

Св. Кнез Лазар

Број 1 (41)

Призрен, година 2003

Садржај:

О јединству цркве

Тумачење молитве Господње Оче наш

Основно о кумранским рукописима (II део)

Прослава локалних јужнословенских

култова у манастирским зборницама XIII века

Џихад у светској и домаћој јавности

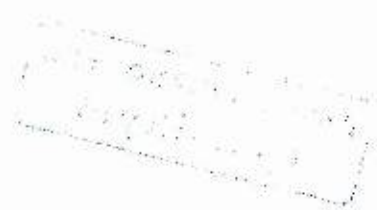
Тролики Христос и традиционална симболика бројева

Не чинити компромисе са савешћу

Хроника

Св. Кнез Лазар

број 1 (41), Призрен 2003.



Св. Кнез Лазар

Број 1 (41)

Призрен година 2003.

лична библиотека
Дрх. Наум

Огледи из канонског и црквеног права
Библијска теологија
Ка изворима српског језика
Историја
Актуелне теме
Хроника

Година једанаеста / Призрен 2003 – Бр. 1 [41]

С благословом Његовог Преосвештенства
Епископа рашкопризренског и косовско-метохијског
Г. Др Артемија

Издаје: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА

Главни и одговорни уредник:
Војислав Јовичић

Уређивачки одбор:
епископ Атанасије (Ракића)
протојереј Симеон (Виловски)
протојереј Сава (Јањић)

Технички уредник:
Војислав Јовичић

Тираж: 1000 примерака

Часопис излази четири пута годишње.
Дозвољено је прештампавање чланака уз обавезно цитирање.

Адреса издавача: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА
ПРИЗРЕН – ГРАЧАНИЦА

Компјутерска припрема АС, Београд
Штампа:

ОГЛЕДИ ИЗ КАНОНСКОГ И ЦРКВЕНОГ ПРАВА

О ЈЕДИНСТВУ ЦРКВЕ*

Проф. С. Тројицки

У органу „владимироваца“ који су се одвојили од јединства Руске Цркве, „Црквеном Веснику“ (№ 63–64, 1956, август–новембар), у чланку проф. А. Карташова „Уједињење православља“ се доказује да „Православље у својој свеукупности живи не само противно канонском идеалу, него и елементарној канонској норми“. „Живи расуто, затворивши се у оквире посебних државних граница“. Док, по мишљењу аутора, у нашу епоху антихристових искушења ми не смемо да заборављамо као на идеал на јединство античке, још увек неподељене, Васељенске Цркве, и морамо да тежимо поновном успостављању тог јединства које треба да се испољава у саборности, и то не у привременој саборности, – у виду Васељенских Сабора, – већ у виду перманентне инстанце, што је неопходно за јединствену борбу са антихришћанским снагама. Такве снаге су технички прогрес, наука и социјално благостање. „Земно човечанство, раскрчивши свој пут од свих религиозних ауторитета и знамења, гордо, с демонском оholошћу води заведене масе ка очигледно сфектним достигнућима техничког прогреса. Питање циља тог прогреса је испразно питање двеју старица – философије и религије. Нова неприкосновена богиња која их уклања јесте „наука“. Она је једноставно искуствено сменила, према њеном мишљењу, варљиве, илузорне призиве библијске Премудрости... Оправдана позитивним искуством, богиња технике и социјалног благостања нема никакве озбиљне супарнике... И у тренутку ове „девидљиве борбе“ ми смо целом свету открили распад наше Цркве на фракције које су у међусобном непријатељству“... Константинопољ је схватио опасност, поставио темељ за учешће православља у екуменистичком покрету и покрећу питање Васељенског Сабора.

Начинивши неколико непристојно општрих иснада против симпатизерског односа према екуменистичком покрету јерараха Руске Цркве, г. Карташов прелази на патетично-усхићене дитирамбе на адресу патријарха Цариградског.

* Пренедено из „Весник руског западно-европског патријархата“, 1957. г., бр. 26

„Исконско, заисна католичанско првенство часити и војства патријарха цариградског (курзив г. Карташова), које лучом исугасивом исијава из историје и слова каноа источне, а уједно и западне цркве, не може ни ћутке, ни секташко-реформацијски да буде одбачено од православља... канонска стена првенства Другог Рима за Исток, као и првенства Првог Рима за Запад јесте нераспадљива и непроменљива основа наше вере“ (његов курзив).

Називши затим позив Московске Патријаршије упућен другим православним Црквама на Савстовање 1948. године „циничним покушајем“ да се обједине и саберу ове Цркве, г. Карташов доказује да православље треба да се обједини путем потчињавања административном центру организованом при Васељенском трону. „Потребно је само да свака аутокефална и аутономна православна црква“ (да ли и егзархат „владимироваца“?) „упути трону Васељенском макар по једног опуномоћеног делегата у епископском чину. Ови опуномоћени црквени посланици би сачинили, при васељенском центру, заједно са чиновима патријаршијске управе, као некакво посланичко министарство иностраних црквених послова“.

Изложени чланак г. Карташова се своди на три поставке:

1. Пошто православне аутокефалне Цркве немају јединствен административни центар, – „Православље у целини живи не само противно канонском идеалу, већ и противно елементарној канонској форми“.
2. Административно обједињење православних Цркава је неопходно ради образовања јединственог фронта за борбу против завођења маса достигнућима техничког прогреса, науке и социјалног благостања.

3. Административни центар Православља треба да буде Константинопољски синод проширен представницима аутокефалних и аутономних православних Цркава.

Размотримо ове поставке.

1. Православље, – тврди г. Карташов, – живи противно елементарној канонској форми. А где је он пронашао ту норму? Он не наводи ни један канон, тако да смо принуђени да мислимо да – или никад није ни видео Крмчију, ни Књигу Правила, или обмањује своје читаоце, надајући се да ће му поверовати на реч, јер не постоји ни један канон који би захтевао административно јединство Цркве, већ напротив, канонски кодекс Православне Цркве штити административну самосталност помесних Цркава и осуђује црквени империјализам. Овакву самосталност обезбеђује „епископима сваког народа“ – већ 34. Апостолско правило. Обезбеђују самосталност помесним Црквама и канои Првог (4, 5, 6) и Другог (2 и 6) Васељенског Сабора. Трећи Васељенски Сабор својим осмим каноном осуђује претензије Антихијске Цркве да потчини Кипарску Цркву као „новоуведену ствар која се противи поставкама црквеним и пра-

вљима светих апостола, и која посеже на слободу свију“, потврђује право кипарских епископа да сами бирају себи митрополита и епископа, а затим издаје обавезну за васцелу Цркву одлуку која треба да остане непроменљива у сва времена, јер се заснива на догматском учењу о Цркви. Признавши потпуну самосталност Кипарске Цркве, Сабор наставља:

„Исто ово да се поштује и у другим дијецезама, и у свим митрополијама, да се не би поткрала гордост световне власти, и да не бисмо изгубили ону слободу коју нам је даровао крвљу Својом Господ наш Исус Христос, Ослободитељ свих људи“.

„Разумно је и праведно признао (Први Васељенски Сабор), – гласи канонска посланица Картагенског сабора папи Целестину, – да који год послови да искрепу, они морају да се решавају на свом месту. Јер су оци рекли да ни у једној области не оскудева благодат Светога Духа кроз коју јереји Христови јасно сагледавају истину и непоколебиво је чувају... Зар има некога ко би поверовао да Бог наш може једном (човеку – прим. прев.) дати исправност суда, а безбројним јерејима који су се сакупили на сабору то исто отказати... Притом, како ће бити поуздан инострани суд на коме неопходна лица сведока не могу да буду представљена...“

Г. Карташов назива идеалом јединство још неподељене Васељенске Цркве, али Једна Црква уопште не може да буде подељена, и ако он мисли на ону епоху када се Римска Црква још није одвојила од јединства Цркве Васељенске, иа тада Црква административно није била јединствена не само канонски, већ и практично, па је чак и у границама једне Византијске државе постојало неколико аутокефалних Цркава.

Основна грешка у размишљању г. Карташова о црквеном јединству састоји се у томе да он примењује на црквено јединство мерилу јединства државног. Али карактер јединства одређеног предмета или организације зависи од својстава датог предмета или организације. Јединство биљке, јединство животиње има други карактер него јединство камена, минерала. Парочита врста јединства јесте јединство организације и, најзад, ни са чим упоредиво – јединство оног небеско-земаљског организма које се назива Црквом. И Символ вере, називајући Цркву једном, одмах указује на то да је једна „света, саборна и апостолска Црква“. Црква је једна зато што је света. Али свет је, уже гледано, „само Господ“ и богоопштење, јављајући се извором светости Цркве, уједно постаје и извор Њеног јединства. Христос се молио да Његови ученици „буду усавршени у једно“ због богоопштења кроз Њега (Јован 17, 22–23). Апостол Павле *повезује јединство Цркве са њеном јединицом Телу Христовом* (1 Кор. 10, 16–17), а никако не са њеном једином административном центром.

Црква је једна и зато што је саборна, католичанска, т. ј. свеобухватна, обухвата цео свет, а пошто је свет један, онда је и католичност Цркве израз Њеног јединства. И светост Цркве није повезана с њеним местом (Јован 4, 21), јер, као што учи Картагенски сабор, „ни у једној области не оскудева благодат Светога Духа“. А ако су поставке сваке помесне Цркве надахнуте Св. Духом, како онда она може бити потчињена некаквој перманентној вишој инстанци?

Најзад, Црква је једна и зато што је она Црква апостолска, што и данас остаје онаква каква је била за време апостола, што смена покољења не нарушава јединство Цркве или, другим речима, што Она није једна само у простору, већ и у времену, и ни време, ни растојање не може да наруше Њено јединство.

Дакла, г. Карташов и други источни паписти, пошто нису у стању да разумију ово узвишено православно учење о црквеном јединству, маштају да га замене, *према примеру западних паписта*, учењем о јединству административном. Следећи исти пример они цитирају речи Господа: „да сви једно буду“ (Јован 17, 11; а исправно је 21!) и: „да буде једно стадо и један Пастир“, заборављајући да нас је Један Пастир учио *јединству Његовог стада „у нама“* (Јован 17, 21), т. ј. у Њему и у Богу Оцу, *а не административном јединству*.

2. Према мишљењу г. Карташова, административно јединство Цркве је потребно „ради заједничког фронта против новог духовног постојања“ – запошења ефектним достигнућима техничког прогреса, „науке“ и социјалног благостања, који су замислили „призиве библијске Премудрости“.

Али зар ише отварање оваквог, нека и „јединственог фронта“, бити кобица грешка Православља, приклањањем на страну гностичког гнушања од шлоти?

Па „достигнућа техничког прогреса“ којима се сви ми, не изузимајући ни гласноговорника тог фронта, толико широко користимо, нису ништа друго него испуњење прве по времену заповести библијске Премудрости о господарству човека као образа Божјег „над свом земљом“ (1 Мојс. 1, 26), и испуњавајући ову заповест радници на научном и трудбеном фронту чине свето, Божје дело. Г. Карташов пише реч наука под цаводницима, а наука и јесте сфера спознајне делатности разума који је човеку дао Бог, и она је омогућила сва „достигнућа техничког прогреса“. А што се више можи и шири на земљи људски род, то потреба за таквим достигнућима ради обезбеђења његовог постојања постаје све већа. Г. Карташов негодује због секуларизације технике, науке и социјалног благостања, и предлаже да се с њим боримо путем административног обједињења православног црквеног фронта... Али где се, када и зашто јавила оваква секуларизација? Она је настала на Западу где је тада неподељено господарила многобројнија и велелепша административно обједињена и организована Римокатоличка Црква, а

јавила се зато што је ова Црква, горда због своје многобројности, своје организованости и административног јединства, хтела да руководи човечанством не путем молитве, проповеди и подвига, већ путем спољашње принуде, и заборавивши на хришћанску слободу, систематски, сурово, све до огња инквизиције, гушила је слободу научног истраживања и покупавала да покори себи државе. Исто тако се секуларизација „социјалног благостања“ објављива углавном тиме да је Западна Црква дуго времена догматизовала монархистички начин управљања и борила се против демократских покрета. И ево сада, када сама Западна Црква почиње да схвата своје вековне грешке и покушава да их исправи, г. Карташов полаже паде у спољашње административно уједињење Православља, које би, противречећи канонима и свој црковној многовековној историји, направило од Православне Цркве само бледу копију Западне Цркве и не би победило, већ напратив – појачало би тиме међу православним народом дух секуларизације.

3. По мишљењу г. Карташова, административно јединство Православне Цркве мора бити установљено у виду потчињености свих помесних Цркава првенству и вођству патријарха Цариградског (Стамболског?) путем упућивања на његов тројицу оцу помоћених представника сваке Цркве. Нужност оваквог потчињавања се мотивише, прво, високим положајем овог патријарха, и друго, потребом поседовања ауторитативне инстанце ради отклањања распада Руске Цркве и решења спорова који настају између помесних православних Цркава.

Већ смо видели да је, по мишљењу г. Карташова, првенство Другог Рима за Исток, као и првенство Првог Рима за Запад, *„нерастајљива и непроменљива основа наше вере“*. Али зар непроменљива основа наше вере није само оно „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“ („оно у шта су увек, свугде и сви веровали“). Како може да буде предмет вере то првенство, када древна Васељенска Црква, Црква у споху Васељенских Сабора, није имала појма о првенству Константинопољског патријарха? Ево како описује положај Константинопољског епископа у прве векове постојања Константинопољске Цркве сам г. Карташов у својој књизи: „На путевима до Васељенског Сабора“: „Александрија и Рим су доживљавали себе као да су чувари Васељенског Православља од тог неблагословеног скоројсвића – Константинопоља и његовог малог епископа с мајушном епархијом у оквирима једне престонице, који формално зависи од исто тако малог митрополита Ираклијског. Никаква црквена прошлост, никакве заслуге пред Црквом и Православљем. Једино раздражујуће претензије да буде некаква позвана глава Цркве – оруђе државне власти...“ (стр. 96).

Раниј део Константинопољског епископа је први пут био одређен тек 3. правилом Другог Васељенског Сабора, али никако не

као ранг првог епископа, већ као „преимућство части после римског епископа“, т. ј. као ранг другог епископа у Православној Цркви, што је касније „*expressis verbis*“ било потврђено како одлуком Халкидонског Сабора („да буде други после њега“), тако и 36. канонот Трудског Сабора („будући други после њега“). Да би доказао каноничност првенства Константинопољског епископа у древној Цркви, г. Карташов прибегава следећем поступку. Само што је поменуо неразделивост древне Цркве, он је дели на Запад и Исток, и Константинопољском епископу даје првенство на Истоку, а Римском – само на Западу. Али канони су одредили ранг глава аутокефалних Цркава у целој Цркви, а не посебно за Исток и посебно за Запад, и првенство Римског епископа се признавало не само на Западу, већ и на Истоку. Зато Константинопољски епископ у древној Цркви првенство није имао не само на Западу, него ни на Истоку. Положај првог епископа у Православној Цркви Константинопољски епископ је добио први пут тек средином 11. века, и шире га добио на основу писаног канона, већ „*via facti*“ – услед отпадања од Православне Цркве епископа Римског. Али овакав положај се никако не сме сматрати „непромисљивом основом наше вере“. Није таквом основом древна Православна Црква сматрала ни првенство Римског епископа, јер ни оно нема никакву догматску заснованост. Из 6. канона Првог Васељенског Сабора се види да се првенство Римског епископа третирало као положај само обичајног, а не божанског права („за римског епископа ово је уобичајно“, *συνήθες εἶναι*) и канонски значај је ово право добило тек на Првом Васељенском Сабору, због чега се у одлукама Халкидонског Сабора каже: „Престолу древног Рима су оци дали долично преимућство (πρεσβεῖα – старешинство); при томе се указује на мотив тог даровања: „јер је Рим био царски град“. Овакав политички разлог објашњава канонско уздицање на друго место Константинопољског епископа: „Зато што је овај град (Константинопољ) Нови Рим“, гласи 3. канон II Васељенског Сабора, а одлука IV Васељенског Сабора објашњава да ће Константинопољ „бити узвишен у црквеним пословима исто као овај (Рим), јер има част да буде град цара и синклита и има једнака преимућства као и стари царски Рим“.

Тако да је, према канонима Православне Цркве, једини разлог црквеног уздицања како Рима, тако и Константинопоља – политички значај тих градова. Али политички се услови мењају, и пошто „*cessante causa, cessat effectus*“, онда се може изменити и црквени положај ових градова. Тако је управо и учила сама Константинопољска Црква. У њеним канонским зборницима, на пр., у проширеном од њеног канонисте Аристина Синописису Стефана Ефеског постоји трактат који је очигледно припадао самом патријарху Фотију: „Опишма који кажу да је први престо Рим“ (Атинска Синтагма 4, 409–415), где се доказује да Римски епископ може да буде лишен свог при-

марног положаја у Цркви, јер је Рим изгубио свој пређашњи значај главног града православног света. У другом грчком трактату* који је написан још пре Трудског Сабора и који се обично налази у грчким Помоканима I титула, и преведен је у руским Крмчијама XIV титула, – схолија за тзв. 28. канон Халкидонског Сабора заступа мишљење да је Константинопољски престо назван у овом канону (словенски превод га не назива канонот) другим, зато што је тада престоница империје био Рим, а пошто је сада (после пада Западно-Римске империје) Рим изгубио значај главног града православног света, а престоница империје је постао Константинопољ, онда треба да му припада и првенство. Али и Константинопољ је изгубио такав значај, претворивши се из града св. Константина, – престонице Византијске империје, – у Стамбол, – провинцијски град муслиманске државе, и власт Васељенског Сабора која је дала Константинопољском епископу такав висок положај у Цркви може то и да измени, исто као што је Први Васељенски Сабор изменио положај епископа Мајке свих Цркава – Цркве Јерусалимске, – потврдивши његово потчињене митрополиту Кесарије Палестинске, када је Јерусалим изгубио свој политички значај и добио ново име – „Елија“.

Зато се фактичко првенство Константинопољског патријарха у Православној Цркви никако не може сматрати ни канонски чврстим, нити непромисљивим.

Други мотив за административно обједињење Православља под вођством Константинопољског патријарха је за г. Карташова потреба за ауторитативним решењем свих спорова који настају између помесних Цркава. Али зар није залог ауторитативности одлука одређене инстанце њена беспристрасност. Има ли неке наде да ће инстанца коју г. Карташов пројектује бити непристрасна?

Морамо да приметимо да, како изгледа, и сам иницијатор такве инстанце нејасно замисла њену организацију и компетенцију. Он час говори о „вођству“ и „административном примату архиепископа Константинопољског“ и назива пројектовану инстанцу „известним посланичким министарством црквених послова“, час је назива „апелационом инстанцом за ревизију и регулисање насталих спорова“, а час се нада да ће она бити „ауторитативна арбитража, нека врста изабраног (арбитражног) црквеног суда“.

Примену изабраног суда у Цркви предвиђају и канони (на пр. 9. канон IV Васељенског Сабора, 17. канон Картагенског Сабора), и одлуке оваквог суда сматрају толико ауторитетним да не допуштају никакву апелацију против њих; али инстанцу коју г. Карташов про-

* Грчки текст и словенски превод овог трактата је објавио проф. А. С. Павлов („Виз. Временик“, т. 4, 1897. г., стр. 147–154), а издање поновио Н. П. Рутковски („Seminarium Kondakovianum“, т. 3, 1929. г., стр. 151–156). Према минхенском препису Помоканома 14 титула, ову схолију је издао кардинал Питра („Juris eccles. gr. hist. et mon.“ 2, 646–647).

јектује никако не можемо назвати изабраним судом. Изабрани суд се састоји од судија које су изабрале саме стране, а инстанца коју пројектује г. Карташов ће се састојати од чланова Константинопољског синода и делегиралих епископа из својих Цркава. А састав Свеpravославног Конгреса и Предсаборне комисије у Ватопеду који је својевремено организовала Константинопољска Црква нас уверава да ће и у таквојinstancи бити обезбеђено „вођство“ Константинопољског патријарха. Али, у овом случају, ни о каквој непристрасности ове instance не може бити ни говора.

Г. Карташов указује на наше „срамотне свађе и јурисдикцијске распаде“. Заиста, последње десценије је таквих свађа и распада у Православној Цркви било можда више него икад. Али где је, у чему је главни узрок ове жалосне појаве? – Ни у чему другом него, да се изразимо модерном речју, у експанзији Константинопољске Цркве која је отпочела у овој десценији – у *папистичкој, антиканонској теорији* коју је она измислила и упорно сироводи у живот, теорији о потчињавању пој целе православне дијаспоре, о њеном искључивом праву да проглашава аутокефалност и да даје патријаршијске титуле предстојатељима других Цркава, да сазива међуцрквена Саветовања и Саборе.

Узмимо ради примера најбројнију Православну Цркву – Цркву Руску. – „Извап граница пређашње државности која нам је давала спољашње формално јединство, – пише г. Карташов, – ми смо са стидом открили унутар себе и показали целом свету распад наше цркве на међусобно непријатељске фракције“.

Међутим, пије јасно пре свега зашто г. Карташов, који је још одавно отишао „у Грке“, назива Руску Цркву „нашом“? А онда, не сме се никако говорити о распаду Руске Цркве у оквирима данашње државности, јер тамо влада потпуно јединство. Такозвана „Катакомбна црква“ постоји само у мапши карловчана – „анастасијсваца“. Заиста, једно време је том јединству претила тзв. „Жива црква“, али и то је било у значајној мери због подршке коју су јој указали фанариотски политичари, који су желели да искористе тежак положај Руске Цркве. На заседањима Константинопољског синода почетком 1924. год. одлучено је да се пошаље у СССР специјална комисија која би преиспитала деловање п. Тихона, а патријарх Григорије VII у својој посланици од 6. VI 1924. год. захтева да се Руска Патријаршија затвори, а патријарх Тихон одрекне управљања Руском Црквом и преда власт „Живој цркви“. 1926. год. патријарх Василије III је позивао на тек пројектовани Васељенски Сабор „Живу цркву“, а Патријаршију није звао. У Припремну комисију коју је 1930. год. организовао патријарх Фотије у Ватопеду све православне Цркве су требало да пошаљу по два представника, док је најбројнија Руска Црква добила право да пошаље у ту комисију само једног представника, а и то у договору са „Живом црквом“, која је добила

исто право. Наравно, ово право Руска Црква није искористила, а од „Живе цркве“ данас није остало ни трага.

Сва привремена одвајања од Руске Цркве њених делова ван државних граница (у Пољској, Финској, Лифландији, Курландији, Естонији, Западној Европи), која су се догодила углавном из политичких разлога, извршена су уз учешће и подршку од стране Цркве Константинопољске, те зато приликом решавања спорова који настају у вези са питањем црквене јурисдикције у православној дијаспори једна од страна јесте Константинопољска Црква, те дакле, решавање ових спорова се никако не може препустити „вођству“ Константинопољске Цркве, пошто правна аксиома гласи: „Nemo in sua re iudex esse potest“ („Нико не може бити судија у сопственој ствари“).

Не треба заборавити ни оне потешкоће које би искусио административно-судски центар Православља који је пројектовао г. Карташов, ако би се организовао у Стамболу, – у муслиманској држави, међу муслиманским становништвом, чије се непријатељство према Константинопољској Цркви у тако ужасним облицима недавно испољило, као ни сиромашан положај ове Цркве, скоро лишене своје пастве и подвргнуте различитим утицајима инославног света. 1923. године, када је било покренуто питање сазивања Свеpravославног Сабора у Константинопољу, сви остали источни патријарси су, не без основ, били против овог плана.

Уопште, ако би се постављало питање организовања неке општецрквене православне instance при некой аутокефалној Цркви, онда Константинопољску Цркву треба прогласити за најмање погодну за такво организовање.

Један од аката експанзије Константинопољске Цркве, која је отпочела 1923. год., било је и потчињавање пој „Западно-Европског Православног Руског Епархата“, чији је члан г. Карташов, који сада предлаже да се овој Цркви додели врховна административно-судска власт и на тај начин прихвати њене папистичке тежешнице. А да би поткопао поверење читалаца према будућој критици овог плана, он се труди да опрни личност могућег аутора те критике, повезујући „учено подривање“ свих права и претензија Васељенске катедре од стране нашег, тобоже „лајмљеног пера“ са „циничним покушајем“... да се саберу православне Цркве око данашње Москве, разумевајући под „циничним покушајем“ позив Московске Патријаршије упућен представницима православних Цркава на Савсто-

* Напомена Редакције: Ми не можемо да сахријемо наше крајње чуђење због тога што проф. А. В. Карташов приликом разматрања тако битних за цело Васељенско Православље проблема богословског и канонског карактера прибегавао таквим „аргументима“. Са своје стране, сматрамо за свој дуг да посведочимо овде да проф. С. П. Тројцки као сарадник нашег органа никад није добио никакву новчану награду за свој труд, као и сви остали наши сарадници.

вање 1948. год. у вези са питањима која забрињавају целу Православну Цркву, на које су се ове Цркве радо одазвале.

Наше „учено подривање“, које исма у виду права, него пукe папистичке претензије Константинопољске Цркве, уопште није повезано са Московским Саветовањем, и отпочело је не 1948. год., већ још 1923., када је панхелениста и масон, Константинопољски патријарх Мелетије, почео да сироводи у живот своју новоизмишљену теорију о потчињавању Константинопољској Цркви целе православне дијаспоре. Као „последњи мохиканац“, – једини који је остао жив од канониста старе руске академске школе, сматрао сам и сматрам за свој свети дуг да разоткријем противречност ове теорије – догматском и канонском учењу Православне Цркве, као и њену опасност за мир и јединство Православља. За лица која се интересују за ово болно питање наводим списак мојих радова на ову тему који су објављени далско пре Саветовања 1948. године:

А. На руском језику:

1. О јурисдикцији Константинопољског Патријарха ван граница аутокефалних Цркава („Руска мисао“, 1923, јун–август, 354–362).
2. Јурисдикција Константинопољског Патријарха у области дијаспоре („Црквене Вестности“, 1923, Но 11–12, 16–17).
3. „Димно надимање света“ и Црква (исто, 1924, Но 17–24).
4. Разграшчење или раскол? (Париз 1932, стр. 112–129).
5. О питању права Константинопољског Патријарха („Глас Литванске Епархије“, 1934, Но 4–5).
6. Папистичке тежње код Грка (Париз, 1935).

Б. На српском језику:

7. Свеправославни Конгрес о другом браку свепитослика („Хришћански живот“, 1923, Но 7–8).
8. Црквене јурисдикције над православном дијаспором („Гласник Српске Православне Патријаршије“, 1932, изашао и као посебна књига, – Сремски Карловци, 1932, стр. 1–127).
9. Папистичке тежње код Грка (исто, 1935, Но 5–6).
10. Цариградска црква као фактор аутокефалије („Архив за правне и друштвене науке“, 1937, јануар).

На крају чланка се г. Карташов позива на ауторитет митрополита Евлогија, богослова Т. А. Амелистова и проф. И. И. Соколова.

„Бог је умудрио приснопамјатног владика Евлогија да својевремено ступи на овај здрави и једини правилни пут“, пише он. А у ствари је Господ умудрио м. Евлогија да последњих година свог живота – скрене с тог погрешног пута на који га је гурнуло његово

„зломудро“, према изразу Патријарха Тихона, „окружење“ и да се сједини с Мајком-Црквом. Т. А. Амелистов био је познат не као „богослов“, већ као стручњак за бракоразводне послове, а проф. И. И. Соколов је „надахнуто и неумољиво проповедао“ не само „примат Константинопољске цркве“, већ у својим последњим чланцима и материјалистичку идеологију.

превод
Билана Вићентић

БИБЛИЈСКА ТЕОЛОГИЈА

ТУМАЧЕЊЕ МОЛИТВЕ ГОСПОДЊЕ ОЧЕ НАШ

СВЕТОГ МАКАРИЈА КОРИНТСКОГ (ПОТАРАСА)

прегледано и поједностављено од
Светог Никодима Агнорига
преузето из књиге *НАДУШЕКОРИСНИЈЕ*
„О сталном причешћивању
пречистим христовим тајнама“

ПРЕДГОВОР МОЛИТВИ ГОСПОДЊОЈ

Господња Молитва, браћо моја, садржи по Светом Максиму седам високих тема: теологију, усиновљење, равночасност са Ангелима, насладу живота вечного, повратак природе људске у првобитно стање (–*ἀποκατάστασις*), престанак закона греха, и укидање тираније ђавола. Теологију, пак, и усиновљење садржи почетак молитве, „Оче наш“; јер нас истовремено учи да је Бог, с једне стране Отац Сина, и исходишник (–*προβολεύς*) Светог Духа, а са друге, Отац наш по стварању и благодати и ми синови Његови. Равночасност са ангелима, пак, садрже ове речи: „Да буде воља твоја како на небу, (тако) и на земљи“, преко којих молимо да се сједишимо са ангелима, и као што се на небу врши воља Божија од Ангела који су на небу, тако треба да се врши и од нас земних. Насладу вечног живота садрже ове речи: „Хлеб наш насуши дај нам данас“. Повратак у првобитно стање (–*ἀποκατάστασις*) и јединство природе показује „и опрости нам дугове наше, као што и ми опраштамо дужницима нашим“, јер, када ми опраштамо својим непријатељима, сједињујемо се (са њима) и више се не раздвајамо због разлике мишљења и склоности. Удаљавање греха од нас објављује „и не уведи нас у искушење“, овим речима исказујемо да не упаднемо у искушење које произлази од закона греха. Укидање тираније ђавола наизлажу ове речи: „Него нас избави од злога“.

Називао је, пак, молитвом ово утење Господа нашег, јер садржи све што људи од Бога треба да ишту, и све што пристoji да Бог даје људима. Молитва се, пак, дели на три (*дела*): а) на славословље и опевавање Бога, б) на благодарeње Богу ради добротнстава које нам је учинио, и која нам чини; в) на молбу за отпуштење грехова наших и остале браће наше, и на друге разне молбе; док се Господња молитва дели на седам (*делова*) као што смо напред казали. Зашто на седам? Зато што човек у овом седмичном веку има допуштење да од Бога иште и да добија, у осмом, пак, веку, дакле у будућем, немамо могућности да то чинимо, јер тада више није време делања, већ узвраћања према учинионом.

ОЧЕ НАШ КОЈИ СИ НА НЕБЕСИМА

1. Велико је, ванетину, браћо моја, милосрђе Господа нашег, необјашњиво је човекољубље које је показао и показује према нама незахвалнима и Добротнствитељу неблагодарнима. Јер не само да нас је, пале у грех, својом безграничном добротом подигао, него нам је и законе молитве предао, које и Богу одводе и људском роду су корисне. Да не бисмо случајно опет из безумности пали у иста сагрешења. Због тога, као што је исправно, од самог почетка молитве уздиже ум наш до најузвишенијег поглавља Теологије, показујући свога по природи Оца, Творцем све видиве и невидиве творевине, и усиновљење, кога смо се (*ми*) Хришћани удостојили, називајући га по благодати Оцем.

Јер, пошто се Господ наш Исус Христос оваплотио, дата је власт свима која су у њега поверовали да кроз Свето Крштење постану чеда и синови Божији, као што говори Богослов Јован: „*Даче им власт да буду чеда Божија, онима који верују у име Његово*“ (Јн. 1, 12). Док апостол Павле овако пише: „*Јер сине сви синови Божији вером у Христа Исуса*“ (Гал. 3, 26). И опет: „*А пошто сине синови, посла Бог Духа Сина свога у срца ваша, који виче: Ава, Оче!*“ (Гал. 4, 6). Дакле, сви верни и православни чеда сте Божија вером, благодаћу Исуса Христа. И опет, пошто сте чеда Божија, Бог је у срца ваша послао и нашег оца по благодати, Светог Духа Сина свог, који тамо унутра тајно зове: О, Оче, Оче наш!

Ради тога Господ нам поручује како да се молимо Оцу нашем по благодати, да бисмо увек до краја били чувани благодаћу усиновљења, да бисмо, дакле, били чеда Божија не само по препорођању и Крштењу, него и по делу и пракси. Јер свако ко не чини дела духовна, достојна препорођења свине, него сатанска, тај није достојан да Бога назива Оцем својим, већ ђавола, по речима Господа нашег: „*Вама је оцац ђаво, и жеље оца свога хоћење да чинише*“ (Јн. 8, 44).

