

ЕВРОПА И ХРИШЋАНСКЕ ВРЕДНОСТИ
ПУТЕВИ БИБЛИЈСКЕ РЕЦЕПЦИЈЕ

ЕВРОПА
И ХРИШЋАНСКЕ
ВРЕДНОСТИ
ПУТЕВИ БИБЛИЈСКЕ
РЕЦЕПЦИЈЕ

Београд 2020



БИБЛИЈСКИ ИНСТИТУТ

ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
УНИВЕРЗИТЕТА У БЕОГРАДУ



ФОНДАЦИЈА КОНРАД АДЕНАУЕР
КАНЦЕЛАРИЈА ЗА СРБИЈУ
БЕОГРАД

ЕВРОПА И ХРИШЋАНСКЕ ВРЕДНОСТИ ПУТЕВИ БИБЛИЈСКЕ РЕЦЕПЦИЈЕ

Уредници издања

др Ненад Божовић

др Владан Таталовић

Рецензенти

проф. др Зоран Крстић

Православни богословски факултет Универзитета у Београду

проф. др Максимилијан Матјаж

Теолошки факултет Универзитета у Лубљани

Лектура

Марија Милосављевић Тодоровић

Дизајн и техничка обрада

Милорад Видовић

Тираж

500

Штампа

Donat Graf, Гроцка

Београд 2020

САДРЖАЈ

Предговор	7
Тобијас Никлас	
ЗАШТО ЈЕ РЕЦЕПЦИЈА ВАЖНА?	13
Владислав Топаловић	
КЊИГА О ЈОНИ У ЈУДЕЈСКОМ БОГОСЛУЖЕЊУ	19
Карл-Вилхелм Нибур	
ЈОНИНО БИБЛИЈСКО ПУТОВАЊЕ – УВИДИ У ИСТОРИЈУ РЕЦЕПЦИЈЕ ЈЕДНОГ ПРОРОЧКОГ ЛИКА	29
Родољуб Кубат	
СВЕТИ ЈЕФРЕМ СИРИН: ЈОНА И ПОКАЈАЊЕ НИНИВЉАНА	41
Ненад Божовић	
БИБЛИЈА И ЉУДСКА ПРАВА	51
Данило Михајловић	
САВРЕМЕНА ЕКОЛОШКА СВЕСТ И ОДНОС ПРЕМА ПРИРОДИ У СТАРОМ ЗАВЕТУ	72
Предраг Драгутиновић	
ЦРКВА И ДРЖАВА. СКИЦА НОВОЗАВЕТНИХ ПОЗИЦИЈА	83
Драган Радић	
ЦРКВА И НАЦИЈА – РЕЦЕПЦИЈА СТАРОЗАВЕТНИХ ПОЈМОВА ИЗАБРАНИ НАРОД И НАРОД БОЖЈИ У НОВОЗАВЕТНИМ ТЕКСТОВИМА И У САВРЕМЕНОМ КОНТЕКСТУ	99

Дарко Крстић РЕЦЕПЦИЈА БИБЛИЈСКОГ ПОЈМА ЗАВЕТА У ИСТОРИОСОФСКО-КЊИЖЕВНОМ МОТИВУ КОСОВСКОГ ЗАВЕТА	125
Митрополит Порфирије Перић ЕВРОПСКА РЕЦЕПЦИЈА БИБЛИЈСКОГ СИРОМАШТВА	137
Владан Таталовић ЗНАЧАЈ ИСТРАЖИВАЊА РЕЦЕПЦИЈЕ БИБЛИЈСКИХ ТЕКСТОВА У СРПСКОМ КОНТЕКСТУ: ПАРАБОЛА О МИЛОСТИВОМ САМАРЈАНИНУ (Лк 10, 27–35) КАО ПОДТЕКСТ ФИЛМА „КРУГОВИ“ (2013)	149

ПРЕДГОВОР

Овај тематски зборник представља први резултат трогодишњег научног пројекта „Европа и хришћанске вредности“, који од 2018. године подржава београдска канцеларија немачке фондације „Конрад Аденауер“. Чињеница да је водећа улога у поставци и реализацији овог пројектног остварења припала једној научноистраживачкој и организационој јединици Православног богословског факултета Универзитета у Београду – Библијском институту – говори како о садржини самог подухвата тако и о карактеру друштвеног учинка чије је постизање задато његовим циљевима. Језик научних дисциплина, посебно у области друштвено-хуманистичких наука, теологије и религиологије, не може остати херметички затворен, иако је по природи тих дисциплина склон дистанцирању од онога што све учесталије чини културну матрицу савременог европског и српског друштва (дефинисаног механизмима куповине и потрошње), него би увек требало да отвара могућност исправног разумевања његових основа, који, будући обликовани хришћанским идеалима, сугеришу и начин (научне) комуникације у изазовним структурама савремене егзистенције. Стога би пројекат „Европа и хришћанске вредности“ требало схватити као својеврсни рам којим су шире обухваћени погледи на хришћанске основе савременог европског друштва, међусобно, овде, повезане у мозаичку представу о важности истраживања *библијске рецејције* – дакле, путева тумачења и прихватања библијских текстова и

њихове интерпретације у различитим историјским, културним и, уопште, животним оквирима.

Из наведених разлога прва етапа пројекта реализована је у склопу ширег научног догађаја. Садржина овог тематског зборника, компонована од једанаест огледа о примерима и путевима библијске рецепције, проистекла је из научних заседања, радионица и дискусија које су чиниле богословску конференцију „Зашто је рецепција важна?“, одржану од 31. маја до 3. јуна 2018. године у просторијама Православног богословског факултета у Београду. Сходно улози коју је Библијски институт уз подршку фондације „Конрад Аденауер“ имао у остварењу овог догађаја, у конференцији посвећеној темама рецепције учешће је узео знатан број истакнутих научних радника, истраживача и професора у области библијских наука из Србије и иностранства (Швајцарске, Аустрије, Грчке, Бугарске, Румуније, Босне и Херцеговине, а највише са простора Немачке). У оквирима целокупног догађаја промишљање о социјалним импликацијама рецепције Светог Писма и његовог утицаја на формирање европских вредности постављено је за један од најважнијих мотива научног сусрета, да би, напослетку, кроз огледе који су обухваћени корицама овог тематског зборника добило и посебан израз обраћања домаћој публици у научнопопуларном тону.

Но, зашто је уопште важно говорити о библијској рецепцији? Иако термин „рецепција“ до сада није ухватио чврстог корена у српским научним и друштвеним оквирима, садржина овог појма – који се преводи као „прихватање“, „примање“ – није непозната на домаћем простору. Са „историјом рецепције“ могла би се, у извесном смислу, изједначити „историја тумачења“, с тим што шире заступљени и све чешће коришћени појам „рецепција“ не указује само на трајну важност тумаченог текста, него и на квалитет простора у којем тумачење задобија пре-

познатљив облик, то јест на чиниоце који прихваћеној библијској интерпретацији дају потребни правац. Стога је говор „о рецепцији“ у оквирима научног и, истовремено, друштвено-политички релевантног пројекта „Европа и хришћанске вредности“ важан из следећа три разлога. Прво, адекватно постављено истраживање библијске рецепције, у стручном смислу речи, подразумева успостављање научне платформе у којој се различити погледи на значај истраживања библијске рецепције коначно сустичу у симултаним и компаративним доживљајима унутрашње разноврсности европског друштва. Улога Библијског института у Београду све чешће се остварује у јачању библијских наука и студија у домаћем контексту, као и у њиховој промоцији на мапи међународних научних институција и дешавања, при чему сарадња ове истраживачке јединице са фондацијом „Конрад Аденауер“ кључно омогућује овој његовој улози да постигне и друштвено релевантан учинак у савременим европским оквирима. Друго, уколико се, према речима Герхарда Подскалског (1937–2013), истакнутог познаваоца источне хришћанске традиције, савремено православље и, одаглед, сав утицај православног хришћанства на друштво не може исправно разумети без доброг познавања његових основа које су чврсто постављене у средњовековљу, истраживање библијске рецепције такође представља прилику српском друштву да дубље продре у сопствено биће и да на профилисан начин, у датим научним и друштвеним оквирима, научи да саопштава духовно-религијску садржину свог идентитета. Библијски текстови су основ надахнућа и стваралаштва у српској књижевности, уметности и култури, док је прихватање и оживљавање библијских модела у српској историји кључно усмерило судбину српског народа у хришћанском смеру. И треће, говор о библијској рецепцији пружа прили-

ку представницима научних институција и теолошких школа у Европи да заједничким снагама пронађу начине изграђивања друштвено делотворних облика сарадње у домену освешћивања заједничких основа, осведочених у такође заједничким библијским текстовима и хришћанским предањима, при чему се посебан значај у том погледу види у ангажману религијских заједница и ослањању на постојећа и будућа решења у домену међурелигијске комуникације.

Читањем овог зборника лако се може разумети то да су у сваком од приложених огледа дотакнуте слике и мотиви тек појединих библијских текстова, као и да су њима обрађени само неки аспекти библијске рецепције. Неколико радова посвећено је путевима разумевања древне библијске приповести о пророку Јони, кога је, на неочекиваном и обртима испуњеном путу проповедања Божије речи, прогутала и избљувала велика риба (кит). Остали огледи посвећени су различитим примерима и правцима библијске рецепције, делом и у својству позива читаоцу да препозна начине размишљања који су уткани у приложене текстове и учини их предметом сопствених критичких погледа и подухвата. Уколико су у структури савременог европског друштва узидане хришћанске вредности, оне се не могу довољно прецизно препознати нити осветити без утемељеног и прихватљивог истраживања библијске рецепције. Штавише, уколико се садржина овог зборника коначно може довести у однос и са оним областима рецепције у којима су заступљени врхунски облици актуализације библијског текста – у богослужењу, на пример, односно у другим облицима свакодневне хришћанске праксе која је надахнута аутентичним духовним доживљајем – онда постоји могућност да та садржина до свог циља стигне пролазећи, попут древног послања Јоне, кроз својеврсно „критичко гута-

ње“, одређено животним околностима читалаца за које Свето Писмо представља исконски ауторитет у домену духовног, интелектуалног и свакодневног живота.

Конечно, овог издања не би било без већег броја људи и институција. На првом месту, приређивачи овог издања, заједно са другим сарадницима Библијског института у Београду, своју захвалност упућују београдској канцеларији фондације „Конрад Аденауер“, на челу са њеним директором Норбертом Диркес-Бекманом. Посебну захвалност потребно је упутити двојници уважених сарадника Библијског института из Немачке, без којих не би било могуће остварити ову етапу пројекта: др Тобијасу Никласу, професору Католичког теолошког факултета Универзитета у Регензбургу, и др Карл-Вилхелму Нибуру, професору Евангеличког теолошког факултета Универзитета у Јени. Наиме, благодарећи дугогодишњој сарадњи ове двојице реномираних истраживача са Библијским институтом, створена је јединствена међуконфесионална истраживачка мрежа у којој су, и кроз присуство других уважених професора, колега и колегиница, посебно младих истраживача, пробудени потенцијали домаћих теолошких снага, позваних да на одговоран начин истражују сопствено духовно наслеђе и да његову садржину референтно постављају у актуалне околности савременог плуралистичког и глобалног друштва. Управо том жељом усмерен је настанак овог издања, чију рецепцију видимо као кључни покретач у остваривању преосталих етапа трогодишњег истраживачког пројекта „Европа и хришћанске вредности“.

Ненад Божовић и Владан Таталовић

О Божићу 2020.

Тобијас Никлас
Католички теолошки факултет
Универзитета у Регензбургу
tobias.nicklas@theologie.uni-regensburg.de

ЗАШТО ЈЕ РЕЦЕПЦИЈА ВАЖНА?¹

„Зашто је и данас важно да се на државном универзитету предаје предмет као што је библистика?“ Када поставим ово питање, обично добијем следећи одговор: „Библија је обликовала многе културе и друштва!“ или: „Свет у којем живимо можемо у многоме разумети само уколико познајемо Библију“. Оба одговора су исправна. Међутим, како се то тиче нашег истраживања? Ма колико били важни истраживачки пројекти о настанку Старог и Новог Завета или о пореклу хришћанства, толико је неопходно размислити и о значају ове теме у ширем универзитетском контексту, па и у друштву у којем живимо. Другим речима: до које мере је Нови Завет конкретно утицао на „културе“ и „друштва“? И шта то значи за библистику, за саморазумевање егзегетâ и напослетку за само тумачење Библије? У наставку ћу формулисати четири тезе.

1. Само „Библија“ не постоји мимо историје рецепције

Често се бавимо питањем настанка појединих библијских књига и тиме како је од мноштва списа напослетку

¹ Са немачког превели Ненад Божовић и Владан Таталовић.

настао библијски канон. Већ ово показује да библијски списи нису тек „Божије слово које је пало с неба“. Тако нас историја рецепције упућује да дубље промислимо, показујући нам да постојећи канон и Библија имају „историју“ и *иосле* њиховог настанка. Свака појединачна Библија, ма у каквом језику или форми, сваки мали фрагмент библијског текста, није „она“ Библија, него припада историји рецепције Библије. Ниједна од њих не би постојала да традираним текстовима није придавана извесна вредност, те да они нису даље читани и и умножавани. Само „Библија“ није *иостјојала* и не *иостјоји*, већ *иостјоје* „Библије“ – и све оне су већ део *истјорије* библијске *рецейције*. Идеја да „Библије“ у суштини нема без њене рецепције огледа се, додуше на другачијој равни, у тези да текст без својих читатељки и читатеља, то јест без рецепције или „учинка“, остаје мртво слово на папиру. Наставимо ли даље, па „текст“ са Умбертом Еком схватимо као „трому машину“ која се у погон пушта читањем,² онда и Библија тако од мртвог слова постаје текст који говори. Може се, штавише, рећи: само Библија можда и може да постоји, али без рецепције остаје мртва. Тако је историја рецепције повест „постајања Библије живом“ у најразличитијим контекстима, повест тога како Библија у свагда новим путевима рецепције увек изнова постаје и остаје текст надахнут смислом.

2. Историја рецепције нас подстиче да увек изнова промишљамо о богонадахнућу и о Речи Божијој

Важи ли претходно речено, онда формула која се често везује за Други ватикански концил – „Божија у

² U. Eco, *Lector in Fabula: Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München – Wien 1998, 63–64.

људској речи“ – не може да буде поједностављена идејом о „инспирацији“ библијских писаца. И читатељке и читатељи су такође били богонадахнути (или не). Одатле следи узбудљив закључак: надахнуће треба разумети као богомдани процес који траје до данас, а који и мора трајати уколико Реч Божија говори кроз увек нове примерке Библије. Јер, иако је Божији говор једном за свагда био положен у текстове конкретних аутора, он није само ствар прошлости. Бог није говорио само речима Библије, него се Божија Реч много више *goiaћала* у процеси-ма библијске рецепције. Истовремено, текст Писма није идентичан са Речју Божијом. Овога постајемо свесни тек пошто у обзир узмемо сва непочинства која су оправдана библијским текстовима, и која се и даље тако оправдавају. Притом мислим на библијску аргументацију дискриминације ривалâ, мањина, жена, оних који другачије мисле и свој живот другачије уређују, те оправдања ропства, националсоцијализма, апартхејда и многих других страхота. Све нас то нас учи да слово Библије *йо седи* није Реч Божија, него може бити „слово које убија“ (2Кор 3, 6) – „ђаволско“, хтедох рећи. Заиста, тумачење Библије није „безопасна ствар“!

3. Историја рецепције позива егзегезу на смирење

Само један поглед на богатство тумачења у историји рецепције довољан је да позове егзегете на смирење. С једне стране, дубоко сам уверен у то да се више не можемо нити смемо вратити у доба пре историјско-критичке егзегезе, те сматрам да је историју рецепције кључно истраживати инструментима историјског критицизма. Истовремено би засигурно било погрешно веровати да је право и примерено тумачење Библије само оно које је изведено историјском критиком. Довољан је, дакле, само

поглед у доба антике да нам помогне да уочимо мртве углове наших тумачења и свакако преиспитамо важећа. Упита ли нас ко за дисциплине сродне библистици, углавном помислимо на грчку филологију, древну историографију, јудаистику и можда – сходно интересовању – на палеографију, теорију књижевности или историју религије. Већ погледом на прву књигу Оригеновог великог коментара на Јованово еванђеље, у којој се Ориген усредсређује само на појам „логос“ из Јн 1, 1, постаје нам јасно да смо данас увелико изгубили блиску везу са актуелном философијом.³ Губитак овог односа имао је најразличитије историјске разлоге, али не треба заборавити колико је одлично познавање обе дисциплине било по себи разумљиво за неке од најбољих богослова древне Цркве, те колико су обе дисциплине припадале једна другој и једна на другу утицале. То нас свакако задивљује, мада не у смислу релативизовања наших напора, него постављања пред даље велике задатке.

Овим макар донекле постаје јасно на шта мислим: истраживање историје рецепције, са потребном озбиљношћу, стално нас суочава са другачијим погледима на Библију код древних егзегета, које ће нам понекад бити тешко да разумемо. Ако неко данас само на основу тога закључи да је таква егзегеза морала бити глупа, ограничена или погрешна, то говори о ограничености таквога. Стога ћемо наставити да критички проматрамо ствари, док ћемо се истовремено чудити сопственим „мртвим угловима“ и лимитима. Притом се може показати, и бива тако, да се велика тумачења Библије појављују и

³ Више као увод у тему види нпр.: A. Fürst, *Origenes – der Schöpfer christlicher Wissenschaft und Kultur. Exegese und Philosophie im frühen Alexandria*, in: Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus (Arbeiten zur Kirchengeschichte 115), Berlin/Boston 2011, 81–114.

ван оквира групе и конфесије коју представљамо. Опет и опет велика тумачења не потичу само од људи који се називају хришћанима. Рад на историји рецепције Библије заправо показује колико су библијски текстови већи од (само) једне интерпретације. То нас такође може учинити осетљивим на узбудљиву и истовремено узнемирујућу помисао о томе како нам је у тумачењу Библије подарена управо Реч Божија, у свој својој неограниченој разноликости.

4. Историја рецепције подстиче егзегезу на одговорност

Ма колико ова теза звучи лепо, не смемо је наивно оставити за крај. Већ је поменуто како се кроз историју рецепције показују злоупотребе у тумачењу Библије. Стога не би требало да олакшавамо себи, па да најгоре облике злоупотребе тражимо само изван нашег еснафа. Наравно, домет утицаја научног чланка испрва није велики... те свакако не потписују егзегети смртоносне законе нити активирају бомбе. Ипак, само један поглед у скорију историју тумачења показује како се и научници могу укључити у службу нехуманих политичких система. Пример Института за истраживање и одстрањивање јудејског утицаја на немачко хришћанство (1939–1945), у граду Ајзенаху, важи за познат и озлоглашен. Но, не мислим да су научни радови овог института имали стваран или пак непосредан утицај на политику националсоцијалиста. Међутим, чињеница да је антисемитизам под велом научности представљан као један од циљева Библије (и то не само у ајзенашком институту) сигурно је помогла неким верницима да своје „хришћанство“ не схвате као отпор националсоцијалистичкој мисли. Поврх свега не смемо заборавити колики су утицај антисемитски

егзегети имали на цркве и њихову проповед и после 1945. године. Колико је у истраживању историјског Исуса познати критеријум диференцијације Ернста Кеземана (политички потпуно неупитног и од Гестапоа чак кратко притвореног 1937. године) био заправо продукт тог времена? Без обзира на све, Кеземан је срж одређења историјског Исуса видео тамо где се његово учење не може извести из античког јудејства. Колико су тиме несвесно погођени аспекти данашње проповеди? И колико се много несвесно сећања на пропаганду тоталитарних система крије иза тога што данашње критички настројене хришћанке и хришћани не могу учинити ништа са идејом о „жртви“, јер разноликост библијских представа о жртви несвесно мешају са оним што је (не само) нехумани „фирер“ захтевао као „отаџбинску жртву“?

Критички поглед у историју рецепције нас учи да је тумачење Библије обликовало културе, мењало људе и утирало путеве мишљења и живљења, али да их је такође уништавало. Данас је друштвене дискурсе тешко замислити без тумачења Библије, што је заправо добро. Када и где год да је Библија тумачена, интерпретирана, консултована, употребљавана и злоупотребљавана, на најразличитије начине и у најразличитијим контекстима, заступнице и заступници научне егзегезе одговорни су да се критички огласе и да се као *еванђелички*, *кајолички* и *јравославни хришћани* заложу за она тумачења која су у најистинитијем смислу еванђеличка, католичка и православна, односно за она тумачења која су *Блајовешћу* исправно постала обавезна за све.

КЊИГА О ЈОНИ У ЈУДЕЈСКОМ БОГОСЛУЖЕЊУ

► У јудејском богослужењу Књига о Јони присутна је само једанпут у години – на празник Јом Кипур (Дан помирења). Она спада у Хафтару (опраштање, растанак, закључак), односно у збирку изабраних текстова из корпуса Невиим (Пророка) који су намјењени јавном читању у синагоги сваке суботе, као и у празничним богослужењима. Хафтара је читање из Пророка, које слиједи читању Торе и које се углавном користи за јутарње богослужење суботом и празником. Хафтара је увијек тематски повезана са парашом¹ (одломком из Торе) и заједно са њом представља једну тематску цјелину. Хафтара се увијек пјева, односно износи у специјалној форми пјевања

¹ Параша (јевр. распоред) је одломак текста Торе за читање по вавилонском распореду. По палестинском распореду Тора је такође подјељена на одјељке за читање који се називају Сидра. Назив из вавилонске традиције задржали су Сефарди, док су се Ашкенази држали палестинске традиције. Парашама су Ашкенази називали мање одјељке који су читани на празнике или један од седам одјељака намјењених седмичном читању, а који се читао у суботу ујутро. Укупно је, по овој традицији, било 153 одјељка Торе који су читани у циклусу од три године. У Палестини је ово преовладало до егзила из Шпаније, када је тамошња традиција доспјела у Свету земљу (види: С. Adler / L. N. Dembitz, „Parashah (plural, parashiyot)“, in: The Jewish Encyclopedia (ed. I. K. Funk / F. H. Vizetelly), New York 1906, 523.

која се на јидишу назива троп (*cantillation*). Ова музичка форма, којом се у јудејству говори свети текст у јавном богослужењу, веома је значајна јер се помоћу ње посебно, на један музички начин, наглашавају главне идеје текста. Због тога многи ову музичку форму сматрају и својеврсним тумачењем текста.²

Није нам познато када је настала Хафтара као збирка текстова из Пророка намјењених читању у синагоги. О овом питању постоји неколико различитих теорија. Најприхваћенија је она која настанак Хафтаре смјешта у период Макавејског устанка, односно у вријеме Антиоха IV Епифана (2. вијек прије Христа), када је читање Торе било забрањено. Према другој теорији Хафтара је настала као реакција против Самарјана који нису признавали каноничност пророчким књигама. Постоји, такође, и теорија по којој се настанак Хафтаре повезује са прогонима у којима су синагогални рукописни свици Торе претрпјели штету и нису више били употребљиви, а притом је било забрањено да се Тора чита из другог рукописа осим онога који је специјално био намијењен за литургијску употребу.³ Таква забрана није обухватала књиге изван Торе, па је Хафтара послужила као замјена за читања из Торе.

² Читања на Јом Кипур и Рош Хашану имају посебне мелодије (тропове), различите од мелодија за свакодневно читање и за читања у богослужењима других празника. Иначе, троп је култно, богослужбено пјевање (читање) јеврејске Библије у синагоги. Мелодије су записане специјалним знаковима у масоретском тексту као допуна тзв. пунктацији која се односи на вокализацију. Ови знакови се на Западу називају акцентима, биљешкама или троп-символима. У јудејској традицији називају се те 'амим. Ријеч троп потиче из јидиша. Види: E. Khazdan, *Cantillation Marks: Why Not Writing Them Down Using Music Notation?*, Евреи Европе и Ближњег Востока: историја, језици, традиција, култура: Материјали Међународној научной конференцији памяти Т. Л. Гуриной, СПб. 2015, 249–255.

³ E. G. Hirsch / A. Büchler / J. Jacobs / I. G. Dobsevaġe, „Haftarah (lit. „conclusion”)“, in: *The Jewish Encyclopedia* (ed. I. K. Funk / F. H. Vizetelly), New York 1906, 136.

Иако не можемо са сигурношћу одредити вријеме формирања Хафтаре, претпоставка је да је Нови Завјет затекао ову праксу. Тако, на примјер, Талмуд наводи да је Хафтарачитана у вријеме Раби Елиезера бен Хиркана (око 70. године после Христа), а Нови Завјет доноси неколико индиција да су пророчке књиге биле читане на суботњем богослужењу (мада не по фиксираним распореду, какав представља Хафтару) у јерусалимској синагоги и прије 70. године после Христа (види: Лк 4, 16–17; Дап 13, 15.27).

Један од најпознатијих изузетака од правила да се Хафтару чита ујутро тиче се богослужбеног поретка на Јом Кипур. Наиме, на овај празник, умјесто ујутро (на Шахарит), као што је уобичајено, Тора и Хафтару читају се на поподневном богослужењу, које се назива Минха. Као што је познато, у већини јудејских обреда дневна молитва или дневно богослужење састоји се од три богослужбена часа: Шахарит (ујутро), Минха (по подне) и Маарив (у ноћи). Додатно, за одређене празнике (Субота, Рош Хашана, Јом Тов, Рош Кодеш) чита се и молитва Мусаф. Мусаф се сматра допуном Шахарита, Минхе и Маарива. Ипак, на Јом Кипур, који је и по овоме јединствен, након Минхе говори се молитва Неила („завршетак“), којом се закључује богослужење празника.⁴ Ово уникатно

⁴ Неила – последње од пет богослужења које се одржава на Јом Кипур. Помиње се најраније у Мишни (Та’анит 26а), гдје се каже да су три случаја гдје свештеник изговара благослове четири пута дневно (ујутро, посебно = Мусаф, по подне и приликом затварања двери). Ова три дана су: Јом Кипур, остали посни дани и дани ма’амед (локална светковина). Тек у 3. вијеку помиње се пет молитава на Јом Кипур. С обзиром на то да се Неила, по Мишни, читала „приликом затварања врата“, може се закључити да ово богослужење има храмовно поријекло, које је, након устанка Бар Кохбе и коначног разорења Храма, прешло у синагогу. Неила се током вијекова развијала. Није познато како је она узгледала у старини. Талмуд, наиме, цитира само уводне ријечи: „Ко смо ми? Какав нам је живот?“ Сматра се да је најстарији облик ове молитве био састављен од исповиједања гријехова

богослужење, које се користи само на Јом Кипур, састоји се од следећих молитава: Ашреи, Ува л' Цион, Амида са Селикот и Видуи. На крају Неиле дува се у шофар (рог) и пјева се пјесма *Л' шана хава'ах*.⁵

Питање је зашто је Књига о Јони изабрана да буде читана на најсветији дан у години у јудејству, и то баш у најзвишенијем часу – пред читање молитве Неиле, којом се закључује празновање Јом Кипура. Књига о Јони има, дакле, финалну, климактичку улогу у литургији Дана помирења. Она представља финално библијско читање и налази се на самом врхунцу јудејске литургијске године. Климактички и финални карактер овога празника најбоље потврђује чињеница да је богослужење на Јом Кипур најдуже синагогално богослужење током јудејске године. Тога дана богослужење почиње рано ујутро и траје до сумрака. Многе молитве се изговарају у интервалима током цијелог богослужења. Молитва, односно исповједање гријеха Ал Кхет најбоље, ипак, говори о тематској повезаности овога празника и Књиге о Јони. Ево неколико одломака:

које је почињало наведеним уводним ријечима. Неила је, дакле, била израз туге и покајања. Молитва је временом продужавана пошто је, по упутству, почињала прије сумрака, а завршавала се кад падне мрак. На крају молитве би цијела окупљена заједница узвикнула: „Господ је Бог!“ Овај узвик, познат по називу Шемот, представља ехо Илијиног узвика на Кармилу (1Цар 23, 35). Тек после 13. вијека завршетак ове молитве укључиваће и поменуто дување у рог. Види: Т. Glenn, *The Torah Vodaas Haggadah*, Israel Bookshop Publications, 2011, 315.

5 Л' шана хава'ах в' Јерушалаим („догодине у Јерусалиму“) је фраза која се често изговара током литургијског празновања Пасхе и Дана помирења. Пасхални седер завршава се овом фразом, док се у богослужењу Дана помирења изговара на крају пете молитве уз пратњу дувања у рог. Употреба овога израза забиљежена је први пут у 15. вијеку. У савременом Израелу фраза је проширена и гласи *Л' шана хава'ах в' Јерушалаим хаб-нујах* („догодине у обновљеном Јерусалиму“). Н. Latner, *The Book of Modern Jewish Etiquette: A Guide for All Occasions*, Perennial Library, 1986, 102.

„За гријех који смо учинили под притиском или избором; За гријех који смо учинили у тврдоглавости или грешком; За гријех који смо учинили у злим размишљањима срца; За гријех који смо учинили ријечима усана; За гријех који смо учинили злоупотребом моћи; За гријех који смо учинили кориштењем ближњих; За све ове гријехе, о Боже опроштаја, буди са нама, опрости нам и заборави!“⁶

За вријеме читања Ал Кхета људи њежно ударају пеницама своје груди и помињу сваки свој гријех учињен у протеклој години. Гријеси се помињу у плуралној форми јер у јудејској традицији сваки индивидуални гријех је уједно и гријех заједнице. Јеврејин мора имати одговорност за дјела другог Јеврејина.

Разлог зашто се Књига о Јони чита на Јом Кипур је очигледан: Јом Кипур је празник на који Бог прихвата покајање пропраћено постом и депривацијом. Литургија Јом Кипура посматра гријех не као нешто индивидуално, већ колективно. Зато и покајање, као и опроштај, треба да буде колективни догађај. Управо је то поента Књиге о Јони: спасење становника Ниниве услиједило је послје колективног чина покајања, послје колективног поста. Покајање у Ниниви је кренуло указом „цара Ниневијскога“ и обухватило је све слојеве становништва, од цара до обичних људи; чак је и стока била приморана на пост (Јона 3, 7).

Ипак, битнији разлог читања Књиге о Јони на кључном мјесту литургије Јом Кипура треба тражити у њеној универзалној поруци. Није овдје ријеч о спасењу Јевреја, већ о спасењу Ниневљана, о спасењу „других“, о универзалном спасењу. У Књизи о Јони је као примјер покајања наведен један многобожачки град, антички мегаполис, који је често био синоним за гријех и отпадништво.

⁶ L. Brackman, *Al Chet*, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/419131/jewish/Why-the-Continuous-Confession.htm, приступљено 21. 4. 2018.

Његови становници су, и без конверзије на јудаизам, нашли милост код Бога само својим покајањем, постом и молитвом. Ако се жели наћи библијски текст који одговара теми покајања, који се тиче односа Бога према гријесима Израела, онда би многи одломци из других пророчких књига били адекватнији од Књиге пророка Јоне. Овоме би одговарао, рецимо, текст пророка Михеја који се чита на јединственом поподневном богослужењу (Ташлик) на празник Рош Хашана, који претходи празнику Јом Кипур:

„Ко је Бог као ти; који прашта безакоње и пролази преступе остатку од наслеђства својега, а не држи до вијека гњева својега, јер му је мила милост. Опет ће се смилovati на нас; погазиће наша безакоња; бацићеш у дубине морске све гријехе њихове. Показаћеш истину Јакову, милост Аврааму, како си се заклео оцима нашим у старо вријеме.“ (Мих 7, 18–20)

Ове ријечи пуне су партикуларног сентимента. Оне имају у виду само спасење Израела. У њима се хвали Бог, који унедоглед опрашта „нама“, односно свом народу. Литургија Јом Кипура са Хафтаром коју чини комплетна Књига о Јони премјешта партикуларистички сентимент пророка Михеја на универзалистичку поруку о спасењу свих људи. Суштинска порука Јом Кипура налази се у текстовима који описују то да Божија милост није тако уска и да се тиче једног народа, већ се тиче и Ниневљана и Јониних сапутника који су многобошци.

Иако савремени јудејски коментатори виде повезаност између Јоне и Јом Кипура првенствено у моћи покајања и поста, па тек онда, и то са резервисаношћу, у универзалистичком смислу књиге и празника, хришћани би требало посебну пажњу да обрате на то да је у самом јудејству једна књига са универзалистичком поруком постављена на најзначајније мјесто у богослужењу. То нарочито треба имати на уму због наслеђа хришћанског

теолошког антијудаизма у коме се Јона често представља као типични Јудејац партикулариста, затворен и окренут само својим сународницима.

Наиме, у историји хришћанског тумачења, од реформације до данас, доминира тумачење Књиге о Јони које у први план истиче универзалност спасења, односно окренутост Бога не само према изабраном народу, већ и према многобошцима. Однос Бога према многобожачком свијету сагледава се кроз однос аутора књиге према Јониним многобожачким сапутницима (морепловцима) и становницима Ниневије. Могуће је уочити четири модела односа Бога према многобошцима: модел есхатолошког суда над народима, по коме су сви укључени у Божији суд, али многобошци, иако треба да страхују, неће погинути. Бог не жели и неће допустити њихово истребљење; по другом моделу, многобошцима је могуће да поштују и упознају Јахвеа и без приступа храму, без обављања култа, што се од Јевреја изричито тражило; поштовати и познавати Бога је могуће иако се не зна за Божије име Јахве. Ниневљани се обраћају Јонином Богу иако му не знају име; у посљедњем моделу наглашава се то да Божија милост не зависи од људског чињења. Божија милост ничим није условљена – ни етичком припадношћу, ни људским дјелима.⁷ Ниједан од ових модела није ексклузивистички – не искључује многобошце из Божијег плана о спасењу.

