизгаје*“, а Јуда човек у којем се све људско у пакао претворило, посланик пакла, мргодни апостол зла и пакла [П. 535]. Међутим, Христос се од зла не брани, чиме (нам) даје пример како да се односимо према њему. Оно је увек резултат слободне воље и најочитије сведочанство љубави Божије према нама у тренутку када „*савршено Добро Божије*“ [П. 536] људи предају на смрт. Због тога су људи страшнији, гори од демона јер они никада Христа нису пљували, тукли, исме(ја)вали, док то јесу учинили људи због којих је Он дошао, да би им донео Бога и рај [П. 538]. Стога, људи никада неће добити „*извињење*“ за овај страшни грех христоробства и христоиздаје. Нешто касније ЈП ће, тумачећи Петрово издајство, рећи да је срамније од Јудиног јер заборавља ко му је напунио мрежу рибама, чијим именом је изгонио демоне и мртве васкрсавао, да Јуда издаје Христа пред првосвештеницима, а он пред служавкама, Јуда за новац, а он из страха; али управо овај грехопад првоврховног апостола служи за „*уїлед сви-ма нама*“ да се покајањем можемо избавити и од оваквог греха [П. 539].

Однос према старозаветном Закону какав су имали јудејски првосвештеници непосредно је допринео убиству Господа Христа [П. 540]. Убиство Законодавца последица је непрестаног убијања правде, милости и врлина у самом Закону. ЈП ће наступити са синтагмом „*убиство Боја, убијање Боја*“ којом ће синтетизовати сав трагизам људског рода, а чији је представник у том злочину Јуда будући да је у њему „*сав човек, сва њприрода усџала на Боја, издала Боја, убила Боја*“ [П. 541]. Логика зла у својој основи садржи замисао и оправдање да Бога треба убити, а то се на највидљивији начин показало у Јуди и инквизиторском папизму [П. 541]. ЈП постулира Јуду као човека који је учинио највећи грех у свету, неспособног за покајање, он уклања Бога из света. Јуда свој живот окончава самоубиством које је директна последица богоубиства. Иако се Јуда на одређен начин каје због онога што је учинио, он то не чини пред Господом већ од себе самог тражи опроштај али човек не може себи опростити грехове већ је то само Богу могуће [П. 542].

Пилат је незнабожац, сладострасник, скептик, на тренутак задивљен Христовом Личношћу али неспособан да до краја појми тајну која се одвија пред његовим очима. Иако увиђа да је Христос невин, Пилат не примењује римско право већ целокупан поступак суђења предаје јудејским првосвештеницима [П. 543].

Овај исказ ЈП је контрадикторан ако се осврнемо да његово запажање: „*Када су Римљани освојили Палестину, Синедриону је одузето њправо да њресџуџнике кажњава смрћу. Заџо су Госџода Христџа њредали Пилаџу*“ [П. 540]. Пилат је римљанин, његова недоумица, несигурност у невиност Христову и исправност судског поступка условљена је унутрашњом сукобљеношћу која долази због незнабожачке савести која је испуњена мраком, оболелим срцем, умом који је нечист [П. 543]. ЈП јасно истиче напетост, оригиналност и ривалитет који владају између јудејских поглаварâ и Пилата, а који врхуне „*у њџравди и злочину*“ [П. 544]. Избором да се разбојник ослободи, Варава остаје символ Јудејаца, символ пада, огреховљености и ођавољености људске природе. Међутим, све се дешава по Божијем допуштењу. Ескалација греха, подсмеха, мржње, најгнуснијих људских поривâ устремљена је на Бога [П. 546]. ЈП се осврће и на природне феномене који су се догодили. На више места истиче синтагму „*мрџва*“ њприрода, недвосмислено указујући (рекли бисмо са дозом ироније према не сувише јасно исказаним научним ставовима ЈП доба) да је таква одредница неодржива [П. 547]. Сва творевина осећа снагу и ужас безаконђа који се збивају и управо она реагује складно својим могућностима, пројављује своје противљење. Тама је у функцији заштите, покривача од срамотног дела које се на земљи врши, ЈП приписује земљи осећање и сазнање који су логосни, она је осећала радост када је Христос нежно ходао по њој, она сад бива потресана изнутра оним што се одвија на њеној површини, испуњена је тугом и муком, жалашћу и црнином.