Заповеда нам да Га називамо Оцем да би нас, с једне стране, обавестио да смо се препорођењем божанског Крштења родили као истинска чеда Божија, а са друге, да треба да чувамо и особине, дакле, врлине Оца нашег, ганути на неки начин због овог сродства које имамо са Њим, као што Он сам говори: „*Будите, дакле, милоситиви као и оцац ваш иио је милоситив*“ (Лк. 6, 36). Дакле, будите сажаљиви према свима, као што је и отац ваш према свима сажаљив. И Апостол Петар: „*Зашто објасавиши безра разума свога, будите презрени, сасвим се надајте благодати која ће вам се донети оти-кривењем Исуса Христа. Као чеда послушности не повођите се за прећашњим жељама из времена нашег незнања, него по Светиome који вас је позвао, будите и сами свети у свему живљењу. Јер је написано: Будите свети јер сам ја (Бог ваш) свети. И ако зовем оцем онога који, не зледајући ко је ко, суди свакоме по делу, проводиће у страху време вашега стирансјивовања*“ (1Пт. 1, 13-17.). А Велики Василије говори да је: „*одлика рођенога од Духа, то бостане ионуи нећа(=Духа) у најој мери, од кога се и родио. Јер рођено од тела тело је, а рођено од Духа дух је*“ (Види у: *Шта је одлика Хришћанина*). Дакле, својствено је ономе који је рођен о Духа Светог, да по могућности постане сличан Духу, од кога се и родио, као што је и писано, да оцај који је рођен од телесног оца, и сам је тело, дакле телесан, оцај, пак, који се роди од Духа Светог, и сам је Дух, дакле духован.

И треће, називамо га Оцем, зато што смо се, пошто смо поверовали у самог Јединородног Сина Божијег, измирили са Богом, небеским Оцем нашим, (*ми*) који смо претходно били непријатељи Његови и чеда гнева. Говорећи, пак, „*Оче наш*“, објавио нам је да смо ми који смо препорођени Светим Крштењем, сви права браћа, и чеда једног Оца, Бога, и једне Мајке, Свете Источне, Апостолске и Католичанске (–саборне) Цркве. Треба, дакле, да волимо једни друге као права браћа, како нам заповеда Господ говорећи: „*Ово је заповест моја: да љубите једни друге...*“ (Јн. 15, 12, 17).

По бићу, дакле по саздању и стварању, Бог јесте и назива се Отац свих људи, и верујућих и не верујућих; дакле имамо обавезу да љубимо све људе, јер су почастиовали и створени од руку Божијих, а да мрзимо само злобу и безбожност, а не створење Божије. А по добробитију (–εὖ εἶναι), дакле, по пресаздању, треба ми православно Хришћани више да волимо један другог, јер смо двоструко сједињени, и по природи и по благодати.

Сви људи се, пак, деле на три (*реда*): на праве слуге, на лажне слуге, и на лукаве слуге, непријатеље и противнике Бога. А праве слуге су они који исправно верују и са страхом и радомћу врше вољу Божију; лажне слуге су они који ипак верују у Христа и примили су Свето Крштење, с тим што не извршују Његове заповести; док трећи, међутим, наоу су и они као творевина Божија слуге, лукави

су, непријатељи и противници Божији, иако су веома болесни и не могу ништа да учине. То су они који су поверовали у Христа, па касније пали у разне јереси. Заједно са овима прибрајају се и други, неверујући и безбожници. Међутим, ми, који смо се удостојили да postanemo слуге и синови Божији по благодати кроз пренорођење и Свето Крштење, да не postanemo опет слуге непријатеља нашег Ђавола, падајући вољно у његове зло воље, да не postanemo слични онима, о којима Апостол пише да су били „живи ухваћени од њега (=ђавола), у вољу његову.“ (2Тим. 2, 26.). Дакле, ухваћени у замку ђавола, да врше вољу његову.

Али, пошто је Отац наш на небесима, и ми својим умом треба да гледамо на небо, тамо где је отаџбина наша, горњи Јерусалим, а не доле на земљу, као свиње, него на Њега, нашег сладтајног Спаса и Владика, и на небеске лепоте Раја. Не само у време молитве, него у свако време и на сваком месту треба наш ум да буде на небу, да се, овде доле, не би расејавао пропадљивим и пролазним стварима. И присиљавајмо себе сваког дана, као што говори Господ, да се „царство небеско са најором осваја, и подвижници га задобијају“ (Мт. 11, 12), дакле, царство небеско је тешко (освојити), и који себе присиљавају, они га и задобијају, помагаш Богом, који хоће да икона Божија у нама буде сачувана читава и чиста, и тако, мало по мало, од иконе усходимо, колико је могуће, и до подобија, освећивани од Бога, и светећи божанско име Његово на земљи, и говорећи у молитви:

ДА СЕ СВЕТИ ИМЕ ТВОЈЕ

2. Да ли, тобоже, име Божије није Свето, па због тога треба да молимо да се освети? И како ово пристoji? Зар Он није извор светости? Зар се Њиме не освећује све, што је на небесима и што је на земљи? И како нам сада заповеда да светимо име Његово? Име Божије је само по себи Свето и Пресвето и извор је светости, и чим се призове, освећује све оне ствари због којих се призива, и никакво увећање светости или умањење не прима. Међутим, Бог хоће и воли да се име Његово слави и од свих створења Његових, као што говори Пророк и Псалмопевац Давид: „Благословиће Господ сва дела Његова“ (Пс. 102, 22). Он ово захтева не толико због себе, колико да би се ова (дела) Њиме осветила и да би се прославила. Због тога, што год да чинимо све треба да буде у славу Божију, по Апостолу који говори: „Ако, дакле, једите, ако ли пијете, ако ли ичио друго чините, све на славу Божију чините“ (1Кор. 10, 31), дакле, било да једете, или пијете, или било шта друго да чините, све да чините у славу Божију, да би се и од нас име Божије светило.

Свети се онда, када чинимо дела добра и света, као што је и вера наша света. И тада видећи људи наше добро живљење, верни Хришћани прослављају Бога, који нас умудрује и оснажује да чинимо добро, а неверни долазе у познање истине, видећи да наша дела потврђују веру нашу, као што нам и Господ заповеда, говорећи: „Тако да се светили светлости ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца вишега који је на небесима“ (Мт. 5, 16).

Као што се, у противном, због нас хули међу незнабошцима, по Апостолу: „Јер се име Божије због нас хули међу незнабошцима, као што је написано“ (Рим. 2, 24; Ис. 52, 5), што доноси велики пакао и страшну опасност, јер људи мисле, и то свакако неверујући, да нам Бог заповеда да тако чинимо. Да не би, дакле, проузроковали Богу пркос и срамоту, а себи вечни пакао, требало би да се побринемо да, заједно са правом вером и благочестивошћу, имамо врлишки живот и делане. А врлински живот је да извршавамо заповести Христове, као што Он сам говори: „Ако ме љубите, заповести моје држите“ (Јн. 14, 15). Да би се кроз држање заповести Његових показивала љубав коју имамо према Њему, и да се вера утврђује. Јер, говори божанствени Златоусти: „Ако нико не може Исуса да назове Господом осим у Духу Светоме, у њојкој више није могуће стићи веру сигурну и укоревену (=утврђену), осим у Духу Светоме. Како нам је могуће да пригласимо помоћ Духа и да је убедимо да остане са нама? Добрим делима и живошћу извршеним. Као што се светлости лампе одржава уљем, а када се оно потроши и лампа се гаси, иако и благодат Духа, када имамо добра дела, и милосрђа мноштво изливано, осинаје у души потупи пламена уљем одржавано; а када их нема, погаси се и одлази... Одржавајмо огњ Духа изобилним човекољубљем и појачаним милосрђем, да не бисмо по потупу веру претрпели бродолом; а вера, ипак, да би остала непоколебљива поткрепује помоћ Духа и истраживање, а помоћ Духа, чистим живошћу и деланем извршеним свагда са нама остаје. Дакле, ако желимо да имамо веру укоревену (=утврђену), потребно нам је чистим живљењем које ће убедити Духа да остане и да утврди њену силу; јер нема, не постоји онај који има нечист живот, а да се и у вери не колеба. И да научите, ово је истинито, да и дела зла уништавају постојаност вере. Чуј шта Павле говори пишући Тимотеју. Да се, каже, као војник бори добром борбом, имајући веру и добру савест, (а добра савест се рађа из исправног живота и дела исправних), од које неки удаљени, о вери говори, доживише бродолом“. И опет на другом месту: „Корен свакога зла је среброљубље, којем се предавши неки застирани у вери. Јеси ли видео да су због овога и они претрпели бродолом, а и они су застирани, јер су први добру савест одбацили, а други се у среброљубље обукли? Као они који о свему исправно промишљају, потрудимо се око извршног живота, да би нам ипак била двострука; једна, припремљена због дела за

најлакше, а дружа због непоколебљивости у вери: *што је храна за тело, што је живљење за веру. И као што се природа тела нашег не може одржавати без хране, тако ни вера без добрих дела; без дела, пак, вера је мртва*". (Јак. 2, 26), (том 9, беседа 55).

Многи су искусили веру и били су Хришћани, међутим, пошто нису имали добра дела која прате веру отпали су од спасења. Ми се, међутим, за оба постарајмо, и за веру и за добра дела, да бисмо без страха могли да говоримо остатак молитве:

ДА ДОЂЕ ЦАРСТВО ТВОЈЕ

Будући да се људска природа својеволјно предала у ропство човекоубици ђаволу, тога ради нам Господ наш заповеда да молимо Бога и Оца нашег да нас ослободи од горке тираније ђавола. На другачији начин ово не бива, осим, ако царство Божије дође нама, дакле Дух Свети, да би истерао из нас тиранију сатанијатеља, и да Он (—Дух Свети) завлада у нама. Јер савршенима приличи да траже царство Бога и Оца, пошто су достигли у савршенство духовног узраста; (ми) који још увек имамо грижу савести због егонизма, не можемо ни да отворимо уста да затражимо ово, него треба да молимо Бога да пошаље Духа Светог, да би нас просветио и оснажио на свету вољу Његову и на дела покајања, јер говори часни Претеча: *„Покајте се, јер се приближило царство небеско”*. Као да нам говори: Људи, покајте се за зла која чините, и припремите се да примите царство небеско, дакле, самог јединородног Сина и Логоса Божијег, који је дошао да завлада и спаси цели свет. Ради тога треба да говоримо по Светом Максиму: *„Да дође Дух Твој Свети да нас сасвим очисти, и тело и дуну, да постанемо достојно станиште, да бисмо примили читаву Свету Тројицу, да убудуће Бог царује у нама, у срцима нашим, као што је и написано: „Царство Божије унутра је, у вама”* (—Лк. 17, 21), у срцима вашим. И на другом месту: *„Ја и Отац ћемо доћи и настанићемо се у њему”* (Јн. 14, 23), дакле, у ономе који љуби заповести моје; а не више да стањује и да царује у нама грех, као што говори Апостол: *„Да не царује, дакле, грех у вашем смртном телу, да га слушате у похотама његовим”*. (Рим. 6, 12).

И тако оснаживани присуством Светога Духа, чинимо вољу Бога и Оца нашег небеског, и без стида у молитви говоримо:

ДА БУДЕ ВОЉА ТВОЈА, КАКО НА НЕБУ, (ТАКО) И НА ЗЕМЉИ

Не постоји ништа друго блажење и мирније ни на небу, ни на земљи, од тога, да неко твори вољу Божију. Госфор (=ђаво) је био

на небу, међутим, не хотећи да твори вољу Божију, сурвао се у ад. Адам је био у Рају, као цар поштован од читаве творевине, али, будући да није сачувао божанску заповест, пао је у крајњу невољу. Дакле, свако ко не жели да чини вољу Божију, сасвим је горд. Зато праведно проклиње Пророк Давид такве, говорећи: *„Загрешио си гордима, проклинешу су који скрећу од заповести Твојих”*, и *„Горди безакониху до краја”*. (Пс. 118, 21; 25).

Због тога Пророк указује, да је узрок безаконја гордост, и опет, узрок гордости је безаконје. Зато је немогуће да неко међу безаконцима нађе смиреност човека, и опет, човека који чува закон међу гордима, јер је гордост почетак и свршетак свакога зла. Воља Божија јесте да се ослобађамо зла, и да чинимо што је добро, као што говори исти Пророк: *„Клопи се зла, и чини добро”*. А добро је оно што је посведочено Светим Писмом, и од стране Светих Отаца Цркве, а не оно што свако понаособ безумно говори, што је много пута и штетно и човека одводи у пропаст.

Ако ходимо по световним навикама и сагласно жељи свакога, ми хришћани се ни по чему нећемо разликовати од безбожних парода који немају закон и Писма, нити ћемо се разликовати од оних људи, који су живели у време безвлашћа, као што је записано у књизи Судија: *„Свако је чинио оно што је право у његовим очима, јер не беше цара у ње дане”*.

Зато су и Јевреји, када су, из зависти своје, хтели да убију Господа нашег - Пилат је хтео да га ослободи, јер није налазио на њему никаквог узрока за смрт - међутим, они су одговорили и казали: *„Ми имамо закон и по закону нашем он треба да умре, јер себе Сином Божијим звади”*. А ово говорећи лагали су. Јер, где се у закону налази да треба да умре онај ко је желео да себе назове сином Божијим, док, свакако, божанско Писмо назива људе боговима и синовима Божијим: *„Ја (Бог) рекох: Богови сице, и синови Вишињег сви.”* (Пс. 81, 6). Говорећи, дакле, *„закон имамо”*, лажу, јер тај закон не постоји.

Видиш, драги, да су своју завист и злобу учинили законом. О томе говоре Премудрости Соломонове: *„Нека наша сила буде закон праведности”,* и, *„поставимо заседу праведнику”* (Пр. Сол. 2, 11, 12), дакле, учинимо нашу моћ законом, и ухватимо праведника у скривену замку. Мада је у Закону и Пророцима писано да Христос треба да дође, да се овашоти и да умре за живот и спасење света, али, не по намерама ових безаконика.

Дакле, да се и нама не би десило исто, пазимо на заповести Господа нашег, и да не ходимо ван писаног. А заповести Његове пишу тешке, као што говори Јеванђелист Јован. Али, пошто је Господ наш на земљи бесприскорно чинио вољу Оца, ради тога треба да га молимо да нам даје снаге и да нас просвећује да и ми на земљи чинимо свету вољу Његову, као што на небу чине свети Ангели; јер,

„без Њега не можемо чиниши ништа“ (Јл. 15, 5). Као што се Ангели без противречења покоравали свим Божијим наредбама, тако и сви ми људи треба да се покоравимо божанској вољи, која је садржана у Писмима (=у Светом Писму), да би на земљи међу људима био мир, као што је и на небу међу Ангелима, и да бисмо могли са смелошћу да Му говоримо:

ХЛЕБ НАШ НАСУПНИ ДАЈ НАМ ДАНАС

На три начина се хлеб назива насупним (ἐπιούσιος). А да бисмо, када се молимо, знали који хлеб иштем од Бога и Оца нашега, посматрајмо разлику сваког појединачно.

Прво се хлеб насупни назива овај обичан хлеб, телесна храна, који се сараствара (=συνκρίνεται) у састав (=οὐσία) тела, да развија и снажи тело, да не би умрло. Зато не треба да тражимо јела ради раскалашности и уживања тела, за шта апостол Јакон говори: „Иштите и не прилажите, јер погрешно мишленије, да на уживања ваша пролазиш“ (Јак. 4, 3). И опет: „Наслађиваше се“, каже, „на земљи, и живесне раскалаши; ухраниш срца ваша, као на дин заклања“ (Јак. 5, 5).

Али, и Господ нам говори: „Пазите на себе да срца ваша не општејају преједанем и пијанством и бригама овога живота, и да Дан онај не наиђе на вас изненада“ (Јл. 21, 34), дан онај последњи.

Тога ради, треба да иштем само неопходну храну, јер Господ, снисходећи нашој немоћи, заповеда да иштем само хлеб насупни, а не што је сувишно. У том случају није требало да каже: „Дај нам данас“; а ово „данас“, објашњава божанствени Златоуст као увек. Дакле, место је усиљено.

Божанствени Максим назива тело пријатељем душе, коју Проповедник поучава да не служи телу обема погима: дакле, да нема много старања о њему, него само једном погом, и то мало пута, да се не би догодило, каже, да се (шело) насити и устане на дупу, и учини она цела зла која нам чине демони, непријатељи наши.

Чујмо и апостола, који говори: „А као имамо храну и одећу, будимо овим задовољни. А који хоће да се богаће, упадају у искушење и замку, и у многе луде и погубне жеље, које гурају људе у пропаст и погубио“ (1 Тим. 6, 8-9).¹

Неко ће, међутим, рећи: пошто нам Господ заповеда да од Бога тражимо неопходну храну, нека дакле седим безбрижан и беспослен, очекујући од Бога да ми да да једем. Томе одговарамо, да је друго брига и старање, а друго рад. А брига је расејаност и узне-

¹ Ово не значи да неко целог живота треба да има неку одећу и покривало, него да, када се исцела она коју користи, припреми другу.

миреност ума за много (Јл. 10, 41), док је рад, да неко ради, да сеје, дакле, или да се користи другим умећем. Да се не брине, међутим, и не заокупља свој ум, него да сву своју паду и бригу полаже само на Бога, по Пророку Давиду, који говори: „Пренеси на Господа бригу своју, и Он ће те истрхраниши“ (Пс. 54, 23). Бригу животне исхране, дакле. И ако се неко, опет, нада у дела руку својих, или у своје трудове, или у људе, чује пророка Мојсија, где у закону говори: „Који иде на рукама (=најма), нечист је“, и који има много погу, нечист је, „и који иде четворonoшке по свему је нечист“ (3 Мој. 11, 27, 23). Дакле, ко се узда у своје руке нечист је. А, по Светом Нилу, на својим рукама хода, пак, онај ко сву своју паду полаже у руке, дакле, у рукодеље и своје умеће; четворonoшке хода онај који се нада у чулне ствари, и својим умом је посвећен старању о њима; а који има много погу, јесте онај, који се са свих страна држи за телесне ствари, и који их са обе своје руке и свом снагом својом трли: „На рукама хода онај који се у руке узда, и који сву паду на њих полаже. Четворonoшке, пак, који се узда у чулне ствари, и који бављењем њима сасвим бубљачи владавено чуло (=ум). А много погу има онај који се држи телесних ствари, којима је са свих страна окружен, или који се држећивши хаџа за телесне (ствари)“ (Беседа о подвижничеству, поглавље 14). А Пророк Јеремија проклиње таквог човека, говорећи: „Да је проклеши човек који полаже ногу на човека и не њега ослања шело мишице своје (=утврђује на њему своју силу), а од Господа се одврта срце његово. А да је благословен човек који се узда у Господа, и биће Господ над њим његово“ (Јер. 17, 5).

Људи, зашто се узалудно узнемиравамо? Пут нашег живота је кратак, као што Пророк Давид говори Богу: „Где, ђерљима си поставио дане моје, и састав (=шестопет) је мој као ништа пред Тобом. Али, све је шатајина, сваки човек жив. Заиста, као у слици ходи човек, али се узалуд неће; сабира у ризницу, и не зна коме ће их сабраши“ (Пс. 38, 6). Дакле, где Господе, учинио си дане моје толико краткима, колико један длан руке. И састав моје природе је ништа пред вечномћу Твојом. Међутим, не само ја, него и све друго тако је, и сваки човек који живи на свету. Наравно, у овом животу један човек се налази не истински, него као једна насликана слика. Уз све то, мање - више, узалуд се, узнемирава и у ризнице скупља злато и сребро, а не зна, несрећник, за кога скупља. Призови се наметн, човече, и немој да по читав дан као луд трчиш због многих брига, и немој, опет, да увече седиш и рачунаш ђаволске камате и друго, и да готово читав живот твој пролази у рачунама Мамона, дакле у богатству неправде, и да чак ни један слободан сат не налазиш да помислиш на грехе своје, и да плачеш. Зар не чујеш Господа нашег, који говори да „никоме није могуће два господара служити“ и „не можеш служити Богу и Мамону“! Да служи, дакле, Богу, а да служи и неправедном богатству. И, зар ниси чуо где говори, за

семе које је пало у трње, да се угушило и није донело никакав плод? То јест, да је реч Божија пала у старања и бриге за богатством, и није донела никакав плод спасења? Зар не видиш овог и оног богаташа, који су чинили слично томе што и ти чиниш, док ти се сакупило много богатство, а затим га је (*богатство*) Бог одувао из њихових руку, и изгубили су га, а заједно са њиме изгубили су и ум свој, и сада иду вансебни, као ђавоимани? И праведно им се догодило, јер им је богатство било Бог, и били су умом својим приковани за њега. Дакле, чим је отишао њихов Бог, са собом је понео и ум њихов.

Чуј, човече, Господа нашег, који говори: *„Не сабирајте себи блага на земљи, где мољац и рђа кваре и где лопови поћкопавају и краду“*. (Мт. 6, 19-20). Ово треба да чиниш, да од Господа не би чуо овај жалосни глас који је рекао богаташу: *„Безумниче, безумниче, ове ноћи истражиће душу твоју од тебе; а оно што си припремио чије ће бити?“* (Лк. 12, 20).

Дођимо Богу и Оцу нашем, и сву бригу живота нашег пренесимо на Њега, и Он ће се постарати по речи нашој, као што говори врховни Петар; и приступимо Њему, као што нас и Пророк зове, говорећи: *„Приступишће Њему и просветлиће се, и лица вања неће се поосињети“* (Ис. 33, 5), зато што сте у време невоље остали беспомоћни.

Где, уз Божију помоћ, рекосмо о једном начину (*поимања*) насушног хлеба.

Друго, хлеб насушни је реч Божија, као што каже Божанствено Писмо: *„Не живи човек о самом хлебу, но о свакој речи која излази из уста Божијих“*. (5Мој. 8, 3; Мт. 4, 4).

Реч Божија је, пак, читаво учење Светог Духа, дакле, цело Божанско Писмо, Старо и Ново. Из овог Писма су као из источника потекли сви Свети Оци и Учители наше Цркве, који нас напуштају најчистијим пићем богопадахнутог учења свог, чије учење и списе треба да примамо као хлеб насушни, да не би умрла душа наша од глади за речју живота пре него што тело умре, као што се то и Адаму десило, јер је преступио божанску заповест.

Они, пак, који не само да неће да слушају реч Божију, него и друге спречавају, било речима или својим лошим примером, такође и они, који не само да не сарађују да би се отвориле школе и друга слична дела, преко којих напредују деца Хришћана, него и спречавају оне који хоће да помогну; још и они свештеници који запостављају и не уче своје парохијане ономе што је потребно за спасење, и са њима они Архиепископи који не само да не уче своје стадо заповестима Божијим и другим (*стварима*) неопходним за спасење, него и својим лошим животом постају препрека и узрок пропасти најпростијих Хришћана, сви они ће наследити оно „*уе*“! и *„тешко вама“*! Фарисеја и Књижевника, јер затварају Царство Небеско пред људи-

ма, и ипак они улазе у њега, ипак они који траже пуштају да уђу. (Мт. 23, 13, 14; Лк. 11, 42-44, 46-47).

Ради тога ће као лоши икономи (= управитељи, домаћини) бити лишени старешинства над народом. Треба, пак, и учители који уче децу Хришћана, више да их васпитавају добронрављу (*христољубиво, добром моралу*). Јер, каква је корист ако неко научи граматику и другу наставу из философије, а потом буде неморалац? Какву корист могу да му изазову? Или какав напредак може да учини такав, било у духовним, било у политичким (*стварима*)? Наравно, никакав.

Да Бог, дакле, не би и за нас рекао оне исте речи које је устима Пророка Амоса рекао за Јевреје: *„Где долазе дани, говори Господ, и послаћу глад на земљу, не глад за хлебом, ниђи жеђ за водом, него глад за слушањем речи Господње“*. (Амос 8, 11). Они су то, на крају, доживели због свог непокајаног настројења. Да и нама, велим, не каже ове речи те нам се деси таква најтрагичнија несрећа. Пробудимо се сви из тешког сна равнодушности и нахранимо се речју и учењем Божијим, свако колико може, да не умре душа наша најгорчом и вечном смрћу. Ово је други начин (*поимања*) насушног хлеба, који је толико неопходнији од првог, колико је живот душе неопходнији од живота тела.

Треће, хлеб насушни јесу тело и крв Господњи, који се толико разликују од речи Божије, колико сунце од зрака. У Божанском Причешћу сав Богочовек сунце улази и мена се (=συνκρύνεται) и сједињује (=ζυγίζονται) са целим човском, (*Он*) који осветљује, облистава и освећује све душевне и телесне силе и чула човекова и пресаздаје га из трулежности у нетрулежност.

Због тога, углавном, и из особитог разлога хлебом насушним се назива Божанско Причешће пречистог тела и крви Господа нашег Исуса Христа, јер очувава и одржава суштину (=οὐσία) душе, и оснажује је на творење владичанских заповести и сваке друге врлине. Ово је истинска храна душе и тела, као што говори Господ наш: *„Тело моје, истинско је јело, и крв моја истинско је пиће“*. (Јн. 6, 55).

Ако ли неко сумња да се хлебом насушним назива тело Господа нашег, нека чује шта говоре о томе свештени учители наше Цркве. Прво, Писцијаца светило – божански Григорије говори: *„Ако ли некада (грешник), као блудни син дође себи, ако ижељи очеве хране, ако се поврати бојатљивој љирици, на којој је многи насушни хлеб који храни Господње најамнике; а најамници су они који са нагом обећања (Царства Небеског) винограду Господњем обрађују“*. (Слово на његовој хиротонији).

А Свети Исидор Пелусиот говори: *„Молитва, коју је Господ предао (=учио), ништа земаљско нема, већ све небеско и душекорисно, па и оно што се чини малим и чулним; а свакако, ради се о божанској речи, по мишљењу мудрих отаца, која бестелесну душу храни, и сараствара се и смешта, на неки начин, у њену суштину*

(-οὐσία), зато се назива пасушним, јер назив супштине више одговара души, неголи телу". (=Посланица 281, *пруги део*).

Божанствени Кирило Јерусалимски, пак, говори: „Обичан хлеб није насупни, док овај Свети хлеб јесте насупни, и насупрот оном, овај супштину душе изграђује. Овај хлеб се предаје у сав твој састав на корист тела и душе". (Катихеза 5).

Божанствени Максим говори: „Прихватимо, пак, који тако по молитви живимо, да је хлеб пасушни и животворни за храну душа наших, и за одржање дарованог нам благостања, по речн коју је казао: „Ја сам хлеб који сиће с неба, и који живот свету даје, и нама који се хранимо то бива, увек сходно врлини и познању које имамо". (*тумачење молитве Оче наш*).

А Јован Дамаскин каже: „Овај хлеб је првина будућег хлеба, који је пасушни (и увертира будућег века); а насупни, пак, значи или будући, тј. (хлеб) будућег века, или овај који узимамо за одржање наше супштине; и да није тако, и да јесте, очигледно је реч о телу Господњем". (Књ. 4, поглавље 14). У вези са тим и Свети Теофилакт каже: „Тело Христово је хлеб пасушни, за који молимо да се без осуде причешћујемо". (*Тумачење Јеванђеља по Матеју, поглавље 6*).

Будући да Оци говоре да се Тело Господње назива хлеб пасушни, не искључују обичан хлеб који се даје ради састава нашег тела; јер и он је дар Божији, и, по Апостолу, ниједно јело није презрено ни забрањено, када се са благодарењем Богу узима и једе: „Пита није за одбацивање када се прима са захвалношћу". (1 Тим. 4, 4)

Међутим, пошто се, пак, и овај обичан хлеб погрешно назива пасушни, не углавном зато што снажи само тело а не душу, већ углавном и уопште хлебом пасушним се назива тело Господа нашег и реч Божија, јер снаже душу и тело (као што се то многим својевремено догодило, као Пророк Мојсије, који је четрдесет дана и ноћи постио не једући телесне хране. Такође и Пророк Илија, четрдесет дана, а у новој благодати (=Новом Завету, *прим. прео.*) многи свети су много пута, без хране живели само речју Божијом и Светим Причешћем, за много дана). Зато је нама који смо се удостојили да кроз Свето Крштење примимо духовно препорођење, неопходно да ту духовну храну стално једемо, са топлотом љубављу и скупљеним срцем, да бисмо живели духовни живот и да се чувамо неопштењем од отрова духовне змије, ђавола. Јер и Адам, да је од оне хране јео, не би умро двоструком смрћу душе и тела. (5 Мој. 4, 24).

Треба да једемо овај духовни хлеб, али не без припреме, јер се Бог наш назива огњем који спаљује. И оне који једу Властичанско тело и пију пречисту крв са чистом саветљу уз истинску исповест, очишћује, просвећује и освећује. Тешко, пак, онима који се недостојно причешћују несповеђени, јер Свето Причешће спаљује и штети душе и тела њихова, као што се десило и ономе, који је ушао

на свадбу, како говори Свето Еванђеље (Мт. 22, 11-12), немајући одело достојно свадбе, дакле дела и плодове достојне покајања.

Они, пак, који слушају сатанске песме, безумне разговоре, празнословља и друге такве смелне ствари, нису достојни да слупају реч Божију. Као и они који живе у греху, они не могу да се причесте и да се насладе бесмртног живота, кога је узрок Свето Причешће, јер се њихове душевне силе умртвљују жалцем греха. Јер, као што удови човечији, уколико су причастиви животној сили, примају и живот од душе; ако, међутим, неки уд иструпе или се сасупи, не прима више живот, јер животно сила не пролази у мртве удове, тако и душа живи уколико прима од Бога животној сили, а пошто згреши и постаје не причастива животној сили, тада једна умире смрћу душевном, а са временом пошто и тело умре, цели несретни човек губи се у вечном паклу.

Кадали смо, дакле, трећи и последњи начин на који се хлеб назива пасушни, који нам је толико неопходан и користан, колико нам је неопходно и корисно и Свето Крштење. Због тога треба да хитамо и често приступамо Божанским Тајнама, да се причешћујемо овим хлебом пасушним, који нитемо од Бога и Оца нашег, са страхом, истовремено и љубављу, када се већ каже *данас*. Данас, пак, три ствари значи. Прво, значи сваки дан, друго, цели живот сваког човека понаособ, и треће, цели овај овдашњи седмични век. У будућем веку не постоји *данас* и *сутра*, већ је читав тај век један вечни дан. Знајући, дакле, Господ наш, да у Аду нема покајања, и да је немогуће да после Светог Крштења као људи не грешимо, ради тога нас учи да говоримо Богу и Оцу нашем:

И ОПРОСТИ НАМ ДУГОВЕ НАШЕ, КАО ШТО И МИ ОПРАШТАМО ДУЖНИЦИМА СВОЈИМ

Пошто је и горе навео за Свети Хлеб Светог Причешћа, да се не би свако усуђивао причешћивати се једноставно и било како, без припреме, због тога нам сада говори да прво треба да се измиримо са Богом и браћом нашом, и да тада приступамо Божанским Тајнама, као што на другом месту каже: „Ако, дакле, принесеш дар свој жртвенику, и онде се сјетиш да браћу твоју има нешто против тебе, остави онде дар свој пред жртвеником, и иди ти се најпре помири са браћом својом, па онда дођи и принеси дар свој". (Мт. 5, 23-24).

Уз то Господ наш овим речима молитве образлаже и друге три ствари. Прво, оне који имају врлину подстиче да буду смиреносумни, као што на другом месту говори: „Тако и ви, када учините све што вам је заповеђено, говорите: Ми смо непотребни слуге, јер смо учинили што смо дужни учинити". (Лк. 17, 10). Друго, саветује оне који после Крштења греше да не падају у очајање. И треће, овим

објављује да жели и воли да један према другом будемо сажалјиви и милостиви, јер ништа друго више не уподобљава човека Богу колико милосрђе. Због тога, како желимо да се Бог односи према нама, тако и ми треба да се односимо према браћи нашој. И да цико не говори: „Тај ми је много згрешио и не могу да му опростим. Јер, ако се помислимо колико ми сваког дана, сата и трена Богу грешимо и Он нам опрашта, толико много и неупоредиво више од сагрешења браће наше; самопранда (αὐτοδικολογῶν) Божија управо хоће да упореди и покаже сличним, са једне стране, нашу (сагрешења) са безброј таланата, а са друге, (сагрешења) наше браће са сто динара, који су ништа насрама наших (сагрешења). Према томе, уколико опраштамо браћи нашој у малим и ситним стварима у којима су нам криви, не само устима, како уобичавају многи, већ из свег срца - и Бог нама, наравно, опрашта велике и небројане ствари за које смо му криви. Уколико, пак, не опраштамо сагрешења нашој браћи, никакве користи немамо од других врлина, за које мислимо да их имамо.