Порука Књиге о Јони гласи да Израил има улогу да многобошце напомене на етичке захтјеве Јахвеа. Ови захтјеви, међутим, не тичу се формалног испуњавања појединачних заповијести Закона, већ се тражи општи етичко-религиозни начин живота. Управо је тако описано покајање Ниневљана. Књига, дакле, не тражи асимилацију

⁷ M. Roth, *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Naum*, FRLANT 210, Göttingen 2005, 170.

многобожаца, нити њихову конверзију у јудаизам. Овакав приступ аутора Књиге пророка Јоне налазимо и у *Аристиејевом њисму*, апокрифном дјелу из хеленистичке епохе, па се у неким студијама разматра могућност повезаности ова два дјела.⁸ Аутор жели да поручи да је могућ однос са Богом који није заснован на поштовању Његовог имена, нити на обредном поштовању у јерусалимском Храму. У само средиште књиге (Јона 3) аутор поставља идеју о томе да је један антички мегаполис, који је често синоним за гријех и отпадништво, у стању да се обрати и покаје, и да нађе милост код Бога, а да то не подразумијева учествовање у култу јерусалимског Храма или конверзију. Позитивно је описан и цар Ниневљана (као да је ријеч о Киру персијском). То је један од ријетких царева, укључујући израиљске и јудејске, који је у Старом Завјету позитивно описан.

Међутим, управо је овакво тумачење Књиге о Јони довело до снажних јудејско-хришћанских неспоразума. У традицији хришћанског тумачења обично се Јона приказује карикатуралним цртама. Он је слика и прилика типичног Јудејца – тврдоглавог, затвореног партикуларисте који свима другима жели само пропаст. Један од најпознатијих савремених тумача Јоне⁹ посветио је цијелу студију историји оваквог, антијудејског тумачења, а њој је посебна пажња посвећена и у годинама након Другог свјетског рата, након Холокауста, када се почела истраживати генеза европског антисемитизма и када је хришћански теолошки антијудаизам довођен у везу са расистичким антисемитизмом.

Кључни аргумент против антијудејских интерпретација Књиге о Јони јесте њена позиција у јудејском бого-

⁸ M. Roth, *Israel und die Völker*, 170.

⁹ F. W. Golka, *Jonaexegese und Antijudaismus*, Kirche und Israel 1 (1986), 51–61.

служењу. Једна од ријетких библијских књига која отвара Бога према многобожачком свијету чита се, у јудејском обреду, на најважнијем мјесту – на светковини која је врхунац године. Јудејске заједнице, које су ову књигу прихватиле, поистовијетиле су себе са Богом који жели спасење Ниневљана, а не са Јониним карактером. Ова чињеница је, с правом тврди један јудејски аутор, „често била игнорисана или заобилажена, јер би таква карактеризација Јудејаца била у контрадикцији са ставовима заговорника поменутог начина читања“.¹⁰

У овом свечаном, празничном читању Јевреји сами себе подсећају на то да се Бог брине за све људе на свијету, за Јевреје и за многобошце. Празник Јом Кипур (Дан помирења) у тренутку читања Књиге пророка Јоне долази до свог врхунца – Бог се мири са свима, не само са Јеврејима. Бог се свечано мири са многобошцима онаквим какви они јесу.

¹⁰ B. E. Zvi, *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yehud*, London 2003, 149.

Како гласи библијски одговор на питање где се налази Нинива? Да бисмо одговорили на њега, морамо пре свега да погледамо Књигу пророка Јоне (1). Након тога ћемо се запутити на дуго путовање које нас из света библијског Израиља води у ранојудејски, хеленски свет (2). Релативно мало острво по имену Нови Завет само ћемо кратко прелетети, док ћемо се више задржати на континенту антике (3) и средњовековног хришћанства (4), како бисмо се коначно појавили у средњонемачкој варошици Витенбергу локализованој на „рубу цивилизације“³ у Лутеровим „Беседама за столом“ (5). Иако ћемо ту завршити наше путовање, оно неће проћи без кратког увида у католичку Шлезивију 18. века, која данас припада Пољској (6). Путеви библијске рецепције могу тако истовремено бити скраћени, али и богати својим увидима.

1. Књига пророка Јоне и Јонин псалом

Књига пророка Јоне је у Библији посебан случај, управо страном телом међу пророчким књигама, иако је у старозаветном канону постојано преношена заједно са пророчким књигама и већ у раном јудејству сврстана у збирку Дванаесторице (малих) пророка.⁴ Међутим, у читавој књизи налази се само један пророчки говор, а он се на јеврејском састоји од само пет речи: „Јоште четрдесет дана, па ће Ниневија пропасти.“ (3, 4) Штавише, ово пророштво се не испуњава у датом историјском тренутку. Нинива се каје и Бог је поштеђује (3, 5–10), а Јона се тим поводом срдџи (4, 1–4). Да ли је због тога он био

(Hg. M. Bauks / K. Koenen), erstellt Januar 2017, IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29296/>, (приступљено мај 2018).

³ M. Luther, *Tischreden*, WATR 2, Nr. 2800b, S. 669, 11–13 (Nov. 1532).

⁴ Уп. Сир 49, 10. Уп. немачки превод M. Schwemer, *Vitae Prophetarum 10*, JSHRZ I, Gütersloh, 1997.

лажни пророк с обзиром на то да његово предсказање не бива испуњено? Како може човек разумети неистраживе путеве Божијег милосрђа, односно, зар се не може човек једном поуздати у извесност Божијег гнева? Ово су важна теолошка питања која су у овој књизи разматрана, и то кроз жанр мудросне, поучне приповести. Јонин пророчки исказ и његова пророчка појава играју у тексту споредну улогу. У том смислу књига би се боље уклопила у одељак „писци“ (кетувим), трећи део јеврејског библијског канона, попут Товита, Јудите и Јова или друге ранојудејске мудросне литературе.⁵

Још једна посебност књиге је подужи псалам којим се Јона моли док је заточен у утроби кита (2, 2–9). Ова песма веома подсећа на библијске псалме. У старозаветној науци такве посебности су пружале повод за примену књижевне анализе.⁶ Данас се радије полази од тога да је књига добила свој књижевни облик у персијско или ранохеленско доба. Јона као историјска личност која је живела у средњоасирском или новоасирском добу не може се доказати. Стога, Јона се чини више као фиктивна личност библијског приповедања него као историјска фигура. Такође, нису били успешни ни покушаји реконструкције предступњева текста ове књиге. Сама повезаност између Јониног псалма и Јонине повести, која је веома велика, онемогућава одвајање ових текстова. Мотиви у псалму који се употребљавају у контексту описа тескобе односе се на сцену Јониног утапања. Псалам и приповест припадају један другом и били су очигледно састављени од стране истог аутора.

⁵ О приповедној анализи Књиге пророка Јоне уп. P. Weimar, *Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung*, SBS 217, Stuttgart 2009; R. Lux, *Jona. Prophet zwischen ‚Verweigerung‘ und ‚Gehorsam‘. Eine erzählanalytische Studie*, FRLANT 162, Göttingen 1994.

⁶ О новијим истраживањима о Јонином псалму више: P. Weimar, *Jona*, NTThKAT, Freiburg 2017, 197–278.

Приликом тумачења не треба превидети повезаност Псалтира са мотивима Јониног псалма. Многе формулације се дословно поклапају са псалмима из Псалтира.⁷ Кроз низање библијских формулација пророк постаје узор сваком побожном Израиљцу. Иако он протестује против Божије воље и не испуњава његову заповест, кроз молитву се може вратити Богу и прибећи му за спасење. Тако може сваки човек у сличној ситуацији да прати његов пример, јер Бог је милостив, Бог спасења, за разлику од јадних паганских идола (уп. 2, 9). Јона се Богу могао обратити чак и у најкрајњој тами јер је живео од вере у његову милост. Ова вера у Бога као избавитеља у невољи, који опрашта грехе свога народа, провлачи се кроз читаву књигу. Пророк тако постаје једна парадигматична личност, која сведочи о Божијој милости према свом народу. У том смислу, Јона је део наративне теологије Старог Завета.⁸ Књига, између осталог, показује да су и сами пагани, чак више него Јона, који је Израиљац, спремни на покајање, да могу променити Божију одлуку и његов гнев одвратити од себе (3, 8–10; уп. 4, 2). То је врло јасан доказ за схватање Бога које налазимо у књизи: Бог јесте Судија, коме нико не може утећи, али је пре свега милостиви Бог, чак и за пагане, који су спремни да се обрате и уче, да га се боје. Штавише, Бог је милостив и према бунтовном, маловерном Израиљцу Јони, који не може да поднесе Божију милост према Нинивљанима! Јона је на тај начин узорит образац за поверење Израиља у свог Бога, али истовремено и јемац наде свих народа у његову милост.

⁷ Уп. нпр. Јон 2, 3 са Пс 130, 1f; Јон 2, 4.6а са Пс 42, 8; Јон 2, 5 са Пс 31, 23; Јон 2, 7 са Пс 40, 3.

⁸ Један савремени егзегета је стога за наслов Књиге пророка Јоне предложио следеће: „Прича Јахвеова са његовим пророком Јоном“, А. Deissler, *Jona*, у: *Zwölf Propheten II*, Würzburg 1984, 20.

2. Јона у Септуагинти и ранојудејској литератури

У антици је приповест о Јони била нарочито омиљена, што видимо из историје рецепције како у Новом Завету тако и у древном хришћанству. Већ у раном јудејству Јона је био познат у различитим контекстима. Главни извор за упознавање хеленизованих Јудејаца са Јоном била је Септуагинта. То се може приметити на многим детаљима, на пример, приликом описа биљке која је на Божију заповест узрасла преко ноћи како би Јони начинила хлад, али која је већ следеће ноћи увенула након што ју је црв изгризао (4, 6). Према масоретском тексту, биљка је била рицинус (*ricinus communis*, σιλλικύριον), док је у Септуагинти преведена као тиква (κολόκυνθα), а у Симаховој грчкој верзији као пузавица (κισσός). Други детаљ тиче се животиње која је Јону спасила утапања и која га је живог у својој утроби задржала три дана и три ноћи (2, 1). Према јеврејском тексту, у питању је била „велика риба“, која је најчешће разумевана као кит. Септуагинта, напротив, назива ову животињу κήτος, што је, заправо, морско чудовиште. Тако приповест о Јони добија митски призивок. Од овога је важнија и трећа промена јеврејског текста од стране преводиоца LXX, а то је трајање Нинивљанског покајања (3, 4): према јеврејском тексту, он траје 40 дана, док је у LXX скраћено на свега три дана, чиме Јона добија обресе строжег пророка који најављује надолазећи суд.

У ранојудејској литератури не постоји јединствена слика о Јони. Јосиф Флавије преноси само први део библијске приповести, иако притом тврди да је преноси управо онако како је у Писму нашао.⁹ Након Јониног пророштва о разорењу Ниниве (3, 4) прекида се приповест са напоменом: „отиде онда дому своме“. Очигледно

⁹ Flavius Josephus, Ant IX, 205–214.

је то да је Јосиф био више заинтересован за историју Израиља него за Јонин лик. У Трећој књизи макавејској Јона се појављује у прозбеној молитви старог свештеника Елеазара (3Мак 6, 1–8). У тој молитви његово име се набраја у низу библијских ликова који служе као примери за Божије спасењско деловање за Израиљ. Ту можемо навести Аврама и његово потомство, Излазак из Египта, раздвајање Црвеног мора, спасење Јерусалима од асирског цара Санхериба, ослобађање три младића из огњене пећи и спасење пророка Данила из лавље јаме, те, на самом крају, Јоне.

У *Vitae Prophetarum*,¹⁰ спису из 1. века по Христу, на самом почетку даје се сажетак приповести о Јони. Важније је притом шта даље следи: Јона напушта своју домовину и живи као странац у области Сур, земљи са страним народима. Као разлог наводи: „Тако ће моја срамота бити уклоњена, јер сам лагао, када сам пророковао против Ниниве, града великога“ (10, 2). Позадина овога је библијска сцена у којој Јона жели смрт јер Бог није обистинио свој суд о разорењу Ниниве (4, 1–3).

Постоји и један детаљан ранојудејски текст који се односи на Јону и који је, жанровски посматрано, синагогална проповед из хеленофоне јудејске дијаспоре у Египту, а потиче највероватније с краја 2. века после Христа.¹¹ У овој дугачкој проповеди тумаче се многи детаљи из Јонине приповести. Намера списа је, пре свега, да поучава. Водећа теолошка нит је сведочанство о Божијој доброту и човекољубљу, како учимо из Јониног примера. У њој се

¹⁰ Немачки превод према М. Schwemer, *Vitae Prophetarum*, JSRZ I, Gütersloh 1997.

¹¹ Немачки превод код F. Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, ‚Über Jona‘, ‚Über Simson‘ und ‚Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer‘. I: Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen*“, WUNT 20, Tübingen 1980.

помиње и Јонин псалм (19–25), али је наведен као покајна молитва изговорена од стране типског грешника, који милостивог и човекољубивог Бога моли за опроштај.

У проповеди се, иначе, тек спорадично узимају мотиви Јоновог псалма, рецимо, утапање у дубинама морским (19). Много је узбудљивији пластичан опис морске немани: она има зубе као решетке затвора (22), чељуст попут звери (20) и утробу која као тунел окружује Јону (21). И поред свих ових околности, сироти Јона се моли чак и за морску неман како би га Господ што пре од ње ослободио. Јер, док год је Јона у њеној утроби, неман не може да се храни и мора да гладује (22). Очигледно да библијско-јудејски Бог није само човекољубив већ воли и животиње!¹²

3. Јона у древном хришћанству

Књига пророка Јоне играла је важну улогу у предању и тумачењу хришћанске Библије. Разлог за то лежи управо у коришћењу Јонине приповести у Јеванђељима, нарочито у перикопи о „Знаку пророка Јоне“ (Мт 12, 38–42; 16, 1–4; Мк 8, 11f; Лк 11, 16.29–32). Притом је у историји рецепције најпродорнији био текст апостола Матеја, по којем је Јона постао праобраз (типос) Васкрсења Христовог. Овај утицај је евидентан и у хришћанској уметности касне антике и средњег века и сеже све до модерне уметности и књижевности.¹³

Међутим, постоје и други, мање познати трагови рецепције у древном хришћанству. Наиме, једно поглавље књиге могло би се сврстати у Девет библијских песама

¹² Уп. Пс 36, 7.

¹³ Бројни примери из историје хришћанске рецепције в. U. Steffen, *Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994.

које су у рукописима LXX преношене као посебан одељак по имену „Оде“. Ова збирка поетских текстова из различитих књига Старог Завета, ранојудејских псалама и химничких пасуса из новозаветних списа нашла је свој пут ка хришћанском богослужењу. У средини те збирке, између песама из Књиге пророка Авакума и Исаије и сличних одељака из Књиге пророка Данила, налази се и Јонин псалам, испеван у утроби рибе. На основу његовог сврставања међу Оде закључује се да је он схватан као део Старог Завета. Дакле, гледано из перспективе целокупног хришћанског канона, овај псалам није био само део Књиге о Јони и сврстан међу пророке, него и део чувених Девет библијских песама као хвалитни псалам тројичном Богу.

4. Јона у *Biblia pauperum*

Такозвана *Biblia pauperum* одређена је једним хришћанским схватањем Старог Завета. Појмом *Biblia pauperum* означава се и једна врста књиге која је настала у касном средњем веку и која је сачувана у различитим издањима.¹⁴ Неки примерци припадају врсти тзв. блок-књиге, односно збирци са скупоценим резбаријама у дрвету и илустрацијама библијских текстова који су онда умножавани и повезивани у један кодекс. Неки од њих израђивани су и у великом формату, са раскошно обојеним рукописима.

На средини сваке странице, понекад и на средини две странице, налази се илустрација новозаветних одељака, по правилу сцене из Исусовог живота. Лево и десно од средине, често испод и изнад ове главне новозаветне сцене, појављују се одговарајуће старозаветне, које сликом

¹⁴ Уп. V. Leppin, *Art. Armenibibel*, RGG⁴ 1, 1998, 753; H. Wimmer, M. Ratzke, B. Reudenbach (Hgg.), *Studien zur Biblia pauperum*, Bern 2016.

уоквиравају *vita Iesu*. Овим повезивањем постиже се типолошко тумачење Старог Завета. Поред слика налазе се и текстуални одељци који објашњавају слике и који су распоређени око самих слика. Понекад су ови текстови поред осликаних ликова постављени у форми директног говора, а сами говори преношени су и у посебним издањима. То су, пре свега, речи старозаветних пророка, чији су портрети разврстани у медаљонима око централне сцене. На тај начин, *Biblia pauperum* може се гледати и као једна врста илустрованог библијско-теолошког коментара на Јеванђеље.

У већини сцена појављује се Јона као праобраз Христовог Васкрсења, као нпр. на две странице *Codex Palatinus latinus* 871 из Ватиканске библиотеке, које стоје уз сцену Христовог полагања у гроб и сцену Васкрсења.¹⁵ Храбрим скоком на главу са трговачког брода Јона скаче у отворену чељуст рибе. Плави таласи убрзо прекривају обоје. На следећој страници томе кореспондира сцена Јосифовог бацања у чврсто зазидани бунар од стране двојице браће. У знатно мањој мери стоји у средини класична сцена Исусовог полагања у гроб које прате три жене и Јосиф из Ари-матеје. У сценама околу у четири медаљона стоје Давид, Соломон, Јаков и Исаија. Стихови из Библије стоје попут наслова изнад медаљона. Исти принцип распореда налази се и на страници посвећеној Васкрсењу Христовом. Овде Јона и Самсон представљају праобраз. Ту се мисли на сцену где је Самсон опкољен након што је отишао у посету једној блудници у Гази, а код градских врата га чекају како би га приликом изласка ујутро убили (Суд 16, 1–3). Међутим, Самсон чупа градска врата из зидина и пење се на

¹⁵ C. Wetzel/H. Drechsler, *Biblia Pauperum – Armenbibel. Die Bibelhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Stuttgart 1995, 23f.

гору изнад града. Ова сцена је пластично приказана, заједно са блудницом и стражарима. Са десне стране види се Јона, који приликом издљубавања из чељустри рибе хвали Господа и још препознаје како риба, ослобођена терета једног пророка, понире у дубине. Као типолошки доказ овде су привучени и Давид, Јаков, Осија и Софонија.

Овакве форме библијског предања, какве срећемо у *Biblia pauperum*, биле су за многе кругове хришћанског средњег века доступније него потпуни библијски рукописи. До данас постоје издања Библије са насловима, подебљавањима, коментарима, уводима, додацима или илустрацијама, а да не говоримо о електронским издањима са линковима и хиперлинковима. Где овде престаје Библија, а где почиње „коментар“ на њу?

5. Јона као лутерански теолог

Кренимо сада из Ватиканске библиотеке у Риму ка Витенбергу. Мартин Лутер је такође посветио Јони један коментар и једно академско предавање. Осим тога, његово разумевање Јоновог лика изразио је у чувеним „Беседама за трпезом.“¹⁶ И за њега је пророк у утроби рибе био „знак васкрсења мртвих“. Истовремено, он је био „сумњиви светитељ“ јер је, упркос спасењу од непосредне смрти, и даље желео да Господ разори град Ниниву. У свом тумачењу Лутер се држи правила средњовековне егзегезе и прави разлику између *sensus literalis* (буквалног смисла) и *sensus spiritualis* (духовног смисла). Јонину смртну опасност и његово спасење он тумачи теолошки, и то по моделу „Закон и Јеванђеље“:

¹⁶ За Лутерово тумачење Јоне уп. J. A. Steiger, *Jonas Propheta. Zur Auslegungs- und Mediengeschichte des Buches Jona bei Martin Luther und im Lutherum der Barockzeit*, *Doctrina Pietatis* II/5, Stuttgart 2011, 13–54.

„Овде се појављује кит и гута Јону, а то је смрт и пакао. Јер, тако иде једно за другим: прво закон, а онда грех и напослетку смрт... Онда тек долази жива Божија Реч, јеванђеље милости и говори риби, и заповеда смрти да би човека оставио живим. Ту почиње вера, а човек је ослобођен од обоје, и од греха и од смрти, и живи, дакле, у милости и правди са Христом.“¹⁷

Историјска веродостојност приповести није била одлучујућа за Лутера, него њено духовно значење, које се може разумети само уколико се вера узме као почетна тачка.

6. Јона изнад и испод предикаонице

У Католичкој Цркви Светог Петра и Павла у Бад Рајнерцу у Шлезији (данас Душники Здруј у Пољској) предикаоница из 18. века направљена је у облику огромне рибе.¹⁸ Животиња више личи на морску неман из Септуагинте него на пријатељски расположеног кита из јеврејског текста. У подножју четири јеванђелиста као да носе саму предикаоницу. На чељустима морске немани могу се видети старозаветни пророци, а сасвим горе и васкрсли Христос. Ближим загледањем у предикаоници се распознају микрофон и налоњ за читање, а изнад свега се налази Дух Свети у облику голуба окруженог ореолом.

Оно што ће из предикаонице изаћи, зависи од тога ко се на њу попео и како он или она разумева библијске приповести, те како их проповеда. Проповед ће разјашњавати или Јону или рибу или васкрслог Христа или Светога Духа или нешто друго, зависно од тога шта су проповедник или проповедница у Библији читали.

¹⁷ М. Luther, *Der Prophet Jona ausgelegt*. 1526, WA 19, 1897, 248f.

¹⁸ Уп. Е. Badstübner/S. Brzezicki, *Dehio-Handbuch der Kunstdenkmäler in Polen. Schlesien*, München 2005.

Према лутеранској теологији, Реч Божија треба да се проповеда као „Закон и Јеванђеље“. Иако библијски Јона ништа није знао о Лутеровом разликовању ова два појма, он може послужити као модел за сваког проповедника или проповедницу Јеванђеља, који се, понекад, против своје воље и разумевања, посвећују задатку да данашњим људима пренесу Божију поруку. Тако и они сами постају средство пророчке објаве.

✦
✦
✦
СВЕТИ ЈЕФРЕМ СИРИН:
ЈОНА И ПОКАЈАЊЕ НИНИВЉАНА

► Негде у северној Месопотамији почетком 4. века родио се један од најблиставијих богослова старе Цркве, свакако њен највећи песник и мелод – Свети Јефрем Сирин. Због изразитог песничког дара још је у древности називан „харфа Духа Светог“. Многи извештаји из живота који доносе разне згоде из његовог живота углавном су непоуздани. Јефрем није био аскета и монах, како га је представљала каснија монашка традиција. Заправо, он је припадао посебним круговима сиријског хришћанства познатим под називом *синови заветиа*. То су биле групе хришћана – мушкараца и жена (*кћери заветиа*) – које су служиле у оквиру помесних заједница и нарочито бринуле о сиромашнима и немоћнима. Највећи део живота мар Јефрем је провео у Нисибидији, где је стекао богословско образовање. Последњих десетак година живота провео је у Едеси. У оба града био је учитељ у егзегетским школама. Јефрем је био човек великог угледа, свестрано обдарен и ангажован богослов. Још је у старини примећено то да је био велики познавалац и тумач Писма: „Изучивши цело Старо и Ново Писмо, и као нико други ушавши у дубине сагледавања онога што је у њему, протумачио је тачно

од речи до речи цело Свето Писмо.¹ Јефрем је писао на сиријском језику. Међутим, због велике популарности његова дела су убрзо преведена на грчки и друге језике.²

На основу увида у његове списе може се закључити да је Јефрем тумачио Писмо у неколико књижевних облика. Познато је да је тумачио неке књиге у форми *јушака* или *џурјама*, као нпр. Постање и Излазак.³ То су егзегетски коментари, са јаким елементима парафразе. Састављао је песме на библијске теме, познате као *мадраше*. Мадраша представља низ стихова подељених у строфе, писан углавном без риме, и делом је слична старогрчким одама. Вероватно је певана уз лиру. Након сваке строфе следио је рефрен, за који Јефрем бележи да га пева женски хор. Дакле, вероватно су Јефремове мадраше певане уз лиру и са хором у оквирима заједнице којој је припадао. Језик његових мадраша сведочи о необично снажном песничком заносу, као и о лепоти осећања и дубини мисли.

Јефрем је састављао и мемре. Према општој дефиницији, мемра је стилизована метричка беседа у поетској форми. Састављана је без риме и са елементима нарације.⁴ То је беседа у стиху која није певана, већ рецитована.⁵ Стилски гледано, то је један од узора сиријске ретори-

¹ Григорије Ниски, *Похвала Јефрему*, РГ 46, 820.

² Црквени историчар Созомен сведочи да је почетком 5. века добар део Јефремових списа био преведен на грчки (*Historia Ecclesiastica* 16, 4).

³ То су Јефремови коментари на Књигу постања и Књигу изласка. Сам Јефрем Коментар на Постање назива *јушака*, што значи објашњење, излагање. Реч *џурјама* користи за Коментар на Излазак. Значење је слично арамејским таргумима – превод, тумачење. Карактерише их дословно тумачење, које се често претвара у парафразе на текст (уп. Свети Јефрем Сирин, *Тумачење на Књигу Постања и Књигу Изласка*, Крагујевац 2013, посебно *Увод* преводиоца Небојше Тумаре, 9).

⁴ Уп. S. P. Brock, *A Syriac Verse Homily on Elijah and the Widow of Serepta* (LM 102), 1989, 93ff.

⁵ W. Carmer, »Frohbotschaft des Erbarmens« *Die Jonaerzählung in der Rezeption des Syriers Ephräm* (AOAT 294), Münster 2003, 95.

ке, коју красе низови понављања и паралелизми који се настављају. Облик мемре заснован је на броју слогова, а не на њиховој дужини или паузама. Сви стихови унутар једног дела имају једнак број слогова, што тексту даје ритмику. Мемра нема строфе, него парове стихова, који могу бити пет и пет, шест и шест, дванаест и дванаест слогова. Јефремова мемра је састављена од стихова са по седам слогова (7 + 7).

Једна од његових најпознатијих и најупечатљивијих мемри – на коју ћемо се осврнути – насловљена је *О Јони и покајању Нинивљана*. Спис у сваком смислу представља право ремек-дело. Јефрем је, иначе, био песник на нивоу најбољих светских класика, као што су Данте или Пушкин.⁶ Богатство слика и метафора, игра речи и мноштво унутарбидлијских асоцијација одликују овај спис. Јефрем је уносио снажан патос, са необичним богатством теолошких идеја и ширином поетског израза. Мемра је конципирана тако да је требало да изазове јаке ефекте на слушаоце. Дубоки теолошко-егзистенцијални увиди и елементи лирике чине је подједнако уметничким и теолошким делом.

Спис се односи на део књиге у којем се говори о Јони и покајању становника Ниниве. Мемра је убрзо стекла велику популарност, тако да је преведена на грчки, јерменски, грузијски, етиопски и, нешто касније, на латински. Текст је читан у оквиру богослужења, на шта указују сачувани богослужбени рукописи.⁷ Беседа *О Јони и*

⁶ Занимљив и илустративан коментар на Јефремов песнички дар даје Р. Мари (R. Murray), познати истраживач сиријске богословске традиције. Он на једном месту каже да је Јефрем „највећи песник патристичког периода, и можда једини теолог-песник раван Дантеу“ (*Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, T&T Clark International, 2006, 32).
⁷ S. P. Brock, *Ephrem's verse homily on Jonah and the repentance of Nineveh*. Notes on the textual tradition, From Ephrem to Romanos V, 71–86.

покајању Нинивљана временом је усвојена у литургијској пракси Цркве Истока, као и у Православној Цркви Сирије за време пре великопосног периода познатог као *Молишва Нинивљана*. О томе да су Јефремови списи читани у цркви сведочи и блажени Јероним, који за Јефрема каже да је „стекао толико сјајан углед да се у неким црквама, после читања Божанских Писама, јавно читају његови списи“.⁸

Јефрем је припадао семитској култури и традицији мишљења, која је у много чему била различита од јелинске и наше европске. Био је далеко од философских појмова и догматских формулација својствених јелинском уму. За њега је теологија била поезија. Он је не само славословља него и теолошки деликатне теме обликовао у песничке форме и слике. Тај дискурс је био близак и библијским писцима. У том смислу Јефрем је био аутентични наследник библијских предања. С друге стране, то је био једини начин богословствовања у култури која се није уобличи-ла на основама јаке философске традиције, као што је то била грчка. Јефрем и његови сиријски савременици нису залазили у област догматских спорова форматираних философским појмовима и начином мишљења.

Јаким поетским сликама Јефрем на самом почетку дочарава пророков долазак у Ниниву и алудира на његов претходни боравак на мору. Говори да Јона бежи од Бога и долази код људи који беже од побожности. У њиховом сусрету испуњава се правда. Јефрем креативно проширује библијски текст детаљно описујући покајање и страх Нинивљана. Говори о цару који се каје, о уплашеним родитељима и уплаканој деци. Тако додатно драматизује снагу њиховог покајања, чиме указује на изворно библијско схватање човека – кадрог да се покаје и одврати од

⁸ *De viris illustribus*, PL 23, 115.

погрешног усмерења. Песник истовремено указује на то да је правда код милостивог Бога, који прихвата покајање и одустаје од првобитне намере. Јефрем тиме показује да човеково спасење зависи од њега – од његове слободне воље. Слобода је дар који је човеку дао Бог.

Уметнички креативно и с изоштреним теолошким осећајем Јефрем уноси нове елементе којих нема у књижи. После дирљивих сцена ишчекивања пропасти долази до општег одушевљења, осим код самог пророка. Нинивљани су отворени према Јони, чуде се његовом незадовољству. Уместо да се радује спасењу људи Јона је збуњен и незадовољан. Гласовима спасених Нинивљана, који се обраћају пророку са највећим поштовањем и љубављу, Јефрем доводи до апсурда Јонино понашање и указује на бесмисао погрешно засноване вере. Таквим односом Нинивљани држе Јони лекцију из библијске вере у милостивог Бога, који је створио сваког човека по лику своме. У описаним сценама Јона је заслепљени верски фанатик, који не разуме Божији однос према човеку. Сасвим је извесно то да је Јона ту послужио као негативна парадигма многих хришћана, које је Јефрем на тај начин апострофирао.

У мемри се приповедање не завршава питањем које Бог поставља Јони (уп. 4, 11). Јефрем проширује библијску приповест и креативно осмишљава даљи ток радње. Пошто је боравио у Ниниви и добио све почасте, Јона одлучује да се врати назад. Цар шаље пратњу са њим. Успут Нинивљани појеле да и сами посете Свету земљу, што је уплашило Јону будући да је знао какво је морално стање његових сународника и истовремено увиђајући задивљеност Нинивљана. Јона некако успева да их одврати од те идеје, изговарајући се да је тамо велики празник на којем не могу боравити необрезани. Пошто их је Јона одвратио од тога да иду с њим у Одећану земљу, Нинивљани

одлучише да се попну на високу гору, одакле могу да виде земљу Израил. Описана сцена делом подсећа на Мојсејево пењање на Фазгу, када му Бог показује Обећану земљу (Пнз 34, 1). За разлику од Мојсеја, који гледа земљу у коју треба да уђу Израилци, Нинивљани видеше грехом испуњени Израил. Пред њима се појављује застрашујући призор. Јефрем у овом делу текста набраја готово све старозаветне извештаје у којима се говори о греху Израила. У земљи влада свакојаки грех, сличан оном који описују пророци. Ужаснути Нинивљани се враћају у своју земљу.

У том духу Јефрем приводи *Бесега* крају. Нинивљани певају захвалну песму Богу, у којој позивају све народе и све друштвене слојеве да га славе. То је величанствена химна праведноме Богу, који подржава живот и радост. Крај је, по угледу на многе псалме, славословље Богу. Нинивљани су представљени као права Црква.

Иако нема поузданих сведочанстава о томе када је и коме упућена *Бесега*, из самог текста да се закључити да је упућена хришћанској заједници којој је сам Јефрем припадао. Ни време настанка није могуће поуздано одредити, мада шири контекст указује на то да је писана у неком црквено-богослужбеном циклусу који се наглашено концентрисао на покајање. Најлогичније је претпоставити да је настала у периоду Великог поста. Јефрем позива заједницу на покајање и отвореност према незнабошцима. Хришћанска заједница у Нисидији се налазила у специфичној ситуацији. Поред јудејске синагоге и других хришћанских фракција, већину су чинили незнабошци са Истока – некадашњи Асирци. Иза *Бесега* се крије однос хришћана према незнабошцима. Позивајући на покајање, Јефрем критикује сопствену заједницу због околелог срца, лицемерја, одсуства разумевања за ближње итд. Идеализацијом Нинивљана Јефрем прави контраст између онога какви би хришћани требало да буду и тога

какви су у стварности. Тиме се додатно наглашава значај праведности и обесмишљава устаљени верски формализам. Јефрем тиме разбија круте и скучене представе о Богу и Цркви, што је био један од његових главних теолошко-егзегетских мотива.