У мукама које Христос подноси садржани су сви човекови грехови, остављености, умирања, беспомоћности и безизлази [П. 548]. Христос је заправо свеукупни род људски и патње које Он осећа и трпи су управо оне које почивају, пребивају у сваком човеку. Због тога је присутна одвећ људска димензија страдања Христовог у тумачењу ЈП. Христос се, устима ЈП моли, вапи, но уједно и открива суштински разлог свог страдања које се показује спасоносним за нас: „*Саџџри смрџи и џрех, и диџћу вечџиџо Твој, Госџоде, Боже мој! Саџџџри џрех и смрџи мојом добровољном и човекољубивом смрћу, јер ја ради њих и за њих њредајем себе на смрџи, да ди смрћу саџџџро смрџи, издавио род људски од робовања смрџи и џреху.*“



Они због којих Господ страда-људи, постају и први сведоци Васкрсења [П. 549]. Васкрсење је сигурни гарант да смрт нема коначну власт над човеком, да он постаје бесмртан и вечан. ЈП услед тога устрептало и победоносно кличе: „*Заиста, дивно је дивни човек, и радоси је дивни човек, али само свети човек...*“ Међутим, ЈП не лишава ни творевину учествовања у наступајућој бесмртности јел се и настали земљотрес (Мт 27, 53–54) показује у функцији посредовања проповеди Васкрсења. Занимљиво је да веома дирљивим речима ЈП описује присуство жена пред Господњим празним гробом. Карактерише их као нежне и неустрашиве сведоке, као оне које нису учествовале у суђењу, исмевању и мучењу Христовом, остале су уз Њега док се успињао на Голготу, оне тугују за Њим [П. 550].

ЈП у завршном делу предваскрсне приповести истиче значај тела [П. 551]. Тело је носилац патње, бола, искупљења, оно је дословно мртво, али је човечанска душа Христа Богочовека сишла у ад, али у (свом) умрлом телу Он је присутан „*бесмртном и надсмртном Божанском личношћу, и тако изнуђра и разорио смрти, и сву силу смрти.*“

Први апостоли Васкрсења су „*две свети Марије*“ [П. 554 и 556]. Васкрсењем су људи постали једнаки анђелима, а они браћа свих људи. Место на којем се ова истоветност најјасније огледа и пројављује јесте богослужење, које је могућност успостављања прекинуте везе у општењу и са њима и са Богом. Анђеосаветује жене да немају страх(а) пред оним чега су сведоци. Стога, ЈП анђеоски савет преноси на живот свих људи у свим околностима: Васкрсењем је смрт укинута, а страх од смрти је (био) једини оправдани страх. Укидањем смрти и он више не постоји [П. 555].

Христос је устао, напустио гроб као постељу, реалним телом својим и са божанском Ипостаси, као из сна уставши. Гроб до Васкрсења Христовог је био символ смрти, пакла, ужаса и небића, након њега постаје символ раја и бесмртности. Смрт је укинута и не постоји ниједна препрека у односу човека и Бога. Међутим, последњу сцену невере јудејских првосвештеника у реалност Васкрсења и покушај сакривање истине о ономе што се догодило ЈП означава емфатичним изразом „*...да су можда и од ђавола рђавији*“, а ово је неистина коју Јудеји преносе и на „*Христоборне нејевреје евројске*“ [П. 557].

Међутим, и апостоли сумњају што је сасвим сагласно палој и огреховљеној људској природи која нема могућност да појми бесмртност и Божију непосредност, јер је историја њеног постојања у непрестаном удаљавању од Бога [П. 558].

Богочовек се јавља не као пуки Медијатор између створеног и нествореног, већ као Личност која у себи за вечност и непропадљивост *сједињује „Бога и човека, небо и земљу.“* ЈП закључује да је целокупно постојање, дивствовање, све створено и нестворено у знаку Еванђеља, Истине, Живота који своје средиште имају у Цркви која је Његово завештање роду људском.