Зашто кажем да немамо користи од својих врлина? Ни греси наши не могу да нам буду опростени, као што Господ одлучује говорећи: „Ако ли не опростите људима сагрешења њихова, ни Отац ваш неће опростити вама сагрешења ваща“. (Мт. 6, 15). Опет, о ономе који није хтео да опрости свом другару робу, говори: „Зли слуго, сав дуг овај опростио сам ти, јер си ме молио. Није ли требало да се и ти смилујеш на свога другара, као и ја на те што се смиловах? И разгневи се господар његов, и предаде га мучитељима док не врати све што му је дуговао. Тако ће и Отац мој небески учинити вама, ако не опростите сваки брату својему од срца својих сагрешења њихова“. (Мт. 18, 32-34).

Многи говоре, да се преко Светог Причешћа опраштају греси. Други, пак, противни се говоре, да се не опраштају, него само преко исповести. Ми, међутим, кажемо да је припрема исповешћу и исправљањем неопходна за отпуштење грехова, (али неопходна је) још и употреба Светог Причешћа, дакле Светог Причешће, будући да не можемо ни једноме ни другоме да придамо сву (важност). Као што је прљавој хаљини, пошто се опере, потребна и топлота суца да би је осушила од влаге, јер ако остане мокра трули и човек не може да је обуче; или као рашу, пошто је неко очисти од црва и одсече што је иструлело, не може да је остави без мелема, исто тако и грех, пошто се опере и очисти исповешћу, и исправљањем се одеску његове трулежи, неопходно је и Свето Причешће да би га сасвим сасушило и као мелем излечило; јер опет долази у прво стање и човеку буде потоње горе од првог, као што говори Господ. (Мт. 12, 45).

Зато је неопходно да исповешћу предочишћујемо себе од сваке црљавштине и свакако од злопамтивности, и да тада прилазимо

Божанским Тајнама. Јер, као што је љубав пуноћа и савршење читаваг закона, тако је злопамтивост и мржња поништење и одбацивање читаваг закона и сваке врлине. Желећи да представи злобу злопамтивих писац Прича говори: „Путеви злопамтивих воде у смрт“. (Прич. 12, 28), и опет: „Који злопамти безакошник је“. (Прич. 21, 24). Дакле, злопамтивни трче и завршавају смрћу. Да.

Овај горки квасац злопамћења имао је у себи и несрећни Јуда и због тога је тада, пошто је узео залог, у њега ушао сатана. (Јн. 13, 27). Ушатамо се, браћо, осуде и пакла злопамћења и опраштајмо браћи нашој, било и да су нам криви, не само када желимо да се причестимо, него и увек, као што нам заповеда Апостол говорећи: „Сунце да не зађе у гнев вашем“, дакле, када сунце залази да вас не затиче у гнев и мржњи према брату вашем. И опет говори: „Не дајте места ђаволу“ (Еф. 4, 26), дакле, не пуштајте ђавола да улази у ваше речи, да бисмо са смелостићу могли да говоримо и остатак молитве.

И НЕ УВЕДИ НАС У ИСКУШЕЊЕ

Господ нап нам са једне стране поручује да молимо Бога и Оца нашег да нас не уведе у искушење, а са друге Пророк Исаија у име Божије говори: „Ја, који сам створио светлост и саздао таму, који саздајем мир и градим зло“. (Ис. 45, 7). И Пророк Амос попут тога: „Хоће ли бити несрећа у граду, коју Господ није учишио“? (Ам. 3, 6).

Због ових речи, дакле, многи од неукних и неутврђених падају у разне помисли о Богу. Да нас, тобоже, Бог доводи у искушење. Зато нам апостол Јаков разрешава недоумицу говорећи: „*Ниједан кад је кушан да не говори: Бог ме куша; јер Бог је непријемчив за кушање злом, и Он не искушава никога, него свакога искушава сопствена жеља, која га мами и vara*“. (Јак. 1, 13-14).

Искушења се људима дешавају на два начина. Један је, пак, пожудан (=ἡδονικός), и због тога бива нашом вољом и, истовремено сарадњом демона, док је други жалостан и болан, и зато нам се чини горак, јер бива без наше воље; том начињу садејствује ђаво.

Ова два начина искушења Јеврејима су практично уследила. Будући да су они својом вољом изабрали искушење пожуде, злоупотребили су богатство, славу, и слободу, и пали у идолопоклонство. Због тога је Бог допустио да дође на њих све супротно, дакле, сиромаштво, срамота, ропство, и остало. И истим тим зајима их страши да би се вратили у покајање.

Различите врсте казни Божијих Пророци називају зла и зло, као што смо горе казали, јер све што људима изазива бол и злопаћење људи уобичавају да називају зла, која у истину нису таква, него се таквим чине суду људском; дешавају се, пак, не по претходној, већ по потоњој вољи Божијој, ради наказанја и добра људског.

Док, Господ наш, спајајући први начин, дакле пожудан, са другим, дакле, горким и тескобним, назива оба једним именом - искушење, јер се преко њих искушава и испробава настројење човека. Да бисмо, међутим, то боље разумели, требало би да знамо, да се ствари деле на три (категорије), на добре, лоше и средње. А добре су: целомудреност, милостивост, праведност, и све такве које никада не могу да постану лоше. Лоше су, пак: блуд, нечовечност, неправедност, и све друге сличне, које никада не могу да постану добре. Док су средње: богатство и сиромаштво, здравље и болест, живот и смрт, слава и беславље, сласт и бол, слобода и ропство, и друге сличне, које се никад не називају добрим, а ни лошим, и настројење човека их употребљава како жели.

Људи средње деле на два, и једне називају добрим, јер их воле, као на пример богатство, славу, уживање и остале; друге, пак називају лошима, јер их не воле, као сиромаштво, бол, срамоту, и њима сличне. Ради тога, ако волимо да нам не дођу оне за које мислимо да су лоше, не чинимо оне које су истински лоше, као што нам саветује Пророк: „Не дај пози твојој да се спотиче, нити ће задремати чувар твој”. (Пс. 120, 3). Дакле, о, човече, немој ходити ни у једно зло ни у један грех, и наравно, Анђео који те чува, неће допустити да ти се деси никакво зло.

Говори, пак, и Исаја: „Ако хоћете и послушате ме, добра земаљска јепћете; а ако нећете и не послушате ме, пож ће вас појести”. (Ис. 1, 19-20). Дакле, ако хоћете да послушате моје заповести, уживаћете у добрима земаљским, ако ли не желите да ме послушате, усмртиће вас мач непријатеља ваших. И опет, ако не слушамо, говори нам истим Пророком: „Ходите у светлост огња свога, и у пламен који сте запалили”. (Ис. 50, 11). Дакле, идите у ватру и оган, злих и пакла, коју сте запалили својим гресима.

А ђаво се, пак, против нас прво бори искушењем пожуде, јер зна да се лако приклањамо њему, и уколико нађе нашу вољу послушном његовој вољи, удаљује нас од благодати Божије која нас чува, и тада од Бога тражи дозволу да подигне против нас горко искушење, дакле, тескобу и несреће, да би нас, из велике мржње према нама, потпуно уништио, и да би помоћу многих несрећа учинио да паднемо у безнађе. Уколико, пак, не нађе нашу вољу да следи његову вољу, тј. да чинимо искушење пожуде, опет подиже друго, не би ли уз помоћ многих тескоба успео да нас присили да чинимо његову злу замисао.

Зато нам Апостол Петар поручује говорећи: „Будите трезвени и бдите, јер супарник наш ђаво као лав ричући ходи, и тражи кога да прождере”. (1Пет. 5, 8). Бог му то допушта, или по дозволи, ради испробавања, као код праведног Јова и код других светих, као што то говори Господ својим ученицима: „Симоне, Симоне, сво вас заиска сатана да вас вије као пшеницу”. (Лк. 22, 31), или по допуштењу

Божијем, као код Давида, због греха који је учинио, и код Апостола Петра због преузношења, или по остављању од Бога, као код Јуде и код Јудејаца.

Прва искушења, по дозволи Божијој, која се дешавају светима, долазе од зависти ђавола, да би се свети показали праведни и савршени и да би још више просијали као они који су победили противника. По допуштењу, пак, бивају ради спутавања и одсецања греха, који је учињен, или се чини, или ће бити учињен. Док, по остављању од Бога, имају за узрок грешни живот човека и његово зло настројење, и бивају ради његове коначне пропасти.

Ми, дакле, не само да бисмо требали да у себи, као од отрова лукаве змије, бежимо од сладострасног и грешног начина искушења него, ако и без наше воље дође, да га уопште не примамо. У телесна искушења, пак, да гордошћу и дрскошћу не уваљујемо себе ризикујући, а да молимо Бога да нам она не дођу, ако је Његова воља, и да му благоугодно без искушења. Ако ли дођу, да их примамо са сваком благодарношћу и радошћу, као велике дарове. Само то да молимо, да нас оснажује да победимо кушача до краја, јер то објављују речи „и не уведи нас у искушење”, да нас не остави, дакле, да побеђени паднемо у извор духовне аждаје. Као што нам на другом месту Господ говори: „Бдите и молите се да не паднете у искушење”. (Мт. 25, 41). Дакле, да не будете побеђени од искушења, јер дух је бодар, али је тело слабо.

Међутим да нико ко чује да треба да избегавамо искушења, не измишља изговоре за грехе и, када дођу искушења, да не истиче да је болестан и друго слично. Јер ако се у време нужде уплаши искушења и не супротстави се, одриче се истине. На пример, ако дође време да неко буде мучен за веру, или да се одрекне истине, или да остави праведност или милостивост, или неку другу заповест Христову, ако се, рецимо, преда ради страха од телесног искушења, и храбро се не супротстави, нека зна такав, да нема удео са Христом, и узалуд се назива Хришћанином, ако се не покаје са горким сузама. Јер није подражавао истинске Хришћане, дакле мученике, који су пострадали вере ради, божанственог Златоустог, који је пострадао праведности ради, Преподобног Зотика, који се намучио милосрђа ради, и многе друге које није време да спомињемо, који су претрпели премнога страдања и искушења закона ради и заповести Христових ради, које и ми треба да чувамо, да би нас ослобађале, не само од искушења греха, већ и од лукавог, по молитви:

НО ИЗБАВИ НАС ОД ЛУКАВОГ

Лукави је, по превасходству, сам ђаво, јер он је узрочник и породитељ сваког греха и творац сваког искушења, од чијег се дејства

и подмуклости учимо да молимо Бога да нас ослободи, верујући да нас неће пустити да будемо искушани преко наших снага, као што говори Апостол: „иго ће учинити са искушењем и крај, да можете поднети“. (Кор1. 10, 13). Дакле, Заједно са искушењем даће нам и снагу да га можемо поднети. Неопходно је, међутим, да не заборавимо да му са смирењем кличемо:

ЈЕР ЈЕ ТВОЈЕ ЦАРСТВО И СИЛА И СЛАВА У ВЕКОВЕ. АМИН

Знајући, Господ наш, да је људска природа као маловерна увек ослабљена, тежи нас говорећи: Будући да имате таквог Оца и Цара, силног и преславног, не сумњајте у све што у своје време иштете од Њега, само немојте да заборавите да му досађујете, као што је она удовица досађивала безаконим судији, говорећи Му: Господе избави нас од нашег противника, јер је Царство Твоје непролазно, сила непобедива и слава недокучива. Као силан Цар, царујеш и кажњаваш непријатеље наше, као преславни Бог, прослављаш и величаш оне који Тебе славе, и као човскољубиви и брижни Отац, љубиш и волиш оне који су са Светим Крштењем удостојили да постају синови Твоји и да те из свег срца воле, сада и увек и у векове векова. Амин.

ЕПИЛОГ ГОСПОДЊЕ МОЛИТВЕ

Цела Господња молитва се, пак, дели, са једне стране, на девет делова, према девет чинова Анђела небесних, јер читава ова молитва узводи човека у занимање и достојанство Анђела; а са друге, на три (дела): на увод или пролог, на седам молби и на епилог; јер Бог је три Личности, Отац, Син и Свети Дух; јер је три реда праведних по причи о семену: једни допосе плодове по сто, други по шездесет а трећи по тридесет; јер су три сагледавања (θεωρίαι) по Оцима, сагледавање чулних створења, сагледавање умних (=духовних), и сагледавање Свете Тројице; јер су три врсте дрвета биле у рају, с једне стране да живи добро, а са друге, да живи добро и вечно. И због још многих других ствари које су означене тојичним бројем.

Погледај, пак, драги, чудесну премудрост Господа нашег, који, будући да зна да три ствари спасавају човска: вера, пракса (=дела) и теорија (=сагледавање), (јер прво неко верује по чувењу (ἐξ ἀκοῆς), друго извршава заповести путем праксе, и треће, бива удостојен сједињења са Богом духовним (=умним) чулом и вешћу кроз сагледавање, дакле сагледатељном вером окуша оно исто што је вером по чувењу поверовао); јер то Господ зна, кажем, и чудесном пре-

мудрошћу је саставио ову Господњу молитву. Увод је, пак, почео од поглавља теологије и утемељио га на вери. Потом је додао молбе које се односе на праксу и извршавање заповести, док је епилог, опет, запечатио истим поглављем теологије и вере, јер Он је Алфа и Омега, почетак и свршетак спасавајућих се верших.

У молитви је, пак, а не у другој врлини, садржао Господ ово учење: прво, јер је названа час и време, јер су га Апостоли замолили да их научи како да се моле, друго, јер се свака врлина молитвом постиже; и ако неко тачно проучи, паћи ће и љубав, која је врхунац свих врлина, праћена увек молитвом; молитва љубављу почиње и савршава се, и опет, љубав се молитвом оснажује и савршава.

Довољно је оволико колико смо написали о Господњој молитви, као о припреми (за причешће). Сада је, пак, време да уз помоћ Божију проговоримо и о сталшом Причешћу, као што смо у уводу књиге обећали.

превео са грчког Дејан Ристич



ОСНОВНО О КУМРАНСКИМ РУКОПИСИМА

(II ДЕО)

Јозеф Фишмајер

46. Ко је био Учитељ правде?

Morch hassedeq, „Учитељ правде“ се у КР поистовећује са свештеником (hakkohen), можда пореклом из садокистичке линије, који је предводио заједницу у њеном најранијем периоду (CD I, 11). Заједница га је сматрала за особу коју је бог обдарио нарочитим разумевањем Светог писма, посебно схватањем „речи његових слугу, пророка“ (10 Нав 7, 5). Понекад се назива „Учитељ заједнице“ (CD 20, 1) или само „учитељ“ (CD 20, 28, и др.). Никад се не назива именом, али се доноси неколико детаља о њему, тако да се мора радити о историјској личности, премда га посад писмо могли идентификовати. На њега се често гледа као на писца исалама из Свитка химни псалине 1, који су сročени у 1. лицу једине („ја“-химне) и у сликама говоре о искушењитву и проблемима.

Према Б. Вахолдеру (V. Z. Wacholder), Учитељ правде је Садок, ученик Аитигоне из Соха. Овај Садок је живео крајем 3. в. и био је други Бајтуса (Baitus), који се касније спомиње с њим у талмудским и караитским изворима, нарочито у Abot de-Rabbi Natan. Тако би Садок саставио Храмовни свитак око 200. г. пре Хр., који Вахолдер назива 11QТогах. Касније је Садок открио овај текст и његова посебна учења, и од тога је постало оно што Дамаски спис назива „запечаћена књига Торе“ (CD 5, 2). Најзад је то постао текст од којег зависе сви други списи секте са Мртвог мора, нарочито CD, 1QS, 1QM и чак „Јубилеји“, који су с њима доспели у Кумран. Ово је фасцинантна представа, оптерећена са више проблема да би била уверљива. Нико се не слаже са тезом Вахолдера.

* Преведено из књиге знаменитог библисте Јозефа Фишмајера „Кумран: Одговор, 101 питање о списима са Мртвог мора“. Читалац примећује да не доносимо сва питања и све одговоре, него само по избору. Неки одговори су скраћени, што смо истакли са ... Иначе, овде штампани текст је непромењен, односно није препричан. Ур.

47. Да ли је Кумранска заједница веровала да је њен „Учитељ правде“ Месија?

Нема текста који показује „Учитеља правде“ као Месију. DC, који га спомиње, вели да га је прогонио „Зли свештеник“, који се, изгледа, може идентификовати с Јонатаном Макавејцем, који је владао од 152-143. г. и узурширао службу првосвештеника (1QpHab 8, 16; 9, 9; 11, 12. 2. 8).

Звање *šemaḥ David*, „Клица Давидова“ своди се на особу која се назива *mešiah haššedeq*. Исто тако, оно се примењује на ближе неодређеног наследника на престолу Давидову (позитом на 2 Сам 7, 11-14): „Ја ћу му бити отац, и он ће ми бити син, он је наследник Давидов, који ће наступити са Тумачем Торе, који (...) у Сиону на крају дана“ (4QFlor, 1-2).

На *doreš haššodeq*, „тумач закона“ или боље „пророк као Мојсије“ увијено се алуира у CD 6, 7, а у CD 7, 18 поистовећује се с будућом „звездом“ из Валамовог пророчанства. У извесном смислу су ово алузије на личности, но нема текста у којем се Учитељ правде може поистовестити с било којом од ових личности. Тако се нити „Изданац Давидов“, „Клица Давидова“ нити „Тумач Закона“ не може идентификовати са Учитељем правде. „Учитељ“ је био историјска личност, а не цела изнекекивана будућа особа.

48. Да ли је Заједница веровала да је „Учитељ правде“ био погубљен?

Ово није немогуће, пошто је „Зли свештеник“ прогонио Учитеља правде да би га „уништио у своме бесу, у дому његовог избеглиштва, а у време празничног одмора на Дан помирења, уколико би им се појавио, да њих прогута и наведе у клопку, на дан поста свога покоја од рада“ (1QpHab 11, 5-8). Да ли глагол „уништити“ значи да је он, Зли свештеник, „убио“ Учитеља правде? Тако се схватало. Но у даљем тексту наведеног цитата то се односи на заједницу као целину, па значење није јасно.

Још један спомен Злог свештеника говори о њему као ономе, „који мотри на Праведнога и тражи да га убије... али Бог га не пусти и не даде га оптужити (?) да буде погубљен“ (4QPs^a). Овде је реч *hšd* (*yq*), дословно „Праведни“ могла означавати „Учитеља правде“, но не мора безусловно. Па и Алетро (*Allegro*) који је објавио овај текст, указао је у фус-ноти уз овај израз на CD 1, 20 где се углавном говори о непријатељима који се окупљају „против живота Праведнога“. Ово се као колективни сингулар може односити и на заједницу као целину.

...

Тађе је проблематично, да ли је Учитељ исто лице што и *neši ha'edah*, „Кнез општине“ или *neši kol ha'edah*, „Кнез целе општине“.

Ове варијанте једног звања налазе се у 1QSb 5, 20; 4QpIsa^a 5, 6, 2; 1QM 5, 1; CD 7, 20. Изгледа могуће да се оне односе на Учитеља правде, али је вероватније да обележавају једног вођу заједнице из познијег времена.

49. Да ли кумрански текстови говоре о распињању?

Запело не о распећу Учитеља правде, што је Дипон-Зомер једном тврдио. Али је у два текста можда могла бити споменута смртна казна. Један од њих је одавно познат, Петер на Наума из *pešime* 4. А други је угледао светлост дана када је Храмовни свитак из *pešime* 11 штампан 1977. г.

Најважнији одељак у 4QpHab цитира Пм 2, 12-14, стихове у којима пророк на песнички начин описује пљачку блага из Нинивије, као ужас који је спопао асирске стаповнике, када се Бог - приликом њеног пада 612. г. - окренуо на овај похлепни народ. Писац кумранског пещера примењује пророкове речи на Јудеју свог времена....

Текст алуира на негде 88. г. пре Хр., када су непријатељи ратоборног судукејског свештеника - цара Александра I Јанеја позвали у помоћ селевкидског владара Димитрија II Евкероса (97/96-88/87. пре Хр.) Из једне суморне битке код Сихема Димитрије је изашао као победник, али је одмах затим морао напустити земљу, и није продужио за Јерусалим, пошто је био изгубио подршку Јудејаца која су га били позвали. Александар Јанеј је изашао као победник, поново заузео Јерусалим и ту довео фарисеје, који су се побунили против њега. Јосиф пише како је дозволио да они убијају: „Док је он (Јанеј) са својим конкубинама обедовао на једном упадљивом месту, дао је распети осам стотина Јудејаца и посећи њихову децу и жене па њихове очи“ (*Сјарине* 13, 14. 2). Петер на Наума алуира на ову сценоу и назива Александра Јанеја „Лавом беса“, а фарисеје „онима који исправљају равнине“. Јадин допуњава празнину у трећем реду несастојивим исказом: „(на крст, како је ово закон) у Израелу као и раније“. Ово изјављује позирајући се на погубљење цара града Гаја (1Нав 8, 23-29) и Понз 21, 21-23, као што се ово место примењује у следећем цитату из Храмовног свитка.

... Према Храмовном свитку (64, 6-13), два злочина су кажњавана смрћу: а) издаја, кад неко пружа обавештења непријатељу, сопствени царод изручује непријатељу или му на други начин наноси штету; б) бекство од предстојећег суђења у другу земљу повезано с клеветом сопственог царода. И ово место Јадин доводи у везу са збивањима око Александра Јанеја и Димитрија III Евкероса.

За дотађаје са Александром Јанејом Јосиф Флавије користи грчки глагол *anasthaurun* (*Сјарине* 13, 14. 2), што бесумње значи „распети на крст“...

У Новом завету се говори о распећу Исусовом као о „вештању на дрво“ (Дан 5, 39; 10, 36; ср. Дан 13, 29; 1 Пет 2, 24). Гал 3, 13 одражава, у ствари у вези са распетим Исусом, исти пасус у Понз, јер вели „проклет сваки који виси на дрвету“, што скоро тачно одговара грчком преводу тога места у Септуагинти.

У вези са овим мора се имати на уму да на јеврејском или арамејском језику нема одговарајуће речи за „распети на крст“. То је, бесумње, разлог зашто се користи описни облик „на дрво обесити“. Све ово у сваком случају показује да је у време Римљана распињање било врста казне на коју би се могли применити речи из Понз 21, 23.

...

50. Да ли је Кумранска заједница (КЗ) веровала да је њеном „Учитељу правде“ било одређено да поново дође?

Постоји један текст који се може тако протумачити. Дамаски спис цитира Бр 21, 18 и наставља, приводећи ту један пешер:

„И они ископаће студенац, као што је Мојсије рекао, студенац који копаће кнезови, који ископаће поглавари народни са Мехокеком“ (Мехокек има двоструко значење: штап великодостојника и Законодавац) (Бр 21, 16-18). *Студенац*, то је Тора, а они који су га копали јесу повратници који се одселили из земље Јудине и нађоше боравак у земљи Дамаска, које је Бог све назвао „кнезовима“, јер су га сви тражили и њихова слава не би умањена неким празнословљем.

А *Мехокек*, то је Тумач закона, о којем је Исаја говорио: „који вади оруђе за свој посао“.

А *поглавари народни* (дословно, племићи народа), то су они који долазе да копају студенац са *мехокеком* (прописима), које је Мехокек (Законодавац) поставио, да би пила за њима целог времена „злodelа“, а осим њих они ништа не добијају до појаве једнога, који даје да *подожди правду*“ (Ос 10, 12) на крају дана“ (СД 6, 3-10).

Проблематичне су шест последњих речи у оригиналу. Соломон Schechter (Шехтер), који је први публикувао СД, преводи ту реченицу: „док не настап Учитељ правде на крају дана“... Оне слично гласе код Дипон-Зомера: „до доласка Учитеља правде на крају дана“. Другим речима, они су схватили да *uoreh hassedeq* исто значи „Учитељ правде, Учитељ правде. У једној фусноти Зомер пише: „Учитељ правде је мртав, али ће се „на крају дана“ поново појавити, тј. на крају света, када прође „цело време злodelа“. Ипак, истраживање да ће Учитељ правде поново доћи, које је овде тако јасно формулисано, било је једно од основних чланова вере у Креду Новог савеза“.

Геза Вермес (Gesa Vermes), професор јудаистике у Оксфорду, ипак преводи ове речи са „док не дође онај који ће учити правду на крају дана“. Ово је очигледно тачнији превод, јер он не тумачи *uoreh*

hassedeq као еквивалент за *morch hassedeq*. Он оставља отвореном поставку за истраживање једног лица које ће у будућем крају времена учити правду, по које безусловно не мора бити учитељ правде. Међутим, на ово није без приговора, јер се писац позива на Ос 10, 12 где се вели „док не дође и подажди вам правду“, што се односи управо на Јахвеа, споменутог у претходној реченици...

Свакако, уопште није сигурно да је у текстовима реч о „повратку Учитеља“, како би Дипон-Зомер радо видео.

32. Шта су пешери?

Пешер је стручни израз, који се најбоље преводи са „коментар“. Он значи пошто као „тумачење, објашњење“, и као реч се често јавља у овој књижевности, нарочито да уведе коментаре уз цитиране стихове. Може се подвести под израз „мидраш“, и означава нарочити облик мидраша у Кумрану. Такви пешери-коментари су састављени на разне пророчке списе Старог завета и уз псалме; сачувано је неколико чак на ки. Постања. Тако, на пример, постоје пешери на Исају, Авакума, Михеја, Софонију, Осију, Наума и на псалме.

Као књижевна врста пешер цитира текст старозаветних књига и коментарише га, при чему актуализује речи пророка, тј. он модернизује текст, доводећи га у везу са историјом или теолошким схватањима Кумранске заједнице. Ту је дефинитивно реч о секташкој литератури, која још није била у оптицају међу јудејским групама изван ове Заједнице. Коментар је сачињаван са уверењем да оно што је пророк или псалмопевац писао у своје време није релевантно само за то његово време, него и за живот ове Заједнице. По некад коментар, уколико одступа од граматике или слова оригинала, налази у речима неки скривени смисао. Уобичајено објашњење, које се даје речима пророка или псалама, често се уводи формулацијама: *ниширо ашер*, „његово значење (је), да...“, или *йешир хадабар ашер*, „значење речи (ствари) је...“. Није сигурно да ли је све пешере писао један аутор, по ма ко да је аутор, сви имају заједнички начин тумачења. Ова врста тумачења, која је есхатолошка и за спис Старог завета пружа скривени смисао, представља интересантну паралелу према употреби грчких речи *мистирион*, „тајна“, и *прелогосис*, „у“ у Еф 5, 32.

Оваква литерарна врста је била непозната до открића кумранских рукописа и знало се разликује од ранијих списа у Миши и Талмуду, и чак од равинских мидраша. Разликује се у томе да је то специфичан облик ексегезе неког текста Старог завета доведен у везу са историјом кумранске секте, док је у равинским списима прерађена и коначно кодификована „усмена Тора“, која је расла заједно с писаном речју Божјом, јеврејском Библијом.

65. Ко су били есени?

Премда есени нису споменути у Новом завету, више античких писаца наводи их као групу палестинских Јудејаца предхришћанског доба. Јудејски историчар Јосиф Флавije наводи их као *есени* (Рат 2. 8. 2) или *есеји* (Старине 15. 4. 10). Он их спомиње када говори о три врсте „философија“ које постоје међу Јудејцима у Јудеји. Јосиф покушава да појасни разлику између разних јудејских група Римљанима који говоре грчки и отуда наводи њихове разне „јереси“, „секте“ (Животи 2. 5. 10), „философије“.

Есени се код Јосифа први пут спомињу у вези са догађајима из средине 2. века пре Хр., негде у време Јонатана, сина Мататије, брата Јуде Макавејца. Неки научници доводе есене у везу са *хасидима* или *хасидејима* (1 Мак 2. 47; 7. 13). Јудејцима који су најпре подржавали макавејску странку у борби против Антиоха IV Епифана, а онда се од ње одвојили кад су се Макавејци изувише умешали у оповремену политику. Ови научници доводе у везу име „есени“ са арамејским обликом за хасидим, „побожни“. Други тумачи мисле да Кумранска заједница потиче од Јудејаца који су се крајем друге четврти 2. в. пре Хр. вратили из Вавилона у Палестину, након што су чули о успеху макавејског устанка (167-165. г. пре Хр.). За њих је „Дамаск“, спомињан у CD, шифра за Вавилон. Ипак нису били склопи да подрже остале из дома Јудиног, пошто су сматрали да Јудејци Јудеје не живе према предањима отаца. Отуда су раскинули с таквим нехатним Јудејцима и повукли се као есени у кумранску пуштину. Понекад се њихово име преводи са „исцелитељи“ (Г. Вермеш). ... Други научници покушавају да назив *есени* изведу од других јеврејских и грчких речи (*осени* - есеји, код неких светих Отаца).

... Бесумње је средином 2. в. постојала једна група палестинских Јудејаца која се својим строгим тумачењем Торе разликовала од фарисеја и садукееја...

Дамаски спис изгледа да говори да је Заједница основана на 390 година после освојења Јерусалима под Навуходоносором (587. г. пре Хр.). То би указивало на негде 197. г. пре Хр., но можда је број 390 сликовит, изведен из Језд 4. 5, једино с циљем да изрази дуги временски распон после Навуходоносоровог освојења... Неки подаци наводе настанак Заједнице негде крајем владавине Антиоха IV Епифана (175-166. г.). Ово је мање-више време уз које Јосиф први пут спомиње есене.

...

Јосиф вели за есене да „свој живот обликују како је то код Грка учио Питагора“ (Старине 15. 10. 4), а ово би могло карактерисати њихов начин живота као заједнички, аскетски и религиозни. И мада су данашњи научници стално стављали у питање њено поређење с питагорејцима, Кумранска заједница је ипак водила

управо такав живот. Чланови секте су себе сматрали за Нови савез (в. Јер 31, 21; ср. CD 6, 19; 8, 21 и др.); њихова Заједница је била отворена само Јудејцима који су драговољно прилазили тој групи, да би живели заједнички сходно строгом тумачењу Мојсијевог закона.

Сасвим слитно о есенима извештава Јосиф: да су узимали туђу децу док су још била млада, савитљива и поучљива, и васпитавали их према својим обичајима (Рат 2. 8. 2), да су живели у заједници, да је сваки нови члан предавао имовину на заједничко добро и да су сви располагали свачим, „као браћа“ (Рат 2. 8. 3).

Јосиф подробно описује цели поступак око пријема новог члана, као неку врсту испушеништва од године дана ван Заједнице, па затим 2-годишње испушеништво док не буде формално припуштен Заједници, када је морао да положи страшну заклетву обавезујући се на високе норме понашања, као и „да ће чувати књиге секте и поверена му имена анђела“.

Јосиф извештава и о заједничком obroку есена, чему је претходило прање водом и очистићење. Пре и после obroка читана је молитва, а јело се ђуће; за оброк се добијало само једно јело, и др.

Филон, Плиније Старији и Јосиф, сви говоре о пелибатном есенском животу. Јосиф наводи „одбојност“ есена према браку, али зна и за „један други ред есена“ који се жене, јер на „васпитање породице“ гледају као на „најважнији животни циљ“... Филон извештава да су неки есени живели по селима, да би избегли прљајући утицај града.

Даља одлика есена јесте да нису приносили жртве у јерусалимском храму, него су приносили дарове посебно за себе: „они су сами себи спречили приступ општем свetišћу и приносили своје жртве одвојено за себе“, пише Јосиф у „Старицама“.

Очигледна сличност, до у појединости, која постоји између наведених одломака таквих античких писаца и кумранских текстова, јесте главни разлог за поистовећење Кумранске заједнице са есенима, о којима извештавају Јосиф, Филон и Плиније...

70. Да ли се Јован Крститељ спомиње у кумранским рукописима? Да ли он случајно није био њен члан?

Премда Јован уопште није споменут у овим текстовима, ипак није невероватно да је био члан Кумранске заједнице. Ово је, додуше, хипотеза на први поглед, ипак се не може доказати ни оспорити. Јован је могао бити у Кумрацу, док „не дође реч од Бога Јовану, сину Захаријину, у пустињу“ (Лк 3, 2), и он пође да проповеда свима Јудејцима „крштење покајања за опроштај грехова“. Тада би се издвојио од те егзотеричне заједнице, да би контакте са околним светом схватио као разлог обредног очистићења.

Јосиф извештава (Животи 2. чл. 10-11) да је он лично провео извесно време међу есенима, да би испробао њихов начин живота. Тако је можда и Јован, син Захарије, одржавао с њима краткотрајну

везу. Према јеванђељима, он је као син престарелих родитеља (Лк 1, 7. 57) живео у пустињи, све док му није упућен Божји позив на јавну службу. То би била прескретница, при чему је раскинуо са есенима. Аргумент за ову хипотезу је запажање да јеванђеља уопште не извештавају да је Јован свештеничког позива (Лк 1, 5), да је служио као свештеник у храму, или да је с тим довођен у везу, насупрот, рецимо, његовом оцу Захарији (ср. Лк 1, 5-23). Можда су есени успојили Јована по смрти његових родитеља, а за есене се знало да „прихватају туђу децу, док су још савитљиви и поучљиви... и обликују их према својим обичајима“ (Јосиф, Рат 2. 8. 2).