Јефрем – у духу библијског писца – на примеру Нинивљана показује недостојност сопствене заједнице и отвореност речи Божије за незнабошце. То је јасно и на основу ми-форме у којој говори. Јефрем актуализује смисао књиге наглашавајући неколико важних момената: 1) потребу за искреним покајањем, 2) незнабошце који се кају, 3) одсуство искреног покајања у сопственој заједници и 4) Божију правду, која је изнад људских мерила. Главни актери *Besege* су јеврејски пророк Јона и незнабошци Нинивљани, односно његова заједница „правоверних“ хришћана и незнабошци споља. Он кроз многе описе и антитетичке паралелизме критички осликава стање своје заједнице. Људи споља имају аутентичнији доживљај Цркве него они унутар црквених зидина. То је унутрашња критика, заснована на библијским идеалима.

Јефрем се у мемри приближава приповестима о патријарсима у којима су фараон (Пост 12, 10–20) и Авимелех (Пост 20, 1–18; 26, 1–11) представљени као часни људи, као и приповести о Моавки Рути, узору самилосне љубави и морала. Један од најчаснијих ликова старосавезних приповедања је Урија Хетит, официр у војсци цара Давида, којег овај на превару шаље у смрт и узима му жену (2Цар 11, 2–17). Идеја да је Јахве Бог свих народа нарочито је наглашавана у периоду после ропства. Поред приповести о пророку Јони, добар пример су и универзалистичка пророштва Исаије (Ис 56, 1–8; 60, 1–5; 66, 18–24). Јефрем доспева до сржи *истина вере*, развијајући идеју да је сваки човек и сваки народ призван на спасење. Као и писац Дела апостолских, наглашава да је

сваком човеку упућена Божија порука: „Бог не гледа ко је ко, него је у сваком народу мио њему онај који га се боји и твори правду“ (Дап 10, 34–35). Јефрем то показује критиком хришћанске заједнице, чиме је позива на покајање и преумљење. Покајање и преумљење су динамичке стварности које се свакодневно изграђују кроз борбу са сопственим егоизмом. Хришћански живот није датост, нешто добијено што постаје неутуђива својина, него задатак – идеал којем се тежи.

Сама литерарна врста у којој је писао била је погодна за наглашавање таквих идеја. Мемра је била опште-прихваћен начин тумачења библијског текста. Њена функција била је да самој књизи појача значење. Јефрем је разрадио драмске приказе, којима је нагласио и појачао основне теолошке мотиве. На тај начин је наглашавао битне аспекте текста, у којима налази надахнуће за поруку коју упућује сопственој заједници. Посебно је уочљиво то што Јефрем у већ постојећу литерарну форму уграђује своје тумачење и тиме омогућава да се порука текста боље схвати. Он користи важећи „комуниколошки код“, што је нужан предуслов за разумевање текста. Такав начин метричког тумачења био је познат у Сирији, нарочито преко јеретика Вардаисана. Јефрем је, према сведочењу Теодорита Кирског, узвраћао истом мером: „Вардаисанов син, Армоније, још дуго је после оца стварао химне којима је, спајањем безбожности са пријатним напевом, пружао задовољство слушаоцима и тако их одводио у пропаст. Зато је преподобни Јефрем узео од њих хармонију напева и, присаједињујући томе своје благочашће, пружио на тај начин слушаоцима истовремено и пријатан и користан лек.“⁹ Јефрем је искористио сиријску метрику као погодан и учинковит вид

⁹ *Historia Ecclesiastica* 2, 11; 4, 29.

преношења библијске поруке. Јефрем је вишеструко био израз своје културе. С правом се може рећи – њен највиши богословски и уметнички домет. Био је ангажован и аутентичан богослов, чија дела су оставила дубок траг у животу Цркве. Јефрем је заронио у библијски текст и из њега богословски промишљао, што се види и на примеру мемре *О Јони и њокајању Нинивљана*. Претпоставка свему томе је егзистенцијални карактер тумачења. Он полази од конкретних питања која су се појављивала пред њим и заједницом којој је припадао. Библијски текст разумева и тумачи у датој ситуацији с циљем да постигне одговарајући учинак. У том смислу, Јефрем је у духу библијских писаца којима је то при састављању библијских списа био превасходни задатак.

БИБЛИЈА И ЉУДСКА ПРАВА

► Масовно кршење основних начела човечности од стране ауторитарних и тоталитарних режима 20. века учинило је да људска права данас постану једна од средишњих тема правних наука, политичког деловања, као и етичких преиспитивања.¹ На самом почетку развоја њиховог концепта, људска права је требало да заштите појединца од репресивних механизма државе, али сада је управо држава та која афирмише концепт људских права и његово остварење у друштву.² Стога се пред Цркву поставља питање односа према савременом концепту људских права као вредности на којој се заснива и ка којој тежи савремена Европа.

Иако је јасна дефиниција појма односно концепта људских права и даље предмет дискусије,³ обично се

¹ W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, Theologische Realenzyklopädie 22 (Hg. G. Müller), Berlin / New York 1992, 577.

² З. Деврња, *Одговорности црквених институција у процесу формулисања и заштите људских права*, у: *Људска права у хришћанској традицији* (пр. Р. Биговић), Београд 2009, 91.

³ Овде мислимо на супротстављеност утемељења људских права на природно-правним основама, односно схватању да су људска права садржана у самој природи човека наспрот схватању људских права као консенсуално-дистрибутивних права, која сама заједница препознаје као вредности и нормира. Више види: З. Деврња, *Теолошка анализа појма*

као полазна основа узима његово дефинисање у оквиру Универзалне декларације о људским правима УН-а из 1948. године. У преамбули ове декларације наводи се да је „признавање урођеног достојанства и једнаких и неотуђивих права свих чланова људске породице темељ слободе, правде и мира у свету“. Даље, у првом члану Декларације наводи се да се „сва људска бића рађају слободна и једнака у достојанству и правима. Она су обдарена разумом и свешћу и треба једни према другима да поступају у духу братства“.⁴

Људска права загарантована су и Уставом Републике Србије. У првом делу, у члану 1, наводи се да је Република Србија „заснована на владавини права и социјалној правди, начелима грађанске демократије, људским и мањинским правима и слободама и припадности европским принципима и вредностима“.⁵ Људска и мањинска права у Уставу Србије даље се елаборирају у његовом другом делу (чл. 18–81). Из ових параграфа је јасно да су људска права постала конститутивни део савременог законодавства, као и колико су важна за само разумевање државе и савременог друштва.⁶

Људских права и њихова рецејција у хришћанској Цркви (докторска дисертација), Београд 2014, 11–13.

⁴ *Универзална декларација о људским правима*, Заседање Генералне скупштине Уједињених нација 10. децембра 1948. године (резолуција 217А), Париз 1948, IntRes: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=src5> (приступљено 31. 1. 2019).

⁵ Устав Републике Србије, Службени гласник РС 98 (2006), IntRes: <http://www.ustavni.sud.rs/page/view/139-100028/ustav-republike-srbije> (приступљено 31. 1. 2019).

⁶ Ипак, треба имати у виду то да сам садржај и границе људских права нису до краја дефинисани, односно имају нејасноћа и остају предмет дискусије. Једнозначност људских права проистиче, пре свега, из њихове негације. Међутим, разматрање ових аспеката превазилази оквире овог рада. W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, 578. Уп. З. Деврња, *Теолошка анализа појма људских права*, 11–13.

1. Однос цркава према идеји људских права

Савремено схватање људских права је и у свом настанку као и у развоју у многим аспектима испреплетано са историјом хришћанских цркава и са садржајем хришћанске вере; оно је довело намере које су укорењене још у библијској традицији до њиховог законског нормирања и важења.⁷ Међутим, упркос томе, савремени концепт људских права највише се развио на секуларним формама либерализма. Зато су данас верске заједнице окарактерисане као заговорници оних учења и пракси које оспоравају или угрожавају људска права.⁸ Ова подозрива димензија води порекло још са почетака просветитељства, односно из сукоба западних цркава и модерне.

Залагање за људска права, које је потекло из француске револуције, имало је изразито антиклерикални и антицрквени контекст (што није био случај у англосаксонској и германској традицији).⁹ Стога је у Католичкој Цркви залагање за људска права испрва схватано као „учење о неконтролисаном слободи“ (Лео XIII) која је несагласива како са природним правом, тако и са предањем Цркве. Чак и у евангеличкој средини у Немачкој преовладавало је мишљење да људска права промовишу индивидуализам, који подстиче људску грешност и угрожава стабилан државни поредак.¹⁰

⁷ W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, 591.

⁸ З. Деврња, *Оговорности црквених институција*, 92.

⁹ Однос просветитељства према хришћанству није свуда био исти: „Француски филозофи су углавном одбацивали хришћанство, немачки мислиоци су упорно трагали за компромисом с њим, док су у Британији теолошки 'рационалисти' и 'антирационалисти' заиста живели прилично мирољубиво једни поред других.“ Р. Krstić, *О чему говоримо кад говоримо о просветитељству: Perike i gaće*, Београд 2016, 44, цит. према Б. Шијаковић, *Просвјетитељство и природно право у философији права Љубомира Тадића* (у штампи).

¹⁰ W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, 591.

Када су људска права уврштена у законски поредак државе, променио се званичан однос Римокатоличке Цркве према њима: у енциклици *Pasem in terris* из 1963. први пут се помиње обухватнији црквени концепт људских права.¹¹ Папа Јован Павле II у енциклици *Redemptor hominis* из 1979. афирмише „Универзалну декларацију о људским правима“ из 1948. године.¹² На подстрек Јована Павла II тема људских права добија и своју посебну разраду, те резултира у документу *Основе социјалног учења Католичке Цркве*.¹³

Православна Црква, за разлику од Католичке, имала је другачији историјски пут и самим тим и различит однос према модерни. Она је у савремени свет ушла из туркократије, а убрзо је тек добијену слободу поново заменила репресија комунистичких система: Православна Црква се у модерни просто *зашекла* и није имала довољно историјског простора да на друштвене промене систематско-теолошки реагује. Самим тим, у њој су се у другој половини 20. и на почетку 21. века појавила различита реаговања на тему људских права.

У чувеном говору васељенског патријарха Вартоломеја на свечаној академији фондације „Конрад Аденауер“ у Берлину на тему *Православље и људска њрава* поменуто је да православни хришћанство мора коначно превазићи одбрамбено држање према просветитељству и његовим тековинама (попут људских права) и да дух просветитељства није опасност за православно идентитет. По речима патријарха Вартоломеја, један трезвени, разборити и ди-

¹¹ W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, 591.

¹² John Paul II, *Redemptor hominis* III, 17, IntRes: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (приступљено 29. 1. 2019).

¹³ Papsko веће за правду и мир, *Основе социјалне концепције Католичке цркве*, Београд 2012, 78–83.

ференцирани приступ према модерни је неопходан, а сукоб западних цркава са модерном не сме да буде поновљен у Православној Цркви.¹⁴ По његовом мишљењу, кључни појам православне антропологије у којем се среће идеја људских права са православним предањем јесте појам личности, који је дубоко укорењен у патристичкој традицији и који наглашава светописамско поимање стварања човека „према слици и прилици“ Божијој (Пост 1, 26).¹⁵ Бити личност је оно што човеку даје највишу вредност која је неисказива: „ништа није светије од личности човека“.¹⁶

Даље, званични саборски документ Руске православне цркве под насловом *Основи социјалне концепције РПЦ*, који је усвојен 2000. године, представља систематско, прегледно и образложено излагање социјалне тематике православне теологије. У одељку под називом *Хришћанска етика и свешовно право* обрађује се и концепт људских права. Документ се јасно залаже за то да треба да постоји извесна аутономна сфера за човека, „самовластност“,¹⁷ јер од слободе човека зависи „спасење или пропаст, пут ка Христу или од Христа“. Даље, документ каже да „право на веру, на живот, на породицу, представља заштиту скривених основа људске слободе од деспотизма и њој страних сила; Бог чува слободу човека и никад не чини насиље над његовом вољом“.¹⁸

На недавно одржаном Критском сабору усвојена су нова документа Православне Цркве која помињу људска права. У саборској енциклици се каже: „Помесне православне

¹⁴ Patriarch Bartholomaios I, *Orthodoxie und Menschenrechte*, Politische Meinung 545, Juli/August 2017, 71.

¹⁵ Patriarch Bartholomaios I, *Orthodoxie und Menschenrechte*, 69.

¹⁶ Patriarch Bartholomaios I, *Orthodoxie und Menschenrechte*, 70.

¹⁷ *Основи социјалне концепције РПЦ*, Јубиларно заседање Архиепископског сабора Руске православне цркве, Москва 13–16. августа 2000, Нови Сад 2007, 63.

¹⁸ *Основи социјалне концепције РПЦ*, 64.

цркве су данас позване да изграде конструктиван однос узајамности и сарадње са секуларном правном државом у новим оквирима међународних односа, а у складу са библијском поруком: „Подајте ћесарево ћесару, а Божије Богу.“ (Мт 22, 21) Овај однос узајамности треба да чува засебност идентитета Цркве и државе и да обезбеђује њихову искрену сарадњу на корист човека, у функцији заштите његове јединствене вредности и његових права која одатле проистичу, као и ради остваривања социјалне правде.¹⁹

Такође, у документу *Мисија Православне Цркве у савременом свећу* наводи се следеће: „Православна Црква исповеда да је, независно од боје коже, расе, пола, националности, језика, сваки човек створен по икони и подобију Божијем и ужива иста права у друштву. Православна Црква, доследна овој вери, не прихвата дискриминације из било којег од наведених разлога будући да оне претпостављају вредносно разликовање међу људима. Црква, у духу поштовања људских права и подједнаког поступања према људима, вреднује ову примену начела [...]“²⁰

Као што смо у овим примерима видели, данас Православна Црква пројављује све већу отвореност и симпатије за концепт људских права јер га доживљава свесно и као гарант заштите сопствених институционалних права, као и индивидуалних права својих верника.²¹ Осим тога, верске заједнице су сада спремније да зароне дубље у своје духовно наслеђе и у њему препознају корене модерно конципираних људских права.²²

¹⁹ *Окружна јосланица Свећої и Великої Сабора Православне Цркве (Криш 2016) VI, 16, у: Свети и Велики Сабор – Учешће и сведочење СПЦ (прир. Г. Гајић), Врњци 2018, 67.*

²⁰ *Мисија Православне Цркве у савременом свећу V, 2–3, у: Свети и Велики Сабор – Учешће и сведочење СПЦ (прир. Г. Гајић), Врњци 2018, 91.*

²¹ З. Деврња, *Одговорност црквених инстџиуција*, 93.

²² З. Деврња, *Одговорност црквених инстџиуција*, 93.

Ипак, однос црква према идеји људских права није идеалан и садржи одређене проблеме. Питање људских права зато у Православној Цркви често бива посматрано у домену етике, односно намеће се питање значења, садржаја, граница и вредновања појма слободе.²³ Документ РПЦ упозорава на пораст промовисања људских права са порастом секуларизације не као заштиту слободе, већ као заштиту самовоље упозоравајући притом на аспект „пале природе“ у човеку, која такође угрожава људску слободу.²⁴ Слично о томе говори и горепоменути документ Критског сабора.²⁵ Патријарх Вартоломеј, такође, наводи да људска права не треба схватити као егоизам: бити слободна личност у православљу увек подразумева заједницу са другим човеком јер „једна личност није личност“.²⁶ Тиме православна антропологија, по његовим речима, пружа отпор схватању људских права као индивидуалног евидемонизма и конформизма који отвара амбис између људи.²⁷ Осим тога, појам људских права је често био политички инструментализован са циљем укључивања моћних актера на политичкој сцени у унутардржавна питања појединих земаља.²⁸ У том смислу хришћани се увек оријентишу према поукама апостола Павла: „Све ми је слободно, али није све на корист.“ (1 Кор 10, 23; уп. 1 Кор 6, 12)

²³ З. Деврња, *Одговорности црквених институција*, 96.

²⁴ *Основи социјалне концепције РПЦ*, 64–65.

²⁵ „Став Православне Цркве према људским правима узима у обзир и опасност да се индивидуално право сроба на крајњи индивидуализам, заправо на индивидуоцентризам и праваштво. Таква, извитоперена функција људских права на штету друштвеног садржаја слободе води ка њиховом произвољном претварању у евидемонистичке, хедонистичке претензије.“ *Окружна посланица Светиој и Великој Сабору Православне Цркве (Криш 2016) VI*, 16, у: Свети и Велики Сабор, 67.

²⁶ Patriarch Bartholomaios I, *Orthodoxie und Menschenrechte*, 70.

²⁷ Patriarch Bartholomaios I, *Orthodoxie und Menschenrechte*, 70.

²⁸ З. Деврња, *Одговорности црквених институција*, 96.

што човека разликује од других бића јесте да је он „икона Божија“ односно „слика Бога“.³⁴

На ово се надовезује и Свети Григорије Ниски, који тврди да је људска природа достојанственија од сваке видљиве твари и да зато његово стварање долази на самом крају.³⁵ Тумачећи Пост 1, 26, у спису *О стварању човека* наводи следеће: „Постоји у нама, дакле, идеја сваке красоте, сваке врлине и премудрости и свега што можемо да замислимо као најбоље. Човеку је нужно да буде слободан и непотчињен никаквој природној власти него да самовласно одлучује онако, како је њему угодно. Наиме, врлина није потчињена никаквој власти и добровољна је, док природно и насилно не може да буде врлинско.“³⁶ Свети Василије Велики (*Sermones*) упозорава нас да хлеб, одело, ципеле или злато које имамо заправо припадају гладнима, голима, босима или потребитима и, ако одбијемо да им помогнемо, „чини-мо им неправду“.³⁷ Ови светоотачки увиди, који су водили препознавању онога што ће се касније назвати „природна људска права“, углавном су учињени у процесу њиховог коментарисања одељака Светог Писма.³⁸

Међутим, овај појам људског достојанства у древној Цркви, као ни у средњем веку, није, нажалост, био тачка оријентисања црквеног и политичког поретка. Разлог за то је био његова релативизација кроз пренаглашавање учења о првородном греху, пре свега у западној традицији.³⁹ Управо пренаглашавање концепта „пале људске природе“

34 Ambrosius, *De dignitate conditionis humanae*, in: *Patrologia Latina* 17, 1A (ed. J. P. Migne), 1105.

35 Свети Григорије Ниски, *О стварању човека*, у: Господе, ко је човек? (прир. Ј. Србуљ), Београд 2003, 11–12.

36 Свети Григорије Ниски, *О стварању човека*, 37–38.

37 В. Перишић, *Тумачење људских љубава*, 61.

38 В. Перишић, *Тумачење људских љубава*, 61.

39 W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, 578.

је све до данашњих дана „тачка спотицања“ у дефинисању хришћанске концепције људског достојанства и људских права: ако је по дефиницији људско достојанство садржано у људској природи, а природа је „пала“, онда нема ни говора о достојанству садржаном у таквој природи. Међутим, постоје мишљења да пала природа није успела у потпуности да потамни „лик Божији“ у човеку.⁴⁰ Овај став нарочито добија на снази када се посматра из перспективе Христовог спаситељског дела које обнавља у потпуности тај лик у човеку, а у којем има удео сваки верник кроз крштење.

3. Концепт људског достојанства у Постању 1, 26–27

Кључан библијски текст на којем се темељи концепт људског достојанства, а из кога се касније развија концепт „природног права“ и напослетку савремени концепт људских права, налази се у Књизи постања 1, 26–27. Наиме, прво поглавље Библије говори о стварању света и човека и имплицитно садржи темеље хришћанске космологије и антропологије. Због тога је, заједно са Пост 2–3, био један од најутицајнијих текстова у светоотачкој традицији и, штавише, човечанства уопште.

Према овом тексту, мушкарац и жена су створени на самом крају стварања. Пре тога устројен је свет, створене су биљке и све животиње, а тек онда на сцену ступају људи. То говори о њиховом специфичном положају у

⁴⁰ В. Перишић, *Тумачење људских њрава*, 58. Такође, у документу РПЦ стоји: „Упркос томе (паду), и пали човек је сачувао слободу да уз Божију помоћ одабере прави пут.“ Даље, у тексту стоји да је Бог записао извештај „закон“ у срцима људским (уп. Рим 2, 15), тако да секуларно право које произлази из тог закона садржи минимум моралних норми. *Основни социјалне концепције РПЦ*, 56–58.

поретку света.⁴¹ Такође, пре него што је човек створен, наилазимо на извесно „саветовање“, односно „промишљање“ пре стварања последњег и највеличанственијег дела на земљи, што не налазимо пред стварање биљака и животиња:⁴² „Потом рече Бог: да начинимо човјека по својему обличју, као *шћо смо ми*, који ће бити господар од риба морских и од птица небеских и од стоке и од цијеле земље и од свијех животиња што се мичу по земљи.“ (1, 26) Већ из ове реченице препознајемо специфичну људску узвишеност и достојанство: човек је постављен да буде владар над светом. Ту постоји и извесна аналогија између Бога и човека: као што је Бог владар над читавом васионом, тако је и човек владар над живим светом.⁴³

Овај став се допуњава у 1, 27: „И створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијему створи га; мушко и женско створи их.“ С обзиром на то да је јеврејска реч која се употребљава за „обличје“ *šelem* (лик), а грчка реч за израз „по обличју“ *kat' eikona* (слика, лик), каснији хришћански концепт људског достојанства почиваће на овим изразима: човек је „слика (лик) Бога“ (*imago Dei*) или „икона Божија“. То да је човек „слика Бога“ упућује да Бог и човек поседују неку *сличност* коју Бог не дели ни са једним другим живим бићем. Та сличност пак није квалитативна већ *функционално-аналогска*, и то у контексту заповести „да влада“.⁴⁴ Постоје бројне интерпре-

⁴¹ Свети Григорије Ниски, *О стварању човека* (прев. А. Пантелић), у: Господе, ко је човек? (пр. Ј. Србуљ), 10–11.

⁴² Р. Кубат, *Основе старосавезне антропологије*, Нови Сад 2008, 22–23.

⁴³ J. McKenzie, *Starozavjetna biblijska teologija*, у: *Biblijska teologija Starog i Novog Zavjeta* (пр. М. Зовкић), Загреб 1993, 172. Уп. Р. Кубат, *Основе старосавезне антропологије*, 30–31 и Св. Григорије Ниски, *О стварању човека*, 12–13.

⁴⁴ A. Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (Hg. E. Blum et al.), *AThANT* 101, Zürich 2011, 20.

тације конкретног значења овог израза,⁴⁵ а он је био и предмет дискусија током читаве патристичке традиције.⁴⁶ У сваком случају, већина је препознавала његово значење у томе да је човек „самовластан“,⁴⁷ односно „слободан“.⁴⁸ Бити „слика Бога“ значи *бити слободан*.

Даље, када се ова реченица смести у историјски контекст, она показује сасвим револуционарни и авангардни преокрет. Текст је по свој прилици настао на древном Оријенту средином 1. миленијума пре Христа, али усмена предања свакако сежу у даљу прошлост.⁴⁹ Међутим, и други културни народи древног Оријента имали су у то време своје текстове о настанку света и човека, али су, за разлику од библијског, имали сасвим другачије схватање човека.⁵⁰ Наиме, у то време се само један човек

⁴⁵ У литератури често није јасно шта се подразумева под појмом посебног положаја човека, односно егзегети о њему имају различита схватања: посебан положај је „узвишеност људске природе“, „*dominium terrae*“, „људско достојанство“, „једнакост људи“ или, према библијским текстовима, „круна стварања“. A. Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 14.

⁴⁶ Више о појму „слика Бога“ у Старом и Новом Завету види: J. Jervel, *Bild Gottes I*, TRE IV (Hg. G. Krause / G. Müller), 491–498, а о значењу овог појма у раној Цркви: H. Crouzel, *Bild Gottes II*, TRE IV (Hg. G. Krause / G. Müller), 499–502.

⁴⁷ Св. Григорије Ниски најпре наводи да је човек слика божанствене царске власти, тј. да је оно божанско у човеку његова самовласност: „[...] немајући господара над собом и будући самовласна, душа својевољно располаже својим хтењима“. Св. Григорије Ниски, *О стварању човека*, 12–13. Уп. Немесије Емески, *О човековој природи*, у: Господе, ко је човек? (пр. Ј. Србуљ), Београд 2003, 191.

⁴⁸ Р. Кубат, *Основе старосавезне антропологије*, 37–39; Ж. К. Ларше, *Патологија слободе*, Логос, Београд 2006, 173–174.

⁴⁹ Постање 1 се у библистици углавном посматра као део тзв. свештеничког извора (Р) који има специфичне одлике стила: без антропоморфизама, показује Бога као удаљеног владара који својом Речју ствара свет. Н. Божовић, *Свештенички извор*, у: Лексикон библијске егзегезе (пр. Р. Кубат / П. Драгутиновић), Београд 2018, 389–390.

⁵⁰ Н. Божовић, *Смисао човековој животи према Псалм 2, 4а – 3, 25 и вавилонским митовима*, Видослов 67 (2016), 81–91.

сматрао „сликом божанства“, односно био на неки начин „раван божанству“ и називан „божијим сином“: то је био император, цар.⁵¹ Оваква религијска схватања била су метафизичка потпора хијерархијско-пирамидалном друштвеном устројству.⁵² Његови поданици, дакле, нису били „слика Бога“, тј. сматрани су по свом пореклу и статусу нижим од њега, нису имали исто достојанство, а самим тим ни једнака „права“. У пирамидално устројеним, робовласничким друштвима Старог Оријента библијско схватање човека је донело револуцију: оно говори да је сваки човек „слика Бога“, а не само цар. Тиме се ово специфично достојанство показује наслеђем читавог човечанства, а не само привилегованог круга моћних.

Пост 1, 27 је револуционаран антрополошки концепт и из још једног важног разлога: није само мушкарац, него је и жена „слика Бога“. То показује да су по стварању оба пола једнака по достојанству. Други старооријентални текстови који говоре о постанку човека уопште се не дотичу стварања жене, нити му посвећују посебну пажњу. Достојанство жене у 1, 27 је још више наглашено у Пост 2, 18–25 када се детаљније описује стварање: мушкарац јесте створен први, али је остао сам, и то „није добро“ – тек стварањем жене завршено је стварање света.⁵³ То показује да је циљ живота

⁵¹ U. Neuman-Gorsolke, *Gottebenbildlichkeit (AT)*, у: WiBiLex (S. Alkier / M. Bauks / K. Koenen), IntRes: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19892/> (приступљено 2. 2. 2019). Уп. такође асиро-вавилонски *Миџ о стварању човека и цара*, у: W. Mayer, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, Or 56 (1987), 55–68. Уп. Р. Кудат, *Основе сџаросавезне анџропологије*, 32.

⁵² Р. Кудат, *Теологија 'слободних робова'*, у: Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати 19 (пр. Б. Шијаковић), Београд 2015, 8–11.

⁵³ C. Westermann, *Genesis 1–11* (BKAT I), Neukirchen/Vluyn 1974, 306–307. Уп. Н. Seebas, *Genesis I – Urgeschichte (1,1 – 11,26)*, Neukirchen/Vluyn 2007, 115. Штавише, неки додају да је жена „круна стварања“, види J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesch und Gen 2–3*, JBL 89 (1970), 143.

блажено обитавање мушкарца и жене у заједници љубави, јединству људи са природом, као и читавог света са Богом.

Формативна свест о овом специфичном људском достојанству касније се рефлектује кроз читав Стари Завет: приликом изношења заповести о забрани убиства човека сам Бог наводи да се не сме пролити људска крв јер је човек „икона Божија“ (Пост 9, 6). Дићи руку на човека значи дићи руку на Бога. Такође, свако понашање према човеку које ће унизити то његово достојанство биће санкционирано старозаветним законом. То можда најбоље можемо видети у књизи која следи након Постања, а то је Излазак.

4. Концепт људског достојанства у Књизи изласка

За концепт људских права нарочито је важан наратив о Изласку из Египта, односно приповест о чудесном избављењу робова. Током своје вишемиленијумске историје старозаветни Израил налазио се на разним искушењима, а нарочито је био проблематичан боравак у Египту. Побегавши од глади у Палестини и дошавши као номади у Египат трбухом за крухом, Јевреји су своје четворовековно ухлебљење нашли у робовласничком Египту.⁵⁴ Иако су на самом почетку као дошљаци (оно-времени имигранти) били у повлашћеном положају, њихова позиција се нагло мења након Јосифове смрти (Изл 1, 8), те бивају изложени присилном раду без накнаде – постају робови (Изл 1, 11). Бити роб представља једно од најгрубљих кршења људског достојанства.

Осим тога, умножавање националног корпуса Јевреја прети да дестабилизује Египат и да од „националне

⁵⁴ Више о историјским и археолошким аспектима Изласка види: Џ. Дрејн, *Увођење у Стари Завети*, Београд 2003, 52–59, К. Редмонт, *Горак животи*, у: Оксфордска историја библијског света (пр. М. Куган), Београд 2006, 94–140.

мањине“ у области Гошен постану „већински народ“ (Изл 1, 12–14). Ауторитарни египатски режим одлучује да овај проблем реши геноцидом: заповеда се бабицама да мушку децу бацају у Нил (Изл 1, 15–22). У питању је, дакле, апсолутно унижење људског достојанства. Тако почиње приповест о Мојсију, којег Бог припрема да избави народ и да му врати достојанство.

Искусивши ужасне патње напорног рада, избегличког живота и губитка ближњих, намучени народ, према Књизи изласка, Бог води кроз пустињу ка обећаном циљу: Ханану (Изл 13–18). На Синају Бог се јавља наочиглед читавог народа и објављује Законе које Мојсије записује (Изл 19). Након Десет Божијих заповести као најважнијег језгра Закона (Изл 20), следи од 21. до 23. главе тзв. Књига Савеза, у којој се говори о склапању Савеза између Бога и Израиља, односно склапа се нешто попут законског уговора: Бог се „обавезује“ да ће чувати Израил од свих опасности, а Израил се обавезује да ће поштовати Закон садржан у таблицама које записује Мојсије.⁵⁵ Другим речима, основни садржај тих закона јесте Божији захтев упућен Израилцима да се једни према другима не понашају као Египћани према њима и да земља у коју дођу буде устројена по принципима који поштују људско достојанство.

Важни одељци овог синајског Закона тичу се робова: Бог заповеда да међу Израилцима не буде ропства, али уколико неко осиромаша и дође да служи, његов статус је само привремен – седам година (Изл 21, 2). Даље, кад такав одлази, не сме да оде без награде, а док ради, треба да му се одреди плата (Пнз 15, 14–15). Ударање роба Јеврејина и свако физичко и психичко злостављање најстроже се забрањује: починиоцу следи иста казна (Изл 20, 20). На много места апелује се на благо поступање са њима (Лев

⁵⁵ Ц. Дрејн, *Увођење у Стари Завети*, 59–64.

25, 43), а бекство робова се не кажњава, као ни скривање бегунаца од немилосрдног господара (Пнз 23, 15–16). Такође, забрањује се позајмљивање новца с каматом (Изл 22, 25). Законске одреднице о робовима које следе одмах након Декалога указују на важност ове теме, а све ове одреднице покушавају законски да заштите најслабији слој друштва.⁵⁶ Такође, кроз подсећање на робовање у Египту, као и склапање Савеза, Стари Завет ствара „ново вредновање робова“, односно даље разрађује и утемељује концепт људског достојанства установљен у Пост 1, 26–27.

Други важан одељак синајског Закона бави се слабима и потребитима у друштву: залаже се за хуман однос према сирочади, удовицама и избеглицама – њихово угњетавање повлачи са собом Божију освету (Изл 22, 21–27). Развија се читав низ култних институција које за циљ имају јачање социјалне свести у друштву. У Пнз 14, 29 говори се о десетку који сваке треће године треба положити пред врата да се насити левит, сиротиња, удовица и странац, затим се помиње праштање дугова сваке седме године (15, 1–6). Стари Завет инсистира на интеграцији избеглица, странаца и робова у култни живот Израиља обећавајући благослов од Бога за такво делање не би ли се њихов положај и у друштву поправио.⁵⁷

Даље, тема робова као и потребитих категорија друштва у Књизи изласка од великог је значаја из још једног разлога: јасно нам је да Бог не склапа Савез са моћнима и јакима, односно са етаблираним политичким властима, већ га занимају они који су у тескоби, којима је тешко. За савезнике не бира моћног фараона или асирског цара, који себе називају „синовима божанства“, него скупину

⁵⁶ Н. Божовић, *Библијске одреднице о робовима у свејлу сīтарооријенталној законодавству*, Богословље 70 (2), Београд 2011, 4–26.

⁵⁷ Н. Божовић, *Библијске одреднице о робовима*, 24.

робова.⁵⁸ То значи да је Бог који се открива у Библији Бог коме је стало до слабијих, немоћних и потлачених. Он те „слабе“ у вери чини јакима да могу остварити чак и „чуда“: доласком у Ханан Израиљцима ће се придружити многи социјално маргинализовани слојеви, као и робови који ће у јеврејском Богу препознати и свог, те се прикључити њиховом религијско-националном корпусу.⁵⁹ Тако ће освојени Ханан из гомиле појединачних робовласничких градова-држава за само два века прерасти у територијалну државу засновану на синајском Закону. У тој држави цар се мора придржавати Закона и никада не сме изгубити из вида то да свој положај треба користити да служи мањима од себе и да их штити (Пнз 17, 14–29). Старозаветна монархија, нарочито у периоду Давида и Соломона, остаће идеал ка којем ће многи наставити да теже.