## 5. Закључак

Овим радом покушали смо да представимо значај новозаветне егзегезе у делима истакнутих професора Богословског факултета у Београду. Њихови радови али и свеукупна црквено-просветна делатност, осликавају теолошка струјања и стремљења, теолошки сензибилитет, напор да се српска диблестика подигне на виши ниво, да Јеванђеље Христово буде жива реч за сваког човека у свим временима. Препреке које су постојале пред њима, биле су велике. Но, и они незаустављиви



да своје благородне намере испуне. Са формалног и интерпретативног гледишта они се разликују. Стефановић и Чарнић су у одређеној мери на сличном трагу. Преподобни отац Јустин не реферира на њихова дела, иако је њихов савременик. Штавише, нимало се не занима Светим Писмом на начин на који то чине прота Димитрије и протођакон Емилијан. Стефановић одбацује историјско-критичку методу са великом количином ироније. Његова вера у истинитост написаног у Јеванђељу је неупитна. Будући да у већини његових тумачења одсуствују наводи на имена којих Отаца или теолога се позива, можемо закључити да је прилично самосталан. Откривамо његову личност као племенитога прегаоца да се присутни зјап испуни адекватном литературом али и преводиоца комплетног Светог Писма Новог Завета. Са друге стране у лику професора Чарнића имамо прилежног истраживача који настоји да преко историјских, филолошких, археолошких и социолошких карактеристика времена у којем Свето Писмо настаје, предочи и приближи просторе на којима оно настаје, укидајући на тај начин (донекле) дистанцираност текста и читаоца. Као врстан теолог али и класични филолог, Чарнић је преводима Новог Завета и других богослужбених текстова обогатио српску теологију. Приликом тумачења догађаја из Господњег живота описаних у Матејевом Јеванђељу, у минорном броју указује на које које изворе и ауторе се позива. Егзегеза оца Јустина обележена је видним присуством патристичке литературе и сва прожета монашко-аскетском узнеташћу што је чини особеном у погледу методологије, лексике и телеологије.

## Библиографија

### Извори

- Свето Писмо Старог Завета, превод: Ђура Даничић, Београд 1976.  
Свето Писмо Новог Завета, превод: Свети Архиепископски Синод, Београд 2003.

### Литература

- К. Атанасијевић, „Превод на српски Новог Завета професора др Емилијана Чарнића“, Богословље XXXII 1–2 (1973), 177–179.  
Д Богдановић, „Нови Завет у преводу Емилијана Чарнића“, Православна мисао XIX 23 (1976), 127–131.  
И. Буловић, „Др Димитрије Стефановић“, Богословље 1–2 (1980), 165–170.  
С. Вуковић, Српски јерарси од деветог до двадесетог века, Крагујевац 1996.  
П. Јевремовић, „Феноменологија Писма и ефекти речи“, Српска теологија данас 2010, 11–20.  
Ј. Поповић, На богочовечанском путу, Београд 1980.  
Ј. Поповић, Тумачење светог еванђеља по Матеју, Београд 2000.  
Д. Стефановић, „Исус пред јеврејским и римским трибуналом“, Богословље XV 2 (1940), 81–90.  
Д. Стефановић, „Личност Исуса Христа“, Богословље I (1926), 5–14.  
Д. Стефановић, „Тумачење недељних и празничних јеванђелија“, Богословски гласник 15 (1909), 436–440.  
Д. Стефановић, Свето Јеванђеље по Матеју, Сремски Карловци 1917.  
Д. Стефановић, Четири канонска јеванђеља, Сремски Карловци 1910.  
В. Таталовић, „Димитрије Стефановић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду“, Српска теологија у двадесетом веку 2 (2007), 117–128.  
В. Таталовић, „Емилијан Чарнић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду, Богословље 65 (2006), 13–28.  
В. Таталовић, „Ерминевтички принципи Архимандрита др Јустина Поповића“, Српска теологија у двадесетом веку 5 (2010), 17–29.

- В. Таталовић, „Српско новозаветно богословље у XIX и XX веку“, Српска теологија у двадесетом веку 9 (2010), 1–48.
- В. Чајкановић, „Оцене и прикази“, Богословље 4 (1929), 327–330.
- Др Е. Чарнић, „Православни принципи тумачења Светог Писма“, Православна мисао 1–2 (1965), 1–14.
- Е. Чарнић, „Традиционални и нетрадиционални фактори у превођењу Светог Писма“, Богословље XXXI (1972), 31–41.
- Е. М. Чарнић, Еванђеље по Матеју I (главе 1–11), Београд 1979.
- Е. М. Чарнић, Еванђеље по Матеју II (главе 12–28), Београд 1981.
- Е. М. Чарнић, Ерминевтика, Београд 1971.