Сва четири јеванђеља (Мк 1, 3; Мт 3, 3; Лк 3, 3-6; Јн 1, 23) наводе место из Ис 40, 3 („глас вапијућег у пустињи“), да би разјаснили зашто Јован живи у пустињи. Изненађује да и правила секте (1QS 8, 12-16) наводе ово место из Исаије да би објаснила зашто ова Заједница живи у пустињи. Ово може бити чиста случајност, али навођење истог библијског стиха и присуство есена у пустињи доста су уверљиви да би Јован могао тамо живети.

Па и крштење Јованово нашло би прихватљиво разјашњење ако би се схватило као даљи развој обредних прања есена, наравно уз разлику да је његово крштење било „крштење покајања за опроштење грехова“ (Мк. 1, 4; Лк 3, 3). Представу коју су есени могли имати о својим ритуалним прањима могао би потврдити и навод: „ступити у савез Божји“ значило је „ући у воду“ (1QS 5. 8. 13). И још: „Он не улази у воду да би проверио чистоту светих људи, јер се не постаје чист, осим ако не прекрстис од своје злоће“ (1QS 5. 13-14). Заједница је на своја обредна прања очигледно гледала у вези са грехом. То, додуше, није било прање које је скидало грех, што је Јованово крштење подразумевало, али се његова представа о крштењу свакако могла развити из њихових представа...

Место на Јордану, на којем је Јован, по предању, крштавао, само је неколико сати пешке од Хирбет Кумрана.

Једини аргумент против ове хипотезе јесте да је Јован из свештеничке породице, која је служила при јерусалимском храму; дакле, он би се доводио у везу с „јерусалимским свештенством“, до којег Кумранска заједница уопште није држала. Зар ова одбојност не би спречавала есене да усвоје сина свештеника, који је, у њиховим очима, припадао поквареном храмовном свештенству, да би га васпитали према својем начину живота?

71. Спомиње ли се Исус Назарећанин у кумранским рукописима?

До сада ни у једном познатом тексту нема неког одговарајућег помена. Пошто већина кумранских текстова потиче из 2. и 1. в. пре Хр., ово и не чуди. Чак и они текстови који се палеографски дати-

рају у 1. век по Хр., потичу с почетка тог века, па је и овде вероватноћа да се у њима Исус спомене крајње мала.

Ц. Ланкастер Хардинг, као директор јорданског Одељења за старине, писао је још 1955. чланак у угледном у свету часопису „The Illustrated London News“ о ископавањима у Кумрану под називом „Тамо где је можда сам Исус учио: Есенски манастир у Хирбет Кумрану“. Он ту извештава „да нам више од 400 новчића пружа временски оквир за историју грађевине. Кратко речено, насебина је, према њему, настала негде 125. г. пре Хр., 31. г. пре Хр. њу је разорио земљотрес, око 5. г. по Хр. обновљена је, и 68. по Хр. коначно ју је разорила десета римска легија“. Ту је разматрао могућност да је Исус провео неко време код есена и учио од њих (!). У том стилу писао је сензационално.

Међутим, није невероватно да Исус из Назарета није знао за кумранске рукописе. Но остаје проблем што се у четири јеванђеља белески како се он осврће на фарисеје и садукее, а есени се уопште не спомињу, а о којима имамо податке само од Јосифа и Филона и, наравно, из рукописа. Да ли је Исус знао за ову јудејску насебину на западној обали Мртвог мора? Да ли је био ту? Ко то може знати?

Понекад се претпостављало да овај или онај текст у јеванђељима наводи на то да је Христос знао за Кумранску заједницу. У Мт 24, 24 Он нпр. говори о доласку лажних христоса и вели: „Ако вам рекну: ево га у пустињи - не излазите. Ево га у собама - не верујте“. Да ли је Христос, према Матеју, овде могао да алудира на Кумранску заједницу и на њене месијанске представе? Ово је, наравно, могуће, но ко може са сигурношћу рећи да се овде мисли на есенског Месију? Исто тако, и Исусове речи о онима „који су сами себе упокопили Царства ради небескога“ (Мт 19, 12) могле би се односити на целибатну Кумранску заједницу. Спекулације и претпоставке ове врсте могле би се без тешкоћа и даље наводити.

72. Појављује ли се било шта хришћанског у кумранским рукописима?

И овде одговор гласи: нитег, или барем: до сада ничег. Наравно, још увек постоји могућност да будућни открију још неку пехину, из које би на светлост дана дошао текст који би споменуо Христове ученике или прве хришћане.

По себи се разуме да је увек било учесника који су покушавали да кумранске текстове протумаче како би се односили на хришћане. Било је и претпоставки да је, нпр., брат Господњи Јаков (Гал 1, 19) „Учитељ правде“ из КР, а аш. Павле „Човек лажи“ (1QHab 2, 2) (Роберт Ајзман, Лонг Бич, Кал), или да је Јован Крститељ „Учитељ правде“ (Барбара Тиринг).

По таква гледишта зашмарују археолошка и палеографска сазнања, као и радиокарбонатско датирање, које већину кумранских рукописа недвосмислено баца у предхришћанска столећа...

83. Да ли је даља историја кумранске секте на неки начин уписивала јудеохришћане?

Пошто су Римљани на свом путу за Јерусалим разорили средиште Заједнице у Кумрану у лето 68. г. по Хр., једва је нешто преостало што би нам пружио обавештења о заједници или о судбини њених чланова. Откопавања Хирбет Кумрана су показала да су Римљани после разарања установе запосели тај крај и на лицу места подигли малу војну базу. Ово очигледно да би могли осматрати обале Мртвог мора. После пада Јерусалима 70. г. заузете су и друге јудејске насеобине, као Иродијум и Махер. Јудејци су и даље држали тврђаву Масаду, која је осматрала само Мртво море и лежала неких 45 км југојугозападно од Хирбет Кумрана; пала је тек у априлу 74. г. по Хр. Да би контролисали крај западно од Мртвог мора, Римљани су подигли овај мали војни логор на рушевинама кумранског центра. Кула центра је поново искоришћена, а зидови према истоку двоструко увећани, просторије на североистоку куле мало измењене. Даље су Римљани измислили водовод од потока до једне од цистерни. Није познато колико се Кумран одржао као римски логор... Мора да је остао барем до пада Масаде 74. г. по Хр.

У Дап св. Лука извештава: „А реч Божја расташе и веома се множише број ученика у Јерусалиму, и велико мноштво свештеника покоравашу се вери“ (Дап 6, 7). Да ли су неки свештеници КЗ припадали поворци оних који су прешли у хришћанство? Немогуће, али ко би са сигурношћу могао рећи?

Пошто КЗ понекад себе означава као „заједница сиромашних“ (*ῥοιπαὶ καὶ ἐσθιοὶ*), неки научници су постављали питање, да ли преостали чланови заједнице по разорењу центра и Јерусалима нису можда постали хришћани, који су најзад остали познати као *евнионити* - јудеохришћани, о којима пишу патристички писци, као Јустин Мученик, Иринеј, Тертулијан, Ориген, Иполит, Левсевије, Јероним и Епифаније. Ову претпоставку је на самом почетку овакве дебате дао Оскар Кулман (O. Cullmann) 1954. г. Неки научници су, штавише, хтели да КЗ поистовете са евионитима (Ц. Тајхер). Нема доказа за Кулманово гледиште, и с њим има искуствене тешкоћа да би било уверљиво. Што се тиче директног поистовећивања Кумранске заједнице са евионитима, томе противречи изразито јудејски карактер кумранских рукописа и недостатак доказа, који би приказао заједницу као јудеохришћанску.

84. Који однос постоји између КЗ и каснијег хришћанског монаштва?

По себи уопште није било односа са хришћанским монашвом, о којем се уобичајено каже да је плод хришћанске агапе. „Његови чланови нису били философи јелицистичког света, него феласи из земље са Нила, којима је био стран грчки мисаони свет. Његови

почеци су тесно везани са историјом аскезе, која је од почетка била унутарње присутна у хришћанском учењу“ (Ц. Квастен).

Почетак анахоретског монаштва се углавном своди на пресподобног Антонија (251?-356), који је као пустињак одвео следбенике у пустињу. Око 305. г. образовао је заједницу пустињака, који су живели према његовим правилима. Историчари хришћанског монаштва су одавно знали за есене у Палестини и „терапевте“ у Египту, али утицај ових група на Антонија и његов покрет или друге облике монаштва, нар. на општежитије, није уопште темељно испитан.

На ипак, кад се данас читају „Правила секте“ и „Ламаски спис“ и осведочи да ови списи потичу од Јудејаца из прехришћанског времена, онда се може констатовати да је још у прехришћанском јудејству Палестине постојао општежитиљни и отиселнички облик верског живота, који раније није био познат - или барем не подробно. Наиме, реч је не само о небројеним малим појединостима, које запањујуће подсећају на прописе познијих манастира и верских заједница у хришћанству.

Јудејство Старог завета знало је и за завете, чак и за пазорески завет (Бр 6, 2. 5. 21). „Ламаски спис“ употребљава именицу *недер*, „завет“ једном, а односно глагол два пута (СД 6, 15; 16. 13. 18), но ипак у значању жртвених или олтарских дарова. Према је у ово предхришћанско доба било људи у целибату, и сви чланови придавали своје знање, своју снагу и своју имовину на добро свих, и свој живот у заједници водили у послушности према „надзорнику“, ипак се на овај начин живота није гледало као у хришћанском монаштву у знаку завета послушности, целомудрености и сиромаштва. Међутим, било је обавезних завета, на које су се чланови заједнице морали закљичати. Они су сасвим јасно били претече хришћанских завета. Сходно томе се у Кумранској заједници налази много чега што је даље развијено у хришћанском облику монашког завета. Чак и повлачење чланова у кумранску пустињу и овај напор да се овде води заједнички живот у послушности Гори Мојсијевој, пружају аналогије за каснији хришћански монашки покрет. Овде спадају и методе које је Кумранска заједница развила у циљу пријема, искушењаштва и васпитања кандидата, који су се добровољно одлучивали за такав начин живота.

101. Има ли нечег у кумранским рукописима што би подривало хришћанску веру?

До сада нечег сличног нема. Кумрански рукописи нису донели на светло дана ничег што би противречило ономе што хришћани високо цене. Ништа се не коси са „јединственом личномћу Христовом“ и што би разбијало главу хришћанину или, боље речено, хришћанину недовољно утемељеном у својој вери. То што је

„Учитељ правде“ из Кумранске заједнице можда учио нешто слично што је и Христос учио, уопште није разлог да би се узнемирила савест зрелог хришћанина...

Из књиге: *Quintus, Die Antwort, 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer*, Stuttgart 1993, приредио, одабрао и превео протођакоп Радомир Ракић, проф.

КА ИЗВОРИМА СРПСКОГ ЈЕЗИКА

лична библиотека
Дрх. Наум

ПРОСЛАВА ЛОКАЛНИХ ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ КУЛТОВА У МАНАСТИРСКИМ ЗБОРНИЦИМА XIII ВЕКА

Радослава Станковић

1. Као што је познато, у средњем веку манастири су пре свега књижевна средишта (по термину Д. Богдановића 1982), у којима се, са једне стране, остварује континуитет са претходном традицијом, стварају се књижевност, обичаји повезана са локалним култовима, легендама или мотивима (најпре у част патрона манастира), а са друге стране, они су посредници у књижевној размени, у њима се стварају и шири књижевна продукција далеко изван граница манастирске културне територије. У XIII-ом веку у Србији и Бугарској се примећују следеће битне одлике у функционисању манастирских књижевних средишта:

1.1. Манастирска књижевна средишта у Србији имају битан допринос у одређивању обима и садржине књижевног стваралаштва, и то су претежно манастири који су задужбине владара¹. Прво и најзначајније средиште српске књижевности током векова остаје светогорски манастир Хиландар, средиште ван предела државе, али основни функционални центар у развоју српске средњевековне литературе. У почетку XIII-ог века унутар српске државе се формира неколико великих манастирских књижевних средишта - Студеница, Жича, Милешева, Пећ и друга², где се развијају култови првих српских светитеља.

¹ Манастири и манастирска традиција у српским земљама постоје још од XI-XII века (В. Марковић 1920, с. 37-50). У то време је јак утицај Охридског књижевног средишта на српску књижевност. У српским земљама се шире и западнобугарски анахо ретски култови (П. Сланкаменац 1925, Ј. Павловић 1965, с. 26-33).

² Манастир Студеница је најважнији српски манастир, који се везује за успон династије Немањића. Пред крај XII-ог века први српски велики жупан - Стефан Немања га подиже као своју задужбину и после његове смрти монахи су му пре-

1.2. Код Бугара је тешко да се одвоји допринос посебних манастира као књажевних седишта, пошто у рукописима, које познајемо нема довољно података о неком посебном манастиру, где би могла да се развија широка књижевна делатност. Као основно књижевно средиште старе бугарске литературе XIII-ог века истиче се престоница Трново, где се одвијају општенародни култови³. Имамо података, да су у том времену у Бугарској функционисала маргинална књижевна средишта у западним и северозападним пределима државе (Рилско, Средецко, Осоговско, Скопско и Меновско)⁴. Још у XI-XII-ом веку настају Рило-Лесновски и Пчињско-Осоговски анаторетски култови у одговарајућим манастирима (В. Марковић 1920, с. 1-31), а у XIII-ом веку тамо се чува писана традиција о њима⁵. За време Друге бугарске државе књижевна средишта су била не само манастири, него и мала насеља⁶. Мада и не на исти начин као Хиландар за српску књижевност, улога Свете Горе и бугарског манастира Зографа, у XIII-ом веку је значајна. Наиме, у Зографу се преноси трновска књижевна традиција⁷.

весење тамо. Св. Немање св. Сава је игуман манастира Студенице у периоду преговора рукополагања за првог српског архиепископа (1220 г.) (Г. Рукерин 1901 и М. Животиновић 1977). Милешина је други по реду српски манастир - задужбина краља Владислава (1234 - 1243 г.); 1236 г. тамо су пренесене мошти светог Саве из Трнова. У XV веку Милешина је митрополија (В. Марковић 1920, с. 73-82). Манастир Жича је средиште прве српске аутокефалне архиепископије. Тамо је 1217 г. архиепископ Сава коронисао као краљ свог брата Стефана, названог због тога Првобенчаног, а 1220 г. рукоположио је прве српске епископе. Стефан Првобенчанин је ктитор тог манастира, који је његова судбина (тамо су његове мошти положене). Стефан Првобенчанин и Сава су ктители Пећког манастира, који је седиште другог српског архиепископа Арсенија и његова задужбина. Каслије је у Пећи сменена прва српска партијархија. Тамо се чувају мошти и других српских архиепископа - св. Исидорија, св. Никодима и др. (В. Марковић 1920, с. 73).

³ У Бугарској, за време Првог бугарског царства књижевни центар је престоница Преслав. По аналогији културних процеса и за време Другог бугарског царства престоница Трново постаје основни књижевни центар.

⁴ Сведочанство о томе да су постојала оваква књижевна средишта су писане споменице из XIII в., као Бојанско, Врачанско и Лесновско јеванђеље, Пирдонски апостол, Скопски минеј и Лесновски пролог, који су добили своја имена по месту свог постанка. Рилска и Средецка, као и Трновска редакција службе светог Јована Рилског са своје стране показује да у то време жива књижевна традиција у тим манастирским средиштима, везаним са култом за прославу рилског свеца (Б. Ангелов 1957 и 1975, К. Иванова 1973).

⁵ Упор. Г. Георгијев (1977).

⁶ Особито репрезентативни за традицију у западнобугарским пределима у XIII-ом веку били су сачувани средњобугарски рукописи, чији се порекло повезује са њима и то су Витолски триод (који је писан у селу Стуб, Кичевско - И. Иванова 1970, с. 453-467), Болонски псалтир (писан у селу Равне, близу Охрида, изд. Ив. Дуйчев 1968) и Добројшово Јеванђеље (о коме Б. Цонев 1940, с. 8 каже да је писано у северозападној Бугарској).

⁷ Драганов минеј из XIII-ог века, и данас у Зографском манастиру на Атосу, чува оригинални трновски химографски циклус (С. Кожухаров 1987, с. 29).

2. У почетку бих хтела да одбележим основне типолошке одлике у развоју двеју јужнословенских средњовековних литература:

2.1. Различит је *контекст*, у коме се формирају литерарни процеси у Србији и Бугарској током XIII-ог века.

Народно самознање код Бугара се одржава у култу према граду (Трново), а код Срба у култу према роду (династија Немањића) (о томе види К. Иванова 1986, с. 19). У Србији се саздаје мрежа великих манастирских средишта, повезаних са ктиторством владара, а у Бугарској Трново је истовремено центар државе и црквене власти и књижевно средиште, везано са култовима нових светаца, чије су мошти пренесене у град.

2.2. *Тенденције* у литерарном развоју Срба и Бугара у XIII-ом веку су различите: у Бугарској је тенденција центристална - домаћи светитељски култови се територијално усредсређују у једном књижевном средишту, док у Србији се одвија једино „дупли култ“ према првом српском владару светом Симеону (Стефану Немањи) и првом српском архиепископу светом Сави, који се територијално распростирају у манастирским књижевним средиштима - тенденција је *центрифугална* (Р. Трифонова 1998, 1999).

3. Манастирска мрежа се саздаје и одржава *полагањем светитељских моштију у сваки манастир*. Присуство моштију општенародних светаца у одређеној цркви или манастиру, према средњовисковним преставама, утврђује темеље саме институције и даје ауторитет места где се ош чувају. Битан значај светитељским моштима придају и бугарски цареви, који преносе множину моштију у престоницу: цар Асен I - светог Јована Рилског, цар Калојан - Илариона Магленског, Михајила Војне са Потуке, филотеје Темнишке и Јована Пливотског, а цар Иван Асен II - Петке Епиватске (називана касније Трновска)⁸.

У Србији, особито се поштују манастири, у којима су положене мошти Немањића. Рана српска књижевност утврђује сазнање националне припадности владарским и архиепископским култовима. Прва српска житија светог Симеона и светог Саве настају у манастирима, где су положене њихове мошти. Осим житија и химографских списа о светом Симеону у Студеници и о светом Сави у Милевци, функционисао је још један круг дела о оба свеца, који се ствара у Хиландару.

⁸ Култ према моштима локалних светаца успоставља општа јужнословенска књижевна традиција XIII-ог века као структурни елемент у агиографском комплексу текстова. За прославу обавезно се описује пренос моштију светаца и везана са њима посмртна чуда, мироточност и исцељења (Р. Трифонова 1999).

Култи према светом Симеону настаје у Хиландару одмах после његове смрти (према Хиландарским повељама I XII и II XII⁹), али се развија и у Студеници после преноса његових моштију - тамо је Стефан Првовенчани написао своје житије (око 1216 г.), а студеначки мошак Спиридон написао пролошко житије светог Симеона (око 1227/1233 г.) (Д. Богдановић 1981, с. 337). Касније на крају XIII-ог века култ светог Симеона се преноси поново у Хиландар општиним житијем Доменијана и службом Теодосија. Исти су хиландарски монаси аутори и агиолошког комплексног текста за прославу светог Саве. Познато је да је Теодосије написао општу похвалу и општи канон о двојици српских првосвјатаца.

Житије светог Симеона, које је Сава написао као део Студеничког тишица (СТ) је функционисало као ктиторско житије - читало се пред студеничким монасима. У овом случају је изузетно важно да је Студеница задужбина светог Симеона. Кад бисмо анализирали став Ђорђа Сп. Радојчића (1951) да је у саставу СТ била укључена и повеља манастиру, могли бисмо да стигнемо до закључка да је овај типик функционисао као зборник са додатном идеолошком оптерећењем - тј. да се у њему у концентрисаном виду испољавала веза између владарске задужбине, канонизације владара и текстова за његову прославу¹⁰.

У другој половини XIII-ог века Милешева се саздаје и развија као књижевни средиште преко локалног култа светог Саве. Тамо се пишу први текстови за његову прославу - служба, житијни расказ о преносу моштију и Кратко житије (упор. Д. Богдановић 1976). Најстарији текст о светом Сави, пролошко житије у Софијској служби¹¹, вероватно је настао одмах после смрти свеца у Трпovu (С. П. Розанов 1911, с. 172; Д. Богдановић 1976, с. 20; Р. Трифонова 1998, с. 295-296). Интересантно у овом случају је да је култ светог Саве настао у Трпovu али се није развијао у Бугарској у XIII-ом веку, него је добио замаха у српском манастирском књижевном средишту у Милешеву, после преноса моштију свеца у Србију.

4. У XIII-ом веку *пролошка житија* су најпродуктивнији жанр код јужних Словена. Овакве агиографске текстове добијају најпо-

⁹ И XII је одштампана Вл. Ђорђевићем (1928, с. 1-4), II XII - А. Соловјевим (1925). О двеју повељама види Р. Маринковић (1973).

¹⁰ О оваквој вези говори и Париски зборник (у Народној библиотеци у Паризу, Под. Славе 10), датиран у 20-те године XIV-ог века (Б. Јоановић 1974, с. 143), на крају којег се налази најстарији списак Житија светог Симеона, написаног од Стефана Првовенчаног (лл. 202а-244б) у облику кратког синаксарног извода (ваљда пролошко житије) за прославу ктитора Студенице (Г. Јовановић 1981, с. 304-305 датира овај зборник у XIII век).

¹¹ Софијска служба светог Саве се зове овако, пошто се налази у српском минеју из последње четвртине XIII-ог века у Софији (ШИАН Но 403) - одштампана је Д. Богдановић (1980).

натији јужнословенски свјети као свети Симеон и свети Сава у Србији и анахорет свети Јован Рилски у Бугарској. Култови ових општенародних свјатаца дају највећи обим у књижевној продукцији тог времена. Трновски агиографски циклус свјатаца, чије су мошти пренесене у Трпovo у XIII в. састављен је од пролопких житија. Мало су сачувани зборници типа простог Пролога (Вл. Мошин 1955, Кл. Иванова 1986), али зато је већина житија трновских свјатаца сачувана у саставу Стишног пролога. У овом зборнику из друге половине XIV-ог века (у Архиву Бугарске академије наука у Софији No 73) скупљена су житија Михајла Војле, Петке Трновске и пролопски расказ о преносу моштију Илириона Магленског¹².

Пролошка житија се у XIII-ом веку пишу о анахоретима - Гаврилу Лесновском, Прохору Пчињском и Јоакиму Осоговском. Она се формирају на основу ранијих текстова, повезаних са манастирским легендама и предањима. Е. Гергова (1994, с. 9-14) назива ове анонимне агиографске текстове о наставницима светог Јована Рилског „манастирска“ житија, пошто су она настала у манастирским средиштима из потребе да се прославља патрон манастира. Ова житија носе сва обележја затворене локалне традиције, која се одражава на њиховој стилистици. Манастирска житија анахорета се потпуно уклапају у јужнословенску традицију XIII-ог века, где се развијају култови домаћих свјатаца и да се агиолошки текстови о њима преписују најпре у манастирима где се чувају њихове мошти.

У XIII-ом веку добијају пролошка житија литургијску намену и улазе у састав минејских зборника. Она се састављају на одговарајуће место у служби (после шесте песме канона, кондака и икоса) и читају се у манастирским црквама пред читавим братством. На тај начин је уметнуто пролошко житије светог Јована Рилског у службу у Драгановом минеју и пролошко житије светог Саве у Софијској служби.

5. Локални култови у XIII-ом веку код Срба и Бугара доприносе учвршћивању народног самозапа. Текстови о њима (пролошка житија и службе) функционишу заједно у саставу литургијских зборника - пролога и минеја. Овакви зборници XIII-ог века су:

1. Норов пролог (у Москви ГИМ, Увар. 703) са житијама светог Јована Рилског, св. Прохора Пчињског (Кл. Иванова 1977) и св. Симеона;
2. Лесновски пролог (у Београду, Сану No 53) са житијем св. Гаврила Лесновског, пролошким житијама бугарских прво-

¹² Једино пролошко житије патријарха Јоакима II није укључено у овом зборнику. Оно се налази у минеју од краја XV-ог века (у Софији, БАН No 23) - види: Бугарска литература и књижевина през XIII в. С., 1987, с. 209-217.

свештатеља Кирила и Методија, као и тронар за прославу светог цара Петра (И. Велев 1990);

3. Румјанцевски пролог (у Москви, РГБ, ф. 256, Рум. М. 319) са тропарима о светом Јовану Рилском и светом Јоакиму Осоговском (Р. Павлова 1990);
4. Српски загребачки пролог из XIII-ог века (у Загребу, ХАЗУ, II с 6), у коме су скупљена прологка житија светог Симеона и светог Саве, цара Уроша I и архиепископа Арсенија (Вл. Мошин 1955, 1959);
5. Драганов минеј (у Зографском манастиру и фгм. у Москви, РГБ, збирка Григоровича) где су осим житија и службе светог Ивана Рилског скупили и службе Михајла Војне, Петке Трноvsке, Кирила и Методија и светог цара Петра (Е. Коцсва 1992);
6. Средњобугарски мисеј из краја XIII-ог века (у Санкт-Петербургу, РГБ, Ф. п. I. 72), који чува службе светог Јована Рилског, Мијахила Војне (Кл. Иванова 1973) и свете Петке Трноvsке;
7. Српски минеј из средине XIII-ог века (у Београду, САНУ No 361) са службама свете Петке Трноvsке (најстарији препис¹³), светог Симеона и српског архиепископа Арсенија (Б. Јовановић-Стишчевић 1981, с. 233).

У овим литургијским зборницима је скупљено неколико житија и служби поменених за прославе домаћих светаца и ово је карактеристично да се народно памћење оснива локалним култовима. Датуми прославе домаћих јужнословенских светаца се обележавају заједно и у месецословима библијских богослужбених зборника:

1. у Бањашком Јеванђељу из XIII-ог века (у Софији, НБКМ No 847) има датума за прославу свете Петке, Јована Рилског, Илариона Магленског, Климента Охридског, Кирила Филозофа и о успелу светог Методија;
2. у Дечанском Јеванђељу из 1286 г. (у Санкт-Петербургу, РГБ, Гилф. 32 и фгм. у манастиру Дечани скупили су датуми за прославу бугарских и српских светаца - св. Јована Рилског, Кирила Филозофа, св. Симеона и св. Саве;
3. у изборном Апостоли из XIII-ог века (у Софији, НБКМ No 882) - за свету Петку, светог Кирила, светог Методија и светог Климента Охридског (Вл. Мошин 1959, с. 56-59).

У Србији у XIII-ом веку налази се и помес бугарских светаца. У особитој мери је апакорет Јован Рилски. Несметани пролаз текстова о бугарским свесима у састав одговарајућих српских зборника показује узајамност литерарних процеса.

¹³ Текст службе сам остали у штампаном у 7 т. зборника Трноvsке книжовна школа - Р. Трифонова, Нај-рапани српски препис на службама за св. Петку Трноvsку,

У закључку би требало да се истакне да су у XIII-ом веку у Србији и Бугарској манастирска книжевна средишта функционисала у различитом контексту, али се одржава општа тенденција да се стварају и прослављају домаћи општенародни култови, који се обично одвијају у манастирима где се чувају мошти одговарајућих локалних светаца, тј. манастири су била места, где се у концентрисаном облику испољавала општа јужнословенска тенденција ка настанку и ширењу нових локалних култова, који се обезбеђују неопходним за црквену прославу агиографским и химнографским текстовима.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов, Б. 1957 *Б. Ангелов*. Старобугарски текстови. Из славјанските ръкописи на БАН. - Изв. на Археол. инст., 1, 1957, 274-283;
- Ангелов, Б. 1975 *Б. Ангелов*. Старинна служба за Иван Рилски. - Литературна мисъл, 1, 1975, 115-119;
- Богданович, Д. 1976 *Д. Богдановић*. Кратко житије светог Саве. - ЗМСКJ, 24/1, 1976, 5-32;
- Богданович, Д. 1980 *Д. Богдановић*. Најстарија служба светом Сави. - ЗИП, Одељ. II, 30, 1980, 1-113;
- Богданович, Д. 1981 *Д. Богдановић*. Преображај српске цркве. - Историја српског народа. Београд, 1981, 315-327;
- Богданович, Д. 1982 *Д. Богдановић*. Книжовна школа и книжовно средиште. - Palaeobulgarica, 4, 1982, 106-109;
- Велев, И. 1990 *И. Велев*. Житијната литература за пустиножителот Гаврил Лесновски со кратка редакција. - Спектар, 15, 1990, 21-38;
- Георгиев, Е. 1977 *Е. Георгиев*. Литература на Втората бугарска држава (Литературата на XIII в.). С., 1977;
- Георгиев, Е. 1994 *Е. Георгиев*. Пространото житие на Јоаким Осоговски - структурно-типологични набљудения. - Старобугарска литература, 28-29, 1994, 78-85;
- Дучеки, Ив. 1968 *Ив. Дучеки*. Болонски псалтир. Бугарски книжовен паметник од XIII в. (фототипно издание). С., 1968;
- Живкович, М. 1977 *М. Живкович*. О боравцима св. Саве у Солуну. - Историјски часопис, 24, 1977, 63-72;
- Иванов, И. 1970 *И. Иванов*. Бугарски старини из Македонија. (фототипно изд.). С., 1970;
- Иванова, Кл. 1973 *Кл. Иванова*. Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Војил. - Изв. на инст. по буг. език, 22, 1973, 213-224;
- Иванова, Кл. 1977 *Кл. Иванова*. Две неизвестни старобугарски житија. - Литературна историја, 1, 1977, 57-65;
- Иванова, Кл. 1986 *Кл. Иванова*. Житијата в старата бугарска литература. - В: Стара бугарска литература. т. 4. Житијески творби. С., 1986, 5-34;
- Јовановић, Т. 1981 *Т. Јовановић*. Инвентар бугарских рукописа Народне библиотеке у Паризу. - Археографски приноси, 3, 1981, 299-342;
- Јовановић-Стишчевић, Б. 1981 *Б. Јовановић-Стишчевић*. Русина среда у српском рукопису XIII века. - МНС, Текстологија средњовековних јужнословенских книжевности. Београд, 1981, САНУ, Научни скупови, књ. X, Одељење језика и книжевности, књ. 2, 231-278;
- Кожухаров, Ст. 1987 *Ст. Кожухаров*. Бугарска литература през XIII век. - В: Бугарската литература и книжина през XIII в., С., 1987, 25-37;

- Коцева, Е. 1992 *Е. Коцева*. Драганов манастир. Старобългарска литература. Енциклопедически сборник. С., 1992, 130.
- Маринковић, Р. 1973 *Р. Маринковић*. Почеци формирања српске биографске књижевности. - ПКИФ, 1-2, 1973, 1-19.
- Марковић, В. 1920 *В. Марковић*. Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији. Сремски Карловци, 1920.
- Мошин, В.л. 1955 *В.л. Мошин*. *Čiislki rukopisi Jugoslovenske akademije*. I. Zagreb, 1955, 159.
- Мошин, В.л. 1959 *В.л. Мошин*. *Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svijetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII-XIII vijeka*. - *Zbornik Historijskog Instituta*, 2, 1959, 17-68.
- Павлова, Р. 1990 *Р. Павлова*. О методама описа књига Пролог (на материјалу Пролога из Вукове збирке и других збирки). - МСД, Научни саставак слависта у Вукове дане, 20/2, 1990, 427-432.
- Павловић, Л. 1965 *Л. Павловић*. Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево, 1965.
- Радойчић, Ц. 1951 *Ц. Радойчић*. Прве три главе Студеничког типика. - ЈФ, 1951-4, 1951, 151-157.
- Розанов, С. 1911 *С. П. Розанов*. Источници, премр состављенир и личност Федосиевской редакции Житир Савви Сербского. - Изв. ОРРС, 16/1, 1911, 136-184.
- Руварац, И. 1901 *И. Руварац*. О главним моментима у животу св. Саве. - ЛМС, 208, 1901, 1-44.
- Сланкаменцац, П. 1925 *П. Сланкаменцац*. Легенде о јужнословенским анихоретама. - Гласник СНД, 1, 1925, 215-233.
- Соловов, А. 1925 *А. Соловов*. Хиландарска Попела великог жупана Стефана (Провенчаног) из године 1200-1202. - ПКИФ, 5, 1925, 62-89.
- Трифопова, Р. 1998 *Р. Трифопова*. Манастирски стедница и монашеска књижевина у Србији и Бугарији преко XIII в. - В: Медијевистика и културна антропологија. С., 1998, 291-306.
- Трифопова, Р. 1999 *Р. Трифопова*. Типологически паралели межу бугарската и српската агиографска продукција преко XIII в. - Литературна мисла, кн. 1, 1999, с. 110-131.
- Цонев, Б. 1940 *Б. Цонев*. Историја на бугарскир език. С., 1940.
- Чоровић, В.л. 1938 *В.л. Чоровић*. Житије Симеонов Немање од Стефана Провенчаног. - Светосавски зборник, 2, 1938, 3-6.