5. Концепт људског достојанства у пророчким текстовима

Међутим, свакодневни живот израиљске монархије није увек одговарао идеалима постављеним у Књизи изласка. У време када је због глади односно суша мали израиљски пољопривредник губио имање, укрупњавали су се велики поседи и повећавало богатство у рукама неколицине. Током мирног периода долазило је и до наглог богаћења трговачког слоја, али и свештеничког. Осим тога, чиновнички апарат је често лагодно живео науштрб малог човека путем повећавања пореза.⁶⁰

Све ове појаве будиле су пророчки бунт, који је захтевао да се Израиљ врати идеалима заснованим у пустињи,

⁵⁸ Р. Кубат, *Теологија 'слободних робова'*, 11.

⁵⁹ Р. Кубат, *Теологија 'слободних робова'*, 11.

⁶⁰ Е. Кембел, *Подељена земља*, у: Оксфордска историја библијског света (пр. М. Куган), Београд 2006, 356–358.

односно да се врати поштовању синајског законодавства. То можемо видети у говорима пророка Амоса. Он критикује своје савременике што „продаваше праведника за новце и убогога за једне опанке“ (Ам 2, 6; 8, 6), као и што „газите сиромаша и узимате од њега жито у данак“ (Ам 5, 11). Ове речи показују до које мере су профит и богатство угрожавали људско достојанство да је читав човек вредео колико један пар обуће. Он подсећа на речи синајског Законодавства када говори да се не узима одећа сиромаша у залог јер је то све што он има (уп. Ам 2, 8 и Изл 22, 26–27).⁶¹

Слично њему, пророк Осија такође критикује своје савременике за непоштовање људског достојанства и најављује Суд Божији, односно сусрет са Богом. Међутим, ни један грех не може исцрпсти безобалну љубав Божију: Бог ће вратити народ к себи и повешће га у пустињу, на место њихове прве љубави.⁶² Књига пророка Осије, пуна брачне метафорике и емоција, показује идеал синајског Закона и Савеза којим је загарантовано људско достојанство.

6. Концепт људског достојанства у Новом Завету

Новозаветни концепт људског достојанства најбоље се може показати кроз примере интеракције *Исуса из Назаретџа* са маргинализованим, угроженим, болесним и социјално неупотребљивим члановима друштва којима је поклањао велику пажњу.⁶³ Христос се кретао на својим путовањима пре свега по селима, међу малим, социјално ниско ранжираним људима.⁶⁴

⁶¹ Више о пророку Амосу види: А. Ребић, *Amos. Prorok pravde*, Zagreb 1993; И. Томић, *Старозавештјни пророци*, Београд 2006, 193–197; В. Лујић, *Starozavjetni proroci*, Zagreb 2004.

⁶² В. Лујић, *Starozavjetni proroci*, 100.

⁶³ П. Драгутиновић, *Социјална љубав у Новом Завету*, Саборност 4 (2010), 17.

⁶⁴ П. Драгутиновић, *Социјална љубав у Новом Завету*, 17.

Христов пример наставили су апостоли у раној Цркви: она је окупљала сиромашне и несрећне, али и богате који су били вољни да им помогну. Сви који су кроз крштење ушли у Цркву постали су једно са Христом, испуњавају се истим Духом и постају део једне заједнице (1Кор 12, 13), дакле, сви „постају једно“ (Гал 3, 28). Сходно томе, бришу се све природне разлике: „Нема више Јудејца ни Грка, нема више роба ни слободнога, нема више мушког и женског, јер сте сви једно у Исусу Христу.“ (Гал 3, 28)⁶⁵ Блискост са Богом немају сада само „привилеговани“, него сви. Нови Завет, дакле, као наставак Старог заговара ново вредновање човека, независно од његовог порекла, способности и социјалног статуса.

Ово ново вредновање човека показује се конкретно на „вечери Господњој“. Хришћанска сабрања су укључивала све социјалне слојеве: богате, сиромашне, образоване, необразоване, жене, децу, робове, без обзира на националност и порекло, што представља значајну разлику у односу на окружење где је таква врста светковина (вечера и симпозион) вршена унутар круга привилегованих, односно унутар круга пријатеља из истог социјалног staleжа.⁶⁶ Цркве су на основу овог новог вредновања човека имале и одржавале изванредан социјално инклузивни карактер.⁶⁷

Социјално инклузивни карактер проповеди Христове види се и у његовом односу према женама. Положај жене у конзервативном јудејском друштву Христовог времена био је тескобан: биле су углавном ограничене простором куће и осуђене на вољу мужа. Њихове религијске дужности биле су веома мале или се нису ни практиковале, те

⁶⁵ П. Драгутиновић, *Социјална правда у Новом Завету*, 24.

⁶⁶ П. Драгутиновић, *Социјална правда у Новом Завету*, 24.

⁶⁷ П. Драгутиновић, *Социјална правда у Новом Завету*, 35.

су маргинализоване како у јавном, тако и у религијском простору.⁶⁸ Жене су у Христово време сматране инфериорним у односу на мужеве, а биле су од њих млађе у просеку 10–15 година; неки јудејски аутори пребацивали су жени кривицу за изгон из Еденског врта.⁶⁹

Још је тежи био случај оних жена које су боловале од ретких болести, којима се у то време придавао карактер табуа или проклетства: физичка болест је повлачила за собом још већу социјалну и религијску изолацију (одвајање од Израиља и од Храма). Уколико неко дође у додир са таквом особом, постаје нечист. Све то је само појачавало осећај стида и кривице код жена. Такав случај имамо у Лк 8, 45 када Христове скуте у гомили дотиче безимена жена која болује од крвоточења, што може бити хемофилија или обилно менструално крварење. Она крши границе старозаветне ритуалне чистоће, због чега је могла да сноси последице, и на питање ко га се дотакао она излази са страхом, дрхтећи. Христос потом реагује потпуно другачије него што би се очекивало од неког рабина: „Не бој се кћери! вјера твоја поможе ти; иди с миром.“ (8, 48) Христова брига и питање представљају заправо раскид са дотадашњом праксом игнорисања и осуде, те реинтегрише ову жену у израиљско друштво.⁷⁰

7. Закључак

Имајући у виду све ове библијске наративе који формирају концепт људског достојанства, јасно је да у њима

⁶⁸ М. Тили, *Тако су живели Исусови савременици – Свакодневица и вера у епохи аниџичкој јудаизма*, Библијски институт Православног богословског факултета, Београд 2019, 56–58; уп. Р. Јовић, *Неко ме се дошаче*, 75–90.

⁶⁹ Више види: W. Loader, *Making Sense of Sex: Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature*, Grand Rapids, 2011.

⁷⁰ Р. Јовић, *Неко ме се дошаче*, 75–90.

лежи концепт савременог саморазумевања човека којем су инхерентна одређена права. Библијско схватање човека као достојанственог бића и „слике Бога“ наставља се у делима светоотачке традиције и обликује читаве нараштаје. То хришћанско наслеђе, са Светим Писмом и Светим Предањем као својим извориштем, јесте један од темеља европске културе и цивилизације, те се јасно може направити веза између библијског концепта људског достојанства и савременог концепта људских права. Зато цркве и верске заједнице данас, упркос дискусијама о границама слободе и извесним етичким импликацијама које то вуче за собом, управо због своје традиције базично треба да стану у одбрану људских права. Данас се, као и раније, људска права у многим аспектима крше. Стога је хришћанско наслеђе и гарант очувања људских права: њихово поштовање се не може наметнути споља, већ мора да извире из аутентичне културе и специфичног саморазумевања човека, а то није могуће без реактуализације и ревалоризације хришћанског наслеђа на којем почива савремена Европа.

Данило Михајловић
Православни богословски факултет
Универзитета у Београду
d.mihajlovic2013@gmail.com

САВРЕМЕНА ЕКОЛОШКА СВЕСТ И ОДНОС ПРЕМА ПРИРОДИ У СТАРОМ ЗАВЕТУ

▶ На својој Генералној скупштини 2015. године Уједињене нације доносе *Циљеве одрживој развоја* (Sustainable Development Goals) као део Резолуције 70/1.¹ Реч је о документу који ће у великој мери обележити почетак 21. века будући да се ради о глобалном подухвату у коме учествују 193 земље чланице, а чије остварење циљева је планирано до 2030. године (2030 Agenda). Иако је реч о резолуцији Уједињених нација, чија надлежност иначе превазилази оквире Европе, она је ипак у великој мери обликовала политику саме Европске уније када је реч о поштовању људских права и екологији у Европи.²

Генерално говорећи, *Циљеви одрживој развоја* (ЦОР) је позив упућен државама, институцијама, бизнис сектору, али и сваком појединцу, да се промовише просперитет при чему се штити планета. Конкретније, ЦОР се залаже за укидање сиромаштва у свету, али се истовремено залаже

¹ Види https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E (приступљено 2. 5. 2019).

² Види https://ec.europa.eu/europeaid/policies/european-development-policy/2030-agenda-sustainable-development_en, као и <https://green10.org/wp-content/uploads/2017/06/GREEN-10-MANIFESTO-IN-ENGLISH-WITH-CONTACT-DATA.pdf> (приступљено 14. 6. 2019).

и за развој стратегија које ће допринети економском расту и одговорити на потребе друштва у области образовања, здравља, социјалне заштите и права на запошљавање. Паралелно са тим, посебна пажња посвећена је проблемима климатских промена и заштите човекове средине.

У документу се фокус ставља на потребе човечанства и природе, уз истицање 17 области у којима се доносиоци декларације залажу за њихову одрживост, односно постојаност: 1) свет без сиромаштва; 2) свет без глади; 3) добро здравље; 4) квалитетно образовање; 5) родна равноправност; 6) чиста вода и санитарни услови; 7) доступна и обновљива енергија; 8) достојанствен рад и економски раст; 9) индустрија, иновације и инфраструктура; 10) смањење неједнакости (дискриминације); 11) одрживи градови и заједнице; 12) одговорна потрошња и производња (рециклирање); 13) акција за климу у свету; 14) живот под водом; 15) живот на копну; 16) мир, правда и снажне институције; 17) партнерством до циљева.³ Као што се може приметити, чак шест категорија директно се тичу екологије (6, 7, 12, 13, 14, 15).

Иако постизање одрживости у наведеним категоријама изгледа готово утопијски (узмимо као пример само тачке 1) свет без сиромаштва и 2) свет без глади), посебно ако узмемо у обзир 2030. годину као крајњи рок, ипак је важно приметити добробити које произлазе из овог подухвата. Највећи допринос ЦОР-а огледа се у високофикасном подизању свести о неопходности очувања света који нас окружује. Као конкретан пример може послужити управо бизнис сектор.

Јака тржишна конкуренција на позорници капиталистички оријентисаног друштва наметнула је међуна-

³ Види <https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/> (приступљено 2. 5. 2019).

родним корпорацијама неопходност да имплементирају циљеве ЦОР-а у своје пословање како би се истакли у односу на своје конкуренте и привукли клијенте којима више није довољан само квалитетан производ, него им је потребна и додатна вредност производа како би се поделили за њега. Реч је о концепту *Друштвено одговорног пословања* (Corporate Social Responsibility),⁴ који је са доношењем ЦОР-а додатно добио на значају. Велике компаније, попут „Кока-Кола“, „Старбакса“, „Икее“, настоје да своје пословање ускладе са циљевима ЦОР-а у оквиру свог друштвено одговорног пословања.⁵ Тако се нпр. наведене компаније у свом пословању залажу за очување околине, али и представљање себе као друштвено одговорних кроз коришћење возила на електрични погон, употребу биоразградивих материјала у својим производима или применом обновљивих извора енергије у напајањима фабричких постројења. Свакако, примарни мотив компанија јесте профит, али то не искључује чињеницу да се циљеви ЦОР-а остварују на глобалном нивоу и да међународне компаније, које су велики загађивачи животне околине, у својој борби за потрошаче бивају приморане да проналазе алтернативна решења и барем делимично мењају однос према планети.

1. Однос према творевини

Један од главних циљева горе поменутих резолуција јесте успостављање поретка у којем „човек живи у хармонији са природом“, што уједно представља и највећи изазов

⁴ Види <https://www.csreurope.org/> (приступљено 3. 5. 2019).

⁵ Види <https://www.coca-colacompany.com/sustainability>, <https://www.starbucks.com/responsibility>, https://www.ikea.com/ms/sr_RS/pdf/people_planet_positive/IKEA_People_And_Planet_Positive_June_2018.pdf (приступљено 3. 5. 2019).

резолуције и најузвишенији идеал у њој.⁶ Имајући у виду шири контекст дефинисања овог циља, под чиме конкретно мислимо на утицај јудео-хришћанске традиције – која је, будући доминантна на Старом континенту, обликовала етос Европе и њене базичне вредности које су у великој мери задржане и после секуларизације европског друштва – неопходно је осврнути се на библијски концепт стварања света и човековог односа према том свету.

У првим поглављима Књиге постања концептуализује се питање нарушености хармоније између човека и природе. Несклад између њих сагледава се из перспективе погрешне пројаве човекове слободе. Човек је створен да живи у складу са природом и од самог Творца позван да са њом развија однос који их обострано изграђује. Дакле, у јудео-хришћанској традицији позив човеку на хармонију са природом налази се већ на првим страницама свештених списа (Библије), што указује на то да ова тема у поменутој традицији заузима посебно место.

Међутим, иако се у Резолуцији 70/1 човек позива на живот у хармонији са природом, поставља се питање да ли је то уједно и главни разлог за доношење ове резолуције, односно шта је подстакло савременог човека у Европи да обрати пажњу на свој однос према свету који га окружује и да позива на складан однос са творевином. Како замишља ту хармонију са природом? Из које перспективе човек прилази овом проблему и каква решења из тога произлазе? Изналажење одговора на наведена питања омогућава подробније разумевање проблематике савременог односа према свету који нас окружује. Потребно је ставити фокус на однос према створеном свету, на то шта он представља за нас и које консеквенце из тога произлазе.

⁶ „[To create] World in which humanity lives in harmony with nature and in which wildlife and other living species are protected“, Резолуција 70/1, 9.

Сама преамбула Резолуције 70/1 даје директан и крајње јасан одговор на управо постављена питања. Чињеница да је наведена резолуција усвојена од стране већине чланица УН свакако указује на то да је реч о ставу већине земаља чланица. Дакле, могло би се рећи да се донекле ради о глобалном ставу. У преамбули се наводи следеће: „Одлучни смо у томе да уз помоћ одрживе потрошње и производње, одрживим управљањем њеним обновљивим ресурсима и предузимањем ургентних подухвата у области климатских промена, планету заштитимо од деградације, како бисмо тиме *одговорили на њој* потребе тренутних и будућих генерација.“⁷ Очигледно да је основни мотив који стоји иза доношења преамбуле о очувању планете у ствари задовољење потреба људи. Без намере да се доноси било какав морални суд о самом мотиву задовољења потреба као разлогу за бригу о планети, корисно је испитати консеквенце које произлазе из таквог концепта. Каква је природа утилитаристичког односа према планети и шта из тога произлази?

„Одговорити на потребе тренутних и будућих генерација...“ Шта се подразумева под потребама тренутних и будућих генерација и на који начин их је потребно задовољити? Анализом целокупне Резолуције 70/1 постаје очигледно да се под потребама подразумева потреба за друштвеним и економским развојем која је у суштини условљена опстанком планете: уколико је планета угрожена, угрожени су и друштвени и економски развој јер је угрожено и само човечанство, стога се планета мора сачувати како би се остварио друштвени и економски развој. Очигледно, опстанак планете се посматра као *sine qua non* било каквог даљег развоја друштва и економије.

⁷ Подвлачење наше. Види https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=E.

У таквој констелацији човек представља субјекат, а планета објекат задовољења његових потреба, док само стварање о планети постаје неопходност, чак нужност, зарад задовољења друштвених циљева.⁸

За разлику од оваквог односа према створеном свету, јудејско-хришћанска традиција нуди концепт чувања творевине не из нужности и примораности, него из благодарности која почива на спознаји да је творевина дар, да је Творац човеку подарио планету и не приморава га да је чува, него поштујући слободу коју му је дао, личним примером га позива на однос љубави према њој. „Неопходности“ (или чак нужности) утилитаризма супротставља се „слобода избора“ човека и лични пример Творца, који из љубави чува оно што је створио и тиме представља узор за човеков однос према свету. Два најбоља примера оваквог односа према творевини јесу Пост 1–2 и Пс 103.

Према библијском извештају о стварању (Пост 1–3), човек је створен од природе која га окружује, он је део ње и она је неутуђиви део њега. Тако човеков однос према творевини у ствари јесте и његов однос према себи самом. Како доживљава себе, онако третира и творевину око себе. Начин на који се односи према природи рефлектује збивања која се одвијају у њему самом. Питање односа према творевини очигледно у себе укључује и човеково саморазумевање.

Човек се не налази насупрот творевине као објекта задовољења својих потреба, него је са њом у комплексном односу. Он и творевина су упућени једно на друго од стране самог Бога. Импликације оваквог рево-

⁸ „We recognize that social and economic development depends on the sustainable management of our planet’s natural resources. We are therefore determined to conserve and sustainably use oceans and seas, freshwater resources, as well as forests, mountains and drylands and to protect biodiversity, ecosystems and wildlife“, Резолуција 70/1, 33.

луционарног увида старозаветног аутора су вишеструке. Творевина не представља објекат који је створен само да задовољава потребе човека, иако човек јесте круна тог стварања и дато му је да ужива њене плодове, него је творевина пре свега дело Бога, коме је стало до ње и који се стара о њој. Будући да је човек створен по лику Божијем и позван да му постане што сличнији, он је уједно позван и да се односи према творевини као што се и сам Бог према њој односи. Није реч о нужности чувања природе јер је она човеку потребна за живот, него се ради о томе да би требало да чува природу јер жели да постане што сличнији своме Творцу (Пост 1, 26–28). Бог, који својом слободном одлуком ствара свет и непрестано брине о њему (Пс 103), позива и самог човека да га следи у томе (Пост 1, 28). Човеков однос према творевини добија сакралну димензију: начин на који се односи према створеном свету који га окружује у ствари одређује његов однос према Творцу. Уколико се стара о том свету и чува га, он остварује свој потенцијал уподобљавања Богу и узраста у најбољу верзију себе.

Човек овим није приморан да се односи на одређен начин према творевини (јер може и да не прихвати Божији позив), али ипак јесте суочен са чињеницом да је, као створен од самог Бога, упућен на природу и да његов однос према природи не би требало да се своди само на пуко задовољење личних потреба јер ће га оно удаљити од природе и Творца. Од тренутка када се лакомо користи плодом творевине само са циљем да задовољи личну потребу и када творевину посматра искључиво као средство за остварење сопственог циља (узимање плода са дрвета познања добра и зла у Пост 3, 1–7) човек тим поступком мења свој однос према творевини и Богу. Творевина за човека постаје средство за задовољење себичне потребе (жеље да досегне Бога без труда и одрицања)

и престаје да буде дар од Бога и позив за уподобљавање Творцу. Мења се човеков однос према творевини јер она постаје објекат задовољења потребе. Сходно томе, ни творевина више не препознаје лик Божији у човеку: „Трње и коров ће ти рађати а ти ћеш јести зеље пољско.“ (Пост 3, 18)

Текст Пост 1–3, између осталог, поручује да је дисбаланс у природи и нарушеност односа човека и творевине последица човекове похлепе и покушаја да задовољи своју потребу, што представља кључан увид када је реч о савременој проблематици екологије и, конкретно, питања мотива чувања творевине у Резолуцији 70/1. Због тога очување природе које се заснива на задовољењу потреба човека тешко да може водити ка животу у хармонији са природом и бити одрживо.

2. Одрживост

Одрживост (sustainability), која се толико потенцира у Резолуцији 70/1, настаје као неминовна нужност утилитаристичког покушаја да се задовољи потреба и оствари корист а да се при томе некако оствари и хармоничан однос са природом. Да би се то постигло, одрживост сама по себи захтева константно улагање поседног напора у подстицање појединца и заједнице на чување природе како би она испунила потребе човека. Будући да непрестано изискује улагање енергије и труда, одрживост сама по себи се парадоксално показује као „неодржива“, односно као она коју је потребно непрестано одржавати.

Насупрот томе, библијски принцип одрживости по питању очувања творевине од стране човека почива на представи да је створени свет поклон, као и на примеру односа Творца према створеном свету, о чему нам сведочи Псалам 103.

Сам текст Пс 103 пре свега сведочи о томе како је старозаветни човек поимао однос Бога према свету који је створио. Творац није далек и незаинтересован за своју творевину. Он је приказан као брижан и пажљив. Творац непрестано брине о целокупном поретку природе: о води (Пс 103, 7–10), о Сунцу и Месецу (Пс 103, 19–20), о земљи и биљкама (Пс 113, 13–14, 16), животињама и њиховим потребама (Пс 103, 11–12, 17–18, 21), о биодиверзитету (Пс 103, 20, 25–26). Творац непрестано брине о свету не због условљености задовољавања својих потреба, него зато што воли своје дело. Његов однос према творевини је кључан за разумевање принципа одрживости. Бог одржава свет из љубави и жеље да се развија (Пс 103, 5, 28Б, 30). Таква одрживост почива на мотиву обраћања пажње на другог, а не на задовољавању својих потреба.

Аутор Пс 103 приказује однос Творца према створеном свету, при чему индиректно даје пример човеку и упућује позив да у томе следи онога по чијем је лику створен. Бог је приказан као Творац, а човек као његов управитељ. Управљајући створеним светом, човек би требало да следује свом Творцу и да свет чува развијајући у себи љубав према њему као дару који је добио од свог Творца. Најилустративнији пример таквог односа према творевини може се видети на примеру Евхаристије. Већ сама та реч означава благодарење. На њој се хлеб и вино, који се управо и називају дарови, освећују и приносе Творцу као вид благодарења на свему што човек добија („Твоје од твојих. Теби приносећи због свега и за све“). Творевина се преображава у светињу управо захваљујући томе што сам Бог постаје део те природе у тајни оваплоћења, чиме је освећује и човека поново позива на однос љубави према створеном свету који му је дарован.

Приношење дарова Богу и преображај целокупне творевине који започиње променом унутрашњег доживљаја

света, успостављањем односа према творевини чија одрживост не почива на нужности друштвених норми и регулатива него на унутрашњем доживљају створеног света као дара од Бога, резултира благодарношћу и потребом да се природа чува због ње саме, а не због задовољења потреба.

Из хришћанске перспективе, кључно питање је да ли творевину доживљавамо као објекат за задовољење сопствених потреба или као ону која је прожета целим Логосом у сваком свом сегменту.⁹ Уколико се творевина сагледава као она коју потпуно испуњава Логос, тим пре је неопходно преиспитати однос хришћана према њој у светлу еколошких изазова 21. века. Проблеми са којима се свет суочава у очувању природе, попут употребе пластичних амбалажа, које загађују природу и доводе до смрти великог броја животиња, неодговорне потрошње воде, прекомерне употребе хемикалија, свакако представљају неке од тема које је неопходно отворити у скорије време на просторима које већински насељавају православни хришћани.

⁹ Према речима Св. Атанасија Великог: „[...] Логос, Који се цео у свакој твари и у свему налази [...]“, види: Атанасије Велики, *О очовечењу Боја Логоса*, Нови Сад 2003, 42.

Предраг Драгутиновић
Православни богословски факултет
Универзитета у Београду
pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs

ЦРКВА И ДРЖАВА. СКИЦА НОВОЗАВЕТНИХ ПОЗИЦИЈА

► Проучавајући теолошку мисао А. Шмемана, Т. Патанасију констатује следеће: „Поред овог одбацивања учешћа у друштвеним борбама, постоје и друге Шмеманове напомене које заиста стварају ребус и осећај да нису довољно разрађене, па стога изгледа као да износе контрадикторности. На једном месту, на пример, као предмет мисије наводи човека, али не као појединца него као читав сплет његових односа: државу, друштво, културу, природу. Штавише, то поглавље закључује фантастичном реченицом: ’У свету Оваплоћења нема ничег што остаје ’неутрално’: ништа не може бити изузето од љубави Сина Човечјег’. Ова холистичка перспектива је заиста значајна. Међутим, мислим да остаје отворено питање како је разумевао државу као предмет мисије? Како то може поимати неко ко истовремено жели да не склизне у теократију или у традиционализам? Можда би се могло сугерисати (наводим само као пример) да хришћански допринос у стварању толерантног и ’отвореног друштва’ буде попут оног који је предложио Карл Попер половином 20. века. Али у том случају, како, ако је неко, попут о. Александра, с једне стране неповерљив према учешћу у друштвеним проблематикама, док с друге стране сматра

да хришћанство није најпросто ствар индивидуалног побољшања?¹

Питање односа Цркве према држави, хришћанског дискурса према политичком и уопште става који верујући хришћани заузимају у односу на државно уређење тема је која дијахроно закупа теолошку мисао. Формулишући питања упућена теолошком дискурсу А. Шемана, Т. Папатанасију у ствари упућује општа и начелна питања на која су у историји давани, а и данас се дају, различити одговори унутар хришћанске теологије. Циљ приложеног есеја је да укаже на лепезу *различитих*, понекад и опречних, одговора на ова и слична питања у корпусу књига Новог Завета.

Новозаветни списи настају у распону од отприлике 80 година, током друге половине 1. и прве половине 2. века (50–130. године), у оквиру једне глобалне државе, али у локалним срединама где су се различита искуства са „властима“ одразила на теолошке ставове појединачних списа. Глобална држава је *Imperium Romanum*, Римско царство, које је покривало велику територију Блиског истока и Западне Европе. Римско царство било је врло уредно хијерархијски организовано и једино тако се могло управљати огромним пространством и шароликошћу народа и култура који су га чинили. Нарочити ослонац су представљале локалне елите које су гарантовале мир и редовно опорезивање у појединачним областима. У периоду када се појављује хришћанство Римско царство се, упркос спорадичним конфликтима и ретким политичким несигурностима, налазило у фази стабилности и проширења, а читав тај историјски период окарактерисан је као период *Pax Romana*. Инфраструктура царства је била на завидном нивоу, систем улица је омогућавао

¹ Т. Папатанасију, *Ајосџоли субверзивне наде*, Београд 2018, 62.

кретања са једног краја царства на други, трговина се одвијала углавном неометано, како на копну, тако и на мору. Све у свему, овакво стање у царству – као и толерантна политика Рима према страним религијским култовима, посебно јудејству – погодновало је и ширењу хришћанства пошто би многа апостолска путовања била незамислива без описаних околности. У наставку ће бити скицирано неколико позиција на тему односа Цркве и државе које се срећу у новозаветним списима.

1. Еванђеља: Цару цареву, Богу Божије (Мк 12, 13–17)

Еванђеље по Марку написано је око 70. године у Риму или Сирији и представља први познати покушај излагања интегралне приче о Исусу из Назарета. У Еванђељу по Марку налази се прича која описује један догађај из живота Исуса Христа у коме његови непријатељи покушавају да га наведу на то да се изјасни политички, односно да заузме политички став, а тиме и став према држави: за политичког владара или против њега. Лојалност или дистанцирање симболизовано је у акту плаћања пореза (Мк 12, 13–17). Замка која се поставља је вешто осмишљена: уколико Исус каже да треба плаћати порез цезару, он ће бити декларисан као издајник јудејског народа; ако пак каже да не треба, отвара се могућност да буде предат римским властима као дисидент и побуњеник против власти.

Прича почиње тако што синедрион, испровоциран дотадашњим делањем Исуса Христа, шаље мешовиту делегацију, састављену од фарисеја и иродоваца, да га „ухвате у речи“ (Мк 12, 13). Фарисеји и иродовци од почетка сачињавају заједнички фронт против Исуса (уп. Мк 3, 6). Притом је занимљиво то што наведене две групе

у ствари представљају две различите политичке опције онога времена. Иродовци су били лојални римској власти, што се не би могло рећи за фарисеје. Из кругова фарисеја произашли су зилоти, милитантна јеврејска верско-политичка група која се герилски борила против римске власти на свим нивоима. Када ове две групе наступају заједно и постављају питање о плаћању пореза (Мк 12, 14), треба имати у виду то да се оне међусобно не слажу око тог питања: док су иродовци плаћање пореза сматрали политички реалном опцијом, фарисеји нису у потпуности делили то мишљење. Зилоти пак, који су имали највише симпатија у народу, били су по питању пореза бескомпромисни: када се плаћа порез страном окупатору, приноси се жртва лажним боговима. У сваком случају, иродовци и фарисеји можда имају намеру да Исуса раскринкају као потајног зилота и на тај начин омогуће подизање оптужбе против њега.

Пре него што поставе питање, Исусови саговорници му дају неколико комплимената: обраћају му се са „учитељу“, наводе да је истинит (истинољубив), да не гледа ко је ко и да заиста поучава путу Божијем (Мк 12, 14). Сви ови комплименти немају за циљ само да похвале и одобревоље саговорника, већ и да на неки начин изнуде искрен и спонтан одговор, који би гласио „да“ или „не“, како би се замка успешно затворила. Нарочито је комплимент да Исус не гледа ко је ко требало да одигра кључну улогу у његовом одговору. Буквално преведено, ове речи значе „ти не гледаш људе у лице“. Оваква формулација је тешко разумљива онима који нису добри познаваоци Библије. Наиме, код Јевреја изрази попут „посматрати лице“ и „пружити (посветити) пажњу“, као и глагол „дивити се“, имају везе са давањем предности појединим људима, бити на једној страни, тј. поступати према људима непринципијелно, у складу са наклоношћу. Исус заправо

није такав: њега се не тичу његови сродници који питају за њега (Мк 3, 31–35), нити има симпатија према Петру када сопствене интересе ставља изнад Божијих (Мк 8, 33), он се не сажалева на трговце у храму који само раде свој посао (Мк 11, 15–17), нити се снебива да одговори првосвештенику иако зна какве последице по њега тај одговор може да има (Мк 14, 61–64). Једну, дакле, истиниту тврдњу кушачи стављају у функцију својих намера да доведу Исуса у неприлику. Коначно, ту је и комплимент да Исус поучава „путу Господњем“. Очекујући, дакле, његов одговор, могу га – ма како он гласио – прогласити „путем Господњим“, односно да Исус тврди да је оно што је одговорио „пут Господњи“. Исусу се поставља наизглед наивно питање које гласи: „Реци нам, дакле, треба ли цезару давати порез или не? Да дамо или да не дамо?“ (Мк 12, 14). У читавој ситуацији фарисеји и иродовци нису нити добронамерни нити неутрални саговорници, и Исус то зна: „а он знајући њихово лицемерје рече им: што ме кушате?“ (Мк 12, 15). Исус дакле мудро избегава очекивани директан одговор на питање и узвраћа својим питањем. Тим питањем саговорници су раскринкани у својој лукавости. Потом следи наредба: „Донесите ми новац!“ (Мк 12, 15) и још једно питање: „Чији је ово лик и натпис?“ (Мк 12, 16). Доведени сада заиста у позицију ученика који су у почетку симулирали, саговорници одговарају: „цезаров (царев)“ (Мк 12, 16). После свега следи дуго очекивани одговор: „Подајте цару царско, а Божије Богу“ (Мк 12, 17). Исус својим одговором поручује: „У чему је проблем? Чему то питање? Зар не треба дати цезару оно што је већ његово, Богу оно што му припада?“ Цару припада новац и треба му га дати и Богу припада посвећеност и љубав од свег срца свога, све душе своје и свег ума свога (Пнз 6, 5). На овај начин је однос снага цара и Бога јасно успостављен. Томе у прилог говори и

реторичка композиција реченице са паратактичким „и“, тј. да је оно што следи важније од оног што му претходи, тако да се може превести и на следећи начин: „Дајте цару оно што му припада, али најпре и пре свега Богу оно што њему припада.“ Исус Христос је поучавао да Божија воља, Божија слава и све што се тиче човековог односа са Богом има предност у односу на све остало. Љубав према Богу, која је извор сваке љубави према другим људима и творевини, јесте изнад свега (Мк 12, 28–34). Та љубав не потиरे обавезе и одговорност коју људи имају у околностима у којима живе. Дати порез цару је легитиман поступак, али дати Богу Божије је ствар животног опредељења за одређени вид егзистенције. Исус нуди једно реално политичко решење за своје време, које неће наићи на очекиван пријем. Зилотска политичка опција однела је превагу и резултирала потпуним погромом Јерусалима 70. године.

2. Павле: „Власти су од Бога“ (Рим 13)

Оно што одмах изазива недоумицу јесте чињеница да апостол Павле позива хришћане у Риму на послушност властима и приписује властима божанско порекло: „Јер нема власти да није од Бога.“ (Рим 13, 1) Посланица Римљанима написана је 57. године у Коринту, у моменту када апостол Павле планира да отпутује у Јерусалим како би тамошњим хришћанима предао новчану помоћ сакупљену у Европи и да би потом преко Рима наставио своју мисију у Шпанији (Рим 15, 28). Оно што је потребно имати у виду јесте то да, у моменту када апостол Павле пише посланицу Римљанима, нити у Коринту, одакле пише, нити у Риму, где се налазе реципијенти, нити на другим местима где постоје хришћанске заједнице не постоје плански и систематски прогони хришћана. Опште

узевши, апостол Павле није имао негативних искустава са властима, већ је увек био жртва интрига које су потицале од Јевреја који су његову проповед представљали као проблематичну не само за њих, већ и за друштво уопште (уп. нпр. 2Кор 11, 24; Дап 17, 6; 18, 12).