Summary

Title: Culis of Local South Slavic Saints in the 13th century Monastic Tradition

The paper is an attempt to present hagiographic production for Serbian and Bulgarian local Saints of 13th century in centres grouped into three main directions:

1. The different context, in which the literary processes in medieval Bulgaria and Serbia were formed in the period of the 13th century, leads to differences in the tendencies - in Serbia monastic miscellanies with commemoration dates of local saints was primarily focused on the founders (Nemana's royal persons - St. Symeon and first Serbian bishop St. Sava) of the particular monasteries, while in Bulgaria the main traits of cultural development is cult to the capital city of Turnovo (where are popular the cults of local saints, whose relics are kept there);

2. In Serbia local cults are concentrated in inner of the state (in monasteries Studenica, Žiča and Mileševa) so in the Athos monastery Hilandar. The tendency in Bulgaria is different. The relics of saints (SS. Ivan Rilski, Ilarion Munglenski, Mihail Voin, Filoteja Temnisha, Ioan Polivotski and Petka Turnovska) were kept in the capital city.

3. In the both states - Bulgaria and Serbia - in the 13th century is very popular the short hagiographic genre „prolozhno zhitie“. These texts are located in the contents of liturgical miscellanies („prolog“ and menaion). The commemoration dates of local South Slavic saints are marked together in church calendar South Slavic miscellanies with Bible texts.

The aim of the study is to find out specific features for hagiographic productions related to local cults.

ИСТОРИЈА

ЦИХАД У СВЕТСКОЈ И
ДОМАЋОЈ ЈАВНОСТИ

др Миркољуб Јевтић

Један од најчешће употребљаваних појмова, у јавности света и Југославије, после 11. септембра 2001. године јесте – цихад. То није нимало случајно зато што се тада изведена акција против САД, која је резултирала рушењем две зграде Светског трговинског центра и оштећењем Пентагона, повезивала са тим појмом. Истрага извршена од стране ФБИ је коначно доказала да су сви учесници у акцији муслимани и да су ту акцију извршили правдајући је верским мотивима¹. Тако се показало да је цихад постигао најспектакуларније резултате у рату са САД. Спектакуларније од Јапанаца јер су они, у II светском рату, успели да допру само до Перл Харбура, остављајући тло САД недодирљивим све до тог 11. септембра 2001. године. Од тада ништа више није као пре ни за САД нити за свет. А узрок свему томе јесте цихад односно организација Ал-Каида која се на њега позива.

Основни задатак овога текста јесте да покаже, да ли је, и колико је, патин на који се термин цихад користио у јавности допринео ономе што се десило прошлог септембра у САД?

За припаднике Ал-Каиде, исто као и за остале учеснике у светском исламском покрету који своју борбу карактеришу као цихад, нема никакве сумње што се иза тога појма крије. За Ајмана Ал-Завахирија, кога САД стављају на листу од 21 терористе који су највише тражени од ФБИ² и који је представљен као један од највернијих сарадника Осаме бин Ладена, цихад је јасно дефинисан. За њега се каже да је један од оснивача египатског „Исламског цихада“³, чији је члан Калед ал Исламбули убио египатског председника Саadata⁴. У идеологији писца брошуре „Занемарена обавеза“, Абдул-

¹ The Network of Terrorism, Produced by the U.S. Department of State, недатирано, стр. 14.

² Исто, стр. 15.

³ Политика, 15. 12. 2001, стр. 1; видети о томе и The Network..., исто, стр. 9.

⁴ Више о томе у Karol Gilles, Le Prophète et le Pharaon ed. Seuil, Париз 1993, стр. 227 и даље.

Салама Фараха, једног од вођа групе „Джихад“ и саборца Ајмана ал-Завахирија о джихаду се каже следеће: „Једина прихватљива форма джихада јесте оружану борба. Ислам је уосталом борбена религија и увек се паметао силом“⁵. Затим се додаје: „Муслимани данас живе у време ратних закона. Закони који регулишу односе са околином су ратни закони и муслимани имају право да убију онога ко прети заједници верника. Право да оцени ко угрожава заједницу верника има група Джихад“⁶.

Из наведеног јасно се види да је на основу идеологије групе Джихад још много пре, чак пре две деценије, било јасно како они, који мисле исто као Ал-Каида и који су се са њом спојили, дефинишу джихад. Било је дакле јасно да ће следбеници такве идеологије настојати да, користећи оружану борбу као једину прихватљиву форму джихада, ратовати против свих које сматрају непријатељима. А то су и САД и НАТО, али пре свега Израел, без да се заборави на владе исламских земаља које су оцењене као вероодступничке.

Ако је ова чињеница овако јасна, и ваљда била позната и америчким аналитичарима, поставља се логично питање како се онда могао десити 11. септембар? Одговор се састоји у томе што су САД и тада, а и данас, покушавале да људе који овако мисле, оштро одвоје од огромне масе других муслимана за које су тврдили да су потпуно другачији од оних терориста. И да ислам представе као религију која се, по питању односа са политиком, понаша идентично као нпр. хришћанство. И ту је начињена фундаментална грешка. Мада је више него сигурно да огромна маса муслимана нису терористи и да велики број њих осуђује акције које је изводио Ал-Каида, погрешно је оно што чине САД. А то је покушај да се одузме сваки исламски легитимитет политичким и оружаним акцијама које су извршили нападатии на САД. То једноставно није могло да да резултате, јер се не заснива на чињеницама.

Тако нпр. објашњавајући да је Бин Ладен одговоран за 11. септембар Стејт департмент га цитира: „Бог је благословио групу авангардних муслимана, узданицу ислама да ушину Америку“⁷. Сасвим јасно влада САД показује да је акција у Њујорку и Вашингтону била, од Бин Ладена, схваћена као верски задатак у име ислама. И ту се нема шта додати што одузети. Али одмах после тога, говорећи о тој великој трагедији, влада САД на све могуће начине покушава да покаже како та тврдња Бин Ладена није тачна. О томе се тексту

⁵ Цитирано према Amir H. I, *Legitimé et révolution en islam, le débat ouvert par l'obligation absent, у Peuples méditerranéens*, Париз бр. 21/1982. О томе видети и у Јевтић Милосуб, *Савремени джихад као рат*, III издање, Никола Панић, Београд, 2001.

⁶ Исто.

⁷ The Network..., исто, стр. 8.

Стејт департмента каже: „Сједињене Државе не признају такву ствар каква је исламски тероризам. Чланови Ал Каида су једноставно терористи и криминалци, ништа више. Они цинично настоје да искористе ислам да би прикрили свој убилачки програм, који није ништа мање него напад на вредности цивилизације и само човечанство“⁸.

Као доказ да говори тачне чињенице Стејт департмент додаје: „Муслимански лидери и свештеници су широм читавог света осудили терористичке нападе као искривљавање и издају ислама“⁹.

На основу тога види се да оно што Ал-Каида представља као джихад за друге муслимане, на које се САД позивају, то никако не може бити тај институт перијата. Чак и кад би то заиста било тако поставља се питање: Може ли такав приступ негирати джихадски карактер тим акцијама у главама оних који су их почињили и у главама оних који их подржавају? Одговор на ово питање је јасно не! За те људе све што се 11. септембра десило јесте искључиво и једино джихад. Са друге стране број оних муслимана који то такође сматрају исламски легитимним је сигурно веома велики. О томе сведоче сви извештаји новинских агенција. Тако нпр.: „Исламски клерици у Западној Африци, имами на Зазибару, у Немби... Кејптауну, испод Килиманџара, јасно су истипали подршку озлоглашеном Осаму бин Ладену. На уличним демонстрацијама у Јоханесбург, Мапуту, у Угадугуу. Нуакшоту младеж је последњих месеци носила мајице са Бин Ладеновим ликом“¹⁰. Већ ти подаци довољно говоре. Са друге стране изјаве оних који осуђују Бин Ладена, а то су безбројни исламски теолози које цитира Стејт департмент, су изјаве муслимана. А у исламу је као један од најважнијих института који се примењује у односима са немуслиманима наведен *такијех*. Такијех сами муслимани дефинишу овако: „Један од најчешће погрешно схваћених видова шиизма јесте прибегивање прикривању или *taqiya*. Шире значење овог појма, избегавањe или клоњeњe од свих опасности, овде није од утицаја. Пре свега, наш циљ је разматрање оних врста прикривања при коме човек *скрива своју религију, или њојегине од својих верских обичаја*, у околностима кад би то створило извесну или вероватну опасност, услед деловања оних који се противе његовој религији, или посебним религијским обичајима“¹¹.

Дилему која би се могла поставити у вези са помињањем шиизма овде ваља отклонити податком да се такијех не заснива на неким посебним изворима, већ на самом Курану, који је јединствен

⁸ Исто, стр. 18.

⁹ Исто, стр. 18-19.

¹⁰ Вујић Тања, *Одложена ренесанса, у Политика*, 3. I 2002, стр. 4, Београд.

¹¹ Мохамед Хосеин Табатабаи, *Шиие у исламу*, издање Културног центра при амбасади Исламске републике Ирана у Београду, недатирано, стр. 209.

Салама Фараха, једног од вођа групе „Джихад“ и саборца Ајмана ал-Завахирија о джихаду се каже следеће: „Једино прихватљива форма джихада јесте оружана борба. Ислам је уосталом борбена религија и увек се паметао силом“⁵. Затим се додаје: „Муслимани данас живе у време ратних закона. Закони који регулишу односе са околином су ратни закони и муслимани имају право да убију онога ко прети заједници верника. Право да оцени ко угрожава заједницу верника има група Джихад“⁶.

Из наведеног јасно се види да је на основу идеологије групе Джихад још много пре, чак пре две деценије, било јасно како они, који мисле исто као Ал-Каида и који су се са њом спојили, дефинишу джихад. Било је дакле јасно да ће следбеници такве идеологије настојати да, користећи оружану борбу као једину прихватљиву форму джихада, ратовати против свих које сматрају непријатељима. А то су и САД и НАТО, али пре свега Израел, без да се заборави на владе исламских земаља које су оцењене као вероодступничке.

Ако је ова чињеница овако јасна, и ваљда била позната и америчким аналитичарима, поставља се логично питање како се онда могао десити 11. септембар? Одговор се састоји у томе што су САД и тада, а и данас, покушавале да људе који овако мисле, општо одвоје од огромне масе других муслимана за које су тврдили да су потпуно другачији од ових терориста. И да ислам представе као религију која се, по питању односа са политиком, понаша идентично као нпр. хришћанство. И ту је начинена фундаментална грешка. Мада је више него сигурно да огромна маса муслимана нису терористи и да велики број њих осуђује акције које је изводила Ал-Каида, погрешно је оно што чине САД. А то је покушај да се одузме сваки исламски легитимитет политичким и оружаним акцијама које су извршили нападачи на САД. То једноставно није могло да да резултате, јер се не заснива на чињеницама.

Тако шир. објашњавајући да је Бин Ладен одговорио за 11. септембар Стејт департмент га цитира: „Бог је благословио групу авангардних муслимана, узданицу ислама да униште Америку“⁷. Сасвим јасно влада САД показује да је акција у Њујорку и Вашингтону била, од Бин Ладена, схваћена као верски задатак у име ислама. И ту се нема шта додати нити одузети. Али одмах после тога, говорећи о тој великој трагедији, влада САД на све могуће начине покушава да покаже како та тврдња Бин Ладена није тачна. О томе се тексту

Стејт департмента каже: „Сједињене Државе не признају такву ствар каква је исламски тероризам. Чланови Ал Каиде су једноставно терористи и криминалци, ништа више. Они цинично настоје да искористе ислам да би прикрили свој убилачки програм, који није ништа мање него папад на вредности цивилизације и само човечанство“⁸.

Као доказ да говори тачне чињенице Стејт департмент додаје: „Муслимански лидери и свештеници су широм читавог света осудили терористичке нападе као искривљавање и издају ислама“⁹.

На основу тога види се да оно што Ал-Каида представља као джихад за друге муслимане, на које се САД позивају, то никако не може бити тај институт шеријата. Чак и кад би то заиста било тако поставља се питање: Може ли такав приступ играти джихадски карактер тим акцијама у главама оних који су их почињили и у главама оних који их подржавају? Одговор на ово питање је јасно не! За те људе све што се 11. септембра десило јесте искључиво и једино джихад. Са друге стране број оних муслимана који то такође сматрају исламски легитимним је сигурно веома велики. О томе сведоче сви извештаји новинских агенција. Тако нпр.: „Исламски клерници у Западној Африци, имами на Зазибару, у Пемби... Кејптауну, испод Килиманџара, јасно су истицали подршку озлоглашеном Осаму бин Ладену. На уличним демонстрацијама у Јоханесбургу, Мапуту, у Угадугуу. Нуакшоту младеж је последњих месеци носила мајице са Бин Ладеновим ликом“¹⁰. Већ ти подаци довољно говоре. Са друге стране изјаве оних који осуђују Бин Ладена, а то су безбројни исламски теолози које цитира Стејт департмент, су изјаве муслимана. А у исламу је као један од најважнијих института који се примењује у односима са немуслиманима наведен *ишкџах*. Такијах сами муслимани дефинишу овако: „Један од најчешће погрешно схваћених видова шиизма јесте прибегавање прикривању или *таџијат*. Шире значење овог појма, избегавање или клоњене од свих опасности, овде није од утицаја. Пре свега, наш циљ је разматрање оних врста прикривања при коме човек *скрива своју религију, или поједине од својих верских обичаја, у околностима кад би то створило извесну или вероватну опасност, услед деловања оних који се противе његовој религији, или посебним религијским обичајима*“¹¹.

Дилему која би се могла поставити у вези са помињањем шиизма овде ваљда отклонити податком да се такијах не заснива на неким посебним изворима, већ на самом Курану, који је једиствен

⁵ Цитирано према Amr H. I, *Legitimé et révolution en islam, le débat ouvert par l'obligation absent, у Peuples méditerranéens*, Париз бр. 21/1982. О томе видети и у Јевтић Миролуб, *Савремени джихад као рат*, III издање, Никола Пашић, Београд, 2001.

⁶ Исто.

⁷ The Network..., исто, стр. 8.

⁸ Исто, стр. 18.

⁹ Исто, стр. 18-19.

¹⁰ Вујић Тања, *Одложени ренесанса, у Политика*, 3. I 2002, стр. 4, Београд.

¹¹ Мохамед Хосеин Табатабаи, *Шиије у исламу*, издање Културног центра при амбасади Исламске републике Ирана у Београду, издавано, стр. 209.

и за суните и шиите. Односно на ајету „Онога који заштити Аллага, након што је у Њега вјеровао, – осим ако буде на то приморан а срце му остане чврсто у вјери, – чека Аллахова казна“¹², стога је то општеисламски институт, а шиити су само више користили ово учење. Према томе, чак и кад се изричито изјашњавају против акција Ал-Каиде, многи исламски теолози не мисле искрено, већ говоре оно што морају. Најбољи показатељ за то је понашање Саудијске Арабије. Тако нпр. Стејт департмент спомиње и изјаву шеика Абдул-Рахмана ал-Судаиса¹³ којом овај осуђује тероризам у име ислама. А он је службеник, тј. шејх Велике џамије у Мекки, дакле у срцу светског и саудијског ислама. А тај ислам је вахабитски. Тачније речено припада једном од учења у оквиру супизма које се зове вахабизам по своме оснивачу Ибн Вахабу.

Шта је суштина вахабизма најбоље се види из текста који је о њима објавио један други аутор, такође муслиман. Али што је посебно важно тај текст је штампан у званичном органу Исламске заједнице (ИЗ) за БиХ, која највећу подршку има из Саудијске Арабије.¹⁴ И ако је ИЗ тако нешто објавила о вахабитима, једино је закључак да је то истина. А ево шта тај текст о вахабизму вели: „Њихов вјерски, социјални и политички принципи своди се на пароле: *Или ћемо бити вехабија или ћемо нас убити*, отети ти иметак и поробити укућане“¹⁵. Ако је то доктрина вахабизма односно вахабита или вехабија, поставља се логично питање: Шта је друго чинио Осам бин Ладен, него баш то? А, ако је то суштина вахабизма, како се онда акције од 11. септембра, од стране шејка ал-Судаиса могу сматрати нелегитимним? Очигледно је да се ту ради о чистом тажијаху.

Уосталом понашање Саудијске Арабије, која званично чини део антитерористичке коалиције предвођене од САД, показује неке заштитљиве ствари. Пре свега Саудијска Арабија је била једна од, само три исламске земље, која је стално одржавала везе највишег нивоа са талибанским режимом у Кабулу. Била је са њима и уз њих и кад су наметали жуте траке индусима и кад су рушили фигуре Буде у Бамијану и кад су убијали друге муслимане који не мисле као они. А све то је добило кулминацију у јеку припрема за напад на талибански режим. О томе новински извештаји бележе и ово: „Америчке припреме за рат не теку без тепиха. Највећи проблем Вашингтону направила је Саудијска Арабија. Пустинска краљев-

¹² Куран с преводом, Бесима Коркут, Издање Старјепинитета исламске заједнице БиХ, Хрватске и Словеније, Сарајево, 1984. IV издање сура XVI ајет 106.

¹³ The Network... исто, стр. 19.

¹⁴ Погледати нпр. *Прејороз*, исламске информативне новине, Сарајево, 1. X 2000, стр. 1, где стоји наднаслов: „Посјета доказаног пријатеља Босне и Херцеговине“, а затим наслов „Приштина Селман у Сарајеву и Тузли“.

¹⁵ *Прејороз*, текст „То је вехабизам“, 1. XI 1991, стр. 18.

на која је досад била поуздани амерички савезник није прихватила жељу Пентагона да ваздухопловна војна база Приштина Султан у близини Ријада буде главни штаб за акцију против Авганистана“¹⁶. Да би се видело како све то изгледа у опште исламском контексту ваља погледати како цихад дефинишу најумеренији муслимани и „најобјективније“ светске енциклопедије. Узмимо за пример Матин-Дафтарџа пекадашњег професора тегеранског универзитета, члана Комисије за међународно право, сенатора и председника владе Ирана у време шаха и нормално пријатеља САД и западних земаља. Јер је то време сарадње Тегерана и Запада. Он каже: „Елицихад преведен и познат под именом свети рат, је дакле, у једном широком и нарочитом смислу, борба предузета на божјем путу да би ширила његову реч, ширила исламску веру засновану на чистом монотеизму“¹⁷. Он затим додаје: „Коначно, истишки циљ, крајња суштина цихада јесте мир, дефинитивни мир читавог човечанства којим би господарила правила искључиво једне религије“¹⁸. Из овога јасно произилази да, чак и један умерени муслиман, умерен до граница крајње могућих а да се не постане вероодступник не може да негира да је циљ цихада, да ислам надвлада све остале вере и да он господари светом. Као изузетан стручњак за међународно јавно право он каже шта то значи у смислу савремених међународно-правних норми: „Додајмо, узгред, да су одређени аутори упоредили схватање исламског права по питању односа муслиманских и немуслиманских земаља, са појмом непризнавања у међународном праву, други су више волели да то изједначе са привременим признавањем једног побуњеничког режима... Укратко, међународно право мира, према исламској концепцији је привремено средство за регулисање односа муслимана са спољним светом за време привременог укидања цихада (непријатељства) до момента кад ће дар ал ислам (земља ислама, прим. М. Ј.) обухватити читав свет“¹⁹. Буквално тако, један минијатурни Катар само привремено признаје право на постојање САД. Основно питање јесте: која је ту разлика између концепције Бин Ладена и ове умерене? Еwentуално само начин на који треба остварити исти циљ – претварање читавог света у *дар ал ислам* тј. земљу ислама где ће владати један закон, шеријат, и бити један поглавар наследник Мухамеда и представник бога.

За разлику од тога Американци су упорно настојали да противно, како видимо схватању муслимана, што више умање ову ратничку форму цихада. Из претходно реченог видљиво је да се мир

¹⁶ *Политика*, 23. 9. 2001, стр. 2, текст „Ријад квари план САД“.

¹⁷ Matine-Dafary A, Les Fondaments du droit international dans l'islam y Revue de droit international de sciences diplomatiques et politiques бр. 1/1962, Женева, стр. 6.

¹⁸ Исто.

¹⁹ Исто, стр. 7.

ислама тј. *rah islamica* може постићи, теоријски и мирним средствима. Али ко ће поверовати да ће САД да се добровољно одрекну свога суверенитета и постану поданици становника Катара, што мирољубиви цихад подразумева? Очигледно је да је рат, мада не једино, оно ипак једино ефикасно средство цихада, ако се жели стварање јединствене исламске државе. Значи цихадом који је мирољубив може се преобратити неки појединац, мања група људи, али се не може срушити држава као САД. За то је потребан само рат и ту је, са исламске тачке гледишта, Осама бин Ладен у праву. Друга је ствар шта немуслиманци мисле о томе.

Углавном САД су се из петних жила трудили да преко својих научника и своје политике занемарују ову прву, ратничку форму цихада, и да истичу ону другу. Као посебно важан доказ у томе смислу доносимо одредницу цихад коју даје Енциклопедија живих религија. Тамо стоји: „*настојати, тежити, борити се за нешто или против нечега. Цихад може да значи и свети рај*, али борба за правоћаност живота и ширења вере радије прибегава мирољубивим средствима каква су убеђивање и пример“²⁰. Ова дефиниција очигледно даје комплексан поглед на цихад²¹, и она је делимично тачна. Али овако објашњена она замагљује и скрива једну важну чињеницу. А то је, да тако замишљен цихад, никад није могао да да примарне резултате. А то је стварање исламске државе. Значи нема спора да би било боље кад би немуслимански владари прихватили позив на ислам и потчинили се добровољно муслиманској држави, да би тада муслимани радије користили то. Значи убеђивање. Али како цико није хтео да пристаје од одрицања од своје слободе и власти, у име власти бога кога није познавао нити признавао, онда постаје јасно да је свепуношћу мирољубиви цихад остајао само у домену теорије и индивидуалних прелазака који су били занемарљиви за исламску мисију.

Кoliko је то ноторна чињеница најбоље се види из следеће информације. Њу цам даје Фикрет Карчић наставник Исламског теолошког факултета у Сарајеву, чији високи исламски ауторитет и верификовано познавање ислама не даје право ни на какво негирање, које би имало исламски легитимитет. Он каже: „*Сматра се да је у исламу право оно што је теологија у хришћанству* – најјачи манифестација вјерског учења. За муслимане право није само елементар укупног исламског учења већ његов функционални из-

²⁰ Енциклопедија живих религија, Полит, Београд, II издање, 1992, стр. 181. Ово је само превод оригинала штампаног код Abingdon Press, 1981, Нишвил, Тенеси.

²¹ Сличну дефиницију дајемо и ми у својој монографији „Савремени цихад као рај“, погледати било које од три издања: 1989, 1995, и 2001. Нпр. из III издања са стр. 22: „Систем свих акција и поступака на индивидуалном и колективном плану, који муслимани чине у циљу јачања исламске религије и ширења заједнице верника“.

раз“²². Према томе ако је право функционални израз ислама, онда је јасно да је за њега потребна држава, јер права нема без државе. А то значи да нема ни ислама без исламске државе. Према томе како убеђити Клинтона или Буша да се одрекну устава САД и прихвате шеријат као закон? А без тога нема ислама, јер како нам вели Карчић ислам се показује кроз право, а не кроз теологију.

Зато је јасно да неистајањем ове чињенице људи који не знају о чему се ради добијају само делимично тачну информацију. И то је била политика Запада и његових научника. Они су упорно покушавали да пире причу о исламу и цихаду која у други план гура оно што је суштина и све оне који су се овоме аргументовано супротстављали етикетирали су као муслимашоморске и борбе против мултикултурног света, где је заста и свакако место и муслиманима. Али уз услов да се зна шта свака од постојећих култура уноси у будућу заједничку кућу коју ваља градити. Или други пример представљања цихада који, говорећи о ситуацији у бившој СФРЈ, вели „То се јасно показало у случају босанских муслимана. Непрекидна српска пропаганда, која је сликала муслимане као фундаменталисте обузете цихадом против Срба, комбинована затим са масовном употребом војне силе да би се супротставила наводној муслиманској претњи, створила је реалност која је све више и више личила на пропаганду. Фундаменталистичке тенденције у широком смислу су, наравно, избиле у Босни после почетка рата“²³. Како видимо овде се без остатка и оклевања оптужују Срби да су измислили идеје цихада, који ваљда није постојао. Што ћемо касније, кад будемо говорили о Југославији показати. Углавном види се да је на све могуће начине цихад у САД и уопште на Западу приказиван у сасвим другачијем светлу него што је овај институт ислама захтевао.

То је добило такве димензије да су се на Западу почели удварати исламу до неукуса и нивоа који сами муслимани нису тражили. Те димензије су добиле незамисливе размере. Тако шир. највећа војна сила на свету – САД пристаје, због јефтине нафте, на незамислива понижења. Трупе САД стационарне у Саудијској Арабији имају војне свештенике. Они мада високи официри са нпр. чином пуковника не смеју на реверу носити знак крста да не би увредили домаћине. Тамо нема ни једне цркве и ни сам амбасадор не сме да се прскрети на улици. О томе су отворено говорили неки познати аналитичари, али њихов глас је остајао као глас вапијућег у пустињи. Тако је нпр. после објаве цихада Израелу од стране ОИК – Органи-

²² Карчић Фикрет, *Шеријатски судови у Југославији 1918-1941*, Сарајево, Исламски теолошки факултет, 1986, стр. 11.

²³ Get Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Columbia University Press, Њу Јорк, 200, стр. 33, није случајно да је књига штампана у Малезији, једној од земаља које су изјавиле апгажонате у притисцима на СРЈ у вези са БиХ итд.

зације исламске конференције реаговао познати француски интелектуалац Жак Елил: „Немогуће је не реаговати на завршне одлуке исламског самита у Таифу. Тамо су се напрезали да умање значај употребљеног термина дихад против Израела, који хоће да преведу речју борба или отпор. У ствари то је управо свети рат. Ја познајем у муслиманском ширитуалитету комплексност смисла те речи. У историји управо су у име дихада, Араби снагом силе освојили Северну Африку, Шпанију, Блиски исток, и део Балкана...“²⁴. Познати француски новинар Жан-Пјер Перонсел – Игоз је о томе писао: „Слика дихада која данас преовлађује код већине арабомуслиманске омладине, чак и кад није окренута екстремизму, па чак и кад је мало пакљеноца рату за ширење дар ал ислама, ипак је слика која се односи на оружано сукобљавање“²⁵.

Упркос тим упозорењима, снажно контролисаном акцијом, ове информације и људи су спутавани. Све то је добијало обрисе забране одређених врста информација на један суштитан начин. Помислимо Игоз, чија се компетентност види из чињенице да је као специјалиста за ислам био дописник из Каира и Алжира и то за један од најугледнијих француских дневника „Le Monde“, о томе вели: „Скоро тридесет година новинарства, највише у служби најугледнијег франкофонског дневног листа, научило ме бар једној ствари: без много буке, током овог временског периода, слобода изражавања се непрестано сужавала... Истраживач, Александар дел Вал, се као и новинари, суочио са тим сваким даном све дужим списком тема о којима се не може слободно говорити... Међу њима ислам, исламизам, муслимани... међу њима, такође, Сједињене Америчке Државе, Америкаши, њихови обичаји и њихови производи. Још постоји неколико мањих пукотија, неколико малих издавачких или новинарских изузетака, неколико малих простора одважности, али се они све више смањују и данас је све теже у Европи, Француској посебно, слободно изнети једно виђење стварности... чим се ради о муслиманима или Американцима. Одважни момци који су се усудили, одмах су били означени као подриватељи универзалног братства, а ако би инсистирали били су оптужени за расизам, фашизам или чак нацизам“²⁶.

У исто време стимулисали су они који су пирили неистине. Са једне стране стимулисала их је владајућа културна и информативна политика па и политика у ужем смислу, са друге стране чинили су то

²⁴ Ellul Jacques Selon que vous serez puissant ou misérable, y Le Monde Paris, 12. 2. 1981.

²⁵ Péroncel-Hugoz Jean-Pierre, Le radeau de Mohamet. Lieu Commun, Paris, 1983, стр. 33.

²⁶ Игоз у предговору књизи Александар дел Вал, Исламизам и Сједињене Државе, алајанса против Европе, Службени лист, Београд, 1998, стр. 309–310.

богати донатори из исламског света. Они су својим новцем плаћали и плаћају највећи број такозваних исламолога, који шире неистине о исламу на начин који превазилази очекивања самих муслимана. О њима поменути Игоз вели: „На почетку XIX века, марсејски трговци који су на свој ризик и упркос опасности боравили у намесништву Алжир називали су Турцима по професији Европљани који су, да би се заштитили од злостављања којима су као ђаури с времена на време били излагани, прелазили на ислам. Данас би се могли назвати муслиманима по професији припадници оне чете на Западу која је сваким даном све дужа, састављене од оријенталиста, професора универзитета, политичара, свештеника, новинара који одкада већина арапских земаља има буџетска средства за пропаганду пливају на тропак тога буџета... За узврат већина њих се сматра обавезним да у својим написима или наступима, који се тичу муслимана исламизма... заузму став који је претерано улагивачки, да намерно заборављају неке чињенице или још горе: да маскирају чињенице или да буду превисше услужни, а све то наноси велику штету истини, науци, и да завршимо што је још горе – међусобном упознавању муслимана и немуслимана“²⁷.

Све то је родило атмосферу у којој се о дихаду није могло говорити на начин на који о њему говоре сами муслимани. А као резултат имали смо 11-ти септембар. Тај догађај је покирао светску политичку и интелектуалну сцену. Као резултат настало је отрезњење које је за тренутак дозволило људима који су, с правом, указивали шта се дешава и где ће све то завршити да добију простор у медијима и да изнесу своје виђење проблема. И то такво да у односу на раније добија чак и јеретички призив. Као посебно важно у том смислу наводимо иступање француског политиколога Александра дел Вала. Дел Вал је био један од многих аналитичара коме су врата великих француских медија била затворена јер је он „огољено приказивао савез Америке и исламизма“²⁸. А од 11. септембра ушао је у магичан круг експерата.²⁹ Све ово не би било ништа особито да се није појавило у најчитанијем француском дневнику „Фигаро“. Те тезе које су некада биле као нешто најнеприхватљивије могуће ушле су на највећа врата на француску јавну сцену. „Фигаро“ о томе прича: „Његове иконокластичне тезе које су огољено приказивале везу између Америке и исламизма одбијале су некада медије. У моменту рата на Косову, али тада се медијски ђаво није звао Бин Ладен, већ Слободан Милошевић... А онда су две куле Светског трговинског центра експлодирале. Ветар је окренуо смер. Помоћ коју су

²⁷ Péroncel-Hugoz... исто, стр. 11–12.

²⁸ Le Figaro, 3. X 2001. Париз у тексту тј. интервју са Дел Ватом насловљеним са „Islamiquement incorrect“.

²⁹ Игоз.

Американци давали Бин Ладену постало је опште место у свим новинама. Дел Вал је изабрао страну: Када сам осуђивао понашање Американаца, нису ме позивали (мисли се на медије прим. М. Ј.) сада би било непристојно нападати Американце. Треба их подржати. Оптужити их то би значило давање подршке исламистима. Надам се, само, да ће из тога зла изаћи добро и да ће Американци *престижи са њиховим рајом против православља и Европје*³⁰. Просто невероватне речи за најчитанију француску новину! Те тврдње су тога дана биле на радним столовима неколико милиона људи који прати франкофанску писану реч. Пре само неколико месеци рећи да САД ратују против православља биле би приписане само некоме ко говори као Солжењичин и који је православни фанатик. Али не, њих је објавио најчитанији француски новинар! И то је оно што је важно, а не Дел Вал који их је изговорио. Он је овде најмање битан. Важно је да су такви ставови напли простора у најчитанијој француској новини. И то је био само увод.