Међутим, да би се текст Рим 13, 1–7 адекватно разумео, неопходно је проучити га у његовом литерарном и историјском контексту. У погледу литерарне врсте текста о којем је реч потребно је нагласити то да се ради о *йаранези* која подстиче и позива на извесно понашање, а не о *йоуци* или *арјуменџу*; то најпре значи да он не може бити схваћен као апостолово „учење“ или „општи став“ о држави. С друге стране, елементи паранезе Рим 3, 1–7 (поштовање власти, награда за добро, казна за зло) присутни су у јудејској традицији која апостолу није непозната (уп. Пр 8, 15с; Сир 17, 17; Прем 6, 3с; Дан 2, 21 и сл.). Са том традицијом повезани су и други новозаветни текстови који тематизују однос према властима (1Пт 2, 13–17; 1Тим 2, 1–3; Тит 3, 1–3).

У погледу историјског контекста било је много покушаја реконструкције ситуације у којој је написан текст Рим 13, 1–7. Утврђено је да апостол Павле у овом текстуалном одељку користи језик хеленистичке администрације за који у античкој књижевности постоје бројне паралеле. Тешко је замисливо да би апостол Павле формулисао једну овакву паранезу без икаквог конкретног повода. Уопште посматрано, посланица Римљанима има врло изражену прагматику текста, утолико пре што апостол представља Римљанима своје теолошке ставове и најављује посету која треба да буде међустаница на његовом путу ка Шпанији (Рим 15, 28). Повод за настанак текста могле су бити извесне тенденције у римској црквеној заједници које су пропагирале антидржавне идеје. Занимљива је хипотеза да би ситуација која се назире

иза текста Рим 13, 1–7 могла бити повезана са протестима против пореског система који су се одиграли у Риму 58. године (Тацит, *Ann* XIII 50с; уп. Светоније, *Nero* 10). Сходно томе, повод за настанак паранезе био би апостолов покушај да саветује римске хришћане како да се поставе у датој ситуацији, при чему би је требало схватити као експликацију раније изнесеног става у 12, 18: „Ако је могуће, колико је до вас, имајте мир са свим људима.“ Плаћање пореза и несупротстављање властима значили би доследно поступање по том савету.

Тадашња црквена заједница у Риму налазила се у политички незавидној ситуацији: с једне стране, није уживала правну заштиту коју је имала синагога, док је, с друге стране, могла бити перципирана као страни, оријентални „култ“, те привући пажњу римских власти као субверзивна и политички проблематична група. Можда је апостолу било стало да римске хришћане сачува од таквих опасности, налажући им лојалност држави, а за добро Еванђеља (уп. Рим 15, 14сс). Углавном, када је реч о савременом сагледавању Рим 13, 1–7, треба имати у виду то да овај текст представља једну теолошку секвенцу у ранохришћанском схватању односа хришћанства и државе. Надаље, текст не треба схватати као својеврсни рецепт примењив у свим ситуацијама, већ као савет за поступање у одређеној историјској ситуацији. Уколико се то превиди, постоји опасност да овај текст постане препрека побуни против корумпираних, неправедних и тоталитаристичких режима (уп. *Дап* 5, 29). Било би неадекватно учитавати у текст статично, дожанско, природно схватање државе које јој гарантује неупитни ауторитет. Коначно, вредно је пажње то што у овом тексту Павле користи појмове добра и зла, дакле, философску терминологију са дугом традицијом у политичким разматрањима. У том смислу расуђивање о добру и злу на

друштвено-политичком пољу не престаје да игра кључну улогу и свака генерација хришћана је позвана да дела на том пољу, по сопственој процени компатибилности друштвеног стања са еванђелским захтевима.

3. Пастирске посланице

Пастирске посланице представљају збирку писама (1Тим, 2Тим, Тит) која се у савременој науци сматрају псеудоепиграфским. Ради се о збирци која је настала крајем 1. века, односно почетком 2. века, а која покушава да се надовеже на теолошко наслеђе апостола Павла. Ове посланице су, дакле, извесно тумачење писаног наслеђа апостола и ослањају се на аутентичне Павлове посланице. Овај епистоларни триптих – *Corpus Pastorale* – поред тога што се ради о писмима, у погледу књижевне врсте не представља јединствену целину. Док су посланице 1Тим и Тит ближе дипломатским писмима (*mandata principis*), посланица 2Тим показује карактеристике тестаментa. У сваком случају, ова писма – преко посредника! – дају упутства о организацији заједница и функцији служби у њима.

За тему односа Цркве и државе важно је из тадашње етике преузети концепт *εὐσέβεια*, који се налази још у јелинистичком јудејству (4Мак, Филон, Јосиф). „Побожност“ (*εὐσέβεια*, *εὐσεβεῖν*, *εὐσεβής*, *εὐσεβῶς*) се у различитим формама у Пастирским посланицама помиње 13 пута од укупно 22, колико пута се помиње у Новом Завету (само још у Дап и 2Пт). Овај појам се у Пастирским посланицама користи као еквивалент латинској *pietas*, којом се још од времена Августа изражава одређен државно-политички програм који аутор усваја и на специфичан начин интегрише у свој хришћански концепт живота. „Побожност“ (*εὐσέβεια*) описује извесну животну

праксу или начин живота и понашања (1Тим 4, 7; 2, 2; 2Тим 3, 12; Тит 2, 12: εὐσεβῶς ζῆν). Тачан садржај појма тешко је прецизније дефинисати. У новозаветној науци било је разних предлога како схватити „пoboжност“ из Пастирских посланица („одговор вере“, „тајна Евхаристије“, „проповед Христа“, „правоверје“; „εὐσέβεια и πίστις су синоними“ итд.). У сваком случају, ради се о пројави вере кроз одређени начин живота. У самим посланицама нема прецизнијег одређења садржаја „пoboжности“, већ се претпоставља да адресати добро знају о чему се конкретно ради.

Кључни текст за концепт εὐσέβεια је 1Тим 2, 1–3: „Молим, дакле, пре свега да се чине мољења, молитве, прозбе, благодарења за све људе, за царе и све који су на власти, да тих и миран живот поживимо у свакој пoboжности и честитости. Јер је ово добро и угодно пред Спаситељем нашим Богом.“ Из ових стихова може се закључити да се од хришћанина очекује: 1) не само да поштује, већ и да се моли „за царе и оне који су на власти“, 2) да води „миран и тих живот“, дакле, да буде лојалан и пристојан грађанин друштва у коме живи, 3) главне хришћанске врлине су пoboжност (εὐσέβεια) и честитост (σεμνότης) (уп. такође Тит 2, 12: „... а да поживимо разборито, праведно и пoboжно у садашњем веку“). Сличну формулацију налазимо и у Тит 3, 1: „Напомињи им да буду покорни и послушни поглаварствима и властима, спремни за свако добро дело.“ Антички концепт εὐσέβεια генерално подразумева исправан однос према боговима, родитељима, прецима и отаџбини. У римском периоду *pietas* за време Августа и његове моралне реформе постаје режимски програм, унутрашњи и духовни садржај империјалног система и највиша врлина, која се чак налази на неким новчићима из овог периода. Овај концепт је присутан и у хеленистичком јудејству. Филон

Александријски сматра да се цезару дугује εὐσέβεια, дакле, признавање и поштовање социјалног поретка. Код Јосифа Флавија је нарочито наглашено поштовање родитеља и отаџбине. По њему је εὐσέβεια највиша врлина код Јудеја и она подразумева лојалност родитељима и сродницима. На сличној линији се налази и аутор Пастирских посланица који промовише побожан живот према божанском поретку, који је гарант друштвене стабилности и мира. У том смислу ови списи прате идеје изнесене у Рим 13. С друге стране, аутор Пастирских посланица и његове заједнице (Рим или Мала Азија) очито нису изложени притисцима споља и једини конфликти који се наводе су унутрашњи сукоби (нпр. 1Тим 1, 3–10; 1, 11). Тенденција ових списа је промоција једног социјално интегрисаног, грађанског хришћанства, које је компатибилно са вредносним системима друштва.

4. Откровење Јованово

Уколико су Пастирске посланице настале у заједницама у Малој Азији или се односе на њих, онда се њихово сагледавање односа Цркве и државе налази у оштрој супротности са излагањима која налазимо у Откровењу Јовановом, а које би могло бити њима савремени спис, настао крајем 1. односно почетком 2. века. Откровење Јованово настало је на острву Патмос, а његово датирање је у новозаветној науци веома спорно: један део научне заједнице сматра да је настало за време Нерона, мада се последњих деценија усталило датирање за време Доментијана, око 95. године. Међутим, неке новије студије (Т. Витулски) аргументују у корист датирања у време Хадријана. У корист једног, другог или трећег датирања обично се аргументује „из текста“ пошто су спољашњи докази углавном од мале помоћи.

У савременој новозаветној науци постоје два „читања“ овог фасцинантног списка раног хришћанства: једни Откровење читају као манифест отпора према Риму, као субверзивни спис који доводи у питање традиционалне представе о Рах Романа – пошто се показује да су извесне заједнице страдале и били прогоњене и да мир у Риму није важио за све. Ово читање у Откровењу увиђа јасан „imperial criticism“ и инсистира на изналажењу конкретно историјског што се крије иза света симбола овога текста; други пак „разрешавају“ Откровење његове историјске усмерености, оспоравају то да се у овом спису ради о критици Рима, већ у њему виде дијалектику мита и историје, при чему иза симбола у тексту не треба тражити историјске реалије, већ универзалне (библијске) идеје критике концепта моћи великих градова. Тако се симболика текста Откровења Јовановог сагледава или као супкомуникациони, шифровани акт критике римске власти или као свет симбола којим се изражавају не партикуларни и конкретни политички ангажмани против Рима већ универзалне идеје које прожимају историју уопште. У сваком случају једно је јасно: у Откровењу се Рим не помиње експлицитно! Стога се отвара егзегетско питање: да ли је аутор сакрио, шифровао Рим иза одређених израза (Вавилон) или он уопште и нема намеру да тематизује Рим? Другим речима: да ли треба прибећи алегорези одређених одељака у тексту или не? У сваком случају Откровење представља вапај и жељу за променом стања: ускоро! (1, 3). Кроз ово очекивање промене актуелног стања изражава се искуство времена, критика и суд. Отк 13 је текст који тематизује власт, она је „звер“, њој аждаја додељује „силу своју и престо свој и власт велику“ (13, 2). Власт (ἐξουσία) је носећа именица у целом текстуалном одељку (ст. 2.4.5.7.12). Овакво схватање политичке власти супротно је ономе што се налази у Рим 13, 1Тим 1, 1–2; Тит 3, 1; 1Пт 2, 13–17.

Кључни текстови за идентификацију политичке власти на коју се мисли у гл. 13 су главе 17 и 18. Алузија на Рим могућа је у 17, 9–10, као разрешење шифре у ст. 5: „И на челу њеном написано име, тајна: Вавилон велики, мати блудница и гнусоба земаљских.“ У гл. 18 бива радост због пада Вавилона (ст. 6.20). Тај пад је првенствено економски, ст. 16: „И говорећи: Авај, авај, граде велики, обучени у свилу и порфиру и скерлет и накићени златом и драгим камењем и бисером, јер у једном часу пропаде толико богатство!“ Све је у граду било сведено на трговину, све се продавало и куповало, чак и људи (ст. 13: „тела и душе људске“). Вавилон (17, 5) не мора нужно бити схваћен као шифра за Рим. Могуће је да се аутор поиграва именима градова и тако шаље извесну поруку. У 11, 8 помиње се један град, недвосмислено Јерусалим: „И тела њихова оставиће на тргу великога града, који се духовно зове Содом и Египат, где и Господ њихов би распет“ (уп. Пост 19; Ис 1, 9; Јез 16, 46.49). Вавилон се помиње у 14, 8: „Паде, паде Вавилон велики, који је жестоким вином блуда својега напојио све народе“ (такође 18, 2). На синхронном нивоу долази до повезивања Јерусалима и Вавилона, тако да Вавилон не мора нужно бити схваћен као шифра за Рим. На Рим алудирају пре свега „седам глава, седам гора“ у 17, 9, али седам је иначе број којим аутор Откровења прожима свој наратив (тзв. септети, уп. нпр. 5, 6). С тим у вези, мотив „горе“ није непознат старозаветном предању (Јер 51, 25; Ис 14, 13–14). У том смислу главе 17 и 18 могу се објаснити интертекстуалним повезивањем Содома, Јерусалима и Вавилона, и то на основу текстова јудејске Библије попут Пост, Ис, Јер и Јез. Тада критика не би била упућена Риму, већ би то била универзална критика концепта моћи великих градова! Њима би као сушта супротност био супротстављен долазећи, небески Јерусалим (21), у коме ће бити потрпа

страдања народа: „И Бог ће отрти сваку сузу из очију њихових, и смрти неће бити више, ни жалости, ни јаука, ни бола неће бити више...“ (21, 4).

Без обзира на то да ли Откровење представља шифровани документ критике римске власти или спис који првенствено критикује концепте моћи великих градова уопште (па самим тим и Рима!), остаје питање револуционарног потенцијала овог списка. Да ли он позива на активизам против неправди у државама и друштвима или само констатује стање које ће „ускоро“ променити сам Бог? Помоћ при одговору на ова питања могу пружити најновија текстуална истраживања која могу указати на најраније „читалачке кругове“ овог списка. Апокалиптичка литература традирана је у најразноврснијим рукописним формама које указују на разноврсне социо-културолошке контексте њихове примене. Форме рукописа показују да су они пре били плод приватне или непрофесионалне израде, што указује на то да су употребљавани не у црквено-литургијском контексту – што, нарочито код православних, важи за опште место и неупитну премису – већ је апокалиптичка литература традирана у мањим круговима „слободних читалаца“ (free readers). Мањи кругови „слободних читалаца“ у којима се Откровење читало и преписивало нису припадали вишем слоју друштва, где се могао продуковати прави свитак књига, али им је то омогућавало да експериментишу са новим и неконвенционалним рукописним формама (примери за Откровење су папируси 98, 18, 47, 115, 24, 85). Стога се може претпоставити да је Откровење изворно разумевано као спис са извесним политичким потенцијалом, који укључује и побуну и отпор и апел кроз предочавање сопственог виђења социјалне правде и деловања у овоме веку који „ускоро“ пролази.

5. Кратак осврт

Мноштвеност искустава заједница и појединаца про-дукује мноштвеност дискурса државе и власти у Новом Завету. Евидентно је то да у Новом Завету нема јединственог става према држави, мада је доминантан став помирљивог суживота, како нам сведоче прве три наведене позиције. У том смислу Откровење Јованово представља значајан коректив, тј. значајну опцију против. У сваком случају, вера у Божије присуство у историји и његов коначни суд карактеристична је за сваки облик деловања хришћанина у друштву. Иако су текстови Новог Завета углавном уздржани када се ради о експлицитној критици државе или власти, они у многим аспектима делују „политички субверзивно“, и то тако што на основу хришћанског искуства позивају на *йромене* у међуљудским односима, нпр. Посланица Филимону на другачије сагледавање ропства или Посланица Јаковљева на социјалну правду (Јак 5). То је начин на који су Цркве посредовале поруку Еванђеља у друштвима којима припадају – радикалну промену међуљудских односа која нарушава световна мерила и вредности и самим тим упућује критику држави, друштву и властима, који увек и по природи ствари кроз своја деловања нагињу ка нарушавању ових односа.

ЦРКВА И НАЦИЈА – РЕЦЕПЦИЈА СТАРОЗАВЕТНИХ
ПОЈМОВА ИЗАБРАНИ НАРОД И НАРОД БОЖИ
У НОВОЗАВЕТНИМ ТЕКСТОВИМА И У
САВРЕМЕНОМ КОНТЕКСТУ

„Нема више Јудејца ни Јелина,
нема више роба ни слободнога,
нема више мушког ни женског,
јер сте ви сви један (човјек) у Христу Исусу“
(Гал 3, 28)

1. Увод

► Питање односа Цркве и нације у ужем смислу, то јест религије и национализма у ширем контексту, одувек је заокупљало пажњу у богословском дискурсу. О овој проблематици се расправљало не само у блиској прошлости, него од саме појаве хришћанске Цркве на историјској и духовној сцени, и те расправе и дискусије трају све до данас. Наравно, древна хришћанска Црква није се бавила овом проблематиком у оној мери и облику у коме је то данас случај, па ипак, као што ћемо видети, у великој мери свакако јесте. О тој чињеници непобитно сведоче први текстови хришћанске Цркве, новозаветни текстови, нарочито посланице Светог апостола Павла, као и најважнија историјска књига Новог Завета – Дела апостолска. У њима се јасно може уочити да се прва Црква

суочавала са изазовима и искушењима везаним за спој вере и нације, као и начина уласка других народа у хришћанску заједницу.¹

Црква је била и те како свесна чињенице да националне (етничке) тензије представљају озбиљну препреку и опасност за њено јединство и да је неопходно да донесе суштински важне одлуке које ће бити обавезујуће за све и које ће бити камен темељац у њеној будућој мисионарској делатности међу другим народима, који нису припадали *изабраном народу Божјем* – јеврејском народу.² То се и десило на Апостолском сабору 48. године, када је Црква, захваљујући првенствено Светом апостолу Павлу и његовој богословској зрелости и мисионарској делатности, донела суштински важне одлуке које су регулисале начин пријема других етничких скупина у Цркву као *нови народ* Божји.

У раду ћемо покушати да изнесемо историју рецепције старозаветних појмова *изабрани народ*, *народ Божји*, *свешћи народ*, *Израиљ Божји* у новозаветним текстовима и у савременом контексту и да расветлимо њихову историјску и културолошку условљеност како бисмо могли да их прецизније контекстуализујемо. Видећемо да је прва хришћанска заједница своју теологију заснивала на Писму, текстовима Старог Завета, и да је, с једне стране, веома креативно осмишљавала старозаветне текстове у светлу Христове личности, док је, с друге стране, веома вешто реципирала и усвајала готово све старозаветне појмове и слике којима је некада означаван Израиљ, преносећи их на Цркву као *нови народ* Божји. За разлику од

¹ Више о овој теми види сјајну студију Христоса Караколиса: С. Karakolis, *Church and Nation in the New Testament: The Formation of the Pauline Communities*, *St Vladimir's Theological Quarterly* 57:3–4 (2013), 361–380.

² Више о историјском развоју и формирању ранохришћанског идентитета током прва два века хришћанске ере види: С. Bennema, *Early Christian Identity Formation amidst Conflict*, *Journal of Early Christian History* 5 (2015), 26–48.

старозаветног концепта, у којем је само један народ био *изабрани*, у новозаветној перспективи и концепту идеја о новом Божјем изабраном народу – *новом Израиљу* – знатно се променила. Новозаветни концепт „новог народа“ Божјег није се односио ни на једно конкретно племе, нити на неку другу етничку или политичку заједницу, јер „Бог не гледа ко је ко, него му је из сваког народа мио онај који добро чини“ (Дап 10, 35). „Новом Израиљу“, то јест „новом народу Божјем“, припадају сви они који су у Христу „наново рођени“ (Јн 3, 3–7).

2. Појам *изабрани народ Божји* у Старом Завету

У готово свим старозаветним текстовима, а нарочито у пророчким књигама, тема *изабраног народа* Божјег била је средишња тема која се тицала односа између Бога и његовог народа и у њој су се органски сједињавали сви аспекти живота Израиља. Бог Старога Завета готово искључиво се обраћа свету као целовитој заједници, као *изабраном народу*, те се интересује за појединца само у контексту његове припадности заједници.³ Тора, заповести Божје, односе се на цео Израиљ, а не на издвојене појединце, што је и означавала идеја *корпоративне* личности јеврејског народа,⁴ тј. поистовећивање појединаца

³ Отац Георгије Флоровски наглашава да је Библија свештена књига која је намењена првенствено онима који верују. Ако постоји у Светом Писму као целини било каква коначна вест, та вест не може бити упућена појединцу или појединцима, него заједници, односно појединцима искључиво у оној мери у којој они јесу чланови те заједнице, Г. Флоровски, *Откривење и тумачење*, у: *Црква је живи* (пр. Ј. Србуљ), Београд 2004, 133.

⁴ Као што је познато, Јевреји су само једном у току године, на дан празника помирења Јом Кипур, Јахвеа називали Оцем – Авва. Бог је заиста био Отац њихове нације, те се овај израз користио искључиво у оквиру једне нације. Стих „Ти си син мој ја те данас родих“ (Пс 2, 7) односи се првенствено на јеврејске владаре – судије и царе, који су представљали

са заједницом. У Старом Завету, када би појединци, издвојена група или чак већи део народа грешно, цео народ бивао би кажњен, али и обрнуто. Морална одговорност сваког појединца из јеврејског народа пред Богом разумевана је у ширем контексту односа народа Божјег са Богом будући да са Богом, на неки начин, није постојала приватна, него колективна веза.

Важно је нагласити то да се у Старом Завету за означавање и одређивање посебних националних скупина користе две јеврејске речи: *’am* и *go(j)i*.⁵ Постепено, током дугог временског периода, употреба ових појмова се у језику старозаветних текстова конкретизовала и изнијансирала. Тако се *изабрани народ* Израил на јеврејском означавао именицом *’am*, која је касније у преводу Септуагинте преведена на грчки речју *λαός*, док се за спољни, незнабожачки свет, односно друге народе који нису веровали у правог Бога и који нису припадали *изабраном народу* Божјем, користила јеврејска реч *go(j)im*,⁶ која је преведена на грчки речју *ἔθνη*.⁷ Ово језикословно

слуге читавог народа. Цар је био корпоративна личност јеврејске нације. Бог као Отац нације је тај који рађа земаљског владара.

⁵ Ова два појма су првенствено истицала два конститутивна елемента тих скупина: „заједништво у крви и постојану социолошку структуру“. Види: X. Leon-Dufur, *Narod*, Rječnik biblijske teologije, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993, 629.

⁶ Треба нагласити то да ипак постоје одређени изузеци када су у питању ови појмови. Поред именице *λαός*, која се односила на јеврејски изабрани народ Божји (*λαός τοῦ Θεοῦ*), срећемо и овај други израз за Израил – „народ Јудејски“ (*ἔθνος τῶν Ἰουδαίων*). Види: X. Leon-Dufur, *Narod*, Rječnik biblijske teologije, 629.

⁷ Реч нација (*ἔθνος*) се први пут среће код Хомера и означава групу, збир људи који чине једну целину. Више о овом појму види: H. G. Liddell / R. Scott, *Μέγα Λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, Πελεκάνος, Ἀθήνα 2007, II, 22. У грчком језику Новог Завета реч *λαός*, народ Божји, и реч *ἔθνη*, незнабожачки народи, постају још специјализованији термини него што су у преводу Седмдесеторице. У Новом Завету појам *ἔθνος* је одвојен од расног

разликовање није било само на нивоу етничког или политичког разликовања, него је служило томе да укаже на посебност Израиља у односу на друге народе.

Још једну веома интересантну језичку нијансу, која се тиче појма *изабраної народа* у Старом Завету, проналазимо у речима *qâhâl* и *edhah*. За разлику од речи *edhah*, која означава локално религијско окупљање Јевреја и која у грчком језику има свој пандан у речи *συναῖοια* (συναγωγή),⁸ реч *qâhâl* је означавала скуп, окупљање, сабрање које се односи на Израиљ као на *изабрани народ*⁹ и, у том смислу, ова реч има свој пандан у грчкој речи *ἐκκλησία*, а само понекад као синагога.¹⁰ У Септуагинтном преводу реч *ἐκκλησία* се јавља око сто пута, најчешће као превод речи *qâhâl*, која се притом појављује у Старом Завету као *qâhâl Yahweh* и *qâhâl Israel*.¹¹ Интересантно је то да Седмдесеторица готово никад не преводe реч *edhah* речју *ἐκκλησία*, него речју *συναγωγή*. Једна од претпоставки због чега је првобитна Црква за себе узела баш реч *ἐκκλησία*, а не реч *συναγωγή*, јесте управо та да се она идентификовала са народом Божјим Израиљом, а не са било каквим религијским скупом.

порекла и блиско је повезан са Божјим народом, са свима онима који су кроз крштење иницирани у Цркву и сједињени са Христом, без обзира на њихово расно порекло, језик и претходну културну традицију. Више о библијској употреби термина *ἔθνος* и *ἔθνικός* види у: G. Bertram/K. L. Schmidt, *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, 362–370. Види: X. Leon-Dufur, *Narod*, Rječnik biblijske teologije, 639. Такође, H. Bietenhard, *People, Nation, Gentiles, Crowd, City*, у: *The New International Dictionary of New Testament* (ed. C. Brown), Vol. 2, Michigan/Devon 1975, 788–805.

⁸ Уп. X. Leon-Dufur, *Crkva*, Rječnik biblijske teologije, 125–126.

⁹ Види: X. Leon-Dufur, *Crkva*, Rječnik biblijske teologije, 125–140.

¹⁰ Dunn наводи да се у Септуагинти јеврејска реч *Qâhâl* преводe речју *ἐκκλησία* 69 или 70 пута, а с друге стране, речју *συναγωγή* 35 или 36 пута. Види: J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Michigan/Cambridge 1998, 538.

¹¹ J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 537.

Карактеризација Израела као *изабраној народа* Божјег проистиче из чињенице да га је сâм Јахве позвао (Ис 48, 12) и изабрао из љубави према њему, „што му мили бејаху оци твоји“ (Пнз 4, 37; 7, 6; Ис 41, 8), а никако заслугом старих Израиљаца (Пнз 7, 7; 9, 4). Јахве се слободно открива Израиљу и узима га за свој *изабрани народ*. Овај избор и установљење јеврејског народа као *изабраној народа* отпочиње склапањем Савеза између Јахвеа и Израиља, који је потом потврђен и запечаћен „крвљу жртве“ (Исл 24, 8), чиме је успостављена јединствена веза којом је Израиљ постао изабрани народ, а Јахве његов Бог (Пнз 29, 12). Овим чином Јахве се показао као Бог Израиља, народа којем је обећао светлу будућност.

Ова изабраност није подразумевала никакву посебну привилегију, нити је давала неко посебно право Јеврејима – и поред чињенице да је то био једини народ који је у то време веровао у правог Бога – него је за Израиљ представљала посебну мисионарску обавезу и одговорност да као посредник између Бога и других народа буде спона преко које ће се читав људски род повезати са Богом. На тај начин Божја брига и замисао о спасењу реализује се у историји кроз избор Израиља, али је увек усмерена ка спасењу васцелог човечанства.

Закон – Тора, који је дат *изабраном народу* у Старом Завету, био је, међутим, недовољан и неспособан (Јевр 7, 19) да приведе крају Божју замисао о домостроју спасења васцелог света. Закон је био неспособан да овде на земљи оствари замисао „светог народа“, што је Израиљ био позван да постане. Гледајући у христолошком кључу, то је била обавеза за духовну припрему, неопходну пре доласка Спаситеља Исуса Христа. Управо стога у Старом Завету је присутна дијалектика између партикуларизма и универзализма све док не дођу последња, есхатолошка времена када ће у личности Исуса Христа бити укинута

све разлике и поделе и када ће се ујединити Израел и народи у једног новог човека (уп. Гал 3, 28; Еф 2, 14).

У готово свим књигама Старога Завета, а нарочито у пророчким књигама,¹² проналазимо да је Бог често кроз историју критиковао јеврејско идентификовање Бога са властитом нацијом и одбацивао је такав надмени приступ и став (Ам 3, 2).¹³ Бог у књизи пророка Амоса изричито говори да воли и да се брине на исти начин и о другим народима (нацијама),¹⁴ док у књизи пророка Осије наговештава: „Назваћу народом својим народ који није мој.“ (Ос 2, 23)¹⁵ Сличне примере проналазимо и

¹² Пророци у Старом Завету, као духовне вође и чувари Савеза са Синаја, заузимају средишњу улогу у домостроју спасења изабраног народа. Они су били просвећени и надахнути људи које је Бог издвајао из средине *изабраног народа* Израилџа и одређивао за пророчку службу. Један од циљева подизања пророка од стране Јахвеа био је да побуди *изабрани народ* Божји на покајање када би овај одступио од Бога. Види: С. Томић, *Poruka spasenja Svetog pisma Starog zavjeta*, Provincijalat franjevaca konventualaca, Zagreb 1983, 305.

¹³ О Амосовом наговештавању Цркве Христове у Ам 9, 12–15, када ће се „добри остатак“ сабрати око Давидовог потомка – Месије („подигнућу пали шатор Давидов и старо Давидово царство ће се појавити у новом изгледу“), види: И. Томић, *Старозаветни пророци. Служба Пророка и пророчке књије*, Београд 2006. О. Георгије Флоровски примећује: „Блажени Августин је тврдио да су пророци говорили о Цркви чак јасније (одређеније), него ли о Самом Месији, то јест Христу (in Ps. 30; Ennaratio, 2. ML., 36, 244). У извесном смислу ово је природно, јер Црква је већ постојала. Израил, изабрани народ, народ Завета, представљао је више Цркву него ли нацију каквом бивају друге нације.“ Г. Флоровски, *Открићење и тумачење*, 143.

¹⁴ Пророк Амос 9, 7: „Нисте ли ми, синови Израилеви, као синови Етиопски? Говори Господ; не изведох ли Израилџа из земље Мисирске, а Филитеје из Кафтора и Сирице из Кира?“ Интересантно је то да се књига пророка Амоса два пута наводи у Новом Завету, у Делима апостолским 7, 42–43 и 15, 16–17. Више о овоме види: А. Ребић, *Amos prorok pravde, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1993; В. Лујић, *Amos ili Bog koji susreće*, Bosna Franciscana 9 (1998), 22–50.

¹⁵ Апостол Павле у Посланици Римљанима реципира овај стих из Књиге пророка Осије и каже: „Као што и говори код Осије: Назваћу народом

у другим старозаветним књигама, на пример, у Књизи пророка Јоне, у којој је једна од главних идеја то да Бог није само Бог Израиљаца, него свих народа и људи и да се истински однос између Бога и човека не заснива на формалној верској или националној основи, него на личном и живом односу са Богом. Писац јасно одбацује идеју националног Бога, указујући на то да је Бог истински Бог свих људи и да се о свима стара и брине. Зато писац кроз целу књигу афирмише универзализам у односу на националне и верске партикуларне тенденције у Израилу, којима се жестоко супротставља.

Оваква пророчка есхатологија у оквирима Старог Завета наговештава и унапред описује народ новог Завета, народ чији се почетак очекује „на крају времена“. Сваки пут када би Израил падао у грех Бог је подизао неку од личности како би избавио народ од казне и пропасти. Та идеја избавитеља и вође, кога Бог подиже и који израста из самог народа, присутна је имплицитно у свим књигама Старог Завета и на специфичан начин најављује коначног

својим народ који није мој, и немилу милом; И биће да на мјесту гдје им је било речено: Ви нисте мој народ, тамо ће се назвати синови Бога живога.“ (Рим 9, 26–27) Књига пророка Осије је за нас хришћане важна, јер се у њој сусреће неколико месијанских места, мада Осија не говори о Месији директно, него индиректно; наиме, о Месији говори као о потомку Давидову (Ос 3, 4). Затим, он, такође, говори о слави месијанских дана (Ос 14, 1), при чему верни Израил постаје прасликом Месије (Ос 1, 10–11). Треће дете, пророков син, са именом *Lo ammi* (не мој народ), рођен је после одбијања од сисе старије кћери *Lo ruhamte* (невољена). Израил је, у ствари, *Lo ammi*. То је најдаљи степен удаљености изабраног народа од свога Бога. Савез између Јахвеа и Његовог народа Израиља сам је поништио и Јахве за свој народ није више њихов Бог. Али, пророк их ипак теши тиме што ће Јахве у будућности умножити народ, те ће „број синова Израилевих бити као песак морски, који се не може измерити и избројати, и уместо да им се каже „не мој народ“ (*Lo ammi*), биће им речено: „синови Бога живога“. И. Томић *Старозаветни пророци. Служба пророка и пророчке књије*, Београд 2006.

Издавитеља, којег ће Бог подићи међу Израиљцима у личности Исуса Христа (уп. Изл 14, 19; Мт 2, 7; Лк 7, 16).¹⁶

3. Црква – „нови народ Божји“

У првим свештеним списима хришћанске Цркве, у текстовима Новог Завета, проналазимо мноштво примера и цитата у којима се говори о томе како се прва хришћанска Црква односила према људима који су улазили у Цркву, а били су припадници других народа у односу на јеврејски народ, који је до тада био *изабрани народ* Божји. За разлику од старозаветне перспективе у којој је, као што смо видели, само један народ био „изабрани“, у новозаветној перспективи идеја о *Божјем народу*, *изабраном народу* или *новом Израиљу* знатно се променила. *Новом Израиљу* или *новом народу Божјем* припадају сви они који су „наново рођени“ (Јн 3, 3–7), то јест сви они који су крштени и који су се слободно одлучили за то да постану чланови Цркве и деца Божја (τέκνα τοῦ Θεοῦ). Та лична одлука да се ступи у Цркву, као нови начин постојања, била је једини услов да би се остварио лични однос са Богом. Према томе, концепт Божјег народа у Новом Завету односио се на „верне“, то јест на Цркву као заједницу верних људи, окупљених на једном месту (ἐπί τὸ αὐτὸ), у литургијској прослави, заједници која је надилазила све границе „овог света“ и која је, већ овде и сада, партиципирала у есхатолошком Царству Божјем.

Прве две деценије по Педесетници првобитна хришћанска заједница разумевала је своје постојање као истински израз *народа Божје*. Наиме, све оно што се односило на Израиљ као народ Божји и древна Црква је

¹⁶ Р. Кубат, *Трајовима Писма II. Сџари Савез: рецејција и контексти*, Београд 2015, 207–213.

веровала да се односи на њу, будући да је преко пророка наговештавани Месија дошао. Тако нам појмови попут Израил Божји, „свети“, „изабрани“, „род изабрани“, „царско свештенство“ сведоче управо о томе да је првобитна Црква веровала да је баш она свети народ Божји, на који се односе сва она пророчанства и обећања Светога Писма.

4. Црква као „нови народ“ у посланицама апостола Павла

Апостол Павле, први теолог хришћанске цркве, најплодоноснији писац Новог Завета и човек изузетног богословског опуса, био је водећа личност прве Цркве. Захваљујући њему и његовој мисионарској делатности међу незнабошцима (Гал 1, 13–15), хришћанство је изашло из уских граница Палестине и постало васељенска религија. На основу његових посланица стиче се утисак да је био изузетан познавалац јудејске и јелинске философске мисли. Један од кључних разлога за његову успешну мисионарску делатност налази се управо у чињеници да је апостол Павле успео да на генијалан начин обједини јеврејску и јелинску (философску) мисао и баштину и да их преобрази у хришћанску мисао.¹⁷

У најстаријем новозаветном тексту, у Првој посланици Солуњанима (око 50. године), апостол Павле своју теолошку перспективу отвара благодарењем у којем подсећа верне да је Црква у Солуну заједница *изабраних* Божјих. На самом почетку 1 Сол Павле истиче њихову изабраност следећим речима: „Знајући, браћо љубљена од Бога, да сте *изабрани* (εἰδότες, ... τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν – знајући издбрање

¹⁷ I. Dugandžić, *Pavao, svjedok i apostol Isusa Krista*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002, 9.

ваше (1, 4)“, због чега их назива браћом љубљеном од Бога (ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ). Нешто даље у истој Посланици апостол, описујући процес избора верних од Бога, користи глагол *καλεῖν*,¹⁸ који значи звати/позивати (1Сол 2, 12) и упућује на то да је Бог позвао и изабрао лично њих, те конкретне људе. У 1Кор 1, 26 проналазимо: „Јер гледајте, браћо, на вас позване... (τὴν κλήσιν ὑμῶν – на позвање ваше?)“, а у Рим 8, 33: „Ко ће оптужити *изабране* Божје? (κατὰ ἐκλεκτῶν Θεοῦ)“.

Овај термин *изабрани*, као што смо претходно видели, изворно се приписивао Израилу као изабраном народу, а сада га баштини и Црква као нови народ изабрани.¹⁹ Очигледно је да овде апостол Павле алудира на Књигу поновљених закона (7, 7–8), желећи на тај начин да истакне огромну важност Божјег изабрања које прожима историју спасења и које конституише Израил и Цркву народом Божјим.²⁰ Идентично као у Старом Завету, Божје изабрање (ἐκλογή) резултира позивом (1Сол 2, 12) који ће доћи до Солуњана кроз проповед Еванђеља. Истраживачи Павлове теологије говоре да Павле овде развија *тхеологију изабрања* (election theology), која ће му, због нагласка на посвећењу, пружити основ за паренетски део. Павле ће се тако кроз целу посланицу позивати на *изабраносћ* Солуњана (1Сол 1, 4; 2Сол 2, 13), на њихову *позваносћ* (1Сол 2, 12; 4, 7; 5, 24; 2Сол 1, 11; 2, 14) и *предодрећеносћ* (1Сол 3, 3; 5, 9).²¹

¹⁸ Више о овоме појму види: L. Coenen, *Call*, The New International Dictionary of New Testament, Vol. 1 (ed. C. Brown), Michigan/Devon 1975, 270–276.

¹⁹ H. Marshall, *Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians*, у: The Thessalonian Correspondence (ed. R. F. Collins), Leuven 1990, 262.

²⁰ I. Čatić, *Osnovni elementi Pavlova moralnog učenja u Prvoj poslanici Solunjanima*, Bogoslovska smotra 82/3 (2012), 619; G. D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, Grand Rapids 2009, 30.

²¹ I. Čatić, *Osnovni elementi Pavlova moralnog učenja*, 619.

С друге стране, као добар познавалац Старог Завета он је у готово свим посланицама, а нарочито у Посланици Римљанима, на величанствен начин говорио о изабраном народу Божјем Израиљу, тврдећи да су Јевреји народ који је, с једне стране, био привилегован у религијском смислу будући да су били Божји избраници, а, с друге стране, да је имао мисију у спасењу света (9–11). Притом, термини које употребљава и које даје народу коме и сâм припада јесу: *Израиљ Божји* (Гал 6, 16), *народ Божји, семе Авраамово* (Гал 3, 29), *свети* (2Кор 8, 4; 9, 1; Рим 15, 31), *избрани* (1Сол 1, 4), и сви они указују на то да је Израиљ био народ привилегован од Бога „усиновљењем и славом и заветима и законом и богослужењем и обећањима“ (Рим 9, 4). Историја Израиља се одвијала у периоду између патријараха, који су у зачетку изабраности овог народа, и Христа, који је био крај ка коме их је Бог водио. Оваплоћењем Христовим све привилегије које је имао изабрани народ Израиљ у прошлости аутоматски прелазе на хришћанску заједницу – Цркву. Сходно оваквом Павловом теолошком сагледавању, хришћани постају народ Божји, и то нови народ, са једним новим квалитетом. За њега се реалност хришћанске заједнице огледа у реалности народа Божјег.

Велики део у Посланици Римљанима (9–11) апостол Павле посвећује Израиљу и његовом спасењу. Хришћани Рима се интересују за то каква је њихова веза са Израиљом. Павле им одговара да је Бог остао веран својим обећањима (Рим 9, 6) и да није одбацио свој народ (Рим 11, 1–2). Штавише, послао је Христа, који је завршетак Закона и спасење свима онима који га исповедају и верују у Њега (Рим 10, 9). Христос је тако нови конституент народа Божјег Израиља. С тим у вези, Павле наводи два поређења (Рим 11, 16–24) која уређују међусобне односе незнабожаца и Јевреја: поређење са тестом и са дрветом

маслине. Прво изражава привилегију и првенство које припада јеврејском народу јер су кроз њега првине спасења објављене, а друго, доста развијеније – а које се ослања на дрво маслињака из Јер 11, 16 – изражава јединство између старог и новог народа Божјег. Павле ту наставља и објављује „тајну“: „Део Израиља отврдну, док не уђе пун број незнабожаца“ (Рим 11, 25).

Хришћанска реалност осветљава теолошки кадар континуитета народа Божјег Израиља. Павле инсистира на великој новини живота Цркве и дела Духа Светога у свету. Пред његовим очима се конституише нова раса људи, који нису више ни Јудеји ни Јелини, већ једноставно хришћани. Ова Павлова чувена изрека, да пред Богом „нема више Јудеја ни Јелина“ (Гал 3, 28), не подразумева укидање националних посебности на земљи, исто као што ни речи „нема више мушког ни женског“ не укидају полно разликовање међу људима.²² Ова суштински важна Павлова констатација тиче се нашег односа са Богом и могућности спасења свих људи и народа. Хришћани су нови, истински народ Божји, који је заузео место старог Израиља, јер нема више обрезаних и необрезаних, већ смо „нова твар“ у Христу (2Кор, 5, 17; Гал 6, 15)²³ и Он је „све у свему“ (Кол 3, 11).²⁴

Због тога је хришћанин за Павла „нови човек“ (Еф 2, 15) и ова формула изражава управо ту новину коју уноси хришћански живот, односно живот у Христу.²⁵ То је нови

²² K. Ware, *Neither Jew nor Greek: Catholicity and Ethnicity*, St. Vladimir's Theological Quarterly 57:3-4 (2013), 235-246.

²³ C. Karakolis, *Church and Nation in the New Testament*, 372.

²⁴ Више о овој теми види: В. Hansen, *All of You Are One: The Social Vision of Gal 3.28, 1 Cor 12.13 and Col 3.11*, Library of New Testament Studies, London/New York: Clark 2010, 193-94. Такође: Ј. Зизијулас, *Примај и национализам*, Саборност 6 (2012), 129-136.

²⁵ „Јер Он је мир наш, који и једне и друге састави у једно и разруши преграду која је растављала, то јест непријатељство, укинувши телом својим закон са његовим заповестима и прописима, да оба сазда у самоме себи у

човек, нови народ, који је примио карактеристике старог Израиља, али и обновљење и преображај „миром који је донео Христос“. Тај нови народ одликује нова онтолошка стварност, која превазилази све земаљске разлике и заснива се на вери у Христа. Кад смо обучени у Христа, то је нова реалност која укида све расне, полне, државне, културолошке, друштвене и све друге разлике (Кол 3, 11; Гал 3, 28). Због тога додаје да, „кад сте ви Христови, онда сте семе Авраамово, и наследници по обећању“ (Гал 3, 29), дакле, Црква је остварење обећања Божјих.

Друга важна ствар коју примећујемо у посланицама апостола Павла јесте чињеница да он веома често (преко шездесет пута) говори о Цркви, за коју користи познати појам *ἐκκλησία*.²⁶ Поставља се питање: откуд баш оваква терминологија код апостола Павла? Према једној од најзаснованијих тврдњи, тај појам је апостол Павле затекао у хришћанској заједници у Јерусалиму и потом га преузео и инкорпорирао у своју теологију. Као Јеврејин, Павле преузима овај грчки појам у значењу које му приписује Септуагинта, а који је већ користила првобитна хришћанска заједница и са којим се идентификовала. Управо је овај јеврејски контекст давао грчкој речи *ἐκκλησία* смисао који је имала реч *qâhâl*, дакле, окупљање конкретног народа Божјег – Израиља. Овој тврдњи иде у прилог и то што код Павла често проналазимо израз *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*,²⁷ иако би требало узети у обзир то да је старозаветни израз *qâhâl Yahweh* у Септуагинти

једнога *новога човека*, стварајући мир. И да помири са Богом и једне и друге у једном телу крстом, убивши непријатељство на њему.“ (Еф 3, 14–16)

²⁶ Више о овом појму: L. Coenen, *Church, Synagogue*, The New International Dictionary of New Testament, Vol. 2, 291–307.

²⁷ *Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* – 1Кор 1, 1; 10, 32; 11, 22; 15, 9; 2Кор 1, 1; Гал 1, 13; *ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ* – 1Кор 11, 16; 1Сол 2, 14; 2Сол 1, 4; *ἐκκλησία ἐν Θεῷ* – 1Сол 1, 1; 2Сол 1, 1. Види: J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 538.

превођен са *ἐκκλησία Κυρίου*.²⁸ Ипак, код Павла никад не проналазимо реч синагога као синоним за Цркву. У неком ширем смислу, грчка реч *συναγωγή* могла би бити прихватљива као и реч *ἐκκλησία*, али је Павле не користи.²⁹

Када Павле говори о Цркви Божјој, то остаје у континуитету старозаветног појма *qâhâl Yahweh*. Само повремено Павле у формулу уводи Христа, а израз *Цркве Христове* проналазимо једном, и то у завршним поздравима Посланице Римљанима (16, 16). Оно што је занимљиво за Павлову терминологију у том смислу јесте то да се израз *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* користи и у множини (*ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ*), а то значи да је у новоосниваним Црквама Павле видео пуноћу народа Божјег, као и то да је Црква могла да се пројављује на више места истовремено у Јудеји, Галатији, Азији или Македонији. Свако окупљање крштенних на једном (конкретном) месту (*ἐπὶ τὸ αὐτὸ*, 1Кор 14, 23) било је манифестација Цркве Божје у том месту.³⁰ На самом почетку израз *Црква Божја* готово по правилу се односио на јерусалимску хришћанску заједницу која је била заједница за пример, да би се потом проширила и на друге јудео-хришћанске заједнице.³¹ Обраћајући се Солуњанима, апостол Павле управо то преузима из наслеђене

²⁸ Види фусноту бр. 8.

²⁹ J. D. G. Dunn, *Theology of Paul the Apostle*, 538. По мишљењу оца Г. Флоровског, „још [је] Свети Јустин одлучно одбацивао мишљење да Стари Завет сједињује Цркву и синагогу. Он је веровао у директну супротност. Све јудејске тежње се морају одбацивати; ако Јевреји не верују у Исуса Христа, онда им ни Стари Завет више не припада. Нико не може полагати права на Мојсија и пророке ако није са Исусом Христом. Јер Црква је Нови Израил и једина наследница свих старих обећања“, Г. Флоровски, *Откривење и тумачење*, 143.

³⁰ Види: Рим 16, 1, 23; 1Кор 1, 2; 6, 4; 12, 28; 14, 4, 5, 12, 23; 2Кор 1, 1; Кол 4, 16; 1Сол 1, 11; 2Сол 1, 1.

³¹ J. Gnilka, *Teologija Novog Zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999.

терминологије ране Цркве, те пише: „Јер ви, браћо, постадосте слични *Црквама Божјим* које су у Јудеји у Христу Исусу, зато што и ви пропатисте од својих сународника исто што и они од Јудејаца“ (1Сол 2, 14). Када пак говори само о Цркви, онда има у виду црквене заједнице које је основао на мисионарским путовањима и које се сабирају на агапама да би ломиле хлеб.

Постоји још један еклисиолошки појам који апостол Павле преузима из јеврејског светописамског предања и који примењује на хришћане. То је појам *свеџи*. Павле говори о светима на почетку свог деловања и, у већини случајева, то се односило на прву заједницу у Јерусалиму, дакле, на оне које је Христос окупио око себе и који су били сабрани на Педесетници. Тако се он обрео у Јерусалиму ради службе светима „*διακονῶν τοῖς ἁγίοις*“ (Рим 15, 25), а током разних његових путовања била је сакупљана помоћ „светима“ (2Кор 8, 4; 9, 1, 12; Рим 15, 31), при чему се овде и даље мисли на јерусалимску заједницу. У Рим 15, 26 житељи Македоније и Ахаје, како излаже Свети Павле, желели су добровољно да помогну својим прилозима за *сиромаше међу свеџима у Јерусалиму* (*εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*). Ипак, код апостола Павла проналазимо појам *свеџи* као назив за народ хришћански. То је случај у следећим пасусима: Рим 16, 2; 2Кор 1, 1; 13, 12; Еф 1, 1; Фил 1, 1; 4, 22. У неким моментима овај израз чак има и есхатолошке димензије (Рим 8, 27; 1Кор 6, 2: „Не знате ли да ће *свеџи* судити свету?“). Формуле у 1Сол 3, 13 и 2Сол 1, 10 односе се на хришћане као небеску заједницу анђела и изабраних.

Дакле, сви изрази који су се традиционално користили у Староме Завету за народ Божји Израил сада бивају преузети у корист Цркве у Јерусалиму, а онда и за целу Цркву, уз одређени монопол који је апостол Павле признавао, али који га није спречио да на томе развије своју теологију о Цркви.

5. Појмови $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ и $\xi\theta\nu\omicron\varsigma$ у Еванђељу по Матеју

Од посебне важности за разумевање ове тематике биће нам Еванђеље по Матеју, које спада у синоптички круг Еванђеља и које је у хришћанској Цркви одувек имало посебан третман. Оно је интересантно за нас зато што у њему проналазимо мноштво старозаветних рефлексија и цитата (61), што је јединствено за књиге Новог Завета. Овим цитатима испуњења (Reflexionzitate) писац жели да укаже на то да се у личности Исуса из Назарета потпуно пројавио и остварио Христос (Месија). Та чињеница, поред тога што је у питању најдуже Еванђеље (28 глава), вероватно је била разлог за то да се оно нађе на првом месту у канону Новог Завета.³²

Матеј свој говор о Цркви првенствено излаже кроз термине нови народ Божји, нови Израил, Црква ($\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$). Поставља се питање ко је тај нови народ Божји за Матеја и ко чини ту месијанску Цркву. Да ли под њом Матеј подразумева искључиво хришћане из јудејства или је она отворена и за остале народе Божје?³³ Одговор проналазимо на самом почетку Еванђеља, у генеалогiji (Мт 1, 1–17), која има изузетно изражену и значајну еклисиолошку позадину. У родослову еванђелист Матеј нам доноси 3 x 14 колена: од Авраама до Давида, од Давида до сеобе

³² Више о Матејевом Еванђељу: У. Луц, *Матејева њрича о Исусу*, Београд 2018; П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет*, Београд 2008; Ј. Каравидопулос, *Увод у Нови Завет*, Београд/Шибеник 2008; К. Nikolakopoulos, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, LIT, Berlin 2011, 83–105; R. Brown, *Uvod u Novi Zavjet*, Кршћанска садашњост, Zagreb 2008.

³³ И поред чињенице да само код Матеја Исус изричито говори како је послат само изабраном народу дома Израилевог (15, 24), кроз цело Еванђеље се наслућује да Исусов долазак није ограничен само на Израил, него на читав људски род. Прича о жени Хананејки и параболе о Царству Божјем то недвосмислено потврђују.

вавилонске, и од сеобе до Јосифа и самога Исуса Христа. У овом веома специфичном низању бројева од 3 x 14 колена, сагласно апокалиптичком начину мишљења, читаоцу се жели послати порука да Бог све води својом руком и да је све подложно Његовом плану о спасењу.

Још интересантније и занимљивије јесте увођење у родослов, осим Марије – мајке Исусове, имена још четири жене: Тамаре, Рахаве, Руте и Уријинице. Притом није била одлучујућа намера да се узму жене које су биле познате као грешнице, већ оне које су пореклом биле незнабошкиње и које су по промислу Божјем, на необичан начин, постале жене израиљске и које су изродиле синове који ће одиграти важну улогу у јеврејском народу. На тај начин Матеј жели да прикаже да Бог укључује и друге народе у домострој спасења и да се кроз цео Стари Завет отвара могућност и пут другим народима да уђу у заједницу са Њим, кроз његов изабрани народ. Називање Исуса на самом почетку сином Давидовим и сином Авраамовим (1, 1) проширује хоризонт, указујући на обећања која су била дата овој двојици. Обећање дато Аврааму да ће се њиме благословити сви народи земље (Пост 12, 3; 18, 18; 22, 18) Матеј сматра испуњеним у Исусу.³⁴

С друге стране, у Матејевом Еванђељу проналазимо још једну веома интересантну језичку диференцијацију приликом употребе већ споменутих појмова *λαός* и *ἔθνος*. Наиме, када Матеј говори о народу који прихвата Исуса за обећаног Месију, дакле, *новом народу* Божјем, он користи појам *ἔθνος*, то јест множину *ἔθνη*, док за народ Израиљ, који га не прихвата, користи термин *λαός*.³⁵ Матеј, дакле,

³⁴ J. Gnilka, *Teologija Novog Zavjeta*, 143.

³⁵ Постоји и трећи термин за народ – *ὁ ὄχλος*, који Матеј употребљава обично када говори о много народа који у маси крећу за њим после неког чуда, J. Gnilka, *Teologija Novog Zavjeta*, 143.

под појмом λαός готово увек подразумева јеврејски народ, на првом месту књижевнике и фарисеје, који не признају Христа за Месију и Спаситеља. Конкретно, у 2, 4 Матеј нам доноси питање Иродово: „и сабравши све првосвештенике и књижевнике народне (τοῦ λαοῦ) питаше их, где ће се Христос родити“, на шта добија одговор да ће се родити у Витлејему јудејском јер је тако написао пророк (2, 5).

У 4, 15 Матеј нам доноси цитат из књиге пророка Исаије (9, 1) о Галилеји незнабожачкој и народу који седи у тами. Интересантно је то да Матеј на овом месту умеће цитат са појмом λαός желећи да нагласи да је већ од тада незнабожачки народ био укључен у домострој спасења. У 27, 1 стоји: „А кад би јутро, учинише вијеће сви првосвештеници и старјешине народа (λαοῦ) против Исуса да га погубе.“ Изузетак проналазимо само на почетку Еванђеља (1, 21), када анђеоло наговештава Јосифу да ће Марија родити сина: „И надјени му име Исус: јер ће он спасти народ свој (τὸν λαὸν αὐτοῦ) од гријеха њихових“. Притом се посеже за јеврејским именом Јошуа, што значи: Јахве је спас.

Међутим, када говори о новом народу Божјем, он користи други израз – τὰ ἔθνη, термин који је, као што смо видели, био *terminus technicus* за незнабожачке народе. У причи о виноградарима³⁶ Христос саопштава фарисејима и књижевницима да ће се Царство Божје узети од овога народа (λαὸς), тј. од Израиља, и даће се другом народу (ἔθνεи): „Зато вам кажем да ће се од вас узети Царство

³⁶ Појам виноград (ἀμπελών) у Матејевом Еванђељу срећемо релативно често. Матеј овим појмом жели да подсети своје реципијенте на старозаветне наративе који описују однос између Бога и Израиља, јер лоза и виноград симболизују сам Израил (уп. Ос 10, 1). Другим речима, Матеј је овом повезаном старозаветном реминисценцијом извршио илокуторни чин наговештавања читаоцу да текст који следи има везе са Богом и његовим изабраним народом. Више о овој теми: V. Mamić, *Matthew's Response to an early missionary issue. Meaning and Function of the Parable of the Workers in the Vineyard (Matt 20: 1–16)*, Roma 2016, 229.

Божије, и даће се народу који доноси плодове његове.“ (Мт 21, 43) На другом месту, на самом крају Матејевог Еванђеља, Христос после свог Васкрсења и Вознесења на небо оставља заповест својим ученицима да иду у „све народе“ (πάντα τὰ ἔθνη) и да их учине Христовим ученицима (Мт 28, 19). Христова заповест о послању свим људима је универзална: „И проповиједаће се ово јеванђеље о Царству по свему свијету за свједочанство свим народима (πάντα τοῖς ἔθνεσιν)“ (Мт 24, 14) и „Заиста вам кажем: гдје се год успроповиједа ово јеванђеље по свему свијету“ (Мт 26, 13). Када, дакле, Матеј говори о Цркви као новом народу Божјем, који ступа на место Израиља, он употребљава реч ἔθνη (Мт 21, 43).³⁷

На крају, навешћемо још једну специфичност Матејевог Еванђеља, а тиче се наше теме, то јест еклисиологије. Еванђелист Матеј је једини од еванђелиста који експлицитно говори о Цркви користећи термин ἐκκλησία. Први пут га помиње у 16, 18: „А и ја теби кажем да си ти Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати“, а други пут у 18, 17: „Ако ли њих не послуша, кажи Цркви; а ако ли не послуша ни Цркву, нека ти буде као незнабожац и цариник.“

6. „А ви сте род изабрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен“ (1Пт 2, 9–10)

Приближавајући се крају овог чланка, навешћемо још два веома карактеристична одељка из Посланице прве Петрове и Откровења, који нам, такође, расветљавају

³⁷ В. Трилинг сматра и тврди да Матеј види Цркву не као нови Израил, него као једини истински Израил, W. Trilling, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, EThS 7, Leipzig 1975, 96; 213. „Die Kirche ist strenggenommen nicht ein *neues Israel*, das an die Stelle des alten gerückt wäre, sondern *eigentliche, wahre Israel*, wie es Got sich von Anfangen an gedacht hat.“

ову тему. И у ова два новозаветна списа у еклисиологији доминира идеја народа Божјег. Аутори преузимају старо-заветне слике којима је некада означаван Израил и њих сада преносе на Цркву као нови народ Божји. У првој посланици Светог апостола Петра (2, 8–10) аутор говори о настанку изабране заједнице – Цркве, и у тим еклисиолошки мотивисаним говорима доминира тема припадности Христу, нарочито идеја изабрања, која се представља метафоричним језиком – Христос је живи камен, крајеугаони, а верници су живо камење које се уграђује у грађевину (2, 4).³⁸ Из тог разлога он говори о Божјем народу као светом народу, народу који је прихватио Божју благодат и на тај начин постао члан Тела Христовог: „А ви сте род изабрани (γένος ἐκλεκτὸν), царско свештенство (βασιλειον ἱεράτευμα), народ свети (ἔθνος ἅγιον), народ задобијени (λαὸς εἰς περιποίησιν), да објавите врлине Онога који вас дозвољава из таме на чудесну свјетлост своју, који некад не дијасте народ, а сада сте народ Божији (οἱ τότε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ); који не дијасте помиловани, а сада сте помиловани.“ (1Пет 2, 9–10; уп. Ос 1, 6; 2, 10)³⁹

У овом кључном одломку Новог Завета веома јасно се види да су појмови λαός и ἔθνος ослобођени расног концепта и да су повезани са харизматским односом између Бога и човека, оствареног оваплоћењем Христовим и интеграцијом људи у стварно Тело Христово – Цркву.⁴⁰

³⁸ J. Gnillka, *Teologija Novog Zavjeta*, 357.

³⁹ „Υμεῖς δε γένος ἐκλεκτὸν, βασιλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Οἱ τότε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες.“

⁴⁰ „Стари Завет није био 'праобраз' некаквог случајног народа, већ Новог Завета – Васељенске Цркве. Национална ограда предзнаменује Цркве је срушена 'спасењем свих'. После Христа могуће је само један народ – хришћани, *genus Christianum – tertium genus* (трећи род), сходно старинском изразу. Ниједан народ се не може позивати на Писмо, истичући некакве

Хришћани, који раније нису били народ, сада су Божји народ пошто су помиловани од Њега, они су народ избрани, царско свештенство, свети народ. То је зато што их је Христос позвао из таме греха у Његово чудесно светло.

Међутим, иако је у Цркви расно порекло сачувано, постоји један други однос и заједница између људи који су удови Тела Цркве. На то нас упућује последња књига Новог Завета, Откровење, у којој проналазимо карактеристичну химну о четири животиње и двадесет четири старешине, који симболизују васцелу Цркву, у јагњету Откривења: „И пјеваху пјесму нову, говорећи: Достојан си да узмеш књигу, и да отвориш печате њене: јер си био заклан и крвљу својом искупио си Богу нас из свакога рода и језика и народа и племена (ἐκ πᾶσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους), и учинио си их Богу нашему царевима и свештеницима и цароваће на земљи“ (Отк 5, 9–10).

7. Однос Цркве и нације у савременом српском контексту

Као што смо видели, однос Цркве и нације је дијахроно закупао теолошку мисао и црквени писци су од најранијих времена веома успешно одолевали свим изазовима и искушењима везаним за религијски партикуларизам и етнофилетизам. У савременом православном контексту доминирају два феномена који *ad extra* и *ad intra* нагризају идентитет Цркве Христове, којих ће се Црква тешко у потпуности ослободити ако не буде у потпуности примењивала еванђељска начела и Христове речи. Први феномен је однос између Цркве и државе, а

претензије и захтевајући привилегије. Националне различитости припадају природи и немају везе са благодаћу“, Г. Флоровски, *Ойкривење и шумачење*, 143.

други је однос између Цркве и нације. Овај други феномен, који већ више од два века нагриза универзално биће Цркве, у суштини је сам по себи парадоксалан, јер Црква по својој природи не може бити национална институција или национална тековина, него је по својој суштини и природи наднационална, то јест васељенска.⁴¹

Сходно томе, Црква се у суштини не може никада поистовећивати ни са једном нацијом⁴² јер је хришћанство „стварност вишег реда која трансцендира све народе, сабира своје чланове из свих народа, ствара заједништво друге врсте него што је национално заједништво. Хришћанство је, наиме, вера која надилази расе и нације. Дакло, хришћанство се утеловљује у повести, у конкретним народима. Но то је само партикуларни идентитет јер хришћанство ствара Божји народ којем домовина није на земљи, него према њој путује“.⁴³ У том смислу тачне су речи великог руског мислиоца из прошлог века, Александра Солжењичина, које наводи и донекле проширује познати психотерапеут и академик Владета Јеротић, да је „сваки, па и онај најмањи народ непоновљив траг Божије замисли“ и као такав проналази своје место унутар Цркве.⁴⁴

Ово наше скромно излагање завршићемо пророчким речима једног од најзначајнијих богослова наше помесне Цркве, блаженопочившег оца Радована Биговића, који у свом есеју *Православна Црква и нација* каже: „У историјско-социолошкој, па и теолошкој литератури може се

⁴¹ Р. Биговић, *Црква у савременом свету*, Београд 2010, 71–74.

⁴² У савременом дискурсу појам нација употребљава се углавном у два значења – у смислу етничке заједнице и у смислу свеукупности грађана одређене државе. Самим тим, неопходно је узајамне односе Цркве и нације посматрати у контексту како првог тако и другог значења ове речи, види: *Основи социјалне концепције РПЦ*, Јубиларно заседање Архијерејског сабора Руске православне цркве, Москва 13–16. августа 2000, Нови Сад 2007.

⁴³ Т. Ј. Šagi-Bunić, *Kršćanstvo i nacionalizam*, KS, Zagreb 1983, 7–8.

⁴⁴ В. Јеротић, *Вера и нација*, Ars Libri, Београд 1999.

прочитати да је Православна Црква 'национална', 'анационална', 'васељенска' (интернационална), 'наднационална' и сл. Све ове тврдње могу бити делимично тачне. Црква није апстрактна заједница. Она се увек пројављује у конкретном народу, времену и простору. Од самог почетка Јеванђеље је саопштавала у категоријама локалне културе и језика. Истовремено је нацију отварала, ослобађала националног егоизма и самодовољности, 'терала је да изађе из себе' и да се саживљава са другим. Црква не негира националне ентитете али одриче сваки облик субординације међу нацијама, моралну или аксиолошку супериорност... Црква, дакле, не негира нити апсолутизује национално већ изграђује јединство у различитости („помирену различитост“) многих нација. Црква је сама 'нови Израил', 'народ Божији', 'ново друштво', састављена од припадника различитих историјских народа. Свака нација има право и могућност да уђе у цркву с могућношћу да у њој сачува свој национални идентитет, али ниједна нема право да има 'своју' ексклузивну 'националну цркву', која би 'национализовала Христа', учвршћивала национални егоизам и обоготворавала саму нацију.”⁴⁵

8. Закључак

Сходно свему до сада реченом, Црква Христова, као живи богочовечански организам, одувек је надилазила и преображавала све легитимне и природне поделе и разлике које међу људима постоје и одувек је позивала све своје чланове, без обзира на то којем друштвеном статусу или нацији припадају, да постану *нови народ Божији, Нови Израил*. Да би се то јединство постигло, оно не може да буде засновано на природним сличностима, било да је у

⁴⁵ Р. Биговић, *Црква у савременом свету*, 71–74.

питању пол, друштвени статус, језик, култура или нација, него само на личности Богочовека Христа, кроз крштење – иницијацију у Тело Христово, које је Црква.

То нам јасно и недвосмислено од самих почетака хришћанства сведоче речи апостола Павла да у Цркви нема више, нити може да буде, „Јудејца ни Јелина, ни роба ни слободнога, ни мушког ни женског, јер смо сви један (човек) у Христу Исусу” (Гал 3, 28). У овом кратком, али заиста суштински веома дубоком цитату Светог апостола Павла налази се квинтесенција одговора на питање односа Цркве и нације, а он гласи: православни хришћанин свој истински идентитет не црпи из националног идентитета, него из вере у Христа и учешћа у богочовечанском организму Цркве зато што они одређују човеково биће и суштину, тј. његов аутентичан однос према Богу и својим ближњима.

Дарко Крстић
научни сарадник
Православни богословски факултет
Универзитета у Београду
Центар за црквене студије Ниш
darkovelja@yahoo.com

РЕЦЕПЦИЈА БИБЛИЈСКОГ ПОЈМА ЗАВЕТА У ИСТОРИОСОФСКО-КЊИЖЕВНОМ МОТИВУ КОСОВСКОГ ЗАВЕТА

► Српска култура, нарочито у средњем веку, формирана је кроз интензивну рецепцију бројних библијских мотива. Ово изразито важи за књижевност, како писану тако и усмену. Од *Лейојиса ѿоја Дукљанина* и коришћења јовановског мотива Доброг пастира, преко Светог Саве и Стефана Првовенчаног и њиховог обилатог коришћења псалама, па све до Његоша и његове рецепције *Опјкривења Јовановој* при писању наративног оквира за *Лучу Микрокозму*, доминира присутност библијског наратива у који се смешта прича српске средњовековне културе. Опсег коришћења Библије у формирању српске средњовековне књижевности навео је Подскалског да ову књижевност назове теолошком књижевношћу, што ни у ком случају није неосновано или претерано.

У српској средњовековној књижевности настаје књижевно-теолошки концепт који се најчешће назива Косовски завет, који представља специфичну историософску рефлексију важног историјског догађаја. Овај појам је у тесној вези са библијским концептом завета, односно

настаје на специфичном схватању библијског текста у светлу историософских разматрања. Косовски завет као књижевно-теолошки појам одиграо је значајну улогу у колективном памћењу, и то кроз народне епске песме. Колико је велики утицај у питању, може се видети и на основу периодизације саме те епике: преткосовски, косовски и покосовски циклус.