Да би се после тога појавили текстови који су прецизно дефинисали ствари као шир. изјаве дате у великом тексту чији су аутори Ибн Варак и Гиј Енбел „Истина је да између ислама и исламизма не постоји суштинска разлика већ само у степену“³¹. Али све то је потрајало само извесно време. Да би се опет кренуло са старом причом и покушајем да се пронађу кооперативни муслимани по мери „Новог светског поретка“. Резултат је стигао ових дана из Авганистана од владе коју су успоставили Американци: „Шеријат и даље на снази“³² каже она. Значи и даље дискриминација жена и немуслиманца, непоштовање људских права зацртаних Општом декларацијом ОУН и као посебно важно теорија о дихаду који је божје право.

Ова слика дихада коју смо пренели из међународне заједнице имала је свој одраз и у случају Југославије, овде узете као онај простор који је био познат под тим именом до распада СФРЈ. Пре свега о дихаду се код нас знало веома мало³³, па се о њему пије много ни говорило. Спомњало се то под другим називом, али се сам дихад као појам пије превише користио. Исламска верска заједница, која је по дефиницији била дихадом инспирисана организација, морала је у условима Брозовог режима то да прикрива. Па се служила таким-наименом. Она је своју делатност настојала да завије у форму деловања

³⁰ Исто.

³¹ Ibn Warraq, Guy Hennebel, Pour un Vatican II de l'islam, Le Figaro 1. X 2001.

³² „Селерна алијанса се позакла из Кабула“, *Данас*, Београд, 12–13. 12002, стр. 9.

³³ Овде, нормално, мислимо на немуслиманску средину. Најјаснији доказ за то јесте податак да су Срби у сусрету са дихадом од 1344. године и битке код Стефанијана, а да је први, и за сада једино, систематско дело о дихаду објављено тек 1989. године од стране аутора овога текста.

обичне верске организације каква је нпр. била СШЦ. А о дихаду је избегавала да пише. Али све то је имало своје границе које је паметала сама исламска религија, јер она без дихада не може.

Исламски прозелитизам који је почео да изазива позор јавности почео је да указује на његову цихадску суштину. После првих реакција које су на овај или онај начин наступиле ИЗ (Исламска заједница) је реаговала одбранашки. У њеним текстовима појављивали су се ставови који су настојали да на све могуће начине сакрију стварну суштину дихада. Посебно карактеристичан у томе смислу јесте став некада, једног од најистакнутијих, теолога ИЗ Хусеина Бозе. Он је рекао: „Цихад у ужем смислу значи оружану борбу, одбрану земље, слободе увјерења и других вриједности путем употребе силе уколико се непријатељ не може одбити на други начин... Ислам га прихвата и препоручује само у ненормалним и ванредним приликама и под строго одређеним увјетима“³⁴. Како видимо овај текст који је објављен 1973. године у време „дебелог комунизма“ морао је строго да води рачуна о последицама које ће један такав став изазвати. Из њега се да утврдити да је Бозо цихад, на све могуће начине покушао представити, кад га представља као рат, као одбрану тј. као средство које користи онај ко је угрожен. Значи ни случајно се из овога не може видети оно што је препоручио Бин Ладен и та се дефиниција јако покласа са оном из „Енциклопедије живих религија“. Али ако се осетимо тога текста видећемо да се тамо говори и о цихаду као светом рату, онда можемо утврдити да се у том делу дефиниције Бозе и „Енциклопедија“ разликују. Јер Бозо даље вели: „Неки злонамјерни и тенденциозни кругови... упорно настоје да цихаду дају смисао светог рата... Прије свега исламу је потпуно стран атрибут свети. Он не оперише тим атрибутом нити га приписује било чему на земљи. У исламу нема светих људи, а поготову не може бити светих ратова“³⁵. Са тачке гледишта Бозе, чак је и ова америчка дефиниција злонамјерна јер даје цихаду карактер светог рата.

Што је посебно важно у одбрану појма цихад укључили су се, и наизглед, световно опредељени интелектуалци, који су уживали висок углед у органима власти БиХ и били најугицајнији чланови важних комисија у онда свемоћном ЦКСКБиХ, или били главни саветодавци и стручни консултанци тих органа. Такав је био и Хасан Сушић, покојни професор ФИН у Сарајеву. Он је у једном тексту слично Бози писао: „Цихад пије свети рат и ислам не признаје ништа познате појам светог рата. Тај атрибут му је дат према аналогiji са хришћанским схваћеним светим ратом“³⁶. Како видимо један члан СК

³⁴ Хусеин Бозо, Цихад, у Гласник врховног исламског старјешинства у СФРЈ, бр. 7–8 (1973) у даљем тексту ГВИС.

³⁵ Исто, стр. 296.

³⁶ Сушић Хасан, Димензије цихада, у *Прејед*, бр. 4/1984, Сарајево, стр. 411.

и један високи функционер ИЗ се слажу у оцети цихада. Значи обојица одбацују атрибут свести, тврдећи да он не постоји у исламу, а камоли да има свстих ратова. Али пажљив читалац ГВИС и осталих публикација ИЗ у чије име је говорио Ђозо могу се уверити да то што каже он, негирају његове колеге. Тако нпр. у једном броју Гласника који се појавио само нешто пре Ђозиног текста стоји „Коју год од жена сретнеш и видиш реци јој да је послушност мужу равна борби у светом рату – цихаду“³⁷. Или ако се отвори поменути превод Курана, који се легитимитетом старешинством ИЗ БиХ која стоји иза њега, видеће се да се појам свети употребљава више пута. Тако нпр. „Када прођу свети месеци, онда убијајте многобошце где год их нађете, заробљавајте их, опседајте и на сваком пролазу дочекујте!“³⁸. Из овога куранског ајета тј. целовите мисли и ГВИС-а види се да тврдња, да ислам не познаје појам светог, није тачна. Затим да пије тачно да сами муслимани не придају смисао светог рата цихаду, већ управо супротно да то чине.

Питање које се поставља јесте: да ли онда Ђозо и Сушић нису то знали? Одговор је не! Знали су они савршено добро о чему се ради, али су се служили такијом да би отклонили опасност која би могла да их задеси од комунистичких власти и да тако, омогуће целатност и успехе ИЗ и цихада, припремајући их за оно што долази.

Аутор ових редова који је почео да проучава исламску политичку теорију схватио је значај цихада и све проблеме које он носи. Па је веома рано почео да упозорава на њега. Основна сунтипа наших намера била је да покажемо да цихад, пре свега, јесте свети рат и да муслимани у Југославији, у мери у којој се идентификују са исламом, морају одговорити томе позиву њихове вере јер би иначе ризикували да буду вероодступници, што обавезно повлачи смртну казну на земљи и паклене муке после смрти. У Курану о томе јасно пише да сваки муслиман који напусти ислам мора бити ликвидиран³⁹.

При томе смо имајући у виду целокупну политичку ситуацију, опасност да не будемо оптужени за национализам и верску искључивост јасно покушавали да одвојимо екстремисте од огромне масе верника, што се касније показало као грешка. Наше радове су публиковали сви. Јер им је појам цихад био егзотичан и деловао је као магнет за ширу читалачку публику која је тих година имала новца и куповала разну штампану⁴⁰.

³⁷ ГВИС бр. 3/4, 1973, стр. 128.

³⁸ Куран IX, 5.

³⁹ Исто, стр. 617, напомена 33, став 1.

⁴⁰ Први текст у том смислу био је интервју „Дуџи“ 3. V 1986, на стр. 38. 40 под насловом „У име Алаха – ислам свети рат“. Уредник Дуџе је тада био садашњи уредник *Данаса*, Грујица Спасовић, затим интервју „НИН“ у Ислам: цихад или само рат“ 10. I 1988, на стр. 20–22. Тада је велики број садашње редакције недељника „Време“ радио у „Нину“.

Посебну пажњу изазвала је наша монографија „Савремени цихад као рат“. Интерес за ту књигу није показан у Београду нити код оних који су се бавили српским питањем у Босни. За разлику од тога међу муслиманима је изазвала велико интересовање. На научном скупу „Исламски фундаментализам – шта је то“ који је ИЗ организовао у Сарајеву 14. јануара 1990. године, садашњи врховни поглавар ИЗ БиХ, а тада имам загребачке џамије Мустафа Церих „Дијагностицирао је разлоге организирања овога скупа, да је то цихад дра Миролуба Јевтића, што ће оспорити један од вођа скупа“⁴¹.

У истом броју новина које су пренеле извештај са скупа, на последњој страници, у веома истакнутој рубрици „Списак“ је наведено: „Наравно рачунајући М. Јевтића као идејног стратега“⁴². Нормално да та тврдња није била тачна. Јер упозорења изнотена у поменутим интервјуима нико није озбиљно узимао у обзир. Ни политичари нити стручне институције. Касније се показало да је за то постојао озбиљан разлог, јер су политичари на основу информација са терена имали бољу слику него што је могао да је има кабинетски истраживач. Док стручне институције нису имале снаге да се суоче са проблемом.

Када је још за првом информацијом у Београду била утољена, јавност је почела да се другачије односи према употреби термина цихад. Новине које су радо објављивале текстове које смо им радије нудили, сада су почеле да праве блокаду и да не дозвољавају да те информације допру до њихових читалаца. Политичари такође.

Пошто нису имали аргумената да изнете ставове оспоре настојали су да их игноришу. Основно питање јесте: шта је била главна порука студије о цихаду и објављиваних интервјуа? Одговор на њега садржан је у закључној реченици последњег поглавља која гласи „Из свега реченог, може се закључити да идеје цихада нису нимало безазлене и да представљају најозбиљнију претњу Југославији, било да долазе преко албанског сепаратизма... било преко деловања декларисаних фундаменталистичких група“⁴³.

За разлику од потискивања у Србији, новине и струка из БиХ су се обрушиле на „Цихад“, у томе су им се придружиле неке колеге из Хрватске и Словеније. Просто је немогуће пратити све натписе и полемике које су поводом тога пуниле странице штампе⁴⁴. Једина озбиљна, а тада намерљива по значају, подршка истраживању цихада, дошла је од др Дарка Тапасковића⁴⁵. Он је у рецензији за „Савре-

⁴¹ *Прејорог*, исто, I. II 1990, стр. 7.

⁴² Исто.

⁴³ Јевтић Миролуб, *Савремени цихад као рат*, исто, III издање, стр. 335.

⁴⁴ Последати нпр. Тарик Ханерић, *Прокрстова постеља домаћег марксизма*, у *Културни радник*, Загреб, бр. 3/1989; затим Реаговање поводом тога текста у истом

мени дихад као рат“ написао: „Мирољуб Јевтић је својим истраживањима овог феномена, дао пре свега у политиколошкој и социјалној сфери, до данас код нас, најцеловитији и најкошистентнији научни допринос марксистички утемељеном проучавању... радикално политизованог ислама“⁴⁶. Међутим кад су после тога уследиле критике из редова ИЗ и то посебно на скупу „Исламски фундаментализам – шта је то“ и то баш од Мустафе Церића⁴⁷, он је почео да мења своје ставове. Док је ИЗ ојачана процесом дезинтеграције Југославије почела отворено да наступа и да одбацује таквих, Танасковић је објављивао текстове који су сасвим противуречили ставовима ИЗ. ИЗ је отворено најављивала рат, а ипр. он је говорио да је огромна већина људи у њој за мир.

Таквом политиком ИЗ је показала да су упозорења из „Савременог дихада“ била сасвим научна прихватљива и добронамерна. Посебно значајну анализу ИЗ дао је др Драган Новаковић у својој докторској дисертацији „Политичке последице деловања Исламске заједнице у Југославији у раздобљу од 1945–1991“, одбрањеној на ФПН у лето 2001. године. Најважнији податак који та књига даје јесте информација да је 2. 11. 1990. године, значи две године пре избијања рата у БиХ, Ферхат Шета бивши председник старешинства ИЗ за БиХ посетио ондашњег председника Комисије за веру ИВ Скупштине Србије Драгана Драгојловића. Шета је Драгојловићу пренео да је у Скопљу на једном скупу, чуо „да ће ако треба погинути милион Албанаца у циљу стварања републике Косово. Том приликом је такође истакнуто да Албанци поседују целокупно копнено наоружање, осим тенкова. Те сулуде идеје мирно је саслушао Ј. Селимоски (тада врховни поглавар ИЗ СФРЈ са титулом реис ул улеме, прим. М. Ј.) уз оцену да треба што пре остварити конфедерацију између Косова и Албаније. Из свега тога се види да постоји

часопису бр. 5/1989; затим *Вјесник*, Загреб, текст Сепата Авдића, „Диктатура лажи“, објављен 23. 9. 1989; затим Тарик Хаверић, „Књига о Мирољубу“, у *Ослобођење – недељни додатак*, 19. 11. 1989, стр. 17. Као посебно важан податак наводимо да је један од наших текстова, „Глобални интерес исламског фундаментализма према Балкану“, који је објавио у југословенској јавности, скоро незнатни пишик часописа *Хуманизам* бр. 3–4/1991, десет година касније у сасвим позитивном контексту штампан у словеначком часопису: *2000 Dve tisoč* бр. 135 и 136 за 2001, Љубљана. Тај се текст 1991. г. у Љубљани узимао као хушкачки.

⁴⁵ За научни скуп „Културолошке основе несарајевости“ уредио смо рад. Он је напавио на осуду људи из СМПП-а. Танасковић је тај рад штампао у онда познатом часопису „Марксистичка мисао“ у бр. 2/1986 и тиме му дао научна значај, самим тим унуктао критичаре из СМПП.

⁴⁶ Извод из рецензије штампан на корицама књиге.

⁴⁷ Церић је „Понесен емоцијама којима је излагање темперирано... на крају захвално дру Танасковићу на врло фино изложеном раду (то значи проповед, прим. М. Ј.) о дијалогу, и позвао га да ово исто каже у Београду и Јевтићу“ цитирано према „*Прејорог*“, исто.

велика подударност између планова албанске алтернативе и руководства ИЗ... Крајњи циљ Селимоског је да постане први реис велике исламске земље на Балкану истакао је Ф. Шета“⁴⁸. Та држава би требало да се преко Рашке области повеже са Босном“⁴⁹. Овај податак смо имали у виду када смо рекли да наше анализе нису биле потребне властима СФРЈ и Србије, јер су их они добијали, како видимо из прве руке, од самих шефова ИЗ.

Ту изјаву коју је Шета, из само себи знаних разлога, дао високом државном функционеру је ИЗ без икаквог зазора почела да штампа у својим службеним документима и на тај начин издалека превазилази оно што смо ми говорили у „Дихаду...“ и то са пуно обзира да не увредимо велику већину муслимана.

Тако се у уводнику „Препорода“, непотписано као став редакције, пише следеће: „Муслимански свијет све више постаје свјестан да му је будућност у поновом оживљавању власти утемељене у Аллаховој Ријечи, а не у секуларизираним друштвено-политичким системима. Њихови противници такође су свјесни овог муслиманског зријења и отуда тако жестока конфронтација са свијетом ислама. Али код навијешћен у нашем хадису, нико не може зауставити“⁵⁰. За разумевање претходног ваља рећи да је хадис изрека Мухамедова. А ова овде помечута гласи „Валаххи ова вјера ће наткрилити све што наткриљује ноћ и открива дан. Нема ниједне куће у коју Аллах ће унијети ислам“⁵¹. Јасна је то била порука старешинства ИЗ, годишну дана пре избијања рата. Не само да муслимани морају срушити секуларни поредак у БиХ, већ морају чинити све да ислам уђе у сваку кућу свуда у свету, дакле дихадом уништити сваки други облик политичке организације. У складу са тим, оно што је претходно рекао Ферхат Шета, само је једна карика у исламском ланцу који мора да обухвати читав свет.

Од тада на падаље у сваком броју „Препорода“, „ГВИСА“ и других публикација кроје се текстови сличног карактера. У једном од њих се објављује интервју, на две централне стране, са Абдулахом Омером Насифом, генералним секретаром „Рабите“ или „Светско исламско лиге“ најзначајније исламске међународне организације која парам помаже сваки исламски покрет у циљу освајања света. Тај интервју је насловљен великим првеним словима „Ислам као јединство вјере и државе“. А у тексту стоји: „Ислам у бити представља јединство вјере и државе. То је прво и најважније. Сви досадашњи друштвеноповијесни системи које је ислам развијао у своме

⁴⁸ Драган Новаковић, исто, стр. 535.

⁴⁹ Исто.

⁵⁰ Најчешће хилафети, у *Прејорог*, 1. III 1991, стр. 1. Хилафет је други назив за халифат, јединствену исламску државу. Значи она се поговештава и доноси.

⁵¹ Исто.

крилу су пропадали кад је пао хилафет кад је пала јединствена исламска држава. Прва дужност и задатак данашње уleme јесте да поврати и обнови ове исламске друштвене институције и системе међу самим муслиманима. А ти системи, та искуства и спознаје су корисни и за немуслимане. Садашњи друштвени системи који владају у свијету нису успостављени по Божијем закону⁵². Може ли се јаснијим речима изразити оно што смо ми наговештавали у својим текстовима? Значи први задатак уleme тј. свештенства није да шире веру у Бога, већ да се боре за јединствену исламску државу која мора обухватити и немуслимане, значи и Србију и Хрватску и читав свет.

Чак и површно читање исламске штампе показивало је и показује да се све акције ИЗ крећу у томе правцу тј. у правцу рата за остваривање исламског политичког система. Зато је Драган Новаковић сасвим у праву кад каже да је ИЗ постала само секција Рабите⁵³. На иницијативу Саудијске Арабије, која је главни финансијер Рабите, у Сарајеву је формирана „Конференција муслимана источне Европе“. А шта је њен циљ јасно се види из става госта из Арабије који каже: „Ислам у Источној Европи и даље има чврсто коријење, због чега има све предиспозиције да уз Аллахову помоћ буде средиште политичке моћи и истовремено дифузни центар ислама преосталом дијелу Европе и Совјетског Савеза“⁵⁴. Значи ислам на Балкану не треба да буде верски центар већ центар политичке моћи, а да се као политичка моћ тј. исламске државе, прелије по читавој Европи.

У исто време ИЗ је почела да проповеда цихад као средство за остваривање тога циља. У једном од текстова који директно третирају овај феномен се каже: „Терминолошки у ханефијском (нашем) мезхебу (верско-правној школи, прим. М. Ј.) *цихад* је *позив у истинску вјеру и борба на њом љуту иметином и животом*. За овакав став, подлога су ајети који гласе: Крећите у бој, били слаби или снажни, и борите се на Аллаховом путу залажући иметке своје и животе своје. То вам је да знате боље“⁵⁵. Молимо читаоце да обрате пажњу на овакво објашњење појма цихад и да га упореде са оним које је претходно, пре 18 година, дао Бозо. Он тамо спомиње борбу али као средство одбране, а овде видимо нико не спомиње одбрану већ борбу, чији је циљ увођење у истинску веру. Затим се каже: „Цихад је у исламу врхунац његове узвишености. То је начин очувања исламских земаља и муслимана. Цихад је пут достојанства, племенитости и суверености и зато је прописан кроз сву прошлост до

⁵² *Прејород*, 15. VIII 1991, стр. 12–13.

⁵³ Новаковић..., исто, стр. 531.

⁵⁴ *Прејород*, 15. 9. 1991, стр. 13.

⁵⁵ Изет Терзић, „Цихад“, у *Прејород*, 1. 10. 1991, стр. 22.

⁵⁶ Исто.

судњег дана“⁵⁶. Значи цихад увек и до краја трајања света. Никада не може да се одбаци овај вид борбе до коначне победе. У једном другом тексту се каже: „За ханефије цихад је борба против нејерника. Прво их треба позвати у истиниту вјеру и ако не прихвате позив треба се борити против њих“⁵⁷.

Посебно је значајно да сама ИЗ, овога пута, изричито каже оно што помаже да се схвати природа сваког рата који је ислам икада водио и води, па и онога који се водио у БиХ од 1992–1995. године. То изгледа овако: „У исламу *рајда*, у европском поимању овог термина, *уобинише нема*. У исламу *посијоји само цихад*, борба и ангажман на Аллаховом путу... Цихад садржи у себи и елементе одбрамбеног рата... *Међушим цихад је и више од тога*. Он је свјетска револуција која стално траје. Цихад, може се слободно констатирати је највећа револуција коју је човјечанство запамтило... *Цихадом се остварује принцип робовања Аллаху – Универзалном господару*, а отклања могућност робовања човјеку... његова (је) пресвасходна задаћа успостава реда и мира на Земљи, ослобађање човјека, без обзира на вјеру, нацију или расу, од било какве тираније и насиља од стране другог човјека... и свако онај ко се не ангажира да Аллахова Ријеч не доминира... тај већ заслужује Аллахову казну, сходно хаџи-су Аллаховог посланика... Ниједан народ неће оставити цихад, а да му Аллах не попаље казну“⁵⁸. Шта се све може закључити из овога реченог. Најпрв да је тврдити да је у Босни вођен икакав други рат осим цихада, с исламске тачке, сулудо. Јер муслимани не би никада учествовали у рату који није цихад, зато што им је сваки други рат забрањен. Друго да није вођен никакав одбрамбени рат од стране СДА јер ислам никад не може да се ограничи на одбрану, јер је његов циљ да уништи и Њујорк, а камоли да остави на миру Београд. Јер ако остави тј. напусти цихад чекају га паклене мукe.

У исто време фаворизовани су на страницама исламских новина најфанатичнији представници исламских покрета који су позивали на крв и убијање исто као и на терористичке акте. Тако нпр. лидера Хезболаха чији је интервју насловљен са „Муслиман који иде у рат жуди за мученичком смрћу“⁵⁹.

Да би све то добило крупн текстом у Органу Председништва удружења Илмије у БиХ, а то је скупиштина свих исламских свештеника. Тамо је без икакве заграде у њиховом годишњаку, где се текстови пажљиво бирају годину дана и у садржај уврштају само капиталистичке и вечите ствари, уврштен и текст који је написан још 1939. године. Значи ИЗ је чекала више од 50 година да објави тај чланак.

⁵⁷ Ефендира Алем, „Смисао и значај цихада“, *„Прејород“*, 15. 10. 1991, стр. 15.

⁵⁸ Шефик Курдић, „Цихад у хадисима Аллаховог посланика“, *„Прејород“*, 15. 10. 1991, стр. 7.

⁵⁹ *Прејород*, 1. XI 1991, стр. 18.

Како је то датирано са 1992. годином ваља рећи да, како се ради о календару да је он објављен већ крајем 1991. године, што је веома важно. Јер је то пре почетка рата у БиХ и показује ко је од почетка био одређен за агресивни рат. У том тексту стоји: „Ислам неже да уништи све државе и владе било где на лицу земље који су суштински изабављени идеологији и програму ислама, без обзира на државу или нацију која је на власти... Ислам тражи Земљу – не само њен дио, него цијелу планету“⁶⁰. Према томе ислам као религија, ислам уопште, а не нека мала фанатизована и лудилом обузета група жели да уништи све државе на свету. Није то рекао неки Пера Перих већ један од врховних исламских ауторитета на најчистијем „бошњачком језику“ који Срби савршено разумеју, па зашто им не бисмо веровали, кад они то сами изјављују у време мира кад их нико не дира? Чини нам се да ово довољно јасно показује колико смо били у праву када смо раније рекли да смо били без разлога обазриви када смо упозоравали на цихад.

То што су у теоретској делатности изразили без двојбе чланови ИЗ су реализовали у пракси. Они су са Изетбеговићем иницирали стварање СДА. Они су учествовали у формирању ове странке. Они су благословили њен ратнохушкачки програм и припремали и изазвали цихад. Јер је то, како смо видели, неодвојиви део ислама и „врхунац узвишености“. О томе сведочи сам Адил Зулфикарпашић бивши потпредседник те странке. Он каже „Кад смо дошли у Нови Пазар, дочекала нас је огромна маса свијета, власници су се уржале коректно, милиција ишакоће... у самом граду су се, кад смо дошли, полицијци повукли са улица – свугдје су били само стражари СДА, са знаковима, показивали куда се скреће... Збор је рађен на један профашистички начин“⁶¹. То говори потпредседник СДА. Он вели да је власт све учинила да се формирање странке, тачније митинг у Новом Пазару, пре избијања рата одржи мирно, а муслимани-чланови СДА су га организовали на профашистички начин. Затим Зулфикарпашић вели: „...кад сам ишао у Рожаје... Ту ми приђе Угљанин и замоли да се одвојимо: испричао ми је како је он организирао набавку оружја из Загребa, да ће доћи два-три камиона... те да има стотину авијатичара Санџаклија у Турској који чекају прилику да бомбардују Србију“⁶². Све то је пре избијања рата и најсигурнији доказ ко се за њега припремао. А како би и другачије, кад је цихад како смо видели обавеза која не може прескати све док и једна немуслиманска држава постоји.

⁶⁰ Такође 1992, стр. 68, Сарајево.

⁶¹ Милован Ђилас и Надежда Габо, *Бошњак Адил Зулфикарпашић*, издање Бошњачки институт Цирих и Накладни завод Глобус, 1994, стр. 162.

⁶² Исто, стр. 166.

На међународном плану ИЗ је све преузела да се преко исламског света, најпре преко поменуте Рабите и Организације исламске конференције – ОИК, делује на разбијању СФРЈ. На састанку Међународног савета за џамије одржаног у Меки у Саудијској Арабији од 1–5 II 1992, онст пре избијања рата у БиХ, реис ул улема поменути Јакуп Селимоски затражио је а Међ. савет за џамије прихватио да се преко Рабите и ОИК, која је владина организација и чије чланове су и чланове ОУП, делује на Ист Риверу да се остваре следећи циљеви: 1. Да се призна самосталност БиХ. 2. Да Албанци на Косову добију своју самосталну политичку заједницу. 3. Признање аутономије Санџака. 4. Заједнички суверенитет Албанаца и осталих муслимана са Македонцима у Македонији⁶³. Три од ова четири циља су остварени, а четврти треба да се у будућности реализује.⁶⁴ Када је коначно избио рат ИЗ га је својом фетвом (верско-правном одлуком) прогласио цихадом. У тој фетви стоји: „Хисторија по ко зна који пут упозорава муслимане на кур'анску истину давно изречену: или ћете слиједити Божијим путем па живјети на начин достојан ваше мисије и под директном Аллаховом заштитом, или ћете кренути другим путевима... па ћете се суочити са белајима и пошкљоњима сваке врсте... у борбу крените с чистом намером и с пуним поуздањем у Аллаха – ако преживите бићете газије (хероји цихада, прим. М. Ј.), ако погинете бићете шехиди (мученици пали за ислам, прим. М. Ј.)... приликом вапег напада на непријатеља, или сукоба са њим, изговарајте текбирс (Алаху екбер), по могућности уза се посите Кур'ан. Након свега овога, муслиман мора знати да се бори на страни правде и на Божијем путу. Таквима је помоћ Божија загарантирана. Онога на чијој је страни Аллах нико не може побједити. Њему припада и овај и онај свијет“⁶⁵.

Чини нам се да су све ово докази да је свака особа, која је познавала ову доктрину, била дужна да је гласно саопштава свим заинтересованим лицима. Али, како смо раније рекли, неки су се понапали другачије. Поменути др Танасковић је у периоду пред рат, када су објављивали сви ови подаци од стране самих муслимана, имао другачију визију. Нпр. 1990. године када су представници ИЗ донели већ неколико резолуција у којима су борбу шиптарских сепаратиста прогласили за своју⁶⁶, поред доктрине цихада која није везана

⁶³ *Прејорог*, 15. II 1992, стр. 10.

⁶⁴ Тако се у резолуцијама ОИК Санџак проглашава независном државом. Како већина тих земаља са СРЈ одржала дипломатске односе то представља директан удар на територијални интегритет због кога би требало протестовати код амбасадора. Погледај нпр. IRCICA, Bulletin d'information, Истанбул бр. 49/1999, стр. 4, где стоји извештај са XXVI конференције министара из. послова ОИК „Као гости позване су следеће земље: Република Хрватска... и Санџак“.

⁶⁵ *Прејорог*, 15. 4. 1992, стр. 8.

⁶⁶ Погледај нпр. „Технид за погинуле муслимане на Косову“, *Прејорог*, 15. II 1990, стр. 4; Осим тога у истом броју се на стр. 2 објављује и „Саопштење врховног

ни за који конкретан повод, Танасковић је рекао: „Дају ли нам чињенице, ако их свестрано и објективно одмеримо, право да јужнословенство наших муслимана прогласимо за неку врсту кетмана, из којег они сада, процепиши да је куцнуо час, излазе отворено и ступају у Борбу на Алаховом путу, и то опет на Косову? Поштом ових редова убеђен је да не и такво своје убеђење је сваком погодном приликом истицао“...⁶⁷. Или више од годину и по дана касније, када је рат у Хрватској беснео свом снагом. Када хеликоптери носе мртве и рањене са Вуковара. Када Алија Изетбеговић јесте већ дуго на власти. Када има оружану силу од више десетина хиљада људи. Само три месеца пре убијања српског свата на Балчарпшији и тажења српске заставе и после меморандума на коме су муслимани и Хрвати јасно рекли да желе суверену БиХ⁶⁸ Танасковић говорећи о томе после питања из кога се види да поштар пита друго не може да закључи него да Изетбеговић жели да оде из Југославије, вели: „Из Изетбеговићевог понашања и ставова политике за коју се залаже, не би требало правослицијски закључивати да је он против Југославије. Он је, заправо, извесно за Југославију“⁶⁹. Новинарка га даље пита: „Пазире ли се у позадини Меморандума и идеја о исламској републици на тлу Југославије, односно БиХ“. Он одговара: „Идеја о Исламској републици на тлу Југославије може бити негде у дубокој позадини политичког постојања круга људи у СДА и у Исламској заједници. Међутим ту идеју не би требало исувише ек-

сплицитисати у објашњавању тренутне ситуације... То може бити корак ка исламској републици али мислим да је на Балкану тај пут толико дуг да у овом тренутку поглед и не треба упирати у те магло-вине и по свему судећи ипак утопијске даљине“⁷⁰. Ако Танасковић овде изричито тврди да је Изетбеговић за Југославију и то „извесно“, онда значи да он није за исламско фундаменталистичке идеје. Јер идеја исламског фундаментализма обавезно подразумева укидање свих посебних држава у име јединствене исламске. Уосталом то смо више пута до сада цитирали. У својој „Исламској декларацији“ Изетбеговић вели: „Нема мира ни коегзистенције између исламске вјере и неисламских друштвених и политичких институција“⁷¹. Ако Изетбеговић није фундаменталиста и није за исламску републику већ за Југославију, можемо се питати ко је онда уопште за њу у том кругу из СДА и ИЗ којег Танасковић помиње, и да ли они уопште пита представљају у СДА и треба ли их онда и помињати? Уосталом, Танасковић то показује кад спомиње утопијске даљине.

Као последица ова два става следи и трећи. Новинарка га пита: „Имајући у виду не само Меморандум (о независности БиХ, прим. М. Ј.) него и политику која се у БиХ, води као и медијске кампање, могло би се поставити и питање – како то да Срби и Муслимани већ нису заратили“?, а Танасковић одговара: „И поред свих напорица на ишлегривању Муслимана и њихов однос према свету, као позитивна константа траје жеља да се живи мирно и чињеница да већина не види свој интерес у било каквом драстичном сукобљавању с комшијама“⁷².

Ради се о октобру 1991. значи пре рата, а Танасковић вели да се на муслимане насрће. Они желе да живе мирно, а компије – Срби их нападају! Зар то није довољан доказ да се он, на основу ових чињеница, позове од стране Хашког трибунала да детаљно објасни како су то Срби још пре избијања рата насртали на муслимане и њихов однос према свету и да се тако да допринесе ставу да су Срби давно пре рата организовали оно што ће резултирати „етничким чишћењем и покољима у име Велике Србије“.

Али за разлику од овога текста објављеног у „НИН“ који већ тада има озбиљан и висок рејтинг у САД и Западној Европи, др Танасковић, три године касније објављује нови интервју где говори о цихаду и при томе не треба заборавити да се то дешава у време најкрвавијих борба у БиХ. Поштар га пита: „Ви сте један од оних који тврде да босански муслимани воде свети рат – цихад у Босни и

⁶⁷ Наша тема: ислам и Косово – Радикали против Југославије, *НИН*, 8. 4. 1990, стр. 10–14, у питању је ауторски текст Дарка Танасковића.