Није случајно то што је појам завета централни појам Светог Писма, чији се саставни делови и дефинишу појмом завет. Свето Писмо делимо на Стари и Нови Завет. Најпростије речено, искуство речи Божије дато је у оквиру појма завет; сама реч Божија отелотворује се у форми завета. Због тога, да бисмо правилно схватили природу Косовског завета, потребно је осврнути се на његову библијску матрицу, присутну како у Старом тако и у Новом Завету. Анализираћемо саставне елементе културолошко-теолошког појма завет у Старом и Новом Завету да бисмо затим уочили те елементе у Косовском завету. Само тако је могуће проценити степен рецепције библијског појма завета на формирање идеје Косовског завета у српској средњовековној књижевности.

1. Појам завета у Старом Завету

Завет (јевр. ברית, грч. διαθήκη, лат. testamentum) је начин установљења и одржавања реалне заједнице између Бога и скупине људи која тим чином постаје заветни (изабрани) народ. У грчком и латинском термину очигледна је нужност смрти да би завет могао да се установи – и латински testamentum и грчки διαθήκη имплицирају нечију смрт јер су узети из области оставинског права, као завештање, тестамент. Али и јеврејски ברית имплицира смрт као неопходан предуслов склапања завета. То је присутно у јеврејској синтагми כרת ברית, која буквално

значи „сећи завет“, тј. убити жртвену животињу чијом се крвљу ратификује институција завета.

Елемент проливања крви жртвене животиње ради ратификације завета доминира кључном епизодом у Старом Завету, у којој се описује склапање завета између Бога и Јевреја на гори Синају. После приношења жртава,

„ ... узевши Мојсије половину крви, стави у зделе, а половину крви изли на олтар. И узе књигу заветну и прочита народу. А они рекоше: Што је год рекао Господ чинићемо и слушаћемо. А Мојсије узе крв, и покропи њом народ, и рече: Ево крв завета (דֶּם הַבְּרִית, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), који учини (כרת, διέθετο) Господ са вама“ (Изл 24, 6–8).

Чин проливања крви жртвених животиња, са једне стране, на олтар, који представља Бога, а са друге, на народ представља симболичко уједињење у крви, „крвну“ везу која је створена између Бога и народа под Синајем. Склапање завета је у јеврејском тексту описано глаголом כרת, који значи „исећи“, док је на грчки преведен неутралнијим διατίθημι, вероватно због нелагодности преводиоца у доба просвећене хеленистичке епохе да буквално преведе узнемиравајућу слику „сечења“ завета. У сваком случају, осврт на јеврејски текст одељка Изл 24, 6–8 јасно показује да је проливање крви есенцијални тренутак склапања завета. Ова чињеница добија и фразеолошку потврду тиме што изрази за склапање завета (כרת ברית) и за заветну крв (ברית דם) постају технички термини при опису склапања завета.

У Старом Завету постоје трагови још једног начина склапања завета у крви жртвених животиња. Ради се о пролажењу људи који склапају завет са Богом између расечених половина жртвене животиње:

„И предаћу људе који преступише мој завет (את ברתי) (העברים), који не извршише речи завета (דברי הברית)

који учинише (כרתו) преда мног, расекавши (כרתו) теле на двоје и прошавши између половина ... и сав народ ове земље, који прођоше (העברים) између половина онога телета“ (Јер 34, 18–19).

За сечење жртвене животиње, између чијих расечених делова пролазе припадници заветне заједнице, користи се технички глагол за склапање завета כרת. Идентичну ситуацију имамо и у Пост 15, 10, где Аврам сече жртвене животиње на два дела са циљем проласка између њих и склапања завета са Богом. Закључак је да, како у случају церемоније склапања завета у Изл 24, 6–8 тако и у случају Јер 34, 18 (Пост 15, 10), основни елемент те церемоније јесте проливање крви жртвене животиње којом се ратификује склапање завета између Бога и изабраног народа (заветне заједнице).

Одељак Јер 34, 18–19 експлицитно наводи још један важан елемент церемоније склапања завета – речи завета (דברי הברית). Ове речи завета представљају заветни закон, који се свечано и јавно чита пред заветном заједницом, као што видимо у Изл 24, 3–4: „И дође Мојсије, и каза народу све речи Господње и све законе. И одговори народ једним гласом: чинићемо све што је рекао Господ. И написа Мојсије све речи Господње.“ Прихватање заветног закона, који је установио Бог, представља видљиви знак пристанка заветне заједнице да живи по упутствима које им даје Бог.

Склапању завета на Синају следује још један значајан елемент у вези са појмом завета – заветни обед. Склапање завета је разлог теофаније Бога Мојсију и старешинама Израилевим (Изл 24, 10). Међутим, док је гледање Бога по правилу узрок смрти виделаца (Изл 33, 20), под Синајем Бог им допушта да преживе виђење лица Божијег, што се потврђује заветним обедом пред Богом: „И не

пружи руке своје на изабране између синова Израилевих, него видеше Бога, па једоше и пише.“ (Изл 24, 11) Завет ратификован крвљу заветних животиња добија свој природни наставак у заветном обеду, који потврђује стварање крвне везе међу члановима заветног народа.

Са заветним законом најтешње су повезани благослови и клетве, који се изричу у случају поштовања или непоштовања заветног закона од стране заветног народа. У Старом Завету најопширније благослове и клетве срећемо у Пнз 27, 16–26 и 28, 15–68. Док је садржај благослова живот, који обезбеђује Бог као установитељ и давалац завета, проклетства су болести, ропство и све друге ситуације које ометају нормалан живот заветне заједнице.

Коначно, стижемо и до елемента церемоније склапања завета који представља својеврсну кулминацију и печат на целу церемонију – установљење знака завета (ברית לוח). То је обрезање, као видљиви спољашњи знак припадности заветној заједници у Старом Завету.

Према горе реченом, церемонија склапања завета има неколико елемената: проливање крви жртвене животиње, којом се установљује завет; заветни закон; благослови и клетве; заветни обед, којим се ратификује склапање завета; знак завета. Уочићемо ове елементе како у Христовом Новом Завету, тако и у формирању Косовског завета.

2. Христов Нови Завет

Установљење завета између Бога и Јевреја, посредством Мојсија на гори Синају, ипак није резултовало заветном верношћу Изабраног народа, тј. поштовањем заветног закона. Због тога се у пророчкој литератури егзилског периода појављује пророчанство о Божијем успостављању новог завета, који ће бити квалитативно другачији од старог завета са Синаја:

„Ево, иду дани, говори Господ, кад ћу учинити са домом Израиљевим и са домом Јудиним нови завет. Не као онај завет који учиних са оцима њиховим, кад их узех за руку да их изведем из земље египатске, јер онај завет мој они покварише ... Поставићу завет свој у њих, и на срцу њихову написаћу га, и бићу им Бог и они ће ми бити народ ... јер ћу им опростити безакоња њихова, и греха њихових нећу више помињати.“ (Јер 31, 31–34)

Сличну реторику срећемо и у Јез 36, 26–29, иако се експлицитно не помиње Нови Завет. Значајно је да најранији спомен Христове Тајне вечере који поседујемо, наиме, код апостола Павла у 1Кор 11, 23–34, јасно асоцира Христову крв као крв којом се установљује Јеремијин Нови Завет:

„Господ Исус оне ноћи кад беше предан, узео хлеб, и захваливши преломи и рече: Узмите, једите, ово је тело моје, које се за вас ломи; ово чините у мој спомен. Исто тако и чашу, по вечери, говорећи: Ова је чаша Нови Завет у мојој крви (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἔμῳ αἵματι); ово чините, кад год пијете, у мој спомен.“ (1Кор 11, 23–25)

Идентично Павлу, и јеванђелиста Лука идентификује проливање Христове крви са тренутком установљења Новог Завета који помиње пророк Јеремија (Лк 22, 20). Са друге стране, иако јеванђелисти Матеј и Лука не тврде експлицитно да је проливање Христове крви тренутак склапања Јеремијиног Новог Завета, дефинитивно виде Христову крв као крв завета – τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης (Мт 26, 28; Мк 14, 24). Према томе, у најранијем хришћанском предању Христова крсна смрт једногласно је интерпретирана као проливање крви којом је установљен (Нови) Завет. Тиме је Христос преузео функцију жртвених животиња из Изл 24, па није чудо да се у овом светлу назива „Јагње Божије“ (Јн 1, 29.36). Ово је и квали-

тативна разлика између две церемоније склапања завета: док је у Изл 24 завет установљен крвљу заветних животиња, Христос установљује завет у *својој крви*. Управо је ово срж теологије завета у посланици Јеврејима, која такође третира Христову смрт као моменат установљења Јеремијиног Новог Завета:

„Али кад је дошао Христос, Првосвештеник будућих добара, кроз већу и савршенију скинију ... не са крвљу јарчијом ни јунчијом, него са својом крвљу уђе једном за свагда у Светињу извршивши вечно искупљење ... И зато је он посредник Новог Завета, да после његове смрти за искупљење од престопа у првом завету, призвани приме обећано вечно наследство. Јер где је завештање мора да буде и смрт завештача. Јер је завештање пуноважно тек после смрти ... јер ни први завет није установљен без крви.“ (Јевр 9, 11–12. 15–18)

Осим Христове крви као крви завета, друга заједничка карактеристика новозаветних извештаја о Христовом установљењу Јеремијиног Новог Завета са Изл 24 јесте контекст обеда као заветног обеда. Христос пролептички, ноћ пред своју смрт и заветно проливање крви, држи Тајну вечеру, где својим ученицима дели чашу чији је садржај Његова крв (Новог) Завета, чиме Христова Тајна вечера постаје паралела обеду Мојсија и старца пред Јахвеом у Изл 24, 11. Установљењем Јеремијиног Новог Завета у својој крви Христос интересантно врши креативну рецепцију Изл 24: он је истовремено заветна животиња чијом се крвљу установљује Нови Завет, али и функционише идентично Јахвеу у Изл 24, 11, као Бог који даје храну учесницима заветног обеда. Он је и Јагње Божије и Бог, онај који се приноси и онај који приноси.

Ова два елемента склапања завета присутна су у свим новозаветним извештајима о склапању Новог Завета у

Христовој крви. Спорадично се, међутим, у појединим текстовима појављују и други елементи склапања завета. Рецимо, појављује се заветна клетва у рудиментарном облику у Христовом вапају: „тешко човеку ономе који га издаје“ (Лк 22, 22). Имплицира се и заветни знак Новог Завета, који треба да раздваја хришћане од припадника првог завета, чији је заветни знак било обрезање. Заветни знак Новог Завета је љубав међу хришћанима, у надасве надахнутој интерпретацији јеванђелисте Јована: „Заповест нову дајем вам: да љубите једни друге, као што ја вас љубих, да и ви љубите једни друге. По томе ће сви познати да сте моји ученици ако будете имали љубав међу собом.“ (Јн 13, 34–35)

Иако јеванђелиста Јован не наводи речи установљења на Христовој Тајној вечери, ипак нам презентује два занемарена елемента код осталих новозаветних писаца у вези са склапањем завета Христовом крвљу. На Вечери пред своју смрт, која одговара Тајној вечери, Христос говори о новој заповести (*ἐντολήν καινήν*), која је схватљива једино у контексту заветног закона Јеремијиног Новог Завета (*καινή διαθήκη*). Поред новог заветног закона, јеванђелиста Јован указује на нови заветни знак, који ће своју парадигму имати управо у Христовој заветној жртви као чину љубави – љубав међу хришћанима замењује обрезање као заветни знак Јеремијиног Новог Завета.

3. Историософско-књижевни мотив Лазаревог Косовског завета

Косовска битка (1389) и њена теолошко-историософска интерпретација међу најзначајнијим су елементима за дефинисање српског културног и верског идентитета. Разнородни библијски мотиви су на јединствен начин спојени у епско-историјски наратив догађања уочи и за

време Косовске битке, али овде ћемо се ограничити на присуство склапања завета у књижевном опису Косовске битке.¹

Први и најбитнији елемент церемоније склапања завета лако је уочљив у епском наративу о Косовској бици: мотив жртвене, животињске крви којим се потврђује Савез између Бога и човека у Синајском и Христовом савезу налази се такође и у мотиву Косовског завета, при чему је идентификована са крвљу ратника палих у бици. Тако се Савез између Бога и Израиља у Старом Завету, као и Бога и читавог човечанства у Новом Завету у српској књижевности интерпретира и партикуларизује као савез између Бога и Срба. Тако настаје схватање значајно за идентитет једног народа у којем се заједница доживљава као заветна заједница, заветни народ. У том смислу се, кроз књижевну интерпретацију, постиже то да припадност српском националном идентитету не бива сагледана кроз етнички контекст него кроз културолошко-теолошки: сваки појединац који се идентификује са слободарским идејама косовског наратива, односно који баштини вредност Косовског завета бива делом српског народа, односно те заветне заједнице.

Наведена основна паралела између склапања Христовог Новог Завета и склапања Косовског завета добро је уочена и тематски разрађена у оквиру епске нарације о кнежевој вечери описаној у истоименој песми. Њен библијски пандан је несумњиво Христова Тајна вечера, где је цар Лазар паралела јеванђелском Христу. Као и у случају Христа, Лазарева кнежева вечера је заветни обед. Као што Христос умире дан после Тајне вечере, и цар Лазар

¹ Више види: Д. Крстић, *Библијска димензија српској културној идентитету у народној њесми Пројаси царства српскога*, у: Православна теологија и култура (пр. Д. Бојовић), Центар за црквене студије, Ниш 2009, 41–49.

гине на Косову пољу дан након кнежеве вечере. Као што Христос за столом има издајника, у Лазаревом случају је тај издајник поистовећен са ликом Вука Бранковића. Као што Христос причешћује апостоле, тако и Лазар причешћује војску. Једина паралела која у наративу о Косовској бици не постоји у поређењу са Христом јесте чињеница да Христос васкрсава, док цар Лазар (још) није васкрснуо. Ипак, цар Лазар носи исто име као јовановски Лазар кога је Христос васкрсао (Јн 11), па та синонимија даје епском песнику библијску гаранцију да ће и српски Лазар васкрснути, слично свом библијском имењаку. Наравно, васкрсење српског Лазара не поима се индивидуалистички, већ у оквирима „корпоративне личности“ српске државе – васкрсење цара Лазара је, нарочито у доба османске империје, схватано као нада у васкрсење пропале средњовековне српске државности и било је снажна мотивација за идеју ослобођења у 19. веку.²

Такође, не треба заборавити ни то да је библијски концепт из Пост 1, 27, који говори о томе да је сваки човек „икона Божија“ и да му по природи припада неотуђиво достојанство у основи слободарских тежњи многих народа угњетених режимом великих империја. Примера ради, заједно са мотивом Косовског завета у његовом еманципаторском контексту, Пост 1, 27 се такође може уклопити у ослободилачке тежње малих балканских народа у борби против османске репресије у 19.

² Можда није случајност да Други српски устанак почиње на празник Цвети 1815. године, дакле на дан који је следио Лазаревој суботи. Народ који се окупио у Такову је претходног дана на литургији слушао о Христовом васкрсењу Лазара, што је код народа могло да створи асоцијацију на повезаност библијског Лазара са царем Лазаром као симболом и епонимом српске државе и државности. Можда је управо ова библијска асоцијација била подстрек слободарским тежњама угњетених народа османске империје?

веку и почетком 20. века: развијено схватање да је свака друштвено-политичка творевина у којој појединац као „слика Божија“ трпи репресију повлачи за собом одговорност у борби против неправедног система и покушај заснивања праведнијег друштва.

Доминантан елемент церемоније склапања завета, осим заветног обеда, а који је присутан у епској нарацији о Косовском завету, јесте и присуство заветне клетве. Пошто смо видели да је клетва реакција на непоштовање заветног закона у Књизи поновљених закона, њено присуство у Косовском завету имплицира и заветни закон. У народној песми *Мусић Сџефан* сазнајемо за заклетву којом је цар Лазар заклео све српске великаше: „Ко је Србин и Српскога рода, и од српске крви и колена, а не дошо у бој на Косово...“, што је јасна паралела са Књигом поновљених закона Пnz 27, 16–26 и 28, 15–68. Ову заклетву прати низ од пет познатих клетви. Из наведеног је могуће закључити да је Лазарев заветни закон у ствари долазак на бој на Косово, док непоштовање овог заветног закона повлачи живописне заветне клетве.

4. Закључак

У овом раду је показано како је један значајан историјски догађај попут Косовске битке у епској традицији реципиран, односно радикално протумачен у светлу библијске теологије. Народни песник, несумњиво високо теолошки образован и добро упознат са Светим Писмом, тумачи битку као догађај од надвременог значаја у светлу склапања завета. Он се не води неком маргиналном или споредном библијском идејом, већ користи управо један од централних појмова – појам завета и церемонију склапања завета – као наративно-теолошки оквир за приказивање Косовске битке. Овде је на делу рецепција

Библије холистичких размера, не просто преузимање појединих мотива из Библије него translација саме библијске структуре у оквире српске средњовековне историософије. При том чину је дошло до још опсежније христјанизације српске средњовековне културе, односно до инкултурације библијског наратива у њу, али је истовремено и Свето Писмо у рецепцији попримило „српски карактер“. Управо тако учинковита инкултурација библијског наратива у епску традицију ће, упркос неписмености и тешким условима живота, одржати хришћанску свест у доба интензивне исламизације током османске владавине и дати подстрек слободарским тежњама и аспирацијама ка изградњи праведнијег друштва.

ЕВРОПСКА РЕЦЕПЦИЈА БИБЛИЈСКОГ СИРОМАШТВА

► Према библијској приповести, у људски род је са „кожним хаљинама“ (Пост 3, 21) ушла и подела по критеријуму поседовања свега што оне симболички представљају. Антрополошка истраживања најранијих друштава потврђују суштину исказа с почетка Књиге постања о томе да је развој класних и економских подела имплицирао и летално насиље (Пост 4, 1-16). Према хришћанском схватању, узрок таквог стања је грех, иако је човек претходно био упозорен на смртоносну последицу *йрисвајања* са дрвета познања добра и зла (Пост 2, 17). Логично је помислити како би хришћанског Бога достојно друштво требало у ствари да буде слободно од оваквог отимачког порива. Међутим, библијска и каснија (хришћанска) књижевност, као и сав духовни, културни и уопште историјски досије човечанства, показују колико је тај подухват ослобађања тешко остварив у свакој честици егзистенције.

За хришћане Црква није само хелија друштва која веродостојно сведочи Бога, него према њиховом веровању има снаге и да остале делове света закваси својим иконичним наговештајем праведног богочовечанског поретка. Стварност ипак показује да је устаљена уређења тешко изменити. Однос богатих и сиромашних, на пример, одвајкада представља претњу еклисијалном духу и реду,

па апостол Павле кори заједницу у Коринту што за време Вечере Господње „један гладује а други се опија“ (1Кор 11, 21). Међутим, иако Павле не подстиче на радикалну друштвену промену, о чему, рецимо, говори његова молба Филимону да одбеглог Онисима прими „не више као роба, него [као] више од роба, брата љубљенога“ (16), захтев за праведнијим друштвеним односима једна је од основних карактеристика ранохришћанског покрета. Сам Павле истим Коринћанима пише о важности сакупљања помоћи за Јерусалимску заједницу (1Кор 16, 1-3), а новозаветне књиге о значају заједничког учешћа у имовини (Дап 2, 44-47). Шире гледано, љубав је осовина хришћанске солидарности и одговорности (Рим 13, 8): „Не будите никоме ништа дужни осим да љубите један другога.“ Пошто је напредак хришћанства у антици с временом био подстицан могућношћу уживања односа праведнијих од оних које су уређивале институције Римског царства, хришћанство је кроз процес постепеног усвајања и трансформације социјалних структура медитеранског света прерасло у парадруштвени ентитет способан да једног тренутка преузме иницијативу у институционалном осмишљавању друштвених норми, вредности и поретка.

У том процесу, осмишљавање друштвених односа показало се битнијим из угла свесног одрицања, будући да је оно христолошки утемељено. У складу са библијском замишљу о човеку Павле саветује Филипљане да се не стара „свако за своје, него свако и за оно што је других“. Трагика греха надилази се саображавањем добровољном, крсном осиромашењу Исуса Христа (2, 4-8). Зато савршенству богатог и вероватно лепог младића недостаје само једно: „Иди продај све што имаш и подај сиромасима; и имаћеш благо на небу; и дођи, узми крст свој и хајде за мном.“ (Мк 10, 21) Ове речи су се показале веома утицајним у животу Цркве чак и ако за њима одмах

није уследио адекватан одговор. Атанасијев животопис Антонија Великог говори, на пример, о томе како је овај подвижник у раној младости без оклевања прихватио Христов позив (РГ 26, 841С). Бројна друга сведочанства такође говоре о томе како су сличне реакције усмеравале живот Цркава (међу којима и Српске, кроз богатог младића Растка који је постао архиепископ и светитељ Сава).

Истовремено, битно је нагласити како Христов позив младићу није потекао у вакууму, само да би он и сви њему слични постали „слободни од светских уза“ и тако посвећенији остварењу хришћанских идеала. Његове речи су такође оштра критика изопачених структура античког друштва у којем је према идеји о ограниченом добру богаћење једних значило сиромашење других. Одатле је јасније зашто је „камили било лакше проћи кроз иглене уши неголи богатој ући у Царство Божије“ (Мк 10, 25). Хришћанско стремљење будућем веку неминовно, дакле, узрокује и друштвене промене одређене добробитијем ближњег, па се већ сада и овде мора осетити предукус стања у којем ће први бити последњи, а последњи први (Мк 10, 31). Баш те иницијалне импULSE хоризонталне афирмације хришћанског идентитета одражавају речи апостола Павла који поново пише Коринћанима (2Кор 6, 10): „...Као жалошћени а увек радосни, као сиромашни а многе богатећи, као они који ништа немају а све поседују.“

Међу новозаветним писцима темом друштвених односа радо се бавио еванђелист Лука. У приповедању о Исусу Христу, блаженима су, за разлику од Матејевих *сиромашних духом* (5, 3), названи *сиромашни* (6, 20), као што су блаженима исто тако, у односу на *иладне и жедне љравде* код Матеја (5, 6), означени само – *иладни* (6, 21). Иако искази двојице еванђелиста нису радикално различити, него извиру из истог духовног искуства према којем следовање Христу прати добровољно сиромаштво и

гладовање (сваке врсте), Лукин опис је ефектнији. Искази о сиромаштву, глади и жеђи непосредније оживљавају психофизичко стање Христових следбеника него што то чини Матејева софистицирана карактеризација. Осим тога, Лука преноси више перикопа о угроженим групама које су из средишта друштва биле потиснуте ка његовим маргинама.¹ У односу на тему преумљења с почетка Матејевог и Марковог еванђеља (Мк 1, 15; Мт 4, 17), месијанско дело у Лукиној књизи почиње тумачењем Исаије у назаретској синагоги (42, 1) којим „Лукин“ Христос најпре говори сиромасима, заробљенима, слепима, потлаченима (4, 18-21), свима који су угрожени недостатком иметка, здравља, слободе и правде. У групи са тим слушаоцима су и јунаци Христових парабола и других епизода (Лазар, Закхеј, Самарјанин, изгубљени син, цариник, удовица итд), као и читаоци ради којих је Лукино еванђеље добило ову истакнуту књижевно-богословску особину бављења маргинализованим групама.

Ако се у обзир узме чињеница да је већина у новозаветно доба живела крајње сиромашно и да је привилегију благостања уживала само јерусалимска и галилејска олигархија, за Исусом је, према оваквој поставци, морало поћи право мноштво народа. То Лука и сведочи (14, 25), а

¹ Из тих прича се издвајају оне о сиромашнима: почетак проповеди (4, 18-19); о безумном богаташу (12, 13-21); о понизнима и онима који хране сиромаше (14, 7-14); о фарисејима (16, 14-15); о неправедном управитељу (16, 1-12); о богаташу и убогом Лазару (16, 19-31); о Закхеју (19, 2-10). Лукино приповедање се такође тиче грешних, болесних и презрених људи, о чему говори проповед Јована Крститеља (3, 10-14), затим епизода о жени која помазује Христа миром (7, 36-50), парабола о Самарјанину (10, 29-42) и даље епизоде о силоамској кули (13, 1-5), крвоточивој жени (13, 11-17), изгубљеном сину (15, 11-32), удовици и неправедном судији (18, 1-7), фарисеју и царинику (18, 9-14) и распетом разбојнику (23, 39-43). Напоследку, и сам васкрсли Христос заузима место незнанца правећи друштво Луки и Клеопи на путу за Емаус (24, 18).

Матеј у том „мноштву“ види дошљаке из свих израелских крајева – „из Галилеје, и из Декапоља, и из Јерусалима, и Јудеје и испреко Јордана“ (4, 25). Питање је, међутим, да ли је свом том мноштву била нужна материјална помоћ? Иако параболе у Лукином еванђељу рефлектују и нешто од жеље за економским бољитком,² Исусов одговор је одређен подвигом ношења крста (14, 26-27). Њега не треба тражити ради хлеба и ситости (Јн 6, 26). Проблемом класне разлике не бави се, бар експлицитно, ни парабола о богаташу и Лазару, него је њена превасходна намера да есхатолошком светлошћу осветли тренутно историјско стање. Међутим, иако су богатство и сиромаштво датости са скоро једнаком приликом за пројављивање животног става, чињеница је да новозаветне књиге одређену предност пружају маргинализованим групама и појединцима. Према Матеју, чинити гладном, болесном

² У аграрном друштву, у којем се становништво бавило пољопривредом, занатством и ситном трговином, основни услови за живот постизани су са муком. У друштву одређеном јеврејским законодавством било је немогуће развијати нека профитабилна занимања (попут штављења коже, убирања царине, пореза), при чему бољитак нису доносили ни велики грађитељски подухвати у Иродово време. Губитак посла, према причи о управитељу кога господар намерава да отпусти због расипништва (Лк 16, 1-9), значи страшну неизвесност (16, 3): „Шта да радим...? Копати не могу, просити стидим се.“ Поларизована економска ситуација у којој се једни богате, а други сиромаше (Мт 13, 12), води увећању нижих друштвених слојева и миграцијама задуженог становништва ка иностраним економским центрима (Риму, Ефесу, Александрији). Стога се решење управитеља, садржано у рефинансирању дугова, показује вештим, па му Христос даје алегоричко тумачење: „Начините себи пријатеље богатством неправедним да би вас кад осиромашите примили у вечна обиталишта“ (16, 9). Међутим, иако ова прича узводи у алегоричку раван, она ипак одражава потребу за одређеним економским мерама које се могу разумети као утемељене у схватањима Торе о праведном друштвеном уређењу – на пример, о суботњој години и измирењу дугова (Пнз 15, 1-2). И слушаоци Беседе на гори су позвани да стичу „где рђа и мољак не квари“ (Мт, 6, 19), односно да праштањем дугова (сваке врсте) призову Божије милосрђе (Мт 6, 12).

и заточеном значи чинити самом Христу (Мт 25, 40), док Лука своју целокупну причу интонира песмом о Богу који „збациује силне и подиже понижене“ (Лк 1, 52). У том погледу, приказ „библијског сиромаша“ треба двојако разумети: као *обесцрљавленої* ближњег, али и као онога ко сходно Божијем спасавању света добровољним живљењем његове најтрагичније судбине (Јн 3, 16) исто тако драговољно сиромашу, жртвује се.

Полазећи од ових искустава, хришћански теолози су с временом систематски аргументовали тему „библијског сиромаштва“. Узмимо за пример Августина чија је мисао веома утицала на каснију европску културу. У поставци овог великог теолога хришћански живот је представљен метафором путовања од земаљског града, као топонима за егоистичну љубав, ка граду небеском у којем је све дефинисано законима Духа (*О ірагу Божијем*, 14, 1-4). У супротстављању тела и духа, гордости и смирења, похлепе и милосрђа, сиромаштво је постало предуслов за идеалан хришћански живот. Тако је ова средњовековна поставка, суочавајући се са сиромаштвом као темељним проблемом феудалног европског друштва у којем су црквене институције под налетом историјских пошаста (варвара, болести, преврата) преузимале водећу политичку улогу, истовремено интегрисала кључне мотиве самоодрицања, странствовања и подвизавања.

Међутим, за разлику од средњовековног доба, у којем су ти мотиви у оквирима институција милосрђа, монаштва и других црквених облика служења били превасходно одређени личном одлуком, појавом реформације и постепеним преласком друштва у грађанско у европским градовима и државама јавили су се и другачији погледи на остварење жеље за једнакошћу. Стварањем економских механизма који су спречавали богаћења појединачна и помагали напредак нижих и средњих слојева

одговорност личне одлуке задобила је колективну димензију. Под утицајем реформације и просветитељства заправо је постало неприхватљиво сматрати сиромаштво идеалним стањем. Знак развијеног и благословеног друштва огледа се у чињеници да је социјална правда захватила све његове поре. До поновног оживљавања индивидуалног погледа доћи ће нешто касније, у индустријализованом и дигитализованом друштву. У том смислу се у данашњем духовном и културном вредновању идеала библијског сиромаштва, нарочито под светлима савремене европске цивилизације, преплићу многи облици његовог разумевања кроз историју које је неопходно конкретно одредити у контекстуалном смислу. Обрати-мо пажњу на данашње стање.

Када је окончањем Хладног рата (1989) почео процес глобализације, карактеристичан по енормном трговинском расту и убрзању свих видова комуникације, потрошачки модел је почео да овладава светом. Према стручним предвиђањима, до 2030. ће средњу класу чинити 5,3 милијарди људи, што значи да ће се она до тада увећати за око две милијарде људи.³ Ипак, упркос нади на добробитије, мир, јединство и демократију у окриљу глобалне економске плиме, потрошачки менталитет је, како се чини, распирио многе конфликте, обесмисливши проповед људских права у одређеним случајевима. Деловање појединих група и појединаца чини нестабилном глобалну сцену, у којој важни скупови верских поглавара беспомоћно настоје да манифестима стишају изливе насиља и зацеле огромне друштвене разлике. Истовремено, у савременим европским државама хришћанство као да постепено губи политичку и друштвену улогу.

³ Види: https://ec.europa.eu/knowledge4policy/foresight/topic/growing-consumerism_en (приступљено 16.2.2020).

Према последњој статистици, тек 70% становништва се декларише као хришћанско, док се око 55% младих, између 16 и 29 година, не препознаје ни у једној религији.⁴ У исто време, Европска унија не оперише хришћанским терминима, али у уређењу и политици преузима древне еклисијалне механизме које њени грађани (подсвесно) прихватају и разумеју. Архитектонски концепт средње-вековног градског трга, са храмом у средишту, све чешће је коригован смештањем трговинског центра у централну тачку, у којој онда откривењску улогу преузимају врхунски облици забаве, биоскопа и гејминга.

Упркос овој слици, хришћанске заједнице у свету нису остале неме. На екуменском (глобалном) нивоу, анализирани су, са становишта правде, проблеми имовине и сиромаштва. Ово интересовање, са једне стране, одговарало је изворној еванђелској бризи за судбину потлачених и обесправљених, док се, са друге стране, уклопило у глобалну жељу за овладавањем неразвијеним територијама у свету и имплементирањем тековина савремене цивилизације у њих. Седамдесетих година прошлог века, у оквиру Светског савета цркава (WCC) развијена је делатност Комисије за учешће цркава у развоју (CCPD), која се с временом фокусира на психолошки и политички карактер суживота развоја и неразвијености. Рад ове комисије, као и других црквених тела сличних карактеристика у свету, сведочи о томе да се данас, за разлику од античког (новозаветног) времена у којем до друштвених бољитака није било могуће тек тако доћи, од хришћанских заједница просто очекује да активно раде на стварању друштвених структура за побољшање људског живота. Тај рад би, штавише, требало да се одрази и на аспекте праведне

⁴ Види: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/02/the-future-of-christianity-in-europe> (приступљено 16.2.2020).

дистрибуције добара и успостављање политичких структура које ће учинити да друштвене неправде буду сведене на минимум. Овај правац следили су, примера ради, заговорници теологије ослобођења која је у одређеним деловима Римокатоличке Цркве била популарна у другој половини XX века. У циљу помагања и приближавања хришћанске вере сиромашнима и потлаченима у земљама у развоју, оснивани су кампови за проучавање Библије и задовољење основних економских и политичких потреба угрожених заједница и појединаца.

Овакви погледи су и даље актуални. Не дуго по доласку на место поглавара Римокатоличке Цркве, папа Фрања је установио *Свети дан сиромаша* који треба да буде прослављан у 33. недељи године. О томе колику симболичку вредност овај датум има за папу Фрању, говоре и његове речи: „Сиромашни нас спашавају, јер нам омогућују да се сретнемо са Христовим лицем. У очима света чини се неразумним мислити да сиромаштво и беда могу имати спасоносну моћ. Ипак, то је оно што учи Апостол кад каже: ...Нема ту ни много мудрих по телу, ни много моћних, ни много племенита рода. Него што је лудо пред светом оно изабра Бог да посрами мудре; и што је слабо пред светом оно изабра Бог да посрами јаке; И што је неплеменито пред светом и понижено изабра Бог, и оно што је ништавно, да уништи оно што јесте, да се не похвали ни једно тело пред Богом“ (1Кор 1, 26-29). Ако се гледа људским очима, не успева се видети спаситељска сила, али очима вере видимо је на делу и доживљавамо је лично.⁵

Упоредо са овим, оглашавала се и Православна Црква. Тако су, на пример, теме иметка, богатства и сиромаштва

⁵ Види: <http://www.zg-nadbiskupija.hr/dokumenti/trijec-svetog-oca/poruka-pape-franje-za-3-svjetski-dan-siromaha-33-nedjelja-kroz-godinu-17-studenoga-2019> (приступљено 16.2.2020).

у руском православљу обрађиване у званичним и другим документима. У оквиру социјалне и економске доктрине Руске Православне Цркве, која је прихватана у другим православним срединама (попут српске), богатство и сиромаштво су принципијелно одвојени од морала. И сиромаштво и богатство су схваћени као испити за човека, мада је однос према сиромашнима и другим угроженим лицима схваћен као знак друштвеног благостања. Упркос оваквом подстицају, у наведеним саопштењима источног и западног хришћанства не осећа се олака спиритуализација библијске поруке о сиромаштву нити је приметно безусловно схватање сиромаша као друштвене класе. Изненађујући је, међутим, колико је напор Руска Црква уложила да на ширем друштвеном плану буде заступљена теза о хришћанском схватању економске расподеле добара. Од вишедеценијског схватања заједничке имовине у комунизму – по принципу „твоје је и моје“ – у руском друштву се успело чути хришћанско схватање садржано у начелу – „моје је и твоје“.

Вратимо се, међутим, савременим искуствима, конкретизованим у глобалном потрошачком уређењу као окосници друштвеног уређења европске цивилизације. Урбана доминантност трговачких центара, уз богатство боја, светла и звукова, као и понуду корисних предмета – „кожних хаљина“ – намењених привременој релаксацији од неуротичних стања која су узрокована зачарним кругом рада и потрошње, почивају, рекао бих, на боголиким предиспозицијама човека, позивајући их, на искривљен начин, на учешће у предукусу латревтичног живота у Божијем граду (Отк 22, 14). У светлости трговачких „храмова“ еванђелски приказ Лазара и богаташа доспева у фокус. Обучен у скерлет и свилу, богаташ се весели, а Лазар, лежећи пред његовим вратима и окружен нечистим животињама, жели да се насити мрвама са трпезе

богатога. Оваква сцена парадигматског формата постала је актуална за време мигрантске кризе коју су европске и балканске државе проживљавале током последњих година. С тим у вези, сигуран сам да су те државе и многи појединци осетили и онај погрешни, егоистични доживљај сиромаштва који су Оци Цркве подвргавали строгом суду (чак и попут Златоустог Јована који је толико подржавао сиромашне и критиковао богате).

Ако је, стога, хришћанство и даље једно од најутицајнијих духовних опредељења у свету, способно да понуди основ за већу равноправност међу људима – до чега је и довело у Европи, како онда данашњем богаташу, и Лазару, објаснити да истинско задовољење њихових потреба није у овладавању законима и поседима потрошње? Разликовати између илузије живота и аутентичног спасења у свагда потребитом и присутном „библијском сиромашћу“ Исусу Христу, није увек једноставно. Нарочито уколико на нивоу јавног мњења хришћанство буде виђено само у пружању помоћи потребитима, а обредна, литургијска стварност буде изједначена са достигнућима потрошачке културе. Стога, заједничко учешће хришћана у сведочењу аутентичних вредности у савременом европском контексту има велики значај, поготову уколико се оно схвати као неговање духа сиромаштва и раскринкавање неправедне цивилизације богатства.

У таквом заједничком подухвату одупирања идолопоклоничким поривима савременог света Православна Црква може имати сопствени пут сведочења. Не одустајући од подршке социјалним програмима, Православна Црква не сме престати са сведочењем разлике између значења коју има новозаветна конструкција „хлеб насушни“. У речи „насушни“, коју је, на пример, српско православље задржало упркос незаступљености у колоквијалном језику, садржано је, поред значења *йойрeдйиш*

(хлеб), и оно које упућује на (хлеб) *небески, есхатолошки* или *будући*. Остајући свесно оба значења, српско православље, рекао бих, може да аутентично допринети европској рецепцији „библијског сиромаштва“, уважавајући, наравно, истанчано разумевањем његових значења и подстицаја кроз историју.

✦
✦
ЗНАЧАЈ ИСТРАЖИВАЊА РЕЦЕПЦИЈЕ БИБЛИЈСКИХ
ТЕКСТОВА У СРПСКОМ КОНТЕКСТУ: ПАРАБОЛА О
МИЛОСТИВОМ САМАРЈАНИНУ (Лк 10, 27–35) КАО
ПОДТЕКСТ ФИЛМА „КРУГОВИ“ (2013)

1. Увод

► Учесталост дављења рецепцијом библијских текстова у савременом српском контексту сведочи о његовим предиспозицијама за примену овог метода. То, у основи, има везе са тиме што је контекст већином православне вероисповести – према попису из 2011. године, око 85% становништва изразило је своје припадништво православној Цркви – и што, као такав, не познаје Библију као изоловани ауторитет е да би онда и говорио о њеном утицају на структуре друштва. Дистинктивност хришћанске свете књиге својственија је западном свету, који је изумом штампе и реформацијом учинио да њена позиција постане ауторитативнија, па да онда и буде речи о *историји њеног учинка* (Wirkungsgeschichte). У православном контексту, сплет чинилаца поставио је наслеђе средњовековља за норму богослужбеног живота, а у том периоду текст није постојао сам за себе, него увек у склопу литургијске праксе и перформативно изражавањег погледа на свет. Преписивање текстова у црквеним и

манастирским скрипторијумима значило је уграђивање писаних знакова у орално-визуални идентитет перформативне културе, због чега су, делом, библијски текстови и наставили да буду разумевани у светлу акумулираног искуства које се данас назива *џајџирисџичким*. Зато је систематско онемогућавање целокупног хришћанског догађаја у новијој српској историји и довело дотле да библијски текстови посредно изгубе на видљивости и утицајности – у екклисијалном домену, пре свега, а онда и у секуларном. И стога, привлачност *исџорије реџејџије* (Rezeptionsgeschichte) није случајна. Методолошким фокусом на перспективи реципијента овај приступ одговара рецептивној и перформативној природи православља, при чему контекстуалним уважавањем друштвених и културних чинилаца он постаје способан за то да обезбеди коренито разумевање православне традиције и одатле усмери савремену егзегетску критику.

2. Парабола у контекстима

Уколико би се ради истраживања реџејџије библијских текстова у српском контексту за пример узела Исусова параболо о тзв. милостивом Самарјанину (Лк 10, 27–35), она би послужила за идеалну студију случаја. О чему је уопште реч у овој метафоричној причи? Према еванђелисту Луки, који је записао ову параболу, она функционише као Исусов одговор на питање једног експерта у јеврејском закону о томе ко би био *ближњи* (10, 29). Наиме, пошто је у разговору двојице рабина, Исуса и законика, претходно постало јасно то да су љубав према Богу и ближњем предуслови за остварење вечног живота (10, 25–28), неопходно је даље било, с обзиром на нехомогеност тадашњег друштва, одговорити на питање о другоме; љубав према Богу није упитна. Такво питање

одражава јеврејски легалистички менталитет у којем постављање граница претходи делању: заповест о ближњем може бити испуњена само уколико постане јасно ко се под том категоријом разумева.

Тиме што у одговору на постављено питање није дао једнозначну мисао него метафоричну причу – о опљачканом и полумртвом човеку кога на путу за Јерихон обилазе свештеник и његов помоћник (левит), а коме, неочекивано, помаже припадник непријатељског народа, Самарјанин – Исус је слушаоце позвао да се суоче са понуђеним улогама. На крају приче он и пита саговорника (10, 36): „Шта мислиш, који је од ове тројице био ближњи ономе што је пао разбојницима у руке?“ Тим педагошким поступком примењена је блискоисточна традиција поучавања у кратким метафоричним причама које омогућавају вишестрано и ступњевито разумевање битних порука (параболе чине трећину Исусове науке). У причи о милостивом Самарјанину, којом је кроз позив на опонашање човекољубља једног аутсајдера – „Иди, па чини и ти тако!“ (10, 37б) – критикован формализам јеврејске религијске елите, слушалац је, изгледа, суочен са две могућности. Између истакнутих представника култа и житеља оближњих непријатељских крајева ближњег ће одредити акт милосрђа (10, 37а). За разлику од свештеника и левита који полумртвог незнанца нису прихватили за *ближњеџ*, него су га *обиили* прешавши на другу страну пута (гр. ἀντιπαρῆλθεν), Самарјанин је прихватио понуђени изазов, па у спасавање живота упустио сва расположива средства, укључујући и друге људе (гостионичара), до повратка у будућности. Одатле идентитет ближњег или „онога поред“ (грч. πλησίον) није само датост, него се проналази кроз личну одлуку, засновану на реалној, а не формалној жртви. То хоће да каже заповест „љуби ближњег свог као себе самог“.

У оваквој реторичкој поставци, међутим, механизми приче само су делимично исцрпљени јер она од почетка има важнији план од тога да слушаалац буде само дистанцирани посматрач приповеданих догађаја. Она, заправо, жели да га учини битним делом радње: у односу на супротности са којима се слушаалац не може потпуно поистоветити њему позиција жртве остаје да буде најближа. Сценарио заседе на опасној деоници од тридесетак кривудаких километара кроз пустињу био је добро познат у изворном контексту, па се слушаалац, разумевши о чему Исус говори, морао замислити на месту страдалог. Призор изобличеног и обнаженог човека лишен је свих друштвених обележја и тако отворен за универзалну идентификацију. О томе пак како радња треба да буде доживљена из перспективе жртве, и зашто, говори један детаљ из њеног описа. Као *йолумрџав*, дакле, безгласан и немоћан, призор рањеника омогућава слушаоцу да наступе супротних страна доживи без могућности да на њих утиче. (Таква је, иначе, позиција сваког слушаоца, али овде се иде даље од тога.) Ишчекујући, дакле, разрешење драме у појави добронамерног сународника, „рањеник“ остаје затечен појавом непријатеља. Одатле кључни реторички механизам приче функционише на следећи начин: тек пошто на „својој“ јеврејској кожи проживи дејство љубави са непријатељске стране, и то у необично дугом трајању – до странчевог повратка у будућности (10, 35), слушаалац може да разуме величину учињеног дела. Само тако завршни подстицај на акцију има на њега одговарајуће дејство, неупоредиво моћније од онога које се јавља у његовој дистанцираној посматрачкој (слушачкој) позицији.

Одавде следи да је оригинални смисао параболе суштински одређен изворним контекстом: реторичка снага приче почива на слушаочевом уласку у њен свет и

намењена је промени његове свести. Међутим, кретања у животу раних заједница поставила су другачије контексте рецепције и довела до нијансираног разумевања параболе. Неколико деценија касније промене су постале видљиве већ на књижевном плану. Тиме што није потицао са простора којима су били блиски ризици путовања кроз јудејску пустињу, као ни непријатељство Јевреја и Самарјана, први читалац Еванђеља по Луки није морао да осети блискост са стањем жртве. На промену фокуса поготову је утицало писање Еванђеља о Исусу Христу, којим су били обухваћени наративи о актерима сличним Самарјанину. У друштву са изгубљеним сином (15, 11–32), убогим Лазаром (16, 19–31), презреним цариником (18, 9–14) и другима позитивни лик самарјанског „аутсајдера“ такође је добијао на препознатљивости и самосталности. Штавише, резонантност радње приче са мотивима Исусовог пута, страдања и спасења у врхунцу еванђелске повести водила је разумевању Самарјанина као Исусовог подражаватеља. Да су протагонисти новозаветних парабола временом препознати као репрезенти хришћанског идеала, сведочи управо усвојени наслов параболе – о милостивом Самарјанину.

На тим основама у каснијем хришћанском контексту није било тешко у лик Самарјанина уградити универзалну христолошку садржину. У процесу настанка хришћанског друштва развило се алегоријско тумачење којим су Оци Цркве (Ориген, Иринеј, Августин и други) целокупно Христово дело сместили у поступке Самарјанина. Док страдалник на путу од вечности ка ништавилу представља човечанство коме јудаизам у лику свештеника и левита није могао помоћи, Христос је ради излечења људске греховности превладао непријатељство неба и земље и спасио немоћнога. И наставиће то да чини кроз институцију Цркве, „док поново не дође“. У таквој

алегорези литерарни и историјски оквири параболе уступили су место оквирима хришћанског метанаратива, што је било подржано монолитном структуром културе у којој је феномен религијске другости постепено губио на педагошком значају. Ипак, тиме није занемарен реторички механизам приче. Да метафорични свет параболе у новонасталим околностима не би био изједначен са језиком какве поучне приче (басне) о давним, нестварним, егзотичним временима, него да би сачувао своју изворну снагу, то је кроз алегоријску релектиру – то јест, кроз уграђивање актуалне повести о спасењу у структуру приче – било потребно омогућити њеном основном механизму да функционише. Исусово спаситељно дело тиче се сваког човека (слушаоца), због чега обавезује на подражавање.

Историја интерпретације показује да је ова алегорија била универзално прихваћена. О томе говори мноштво омилија и коментара, као и распрострањеност сликаних представа. У визуалним тумачењима параболе у средњовековним српским споменицима, у импозантним манастирским живописима попут дечанског, ресавског и другде, затим у формама камене пластике, на минијатурама и, посебно, у домену химнографије, на месту Самарјанина приказиван је Исус Христос. Сликане представе иду до тако универзалних и монументалних граница да низом сцена приповедају целокупну хришћанску повест о постању и спасењу. Подсећајући се чињенице да библијски текст у средњовековљу није постојао сам за себе, него да су библијски догађаји традирани углавном кроз интерпретацију, постаје јасно зашто је овакво тумачење у православној традицији ухватило трајног корена. Реципирана у датим оквирима, прича о милостивом Самарјанину зашла је у темеље српског културног бића, омогућивши и оном делу друштва које ће се касније

назвати секуларним да не буде без основе у комуникацији са сличним представама у глобалном друштву.

Ипак, ма колико ова апропријација била прихватљива у погледу актуализације изворне поставке, универзализација је увела извесне промене у разумевању. Оне су суштински биле одређене разликом јеврејског и хришћанског контекста. Док је прича испрва почивала на трајном етничком сукобу, она је касније укључивала трајно измирење супротстављених страна (неба и земље). Свако доследно подражавање пожртвованог протагонисте у хришћанским оквирима могло је бити само уграђено у непоновљиво дело спасења, па у еклисијалном контексту ниједан „други“ није могао бити толико далеко колико је Самарјанин – из хришћанске перспективе поготову – ономад био далек Јеврејину. Осим тога, изворном значењу није било лако да заживи у новим околностима јер оне нису биле у стању да пруже исту подршку у критици култа какву је ономад била пружила промена јеврејског обреда у хришћански. У односу на изворну критику обреда која се уклапала у преображавајућу снагу ранохришћанског покрета, примена параболе у еклисијалном контексту није могла имати исто дејство. Тамо где је свештеник био оличење Христа функционалност параболе омогућавала је њена припадност далеком добу и/или догматском метасвету. Будући, стога, да успостављање идентичне хришћанске паралеле није било *сасвим* могуће – што се овде констатује са задршком јер друштвима у средњовековљу није био непознат феномен религијске другости (непријатељских обриса), као што је и питање колико је парабола изворно рачунала на процес трансформације јеврејског култа – тумачења су се, конкретно у српским околностима, развила у два основна правца.

С једне стране, интерпретација параболе у еклисијалном контексту сведена је на подстицај испуњавања

заповести о милосрђу, без актуалнијег вредновања узора из етнички и религијски другачијег (непријатељског) света. Вековно стање туркократије оживело је и усмерило примену другачијих парадигми, углавном у домену очувања вере и традиције. Чак и када се недавно, силом прилика, појавила могућност за веродостојнију актуализацију приче – као параболе о милостивом Хрвату или Бошњаку – контекст је чинио да се усамљени случајеви такве релектире чују само у мирнодопским моментима. С друге стране, присуство мотива у секуларној сфери, препознатљиво по кованици „добри Самарићанин“ (од енглеског Good Samaritan), углавном не укључује освешћивање културних корена, нити оживљава радњу приче, него тиме означава милосрдну активност у критичном моменту. Но, и то има свој основ у глобалном разумевању феномена. Примера ради, широм света доношени „закони милостивог Самарјанина“ (Good Samaritan laws) намењени су заштити оних који помажу унесрећенима и тиме појашњавају шта се под именом разумева. Добри Самарићанин подноси жртву и због другог ризикује, али није нужно непријатељ. То може бити волонтер на СОС линији, спасилац, полицајац, лекар, пролазник. У недавној британској студији (*The Political Samaritan: How power hijacked a parable*, London 2017) Ник Парсонс показује како је парабола током последњих година различито коришћена на политичкој сцени, али не увек исправно. Уопште узев, њена судбина све чешће подсећа на ону „неког човека“ о коме приповеда – док опљачкана и полумртва лежи крај пута, поред ње пролазе управо они који би требало да је разумеју. Баш у таквом стању ствари српска кинематографија дала је 2013. године остварење по имену „Кругови“, које успева да актуализује неке од главних момената приче. У даљем тексту представљају се начини на које се то чини,

уз констатацију да критика до сада није приметила то филмско спасавање „полумртве параболе“.

3. Парабола у филму „Кругови“

Радња антиратне мелодраме „Кругови“, чији су сценарио потписали Срђан и Мелина Пота Кољевић, а режију Срдан Голубовић, инспирисана је истинитим догађајем. У питању је убиство требињског младића Срђана Алексића (1966–1993), који је 27. јануара 1993. подлегао повредама задобијеним у покушају да муслимана Алена Главовића заштити од четворице припадника Војске Републике Српске. После туче која је избила на требињској пијаци повређени Алексић је превезен у болницу, у којој је касније преминуо. Полазећи од тог догађаја, који је све што се од историје на платну приказује, у филму се, попут концентричних кругова изазваних каменом баченим у воду, паралелно одигравају три приче, у којима се тематизују последице убиства, односно – херојског чина. Због оригиналне поставке и других квалитета филм је током 2013. премијерно приказан на више фестивала: светску премијеру имао је на америчком фестивалу Санденс (Sundance), на којем је добио специјалну награду жирија, затим европску – на Берлинском фестивалу, на којем је награђен признањем „Форум 2013“, потом београдску – у оквиру ФЕСТ-а, да би после тога био приказан у Алексићевом родном Требињу, и у Сарајеву, где се јавности обратио и Раде Алексић, Срђанов отац. Одлуком Стручног одбора Академије филмске уметности и науке (АФУН) из Београда филм је именован за српског кандидата за награду Оскар у категорији најбољи дугометражни играни филм на страном језику, која је на крају припала остварењу аустријског редитеља Михаела Ханекеа „Љубав“ (Amour).

Приказивање трагичне смрти младића Марка (Вук Костић) у покушају одбране познаника Хариса (Леон Лучев) формира оквир у који су уметнуте три приче одигране дванаест година касније. У првој причи Маркова некадашња вереница Нада бежи са сином од насилног мужа (Дејан Чукић) и склања се код Хариса у немачки град Хале, који жртвује сигурност своје породице да би јој помогао. Обавештеном гледаоцу постаје јасно да Харисов портрет гради паралелу са Главовићем, који је са породицом сигурност пронашао у Шведској. У другој причи хирургу Небојши (Небојша Глоговац), Марковом пријатељу и немом сведоку страдања, на лечење је доведен главни актер злочина, Тодор (Борис Исаковић). Сусрет иницира снажну унутрашњу драму, при чему је важније хоће ли Небојша помоћи одговорноме за смрт пријатеља, него да ли ће овај показати кајање због недеља. У трећој причи развијен је однос Марковог оца Ранка (Александар Берчек) према синовљевој погибији. Док на једном требињском брду ћутке, камен по камен, гради омањи храм, њему у помоћ долази син једнога од требињских убица, Богдан (Никола Ракочевећ). Пошто постане јасно да је Богдан син јединог актера туче који је погинуо у рату и који је претходно доживео покајање, али чија промена њему није позната, он ипак жели да искупи очев грех. Тако су у јединствен драмски однос доведени један отац и један син: Ранко испрва одбија Богданову помоћ, али је временом прихвата због његове упорности.

У оваквој поставци драмску структуру чине две равни. У односу на предвидивост Харисовог понашања, јер се животом мора узвратити за живот, пред изазов слободне стављени су Небојша и Ранко. Херојски чин неизбежно погађа пријатеље и сроднике (родитеља), изазивајући осећања кривице и празнине. Какав ће тачно ефекат (круг) код двојице људи изазвати Маркова смрт будући

да имају једнаке шансе за освету – Небојша је најбољи и стога једини лекар који може спасити Тодоров живот, док је Ранко једини уз Богдана повређеног у градитељском раду на пустом херцеговачком терену – питање је које гледаоце држи до краја. У наслову филма приметна је и доза ироније. Кроз наизменично приповедање три приче, затворене у круг злочина, филм успева да се отргне клишеима постјугословенског дискурса, циклично-популистичком препричавању историје, и да универзалним драматуршким језиком домаћој и светској публици, равноправно, представи универзалан чин хуманости. Мимо свих могућих и немогућих „кругова“ радњом доминира Марков херојски поступак. Филмска критика позитивно је вредновала постизање тог ефекта уз помоћ режије, фотографије и музике; крупни, симболични кадрови, са нагласком на унутрашњој драми, успешно развијају тему кривице и учествују у стварању готово античког дела на филмском платну.

Занимљиво је, међутим, то да у критици „Кругова“ није уочено ослањање филма на хришћанске мотиве. У погледу параболе о милостивом Самарјанину та чињеница говори о нивоу разумевања еванђелске приче у јавној сфери, мада се такође може објаснити изостанком студиозне анализе свеже представљеног филма. Кратки новински и веб-чланци остају на основним квалитетима филмског остварења и не враћају се анализи историјског догађаја, који претходно јесте био повезиван са библијским идеалом. Још 2006. године епископ захумско-херцеговачки Григорије Дурић изјавио је у једном од својих предавања следеће:

„У мојој Херцеговини, од Невесиња до Требиња, изгинуло је на стотине синова јединаца за образ и слободу, односно за ближњега свога. Таква спремност

за жртву не може се објаснити ничим другим до дубоким предањским осјећањем, дубоко запретеним у идентитету нашег народа. Навешћу један примјер који говори да спремност нашег човјека на жртву није само у односу на ближњег и на истог по вјери, по нацији, него у односу на сваког човјека. О постојању те вјере да је ближњи сваки човјек свједочи величанствени примјер младог Требињца Срђана Алексића. Он је погинуо у Требињу бранећи једног муслимана сиромаша од пијаних војника ЈНА, Срба, а сам је био српски јунак.¹

Паралела није идентична, али има више него значајног основа. У односу на исход Срђановог супротстављања насиљу Самарјанин није страдао, али јесте схваћен као оличење Исуса Христа, чију спасоносну смрт узрокује свештенство. Самарјанин се, усталом, поистоветио са рањеником, поделивши са њиме своја средства, енергију и време и изложивши себе једнаком ризику. С обзиром на то да паралелу кључно омогућава однос Срба и Бошњака као у много чему сличан односу Јевреја и Самарјана, Алексићев поступак је једном морао освојити пажњу шире јавности. Четрнаест година касније новинарка Радио-телевизије Србије Сања Драгићевић представила је документарним филмом „Срђо“ (2007) дело хероја из Требиња. Медијско интересовање оснажила су затим постхумна одликовања Алексића од стране власти Србије и Републике Српске, као и Хелсиншког одбора за људска права. Име Срђана Алексића ускоро су понеле улице у Сарајеву, Панчеву, Подгорици, Београду и Новом Саду, а установљена је и истоимена награда за новинарску храброст.

¹ <https://eparhija-zahumskohercegovaacka.com/?p=1133> (приступљено 30. марта 2019).

У развоју медијског интересовања за ову тему, за Срђана је сазнао и редитељ „Кругова“, чије остварење ставља тачку на историзацију догађаја. Иако су се двадесет година после кобног јануарског јутра огласили и неки актери туче тврдећи да филм фалсификује историју, те да медијска слика догађаја нема везе са стварношћу,² што се, како је истицано, може проверити увидом у пресуде актерима (осуђеним на по двадесет осам месеци затвора),³ ови гласови су гаснули пред величином Алексићевог чина. Јавност је у себе примила механизам разумевања догађаја, чије је филмско приказивање Главовић потврђивао као веродостојно. До промена нису довеле ни појединачне критике,⁴ попут оне коју је упутила Борачка организација Републике Српске, називајући филм антисрпским и указујући на комерцијалну манипулацију чињеницама.⁵ У поређењу са таквим медијским „крugовима“, задатак есеја није да одговори на историјска и форензичка питања, нити да ангажовање хришћанских мотива у филмском тумачењу Алексићевог поступка стави у категорију профитабилне митологизације. Дело Срђана Алексића није унапред увежђавано и његова људска снага лежи у спонтаном одговору на изазов хуманости. Према речима (његовог оца) написаним на смртвоници, он је „погинуо вршећи своју људску дужност“, и тиме је рекао оно што је имао. Стога се и овде остаје на филмском нивоу, без истраживања залеђа у ангажовању хришћанских мотива.

² <https://www.ekspres.net/brejking/nisam-ubio-srda-sve-je-laz> (приступљено 30. марта 2019).

³ <https://www.ekspres.net/brejking/slucaj-srdan-aleksic-u-ime-naroda> (приступљено 30. марта 2019).

⁴ <https://www.ekspres.net/drustvo/dosije-srdan-aleksic-zloupotreba-zlocina-u-propagandne-svrhe> (приступљено 30. марта 2019).

⁵ <https://trebinjelive.info/2013/03/15/boracka-organizacija-trebinje-film-krugovi-je-anti-srpski-film/> (приступљено 30. марта 2019).

Сам чин има основа да буде тумачен као хришћански, а употребљени мотиви представљају део драмског језика и омогућују ефектно приповедање универзалних људских изазова.

Да сценариста користи параболу о Самарјанину као подтекст, речено је првим кадром, у којем је широким планом приказан пуст и брдовит терен, пресечен вијугавим путем, готово идентичан древном палестинском крајолику. Претходно је гледалац у радњу уведен констатацијом о одлуци већине муслиманских цивила да остану у Требињу за време рата који се 1993. године у Босни и Херцеговини водио између Срба, Муслимана и Хрвата. Будући да идентификација приказаног терена није дата у непосредном наставку, него да су после десетак секунди исписане речи „Требиње, Босна и Херцеговина 1993“, гледалац је на тренутак остављен да доживи дидлијску димензију сцене. Сличност призора са оним у којем кривудава пут из Јерусалима за Јерихон пресеца пустињу говори о томе да приказани догађаји треба да буду схваћени у светлу оних о којима се приповеда у параболу. Терен је исти, само су околности другачије.

Сходно основној поставци, први и последњи део филма чини Марково спасавање Хариса и страдање због тога. Приповедање полазног догађаја прекинуто је непосредно пре излива насиља, да би у последњој сцени била дата главна полазишта: Марко ће страдати, Харис ће бити спасен, док ће мноштво сведока, међу којима и Небојша, немо посматрати злочин. Круг у који су постављени сведоци чини прву реакцију на догађај, а његов завршни приказ из птичје перспективе сигнализира виши смисао. Усамљена смрт хероја не промиче оку гледаоца, у којем се промаља мотив *обиласка*. Према значењу речи ἀντίπαρῆλθεν, свештеник и левит нису само прошли поред рањеника, него су га *обилили* преласком на другу

страну. У том смислу, Харисов „круг“ и Небојшин „круг“ представљају недопричани наставак параболе. Хоће ли рањеник узвратити Самарјанину (Харис Марку, кроз Наду) и да ли ће библијска оличења „најближих“ доживети промену (Небојша, Тодор), питања су класичног формата. Симболично, на годишњицу трагедије, оба изазова доживљавају позитивно решење, при чему је дистанца превладана у корист актера које прати кривица: Нада долази Харису, а Тодор Небојши. Мотиви приче оживљавају у различитим сегментима радње зато што се параболола увек изнова приповеда. Способност сценаристе у актуализацији главног механизма приче, која погађа унутрашње стање „рањеника“, огледа се у следећој сцени. Угледавши Небојшу како се припрема за операцију и прилази операционом столу, Тодор је видно обузет страхом, али му полумртво стање не дозвољава реакцију. Марков „самарјански“ поступак изазива, дакле, истоветну реакцију у Небојши, па ће само такав сплет околности коначно одвести Тодоровој спознаји.

У односу на основну драмску раван, друга представља перспективу Марковог оца и садржи суптилнију актуализацију параболе. Приказан како гради омањи храм на непознатом херцеговачком брду, Ранка, у његовој времешној, строгој и ћутљивој појави, прате обриси божанског бића. Неименовани локалитет узвишења, осећај сувереног владања временом и процесом градње, усклађује његов лик са древним представама Цркве као грађевине коју чине људи. Према Првој Петровој посланици (2, 4–5), хришћани су *живо камење* које се зида у *дом духовни*. Апостол Павле такође пише (Еф 2, 19–22): „Тако, дакле, нисте више странци ни дошљаци, него сте суграђани светих и домаћи Божији, назидани на темељу апостола и пророка, гдје је угаони камен сам Исус Христос, на коме сва грађевина, складно спојена, расте у храм

свети у Господу, у кога се и ви заједно уграђујете у обиталиште Божије у Духу.“ У светлу тих традиција, Ранково зидање храма успоставља двојако, симболично значење. Оно изражава стање оца који покушава да осмисли синовљеву смрт, али и рефлектује ранохришћанско тумачење спасоносне смрти Божијег Сина. И у једном и у другом случају Ранкова реакција на Богданово неспретно ломљење каменог блока („Нема други овакав!“) саопштава свест о уникатности Сина/сина, који треба да буде положен у грађевину живота. Конзистентност Ранковог „божанског“ лика употпуњује његов поступак у наставку: пре него што прекори Богдана за незгоду која је изазвала губитак уникатног примерка, он ће се заинтересовати за стање његове руке и захтевати да повреда буде санирана. Упркос „старозаветној“ појави, омогућеној скривеним и самотним животом, обавијеним тамо недоступног пребивалишта, Ранко показује знаке милосрђа, најаву „новозаветног“ изласка у сусрет човеку.

Управо ће тим чином најслојевитије бити примењен библијски подтекст. Пошто Богдан, у завршним минутама филма, буде доживео тешку повреду ноге, Ранко ће га ставити на импровизована носила и самостално довући до пута, где ће зауставити прво возило и захтевати превоз ка болници. У широком кадру приказана је херцеговачка пустиња, у којој Ранково дело подсећа на оно Самарјанина – између њега и Богдана постоје основи за непријатељство – али и на оно „милостивог странца“ у алегоријском тумачењу. Дакле, у свом *делању*, и никако ван тога, Ранков лик одражава новозаветну интерпретацију божанског откривења у Исусу Христу, у којој су метафорично коришћени поступци једне очинске фигуре. Спасевајуће деловање оца у параболи о изгубљеном сину (15, 11–32) отеловљује Исуса Христа колико и есхатолошке представе Сина Божијег (Човечијег) укључују

обрисе Бога (Отк 1, 9–20). У том смислу, у лику *делайиної Ранка* садржана је представа Исуса Христа, који спасава грехом изранављене потомке каиновског рода, оличене Богданом. Измирење ће наступити адаптацијом: на питање возача Ранку „да ли му је Богдан син“ одговор ће бити потврдан.

4. Закључак

Историјом рецепције параболе о милостивом Самарјанину показани су, пре свега, оквири у којима су генерисане нијансе њеног значења, као и оквири њихове примене у различитим контекстима. Радом нису обухваћене све могућности, мада јесте примећен општи недостатак оригиналнијег и актуалнијег тумачења параболе у домаћој средини. Истраживањем параболе у улози подтекста у филмском остварењу „Кругови“ скренута је пажња на значајну новину у интерпретацији темељних библијских мотива, али и на чињеницу да она ипак није привукла већу пажњу јавности. Позитивна реакција гледалишта највероватније је помогнута интуитивном афирмацијом хришћанског наратива у радњи филма, при чему „непомичност“ јавности пред сценом оживљавања параболе није другачија од оне у којој је она рањена непрецизним тумачењем (и потом остављена, обилажена). Осим што жели да афирмише улогу филмске интерпретације библијских текстова и њеног адекватног – егзегетског – тумачења, основна порука овог есеја јесте управо у томе да истакне способност истраживачког метода историје рецепције, да подстакне њено дуђење и ефектније друштвено деловање.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27-23-277(082)

ЕВРОПА и хришћанске вредности : путеви библијске рецепције /
[уредници Ненад Божовић, Владан Таталовић]. - Београд : Православни
богословски факултет Универзитета, Библијски институт : Фондација Конрад
Аденауер, Канцеларија за Србију, 2020 (Гроцка : Donat Graf). - 165 стр. ; 21 cm

"Овај тематски зборник представља први резултат трогодишњег научног
пројекта 'Европа и хришћанске вредности', који од 2018. године подржава
београдска канцеларија немачке фондације 'Конрад Аденауер'." --> Предговор.
- Тираж 500. - Стр. 7-11: Предговор / Ненад Божовић и Владан Таталовић. -
Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 978-86-7405-225-9 (БФ)

а) Свето писмо -- Тумачења -- Зборници

COBISS.SR-ID 283956492