⁶⁸ *Прејорог*, 15. X 1991, стр. 1 објављује се текст Меморандума СДА и ХДЗ у ставу 6 стоји: „Полазећи од права скупштинске већине да одлучује о судбини републике као целине, ова Скупштина истовремено признаје право скупштинској мањини да захтева и остварује сваки легитимни интерес – етнички, културни, економски и социјални – уз узет да се исти остварује без примјене силе и на легалан и демократски начин“. Тако се Срби претварају у мањину и даје им се могућност да као пси лају у каравану који их затворене у кавезу води у правцу који не желе. О томе колико је тиме прекршен Устав СРБиХ говори један од творца СДА Халид Чаушевић, син реис ул улеме Џемалудина последњег реиса који је ојачавање да ту функцију врши добио од халифа и османског султана из Цариграда. Он вели: „Немојте заборавити шта је узрок овог рата: проглашење независне БиХ од стране два народа, Хрвата и Муслимана. Стоји чињеница да члан 2. ондашњег Устава изричито каже: БиХ је заједница три народа – Муслимана, Срба и Хрвата. Заједница се не може растурити на тај начин што ће само Хрвати и муслимани изаћи из ње“. Цитирано према *Дана*, независни БиХ магазин, 24. XI 1997, стр. 9, Сарајево.

⁶⁹ Далеко је цимахирија – Интервју Дарка Танасковића *НИН*, 25. X 1991, стр. 18.

⁷⁰ Исто.

⁷¹ Овде цитирано према Миролуб Јевтић, *Оу Исламске декларације до верској раји* у БиХ, Пријавор, 1995, Графоматија, стр. 216. Интегрални текст Исл. декларације је штампан као додаток уз нашу монографију.

⁷² Далеко је цимахирија... исто.

Херцеговини. Које вам чињенице дају за право?⁷³ Он одговара: „То јавно тврде они који званично говоре у име босанскохерцеговачких муслимана. *Зашто им не бисмо веровали?* Они своје борбе називају мупахидима (moudjahid), а погинуле шехидима (shahid) мученицима на Алаховом путу. Зашто би то чинили, ако рат који воде не сматрају джихадом (dihad) против неверника. Извештаји из многих независних извора тврде да муслимански ратници у Босни и Херцеговини јуришају уз познати поклич Аллаху акбар... Министар културе у влади Федерације Босне и Херцеговине, изврши исламски теолог др Енес Карић, фебруара 1993. године такође у листу 'Лилан' објавио је текст недвосмисленог паслова „Джихад' је име наше борбе“. Реис-ул улема (rais-ul-ulama) врховни поглавар босанскохерцеговачких муслимана изјавио је крајем марта 1994. године да после малог джихада који се води оружјем предстоји велики джихад самосавладавања и самоизграђивања. Читав исламски свет подржава борбу муслимана у Босни и Херцеговини као джихад. Чак је и умерени марокански краљ Хасан II изјавио да се дивио Бошњацима, синовима великог джихада“⁷⁴. Основно питање које се може поставити јесте: Ако он сада верује БиХ муслиманима да воде джихад, јер сами свој рат тако зову, зашто им др Танасковић није веровао 1991. године када су то исто говорили у својој, овде цитираној штампи?

Иако је циљ джихада, како смо рекли, јединствен исламска држава без нације где влада наднационално муслиманско братство и самим тим сваки захтев муслимана за националним самоодређењем јесте антиисламски⁷⁵, муслимани из Рашке области траже да им се призна статус бошњачке националне мањине. А у још израженијој варијанти они настоје да, некада статус Муслимана као конститутивног југословенског народа, сада задрже само да се преименују у Бошњаке, са циљем да би на основу конститутивности тражили право на отцепљење и уједињење са БиХ. То је азбука ислама и свако ко о исламу ништа зна схвата да је захтев муслимана из Рашке области, подржан ИЗ-ом тога региона, само у функцији исламских циљева, који са нацијом немају никакве везе. Према томе нико, ко то зна, не може се сложити са захтевом за додељивањима статуса бошњачке нације муслиманима у Рашкој. Упркос томе др Танасковић се о томе изјашњава на следећи начин „Др Дарко Танасковић

⁷³ Дарко Танасковић, *Панисламизам је нераспорно жив*, у *Хришћанска мисао*, бр. 7–9/1994, Београд, стр. 27.

⁷⁴ О томе у „*Препород*“, 1. II 1992, стр. 10 стоји „да је спас нашег народа само у бошњаштву, а не у муслиманству (као нације, прим. М. Ј.) које су нам диндунгани (непријатељи пере, прим. М. Ј.) измислили и подметнули као кукавичије јаје у нади, ако не и увјерењу, да ћемо се кроз њега компромитирати и сами себи зачворити краља Европе“. Кико видимо било би невероватно да се ИЗ залаже за концепт који је антиисламски, али она зна да је то само тактички корак. Тако да га у овом тренутку препоручује као најефикаснији пут джихада.

сматра да су Муслимани, прихвативши ново национално име, *заправо довршили процесе консолидације једне југословенске нације*. Он не види ништа необично у томе, само мисли да је код њих тај процес дуже трајао“⁷⁵. Ако се подсетимо заседања Светског савета за памјење у Мски где је предвиђено давање политичке аутономије Рашкој и објашњења Ферхата Шете јасно вам је, ваљда, куда то води. Или на питање да ли због свега, што се десило после рата 1999. године и Кумановског споразума, прети опасност од успостављања преткумановске Србије, значи опасност да изгубимо Космет и Рашку област, он одговара: „Мислим да не... много тога зависи од спремноности да се прихвати одређена пужна мера релативизирања класичне концепције државног и националног суверенитета...“⁷⁶. Све то чини нам се, опет упоређено са одлукама скупа у Мски, јасно показује о чему се ради. Поготову ако подсетимо још једном да је истакнути муслимански интелектуалац Неркез Смаилагић дефинишући джихад рекао „*својим рат*, *Ширење ислама путем оружја*“⁷⁷. Значи муслиман вјерска је дужност муслимана у опћем смислу“⁷⁸. Значи муслиман Смаилагић редукује джихад искључиво на свети рат и каже да је то обавеза да се ислам шири путем оружја, значи и у Нови Сад и Суботицу и Беч, а др Танасковић који је рецензент те књиге, вели да акције давања Космета под суверенитет Албанцима не представља свођење Србије на преткумановске границе и то како нас Смаилагић обавештава само у правој фази док не следећа бити Београд... О томе како треба исламизовати читаву Србију веома детаљно је говорио смењени муфтија ИЗ за Београд Хамдија Јусуфспахић⁷⁹. Али свеједно када је 1992. године избио рат ИЗ будући свесна да има подршку САД наставља са двоструком причом. Са једне стране организује исламску идеолошку државу у БиХ, легитимише рат који се води као джихад, а са друге стране прича о агресији и угрожености од вечитих претњи Србије која је и 1389. године напала Османлије. То налази на потпуну подршку дела медија у СРЈ. Тако недељник „Време“ објављује: „*Карацић није кренуо у рат из осећаја угрожености и страха од унитарне исламске државе, него зато што је добио оружје ЈНА да би спровео београдски пројект Велике Србије*“⁸⁰. Када их четири године каспије оповргава, човек који је био креатор те тезе амерички амбасадор у Београду Ворен Зимер-

⁷⁵ *Глас јавности*, 11. II 2001, стр. 11.

⁷⁶ Исто, 8. VII 2001, стр. 7.

⁷⁷ Смаилагић Неркез, *Лексикон ислама*, Свјетлост, Сарајево 1990, стр. 160.

⁷⁸ „Ми у Београду грађино медресу, са именом Гази Хусрефебага, који је 1521. године са војском ушао у Београд и тамо донио ислам. Ислам напредује и у Београду и у Србији“ штиратио према „*Препород*“, 1. VIII 2000, стр. 24. План о исламизацији Србије он је објавио још давно, Хамдија Јусуфспахић, „*Источна дијаспора*“, ГВИС 3/1979“.

⁷⁹ Стојан Церовић, „*Нови светски неред*“, у *Време* 9. II. 1992, стр. 12.

маш, они о томе ћуте. Новинар пита Зимермана: „Исплада да су у праву на Палама кад тврде – имајући у виду и све остало – да Изетбеговић покушава да створи исламску државу у срцу Европе?... Та-чно“⁸⁰, одговара Зимерман. Осим тога ова повиша и многе друге су стално онемогућавале да истине о цихаду продре. Између осталог нападали су и аутора овога текста – Објавили су на две пуне стране напад насловљен са „Цихад Миролуба Јевтића“ и јасно у поднаслову ставили да је у питању полемика⁸¹. Значи изазвали су нас на писмени двобој. Када смо им ми послали одговор, они су једноставно одбили да га објаве.

За разлику од тога грађански оријентисане новине из муслиманског Сарајева, значи идеолошки истомисленици „Време“ су објављивали море текстова у којима су десет пута оштрије, од било кога из Београда ишл са Пала жигосали цихад који се у Босни водио, *баи иако жигосали* то је једини прави израз! О цихадском карактеру рата су, како смо говорили, писали и државни медији под контролом СДА и ИЗ, али нормално они са другачијим порукама.

Као пример за ове друге навешћемо велики извештај о борбама III корпуса армије БиХ где у антрфилеу новинар вели „Просто је немогуће обити и описати просторе које ослобађају *муџахиди* Седме муслиманске славне бригаде којима и овом приликом упућујем најсрдачије честитке и желим нове и веће успехе“ рекао им је командант III корпуса бригадир Сакиб Махмуљин⁸². Значи командант највише оружане формације у структури армије БиХ, своје војнике назива *муџахидима*, значи нису то Чечени, Арапи, Турци већ његови босански муслимани. Седма бригада није бригада БиХ већ „славна муслиманска бригада“ итд.

Такве акције су довеле до потпуне исламизације БиХ после рата и Дејтоа. Осим формално секуларне структуре читаво друштво се претворило у исламску заједницу где је дискриминација немуслимана и жена, али и секуларизованих „Бошњака“ постала правило. Испостава ошом што се у БиХ дешава једна муслиманска која је отишла у избеглиштво пише „Као Босанка и Бошњакиња... читам све што се из БиХ штампе може набавити... И читајући сазнајем о својим Бошњацима и о својој Босни... много што живећи тамо нисам знала... је ли могуће да сам била слијепа до очигу или је можда господин Латић покупио сву нашу бошњачку памет па је свих ових ратних и поратних година просила у име нас... Поред толико памтних и толерантних Бошњака ко њему даде толико власти да изиграва идеолога цијелог једног народа кад осим самохвалисања да

⁸⁰ Слободан Павловић, „СРЈ неће просперирати са Милошевићем“, у Пала борба, 2. X 1996, стр. 6.

⁸¹ „Цихад Миролуба Јевтића“, у Време 21. XII 1992, стр. 38–39.

⁸² Ђилан, Сарајево, 16. 11. 1994, стр. 11.

је истински муслиман и Бошњак, не видјесмо у њему ништа што такве тврдње доказује. Напротив, никада толико крутости, нетолерантности, ограничености и ускогрудости не видјех ни код једног Бошњака са којим проживјех свој вијек.“⁸³ Да појаснимо радило се о реакцији на полемику коју је Џемалудин Латић водио са новинаром Берићем. Али да би ствари биле јасне, ваља рећи да је Латић човек који је са Изетбеговићем 1983. године осуђен у процесу исламским екстремистима, и да је у моменту те полемике био члан Извршног одбора СДА, тада владајуће партије, човек који на тајним гласањима за тај одбор добија највише гласова⁸⁴. Али он је што веома важно и један од уредника „Пресорода“ значи исламских информативних новина и органа ИЗ и асистент за предмет „теф-сир“, а то је наука о тумачењу Курана на Исламском теолошком факултету у Сарајеву. Према томе то што он вели јесте ислам, и цигирати му то право било исто као рећи патријарху Павлу: „Ћути шта ти знаш о православљу, ја сам већи православлац од тебе“. Према томе то што та госпођа није знала шта је суштина ислама, то је њен проблем, али је Латић постао проблем свих. А шта је он говорио види се из једне друге полемике која се водила између њега и Србина, Марка Веповића, где му Латић вели: „Правно ја сам pjesник своје културе, не разумијем какав бих могао другачији бити, и Веповић о тој поезији нема што рећи. Онај ко базди ракијом, крмстином и бијелим луком нема способности читати поезију насталу из хумуса исламске културе“⁸⁵. И то је доминантна политика која се води у БиХ после победе чији је резултат Дејтон.

Покушавајући да пађу излаз из те ситуације, за време социјализма секуларизовани муслимани, настоје да пронађу неку модернизовану верзију ислама. У то име новинар је разговарао са арапским добровољцима тзв. муџахидима и питао их: „може ли се бити муслиман на босански начин где већина жена није покривена, а мушкарци не одлазе редовно на намазе“, одговор је био следећи: „Куран је један. Прописи су јасни. Ко жели да припада исламу мора да прихвата начела ислама. Зна се шта је дозвољено и зна се шта је забрањено. Ја не могу судити да ли је неко вјерник или не вјерник. Не могу штити имам право, јер Аллах зна шта је у срцима. Али ко жели да припада исламу мора се држати Курана. Значи ако је Аллах дпт наредио женама да се покрију оне се морају покрити... Ислам је једна вјера нема десет вјера. Куран је једна књига нема десет књига“⁸⁶. Ту је суштина иако осим бога не зна ко искрено верује, али се зато може проверити да ли неко припада заједници или не. Онај ко жели

⁸³ Сарајевски Свјетл, 19. X 1997, стр. 59.

⁸⁴ Дани, исто, стр. 39.

⁸⁵ Исто, стр. 41.

⁸⁶ Исто, 16. II 1998, стр. 19–20.

да припада мора извршавати обавезе. А цихад је једна од најважнијих. Зато веровати да неко може бити муслиман и прихватити суверенитет и лојалност било којој држави која није исламска, значи не познавати ништа од онога што је суштина исламског учења и то нам потврђује цитирајући „Таквим“ орган удружења илмије. Тамо стоји: „Ниједна партија која вјерује у вредност и исправност своје идеологије не може досљедно живјети... под владавином система који се разликује од њеног система... Исто тако немогуће је за муслимана да успије у спровођењу исламског система живота под владавином неисламског система власти... Стога, особа или група је потакнута унутарњим захтјевима њихове вјере да се боре да збаце супротстављене идеологије и да успоставе владавину која ће слиједити програм и политику њихове вјере“⁸⁷.

О свему томе САД нису водиле рачуна. Напротив форсираше су ставове који су омогућавали да Осама Бин Ладен 11. септембра оствари свој план. Међу људима који су заслужни за стварање повољне климе за Ал-Каиду били су и високи званичници САД. Као нпр. Норман Цигар. Он је био војно-политички аналитичар у Пентагону, професор на Студијама за националну безбедност на морнаричкој ратној школи у Квантику. У својим радовима које је финансирала Саудијска Арабија, чија је идеологија вахабизам, он је писао о исламу онако како то одговара „Рабити“, а то је непријатељска опција према САД⁸⁸. Поред њега безброј професора, је на начин који је описао Жан-Пјер-Перонсел-Игоз, на универзитетима САД деловало на начин сличан Цигару. Нпр. Паул Мојзес са „Росмонт“ колеџа у Пенсилванији⁸⁹, или Мајкл Селс са Хејверфорд колеџа такође у Пенсилванији, професор упоредних религија. Ако САД желе да реше проблем Ал-Каиде, мораће најпре да сагледају ове чињенице, и да делују на основу њих, иначе САД могу бити сасвим уништене.

Посебно се мора знати да се између Ал-Каиде и сличних организација и исламских земаља какав је нпр. Египат, али ту су и Сирија и Јордан и Мароко, Алжир итд. не може ставити знак једнакости. Уосталом људи који су сада у Ал-Каиди убили су бившег председника Египта Анвара ал Садата, и покушали атентат на садашњег председника те земље Хоснија Мубарака... Док је покојни председник Сирије Хафез ел Асаад водио прави мали рат са екстремистима у граду Хами. Управо због тога Осама бин Ладен ставља у исти ранг жртве пале у борби Палестинаца за независну држа-

⁸⁷ Таквим, исто, стр. 75.

⁸⁸ Видети нпр. Norman Cigar, *Serbia's Orientalists and Islam*, у *Islamic Quarterly*, Лондон, вол. XXVIII бр. 3/1994.

⁸⁹ Мојзес је од нас наручио текст *The Role of the Islamic Religious Community in the War in Former Yugoslavia*. Мада је рекао да је све у тексту тачно, одбио је да га објави. Текст је штампан у *Serbian Literary Magazin* бр. 1-2 за 1998, Београд.

ву са онима палим у Хами што је јасна порука садашњем сиријском режиму.

Кривица за успехе у акцијама 11. септембра у многоме је последица непоштовања упозорења која су Каиро и друге арапске престонице упућивале владама САД и Велике Британије, да добро размисле када дају политички азил онима који су у Египту нпр. били осуђивани на смрт или затвор због исламског екстремизма.

Све те чињенице морају бити узете у обзир жели ли се решење.

БИБЛИОТЕКА С. МАН
БЕОГРАД, 2005

лична библиотека
Др. Наум

ТРОЛИКИ ХРИСТОС И ТРАДИЦИОНАЛНА СИМБОЛИКА БРОЈЕВА

Предраг Р. Драган Кијук

1.

Не само да се црквена уметност православног истока разликује (1) од латинске, католичке уметности, и да се не уклапа у историјску географију хришћанства, већ за њу важи генерални став да она постоји у континуитету и да постоји ослобођена страних утицаја (2). Штавише, искуство православне уметности није у препознатљивом складу ни са друштвеним, црквеним или политичким догађајима заједнице (3) у којој егзистира као аутохтона и самостална појава. Своју оригиналност и дужност да не изисвери духовну истину изворног хришћанства, црквена уметност православља потврдиће и у слободи ликовног рукописа и у особеној филозофији бројева, који потврђују помет персоналног религијског искуства.

Међу бројним аспектима христоцентричног погледа на свет, баш зато, издвајамо рад анонимног фрескописца у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова из 1740. године. Веома ретко представљање Троликог Христоса, уз ризик упуштања у расправу да оно што није правоверно није и неканонско, главни је разлог што је представа Св. Тројице као Троликог Христоса измицала пажњи и озбиљнијој анализи теоретичара уметности. У хиландарском Параклису живопис је, међутим, задобио још загонетније значење: зограф је представио Св. Тројицу као Троликог Христоса са шест руку.

Обзиром да фрескописац пише икону (као што су своја богонадахнута сведочанства писали јеванђелисти) не може се доводити у питање његова духовна спремност. Чудесна симболика не побуђује сумњу већ потврђује ауторово опредељење: сведочити Христове таблице живота. Упоритну тачку за приказивање Св. Тројице као Троликог Христоса живописац налази у догматском ставу да се може представљати само оно лице Св. Тројице које је виђено (Господ Исус Христос) и да б јер су три лица једно Божанство (унус

Деус), „вечито различита међу собом по важним личним својствима али у свему осталом истоветна, једнака, равна и једносупна“ (4) б Сина треба поштовати као Бога. (Јн. 5,23).

Учесће о тријадологији аутор загонетне представе Исуса Христа у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова није довео у питање. За њега троједан Бог јесте једно Божанство јер Свето јесте и мора бити једно пошто број један означава праисконско јединство, самодовољност, апсолут, средиште и принцип који проузрокује многострукост као јединство како се Божанство не би разлило у бесконачност. И као што су две природе једна, како сведочи јеванђелист Јован (Јн. 10,30), могу бити и три лица у истој, једној, суштини (Св. Тројица). Један означава стварност и метастварност пошто један јесте све јер је по њему све и у њему јесте све које је увек Једно, то јест Бог. Изображавање Св. Тројице на начин Троликог Христа, тим пре, не представља огрешење о тријадологију већ о начин приказивања Св. Тројице на христоцентричан начин (сл. 1).

2.

Одлучујући се за Троликог Христа са 3 пара руку живописац се, у ствари, за своју необичну композицију Св. Тројице ослањао на филозофију бројева. Уосталом и хришћанска симболика бројева (Августин, Дионисије Ареопagit) сасвим је у складу са традиционалном симболиком, у којој је човек тражио одговор вишег смисла. Према томе, Питагориин став (како сведочи Теон, VI в. пре н.е), „не да је све настало из броја него да је све обликовано у складу са бројем“ аутор живописа у Параклису Богородичиног Покрова довео је до филозофије хармоније.

За њега представа Троликог Христа са шест руку има важне целине јер се композиција портрета потчињава трострукој триједи односно броју девет (3 лица и 6 руку), који је симбол свемоћне тријаде. Истозначно, 9 има вредност испуњења, почетка и краја, поштитића, а како је то небески и анђеоски број он има вредност истине. Разумљиво, вредносно одређење броја девет није садржано у метафори већ објективној константи, јер 9 јесте гравица бројева и истине пошто сви други бројеви постоје и смењују се у оквиру целине и симбола броја девет.

Али, пошто је 9 темељни број Кабале он се у хришћанству ретко јавља, па отуда није чудно што у православној црквеној уметности пишу честе композиције примерене симболици овог броја. Утолико и зографски рад у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова пресудно представља искорак у слободу човекове потребе да симболичносту потврди свемоћ и свесмисао Светог.

У истом кључу могуће је читати разлоге хиландарског живописца да ислика загонетну представу пошто сви фрагменти истоветне представе одговарају традиционалној симболици. За њега важни принцип Алакаторине филозофије (чију надграђу налазимо у хришћанско-православном апофатичком богословљу) да се помоћу појавног садржаја може „видети“ оно што је невидљиво и немогуће а сигурно постоји (ὁρσις ἀδελόν τῶ φαίνόμενα). Сликајући три лица Исуса Христа зограф истиче симболичне вредности Св. Тројице б пошто је глава симбол снаге, просветљења и духовног бића.

Одлука да симболу руке да посебан значај сасвим је у складу са библијском традицијом. Помени Божије деснице које налазимо у библијским наводима потврђују да симбол руке означава Божију вољу, праведност и намеру, па се у том смислу симбол руке користи за ознаку присуства Бога. Гачије, у приказивању Св. Тројице, рука представља Оца, Божију вољу б што сведочи и псалмопевац који каже: „Твоја рука нека буде над човјеком“ (80,17).



Сл. 1. – Представља Св. Тројице као Троликог Христа у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова. (детаљ)

На хиландарској фресци руке су у тесту умирујућег благосиљања и певају ничег заједничког са динамиком, ритмом и симболиком многоруких божанстава у релацијама које одликује појава тримуртија (5). Тријаде б три Бога (које карактерише засебност у оквиру скупа) или „тростуко приказивање моћи“, односно тримурти

у хиџуизму, говоре о троструким видовима моћи, попут Брамe (створитеља), Шиве (разоритеља) и Вишнуа (који оличава очување стварања) б иако се и Шива јавља у улози творца, рушитеља и чуватеља. У том смислу најкарактеристичније су руке Шиве Пата-раце (6).

Тролики хиландарски Исус Христос има својства троједног Бога (што и јесте антиподна разлика у односу на свете тријадe и тримуртије) јер се и благосиља у име троједног Бога. Ако је и на-машен христоцентрични принцип (руке Исуса Христа благо-сиљају све три стране света пошто источник, светлост, алфа и омега јесте сам Господ Исус Христос б који је на Истоку) симбол руке и даље задржава примордијално значење Божије воље Оца, за шта потврду налазимо опет у Псалмима: „Твоје ме руке створише и обликоваше“ (119,73). Најзад, шест руку Исуса Христа на пред-стави Св. Тројице симболизује број који означава време стварања света, пошто Библија сведочи да је Бог шест дана стварао свет (Прва књига Мојсијева, која се зове Постање, 1,1-31).

Да је свест о „Богу Оцу, од којег је све“ (1 Кор. 8,6) пресудно утицала на зографово опредељење да у представљању Св. Тројице Тролики Христос има шест руку потврђује управо овај савршени број декаде ($1 + 2 + 3$) који је и број симбола стварања и симбола милосрђа. Баш зато, што се шест манифестује као савршен број он представља тачку равнотеже, тачку хармоније и тачку љубави и лепоте.

Разумљиво, јер је цела композиција портрета Св. Тројице христоцентрично постављена, могуће је назначити и увођење људ-ског принципа (7) у опредељењу приказивања Божанства са шест руку. Сама богочовечанска природа Исуса Христа могла је код сликара, на психолошком плану, да буде разлог истицања и људске природе Исуса Христа б што ће, последично, резултирати у при-казивању Св. Тројице као Троликог Христа. У ствари, симболи-чно приказивање б руку Св. Тројице (3 лица једносушног Бога али свако са паром руку) може се довести у везу са уношењем људског принципа у разраду концепције ове необичне композиције. Такође, исти принцип омогућава да се и питање моћи Творца сагледава сраз-мерно симболици човекове моћи, односно човеку са шест руку. Прецизније: људски принцип условљава потребу да се слабија страна учини јачом (Топ бѣнѣ љѣгон креѣнѣ роѣсѣн) а Св. Тројица у лику Исуса Христа прикаже са три уместо са једним паром руку.

Чудновато представљање Св. Тројице у хиландарском Парак-лису Богородичиног Покрова (Тролики Христос са шест руку) очито да је изведено по христоцентричном опредељењу, јер зограф

3 пута слави истог, појавног Богочовска Исуса Христа. За њега је тренутак оваплоћења (када се божанско очовечило да би се људско обожило) и васкрсења (за православну антропологију и есхатологи-ју најважнији догађај), односно победа смрти б толико јединствен догађај у историји, и космоса и човека, да му он придаје најважнији значај.

Опредељење за изображавање Св. Тројице јасно потврђује ве-ру живописца у свемоћ хришћанског троједног Бога али њене ат-рибуте (испуњење, кретање, спасење, смисао синтезе) сугерише кроз Господа Исуса, Бога који се јавио и у телу (1 Тим. 3,16). Такво опредељење није у догматском раскораку са православном фило-зофијом истине (Исус Христос, као друго лице Божанске Тројице, неразделиво је сједињен са Оцем и Духом Светим, па тако има и иста својства) али је ближе човековом поимању Божанских дејста-ва. У том смислу Тролики Христос, у сфери људског поимања, нај-јасније показује на тачку теoантрополошке равнотеже.



Сл. 2. – Света Тројица у оквиру композиције Св. Премудрости у Милутиновој (укупиринској) припрати Цркве Свете Богородице у Хиландару.

Света Тројица из Параклиса Богородичиног Покрова је, сход-но стацовишту људског принципа, у свему примерена Богу Сину, то јест другом лицу Божанске Тројице, јер Он јесте стојер човековог спасења, васељенске самосвести Цркве и свих богослужења. Зо-граф за ову слабост према Богу Сину налази три оправдања. У хрис-

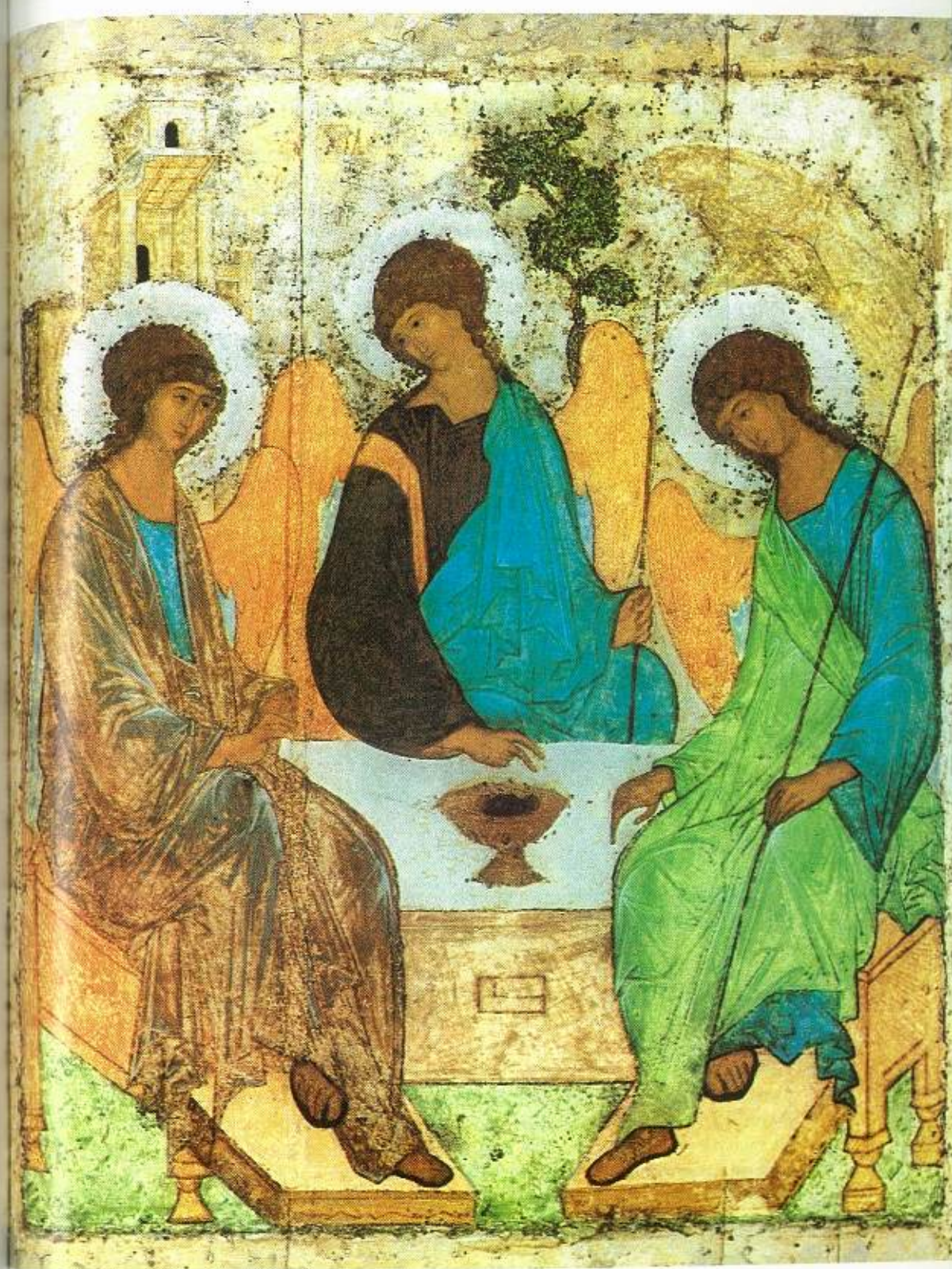
тологији постоје три мудраца која доходе Исусу Христосу, као што постоје три хришћанске врлине (вера, нада и љубав) али и три купања б одрицања апостола Петра на путу до преображаја. Осим тога, број три сем што јесте и небески и анђeosки број представља и стожер православне антропологије.

Три у људском поимању има посебан значај јер изражава људску природу (отац, мајка, дете), па се зато прошлост, садашњост и будућност односе па човека који јесте тело и јесте душа, односно, јесте и дух који је квалитет душе б што утврђују и апостоли и свети Оци а супротно, на пример, татијанима или аполинаријанима који раздвајају дух и плуу. Отуда, универзални и божански број три јесте свети број хришћанске традиције али и пуноћа која је све, па се само број три може дефинисати значењем речи „све“ (сл. 2); његова својства надвлађавају количинску вредност у име саборне, целосне суштине.

Привржености Св. Тројици, без обзира па упрошћено свођење христоцентричног погледа на свет и људски принцип који га иницира, фрескописац у Параклису Богородичиног Покрова се није могао ослободити б управо због универзалне атрибуције броја три. Баш зато, Троликим Христосом фрескописац не истиче само оно што разуме (3 пута слави појавног Богочовека) већ исту формулу примењује и на Божанску Тројицу (3 пута слави благосиљаност руку сваког од лица Св. Тројице). Наиме, изван привржености Св. Тројици фрескописац не би могао да открије, за човека, тако важна три својства која посебно преовлађујуће, и условљено, припадају моралном смислу односно Господу Христосу (8). То онда значи да Исус Христос свевремено јесте промислитељ, пут и животодавац (Кол. 1,5-8; Јн. 14,6; Јн. 10,10,28).

У христодијаси број 3, несумњиво, садржи својства стожерних закона у којима се огледају суноврат и човеково успење. Тачније, три има стичку, онтософијску и есхатолошку вредност. Духовни пад се догађа када лаж, бестидност и завист униште човекову веру, као што човекову веру успостављају стид, милосност и страх од Судњег дана. Исто тако, нема уверљиве филозофије спасења мимо есхатолошке извесности коју биће б „коме је наређено да постане Бог“ (св. Василије Велики) б достиже кроз литургијску самосност Цркве, свету тајну крштења и причешћа „јер троје је што сведочи: Дух, вода и крв; и то је троје јединствено“ (1 Јн. 5,6-8).

Најзад, лик Троликог Христоса могуће је довести у везу са живописаном представом Свете Тројице у облику анђела (9), са три главе и једним паром руку, која је исликана у Милутиновој припрати хиладарске цркве. Сликарска студија из ове хиладарске при-



прате (1303-1319), занимљива са стаповишта филозофије ангелологије, могла је бити од утицаја на потоњу представу Троликог Христоса живописаног у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова (сл. 3).

У оба случаја зограф је био на трагу традиционалне симболичке бројева пошто три представља секупну синтезу довршености и темљан је број као резултат споја бројева 1 и 2. Број три је Божански број и сходно хришћанској догматици се односи на троједну суштину Бога који је по својој природи један иако су у њему садржана три лица (Отац, Син и Дух Свети).

Број три у хришћанској традицији јесте божански број и због тога што се доводи у везу са Христовим васкрсењем, јер је Исус Христос провео три дана у гробу. Разумљиво, у кључу истозначне филозофије бројева, православна антропологија тумачи суштину смисла егзистенције. Живо биће је, наиме, резултат сједињења Неба и Земље, симболично бројева 1 и 2 пошто један даје два, два даје три, па је зато човек син неба и земље.

То даље значи да је појавом Богочовека Исуса Христа настала и космичка и човекова нова историја. Јеванђелист Јован посебно инсистира на Христовој појавности у телу (1 Јн. 4,2; 2 Јн. 7) јер Христос јесте Син Божији (јединорођен од Бога Њ моногенес) али и син човечији. Утолико почетак нове историје религијског времена б детерминисаног васкрсењем Исуса Христа као реализованом есхатологијом б јесте и почетак човековог христоликог времена, чији је темељ историја спасења.

3.

За загопетац лик Св. Тројице у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова, оформљеном према облику Троликог Христоса са шест руку и постављеног у апсиду ђакошикона б намеће се и питање могуће мотивске позајмице или идејног мимезиса (10). Без обзира на изнете коментације размотрићемо, без да нам се то чини убедљивим, неколико претпоставки б не толико због тога да бисмо оспорили већ потврдили оригиналност замисли и уметничку слободу фрескописца у хиландарском Параклису.

Ако је „фантастичност овог лика упућивала на Исток“ (11) б а уз то није могуће пренебрегнути чињеницу да је зограф загопету уметничку визију Троликог Христоса реализовао управо на Светој Гори, стожеру православно-хришћанске филозофије живота б онда се сва разматрања своде на утицаје препете из хришћанског света или на хришћанске мисионаре. На пример, док су Грци још у IV веку пре н.е. дошли у додир са индијским култовима, римокатоличко хришћанство ће тај додир остварити тек, двадесет векова касије, са

прозелитским мисионарима европских сила, Португалаца, Шпанаца, Холађана, Француза и Енглеза. Мисионарска делатност у Азији (Фрањо Ксаверски, Матео Ричи) истовремена је оснивању Дружбе Исусове (1540) Игнациуса де Лојоле.

Могуће да је неко од језуита посио са собом скице и шематизоване картоне са представама азијских богова, враћајући се у Европу. Мисионарске хорде су, нарочито у повратној фази, биле учестале у XVII веку јер нису имале већег верског утицаја (12) шти у



Сл. 3. – Тролики Христос са шест руку у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова.

Индији нити у Јапану (одакле ће језуити бити протерани 1597. године). Према томе, постоји теоријска могућност да се узрок „фантастичности“ Троликог Христоса може довести у везу са посетом римокатоличких мисионара Светој Гори.

Разумљиво, теза по којој није било контаката између светогорске монашке републике и других хришћанских конфесионалности није одржива. Православној Светој Гори (па тако и српском ман-

астиру Хиландару у њој), и то у дугој историји, нису својствени фацијализам и ксенофобичност. Штавише, искуства православне и латинске цивилизације су се допуњавала што потврђују и светогорски рукописи најразличитијих жанрова б иако се о њихом утицају, како латиниста тако и исламиста, не може говорити са научном озбиљношћу.

Контакти православне и римокатоличке Европе су константни (посебно после Латеранског, 1215, Лионског, 1274, и Флорентинског концила 1439. који су имали карактер уније), макар што су видни поремећени после издвајања римокатолика из хришћанске заједнице 1054. године. Ти односи су посебно погоршани после варварског упада Латина у Цариград и на Свету Гору, те успостављања, од стране крсташа из IV крсташког рата, Латинског Царства на четвртини територије Византије (1204-1261). Па ипак, и поред политичких тежњи латинске цркве и ушчјатског глобализма који се ширио као *anastasios éros* б љубав без љубави, људи духа су се повиновали призиву хришћанске саборности и зато нема ничег необичног у мисионарском ходочашћу Светој Гори или сарађивању грчких писаца са латинским хуманистима.

Петраркин учитељ, потоњи монах Варлаам дошао је из Калабрије у Византију 1330. године, примио православље и јавно осудио учење римокатоличке цркве. Међутим, његов сукоб са Григоријем Паламом бацио је сенку на његово прибежиште и монашке идеале. Познати писац посланица, Максим Грк (у мироском животу Михаило Триволис), првобитно је латински фратар у Фиренци (*Frater Michael Immanuelis de civitate Arta*) а потом православни монах у Ватопеду (монах Максим), на Светој Гори, од 1505. године. Како је у Русији провео четири деценије, Максим Грк је проглашен руским светитељем. На сличан, саборни, начин можемо разумети и опис Свете Горе што га је, на латинском, оставио Белониус 1553.

Наведени примери најбоље потврђују да су посете латинских мисионара биле сасвим могуће али не дају и убедљив одговор да „фрагментација“ Троликог Христоса у хиландарском Параклису „ушућује на Исток“. Уосталом, ова је претпоставка највише заснована на теми (Света Тројица) која се доводи у везу са хиндуистичком тријадом или, евентуално, будистичком „доктрином махајане“ која је развила идеју о три Будина тела. Али, идеју о троструком виду моћи (иако сасвим супротно суштини троједне Св. Тројице), о три пута величанственом божанству, сусрећемо и у блиској религијској традицији. Такав је и египатски Тот, господар закона, сунца и моралног смисла, касније поистовешен са Хермесом, чија је коначна реализација *Hermes trismegistos*.

Узор је, чини се, пре могао произићи из оне претхришћанске традиције, рецимо грчке, која је фрескописцу Параклиса Богородичиног Покрова могла бити асоцијативни подстицај за сопствено,

аутохтоно молитвено-уметничко умеће. Такође, само на нивоу теоријских спекулација представу Св. Тројице у облику анђела или Троликог Христоса можемо тражити у сродним по форми облицима који су јој претходили у грчкој митологији. Суптилно запажање би уочило сличност (дабоме, само сличност) са богињом раскршћа, Хекатом. Тим пре, што она представља недовољно одређено божанство, са неограниченим делокругом и несигурним пореклом. Хеката је тек наговештај нечег што духовни човек митолошког времена није могао да разуме; са њом представом духовни човек је растао идући у сусрет сопственој духовној историји која ће га ујединити. Њена симболика стоји на раскршћу недовољно духовног човека и човека који може да схвати Бога.

Али, шта је то посебно занимљиво у атрибуцији богиње раскршћа, Хекате, и у чему налазимо сличност са композицијом из хиландарског Параклиса? Хеката је добила име као господарица трију светова (неба, земље и подземља) па у том смислу она представља преобликујући или сеобни принцип. И даље, Хеката је трострука богиња са три главе, три тела и три пара руку. А више од то-

Сл. 4. – Анђелска представа Свете Тројице у сцени Св. Премудрости у унутрашњој приради Цркве Свете Богородице у Хиландару. (детаљ)



га: као богиња раскршћа она оличава свако биће осуђено на искушење да своју личност изгради до смисла или је подреди страстима.

4.

После изложених идеја у трећем поглављу ваља у закључку уочити паралелизам који једино има сродно мистично искуство, па тако и може бити стварни узор представљању Троликог Христоса у хиландарском Параклису Богородичиног Покрова (живописаног 1740. године). Наиме, сликарска студија, под самим својом источном зида у унутрашњој (Милутиновој) припрати Цркве Свете Богородице у Хиландару (рад између 1303. и 1319), на којој је Света Тројица представљена ликом анђела са три главе, три врата и једним паром руку б могла је бити уистину од утицаја на потоњу представу Троликог Христоса (сл. 4).

Фреска Троглавог анђела из Милутинове припрате део је сцене на којој се приказује Св. Премудрост, сходно старозаветном опису (Солом. приче 9,1-12). Ова сцена, иначе, припада верно преликаној верзији приликом обнове живописа 1803. године и не доводи у питање првобитно изображавање Св. Премудрости. Свеукупна композиција Свете Премудрости, несумњиво, представља покушај сликара да дају свој одговор на сложено црквено учење о трипостасној јединици (што потврђује и натпис фреске на грчком језику).

У том смислу троглави анђео који оличава Св. Премудрост представља Свету Тројицу пошто истину о троједном Богу сведочи и Стари Завет, јер Премудрост од вечности постоји са Богом (Солом. приче 8,22-31). Надаље, пројављивање појединачних Лица Св. Тројице налазимо и у Старом Завету. У Паримијима (делови из Старог Завета који се читају на Вечерњој Служби), уосталом, за празник Рођења Пресвете Богородице и Благовести читају се управо делови из Соломонових прича (9, 1-11). Штавише, „сва тајна Цркве Христове“ јесте света тајна Причешћа, света тајна Евхаристије (Мт. 26, 26-28) која је најављена управо тајном божанске Премудрости (Солом. приче 9,5). Најзад, Премудрост Божија је сва троједан Бог (Солом. приче 8,22) па тако и Дух Свети који продужује спасоносно дело (Солом. приче 20,27).

Анђеоско представљање Свете Тројице, иако није честа појава код хришћанских зографа (13), увођење је божанског принципа у живопис, једино примереног ликовној слободи и светајна троједног Бога у изворном хришћанству. Са стаповишта филозофије ангелологије, а настао као реакција на политичке догађаје који су Цркву приближавали световном и материјалном (унутрашње кризе у Византији, иконокластичке борбе, крсташки ратови), овај облик представљања Свете Тројице права је анологија духовног принципа и

ономиљања да је Трипостасни Бог, из ничега, прво створио духовни свет и духовна бића.

Макар би се за модерне теоретичаре ангелологије (14) постављало питање идентитета и посве неучесталог њиховог номиналног одређења (изузев арханђела Гаврила, Михаил и Рафаила) када је реч о представљању Св. Тројице б неопходно је истаћи да анђеоска представа Свете Тројице јесте синоним за првостворени, духовни свет а не анђеоско устројство. За нашу тему истицање духовног света јесте важно већ и зато што пророк Исаија има виђење серафима од којих сваки „имаше шест крила“ (Ис. 6,2).

Увођење расправе о томе како је могуће да анђеоски облик представља Св. Тројицу, када се ангелисти слажу у ставу да су анђели, иако бесмртни по благодати, саздана и ограничена бића, сасвим је несумесно и то најмање из два разлога: прво, сликар примордијално истиче духовни свет на узориту чистоту види у анђеоској природи која преноси светлост, и друго б сликар се бавио темом Св. Тројице а не анђеоским темама.

Ако су рани анђелске представе Св. Тројице настале као реакција на свет који је почео да губи осећање шта је за њега уистину Добро (чему желе да га врате објовитељи исихазма, Григорије Сипант и Григорије Палама) онда су касније анђеоске представе, у XVIII веку, одговор на рационализам који је успостављао човекобожну цивилизацију. Осим тога, и фрескописци и иконописци (15) покушавају да на општање расправе о хришћанству дају одговор у име теологије уметности, ширећи анђеоску представу Свете Тројице.

Према томе, и анђеоско приказивање Св. Тројице и христопикто приказивање Свете Тројице израз су богочезњивог порива, који једини пошиптава уверење о човеку као пролазном и трагичном бићу. Својом усаглашености са традиционалном симболиком бројева обе представе потврђују да се у Једном јединосмислено укрштају људски и Божански принцип, јер број 1 који је све, јесте и апсолутност и симфонија. А, веровањем у Свету Тројицу, како важећи истиче св. Василије Велики, чува се принцип јединице.

Трипостасни Бог, баш зато, као мера космичког и земаљског, божанског и човечанског, као теoантропoлoгичка хармонија б и није могао бити другачије приказиван но као духовноцентрично или христоцентрично начело. Анђеоска, хиландарска, Света Тројица или хиландарски Тролики Христос као Света Тројица припадају таквом уверењу.

ЛИТЕРАТУРА

- (1) Предраг Р. Драгић Кијук, *Теологија уметности*, зборник „Српска естетика у XX веку“, Београд, стр. 19-43.
- (2) Андре Грабар, *Византија* (српски превод), Нови Сад, 1969, стр. 24 (Наслов оригинала: *Byzance. L'Art byzantin du Moyen Age*).
- (3) Ибидем, стр. 25.
- (4) Јеромонах Јустин (Поповић), *Догматика*, књ. 1, Београд, 1980, стр. 139.
- (5) Жинојин Андрејић, *Гривне живота*, Београд, 1997, стр. 309.
- (6) J. C. Cooper, *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*, 1978.
- (7) Д. Богдановић Ђ. В. Ђурић Ђ. Д. Медановић, *Хиландар*, 1978, стр. 186.
- (8) J. M. Laby, *La morale de Jésus*, (троицизме партис), Парис, 1911.
- (9) Она анђеоска представа Св. Тројице заступљена је и у Мијеовом селективном приказивању хиландарског фрескописа: G. Millet, *Monuments de l'Art byzantin, I les peintures*, Парис 1927, пл. 59-80 (*Monuments de l'art byzantin, V*).
- (10) Тако, на пример, становиште о тримуртију као идејној позајмици заступа и Радослав М. Гретић (*Иконографски мојиви сличан индуском тримуртију у старој српској ликовној уметности*, „Ткачићев зборник“, И савезак, Загреб 1955).
- (11) Ђ. Бошковић, *Светогорски лабиринт*, „Старинар“, XIV, 1939.
- (12) Trevor Ling, *A History of Religion East and West* (part VI), 1968.
- (13) В. информативну Хекелову студију о овом питању (Alfred Haeckel, *Die Trinität in der Kunst*, Berlin, 1931).
- (14) Густав Дејвидстон, *Речник анђела* (српски превод), Београд, 1996 (Наслов оригинала: *A. Dictionary of Angels*).
- (15) Анђеоској представи Св. Тројице (троглави анђео са једним паром руку) припада и истоимена икона (1705) Козме Дамјановића Ђ. данас у Музеју Српске Православне Цркве у Београду.

RÉSUMÉ

The three-figured Christ and traditional symbolism of numbers

The unusual presentation of the three-figured Christ with six arms in the Hilandar Parekklesion of the Miracle of the Virgin's Veil (of 1740) has not been an object of art theoreticians' attention and serious analysis. Although, regarding the history of the Orthodox icon-painting and painting, such a presentation of God the Son is not canonically allowed, it does not decrease the provocativeness of the fact that the painter realized the mysterious artistic vision exactly on the Holy Mountain, the centre of the Orthodox-Christian philosophy.

It is possible to connect the three-figured Christ with the painted presentation of the Holy Trinity in the form of an angel with three heads and a pair of arms, which was painted in Milutin's narthex of the Hilandar church. The

painter's study from this Hilandar narthex (1303), interesting from the viewpoint of the angelology's philosophy, may have influenced the subsequent presentation of the three-figured Christ painted in the Hilandar Parekklesion of the Miracle of the Virgin's Veil.

In both cases, the painter was following the traditional symbolism of numbers, since three represents the universal synthesis of completion and is a basic number as a result of the union of the numbers one and two. Three is a divine number and, according to the Christian dogmatics, it refers to the three-fold substance of God, who, according to his nature, is one though he includes three figures (Father, Son and the Holy Spirit).

According to the Christian tradition, one more reason for considering three to be a divine number is because it is connected with Christ's resurrection, since Jesus Christ spent three days in the grave. The Orthodox anthropology, of course, interprets the essence of the existential meaning according to the same philosophy of numbers. Namely, a living creature is a result of the union of heaven and earth, symbolically represented by one and two; since one produces two, two produces three and man is the son of heaven and earth.

That also means that with the appearance of God the Son there originated a new, both cosmic and man's, history. St John particularly insists upon Christ's bodily presentation (1 St John 4, 2; 2 St John 7), because Christ is the Son of God (borne by God only – *monogenés*), but he is also the son of man. Thus the beginning of a new history of the religious time – determined by the resurrection of Jesus Christ as a realized eschatology – is truly the beginning of man's Christlike time, whose foundation is the history of salvation.

АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ

НЕ ЧИНТИ КОМПРОМИСЕ СА
САВЕШЋУ*– РАЗГОВОР СА ЕПИСКОПОМ ЉВОВСКО-
ДРАГОБИЧКИМ АВГУСТИНОМ –

Преосвећени Августин, епископ љвовско-драгобички, има своје виђење данас тако болног проблема међусобних односа са римокатоличком црквом. Да отворено изнесе то виђење и да се његов глас чује, заслужио је, неспорно, ношењем тешког крста епископства у љвовској епархији, у условима непрестаног гоњења Православља од стране унијата и расколника.

Питање: Љвовска катедра данас је једна од најстоженијих у Украјини. Но, у исто време из те горуће тачке се на многе ствари може гледати из посебног угла, што доприноси њиховом осмишљавању. Тим пре када се ради о нашим односима са римокатолицима. Реците, Владико, да ли сте, као члан Синодске богословске комисије и председник Богословске комисије Украјинске Православне Цркве, учествовали у разматрању Баламандског споразума? Какав је Ваш лични однос према том документу?

Одговор: У пролеће 1997. г. било је одржано редовно заседање Богословске комисије, као што је објављено у јулском билтену Одељења за иностране црквене послове Московске патријаршије. На том заседању је био анализиран Баламандски споразум. У раду Комисије учествовало је око 10 људи, иако та Комисија има у свом саставу укупно око 30 људи. Ко зна, могла је то било заседање Председништва Комисије? До данас нисам ништа сазнао у вези са тим. Но, у сваком случају, ја нисам учествовао у разматрању тог питања.

Питање: Да ли су Вас позивали?

Одговор: Не, пису ме позивали. Нскакве околности су, свакако, навеле организаторе да расправу о овом питању одрже у веома суженом саставу Комисије. Детаљи ми нису познати. Упознао сам се са резултатима те расправе и са синодским одлукама доштим на

* Преузето из „Радонеж“, 1997. г., бр. 21

основу извештаја комисије. Познати су ми, такође, и аргументи оних који имају критички однос према Баламандском документу. Сматрам да сваки епископ наше Цркве треба, свакако, да изнесе свој лични став према Баламандском споразуму, као што би требало и да се упозна са материјалима како Богословске комисије тако и оних који су паралелно разматрали овај документ и дошли до другачијих закључака. Ми треба подједнако пажљиво да саслушамо и апологете и критичаре Баламанда. Тим пре што су изражена и мишљења о томе да су извесне нијансе повезане са грешкама приликом прсвођења овог документа на руски језик. Све ово треба пажљиво проучити и упоредити, јер тако важно питање не треба решавати на брзу руку. Сматрам да је до следећег Архијерејског Сабора 1999. г. неопходно озбиљније проучити ово питање и најзад саборно изрешити суд и ставити тачку на ту заврзламу у вези са Баламандским споразумом.

Што се тиче мог личног мишљења о овом документу, ја га сматрам у најмању руку неспоразумом, а у горем случају примером неодговорног или лакоумисленог приступа проблему узajамних односа Православних Помесних Цркава са римокатоличком црквом. Мислим да су људи који су припремали овај документ препали дозвољену црту до које се још увек може говорити о икономији или компромису. Иза ове црте пак, рекао бих, већ почиње разарање Православног Предања.

Питање: Владико, да ли је потребно вршити дубљу анализу овог документа, ако се и при површном читању откривају овакве његове карактеристике? Неспособност овог документа са православним учењем о Цркви очигледна је за свакога ко има какво-такво знање догматског богословља на нивоу средње богословске школе. Свакако, претходну оцену о Баламандском споразуму могао би у потпуности дати непосредно Архијерејски Сабор, а не специјална комисија?

Одговор: Да, није потребно чак ни семинарију завршити да би се дала прва оцена овог документа. Сваки православни верник који је прошао курс катихетике, учиће у Баламандском споразуму одређено одступање од православних становишта. Нажалост, на Архијерејском Сабору 1997. г. било је просто немогуће расправљати о Баламанду. Ја сам на том Сабору изнео критичке примедбе поводом тог споразума. Испоставио се, међутим, да већина архијереја једноставно није имала одговарајућу представу о њему. Наши епископи нису имали никакве могућности да се упознају са текстом тог документа, иако је он потписан још 1993. г. То, такође, говори о лакоумислености и неодговорности. Из неког разлога оне структуре у Патријаршији које су непосредно задужене управо за те ствари нису се побринуле за то да наш епископат буде обавештен о Баламанду и да има у рукама тај текст како би га могао размотрити. Мени је све

то посхватаљиво. Ја сам се упознао са тим документом пре већине других архијереја само захваљујући римокатоличком часопису. Колико је мени познато, превод Баламандског документа објављен је само у незваничном издању, ипаквом екуменистичком зборнику, који је издао коломенски Бобрењев манастир, и то у сасвим малом тиражу.

Мислим да је ипак неопходно пажљиво анализирати документ и из другог разлога. Нешто слично опоме како јавно тужилаштво води поступак: чак и ако је очигледно да се ради о убиству, поступак се води и по другим ставкама – пасиље, крађа итд. Потребно је дати објективну слику кривичног дела. Тако је и са Баламандом. Када је једном покрепуто питање о том споразуму, његову анализу треба извршити у погледу свих могућих параметара. Постоји изрека: „Свако зло има своје добро.“ Разматрање Баламанда може нам помоћи да исправимо нашу православну црквену свест у овом тренутку. Анализирајући Баламанда, ми можемо јасније увидети сву погубност те екуменистичке линије која нас је довела до оваквих жалосних резултата. Господ нам свакако није случајно допустио да учинимо ту грешку сда би се Црква, изнутра победивши саблазан и смутњу посејане тим сумњивим споразумом, учврстила у свом православном учењу.

Чуо сам од неких апологета Баламанда мишљење да тај споразум треба посматрати као дипломатски, а не догматски документ. Признајем да не схватам шта је то црквена дипломатија. Кажу да је Таљеран говорио како је дипломати језик дат да би скривао своје мисли. Но, може ли пастир или архипастир поступати лукаво и претворно, правдајући се да то чини за добро Цркве? Значи ли то да је код нас уведен некакав двоструки стандард, пошто се у неким документима извитоперено догматско учење Цркве излаже ради дипломатске користи, а у другим се излаже истинито учење за унутарњу употребу? Ми смо дужни да увек будемо искрени, па и у дијалогу с православнома. Чак је и неопходност учешћа наше Цркве у екуменистичком покрету објашњавала увек тиме да ми треба истину Православља да сведочимо пред целим светом. За нас је дипломатија у принципу неприхватљива. Она је увек била карактеристична за Запад, за те исте римокатолике. За православне, речи „дипломатија“, „лаж“, „обмана“ увек су били синоними. За добробит Цркве ми треба да користимо друге методе.

Ово потврђују и резултати Баламандског споразума. Ма колико се његови творци довијали, ни до каквог примирја са римокатолицима није дошло. Ватикан није престао да подржава унију шти је прекинуо своје прозелитске активности на нашој територији. У нашој Епархији, више него у било којој другој, јасно се осећа да нас православне хоће у Галицији једноставно да збришу са лица земље. Па ако је Баламанд дипломатија, ваља признати да се та дипло-

матија показала сасвим неспособном. Тај документ нам само везује руке, а никакве позитивне резултате не доноси Православљу.

Прошло је већ скоро пет година од потписивања Баламандског споразума. Док ми веома споро радимо на његовом осмишљавању, Ватикан је у пракси већ показао да пита од онога што је потписано у Баламанду озбиљно не прихвата. Прочитајте папску енциклику „Да сви буду једно“. Она је, уосталом, документ са много већим ауторитетом, јер га је потписао папа, који говори „са катедре“, а Баламандски споразум је потписало неколико кардинала и бискупа. У енциклици је присутан сасвим другачији тон. Ни о каквој „цркви-сестри“ тамо, у суштини, нема речи, јер се пуноћа благодати признаје само римокатоличкој цркви. Енциклика потврђује, као и раније, примат папе итд. Ватикан се никада неће одрећи уније као средства за привођење православних под власт папе, и то се такође осећа у тону енциклике.

По, погледајмо само неке, чисто практичне, последице Баламанде овде у Украјини. У споразуму постоји једна „генијална“ тачка у којој се препоручује да се храм стави на располагање парохији „цркве-сестре“ ради богослужења. То је, свакако, бесмислено само по себи, јер се никада у историји није допунитало да се у православним храмовима наизменично обављају службе православних и католичких. Не схватам како се то канонски може оправдати. По добро, одлучили су ипак да ради икономије уведу ту новотарију. Требало је онда одредити и начин за њено остварење. Можда је претходно ваљало размислити, па за „браћу“ поставити посебан престо, јер православни не могу, по канонима, на истом престолу служити две литургије у једном дану. Тим пре што Баламандски споразум признаје благодатност Тајни обеју „цркава-сестара“ (могуће, ја бих ипак предложио да се, пре таквог признања, темељно проучи овај проблем саборно унутар Православне Цркве). Ваљало би размотрити и многе друге детаље. Затим, у споразуму је речено да такво уступање свог храма „суседима“ ради богослужења треба да буде само на добровољној основи. А наше локалне власти, прећуткујући ово, а позивајући се на Баламанд, донеле су одговарајуће одлуке о принудној заједничкој употреби црквених здања. О овоме власти самоиницијативно одлучују у управном поступку, а парохије нико ништа не пита. Није још било случаја да неко од грко-католика (унијата) предложи православнима: изволите, дођите да служите у нашем храму. Али зато у православним парохијама свугде „усељавају“ унијате, чак и тамо где они имају сопствени храм. Због тога пре или касније долази до сукоба које, по правилу, изазивају грко-католици. А пошто власти у Галицији скоро свугде држе њима страну, унијати или приграбе храм за себе или се судски поступци толико одуже да храм годинама остане затворен, све до доношења

судске пресуде. Тако је наизменично богослужење постало још један погодан метод ширења римокатолицизма на Исток.

Речју, ја бих сву ту Баламандску мудрости схватио као суштински показатељ искренности намера које је Ватикан изражавао последњих деценија. Главни допринос Баламанде је у томе што смо се ми коначно уверили да свим лепим речима римокатолика о љубави према „Цркви-сестри“, о миру и јединству – не треба веровати. Можда ће се неко од наших екумениста и латинофила замислити над овим, мада, гледајући из Москве, много тога изгледа другачије. Када би поборници дружења са Римом чешће навраћали код нас у Љвов, другачијим очима би гледали на „сестринско“ односе.

И уопште би, чини ми се, требало много озбиљније размотрити шта римокатолицизам представља са догматске тачке гледишта. У вези са тим потребно је да се целокупни православни свет најзад јасно одреди у погледу односа према Римској цркви. Није неопходно због тога сазивати Васељенски Сабор нити је то, мислим, могуће. Постоје други начини да одредимо наш заједнички став према римокатолицизму. Ја не само да својим епархијима не могу на многа њихова питања одговорити, него се и сам понекад налазим у крајњој недоумици. Нарочито онда када, с једне стране, читам тезе Баламандског документа, а са друге, на пример, житија и службе нашим светима као што су, рецимо, преподобни Атанасије Брестски, преподобни Јов Почајевски, свештеномученик патријарх Ермоген и многи други. У молитвословљима њима упућеним римокатолицизам се отворено назива „латинском јереси“. А наши богослужбени текстови су део свештеног Предања Цркве. Ми, пак, нисмо протестанти па да одбацујемо Предање. Не смемо за време богослужења са амвона проповедати једно, а потом ићи на екуменистички сусрет и говорити нешто сасвим друго, целивајући оне које смо јуче у тропарима називали „јеретицима“. Ту се опет пројављује двоструки стандард.

Источни православни патријарси су у прошлом веку такође римокатолицизам називали јересју. А сада је она, ето, — „црква-сестра“ и тајне су јој благодатне. И ко је ту у праву? Потребно је да све то заједно размотримо и донесемо одлуку. А не да неко негде потајно потпише некакав документ и да нас после пет година обавести о готовом резултату.

Питање: А какав је, Владико, лично Ваш поглед на римокатолицизам у целини?

Одговор: Што се мене лично тиче, ја имам овакво мишљење о римокатолицизму: после 1054. г. могло се, сматрам, још неко време говорити о римокатоличкој цркви као о расколничкој заједници која се одвојила од једне Православне Цркве. Али чим су римокатолици почели да сазивају саборе, које су они називали „васељенским“ — ту већ почиње јерес. Ту је већ нарушено православно учење о

Цркви. У још већој мери то се дешава касније, када је Ватикан почео да усваја римокатоличке лажне догмате. Не знам зашто се толико мудрује у вези са тим питањем, јер је, по мом мишљењу, Православна Црква увек имала овакав приступ: ако расколници било шта измисле у догматском учењу Цркве, они тада већ постају јеретици. Погледајте логику Отаца Васељенских Сабора – она је увек била таква. Не треба се бавити казуистиком и тврдити, када се ради о појединим инославним заједницама, да ниједан Васељенски Сабор није осудио, рецимо, римокатолике, или баггисте, или неку од секти, којих се десетине нових појављује сваке године. Сабори су нам дали општи принцип, схему односа према јереси: онај ко искривљује учење Христово, очувано у Цркви, – тај је јеретик. Спаситељ је рекао: „Ко пије са Мном, тај је против Мене; и ко не сабира са Мном, тај расипа“.

Уосталом, став православног монаштва према римокатолицизму се увек одликовао ригоризмом. Још је прешодбни Теодосије Печерски називао „латине“ јеретичима и веома оштро је говорио против њих. И светогорски монаси су увек имали исти такав однос према римокатолицизму. Тим пре у Почајевској Лаври, том бедему који штити Православље у нашим западним земљама. Традиција старца је овде истоветна – римокатолицизам је неприхватив, јер представља јерес. О томе колико је однос римокатолика био непријатељски према Православној Цркви овде знају из прве руке. Историја Почајска бележи и протимање манастира од стране унијата крајем 17. века, и непочинства и скрнављења која су чинили Аустријанци. У манастиру током Другог светског рата, и прогањања православних у Пољској за време режима Пилсудског. Мишљење монаштва је кроз историју Цркве увек било веома значајно, чак и пресудно. И данас такође треба да ослушкујемо глас монаштва. Наравно, имам у виду истинске монахе, а не оне као што је шумањ Инокентије Павлов, који гостује и говори на римокатоличком радио каналу.

превод: Родолуб Лазин

ХРОНИКА

јерођакон Варнава

СЛАВА КОД КАРАЂОРЂЕВИЋА

Свети Апостол Андриј Првозвани је крсна слава Карађорђевића. Више од пола века били су приморани да је славе у туђини далеко од свога дома. Пре три године српске власти исправиле су велику историјску неправду учињену њима, краљевској породици, дозволивши престолонаследнику Александру, принчеви Катарини и њиховим синовима Александру, Петру и Филипу, као и осталим члановима фамилије Карађорђевић да се врате у своју отаџбину и у своју кућу, Бели Двор на Дедињу.

Ове године на дан св. Андрије Првозваног, свету архијерејску литургију у капели Белог Двора, која је и посвећена светом Апостолу, служио је Његова Светост патријарх српски г. Павле, на којој су присуствовали слављеници, краљевска породица Карађорђевић и чланови Крушког савета. У дванаест часова у свечаном салону Белог двора Његова Светост извршио је чин резања славског колача. Овом чину поред слављеника и чланова Крушког савета присуствовало је и присуство архијереја СПЦ, међу којима и Његово Преосвештенство епископ рашко-призренски и косовско-метохијски г. Артемије, као и личности из јавног, културног и друштвеног живота Србије.

СЕДНИЦА СНВ КИМ

Српско национално веће Косова и Метохије одржало је своју четрнаесту седницу 21. новембра 2002. г. у копаку манастира Грачаница, где се расправљало о безбедносној ситуацији и организацији опстанка и повратка прогнаних Срба на КиМ.

Седницом је председавао председник СНВ КиМ епископ Рашко-призренски и Косовско-метохијски др. Артемије (Радосављевић). СНВ се сагласио да све активности СНВ КиМ и СНВ Северног Косова буду у будуће синхронизоване и обједињене, како би се јединствене тежње и циљеви Срба на КиМ успешно могли остварити. Безбедносна ситуација за Србе на КиМ је и даље тешка, јер се настављају напади на српску заједницу, порушено је или оскрнављено више православних цркава и гробова. Сходно томе СНВ је осуди-

до злочиначке поступке албанских екстремиста и захтева од Савета Безбедности ОУН и НАТО-а да се хитно изради план безбедности за српску заједницу на КиМ, а у тај план улази повратак дела југословенске војске и полиције, предвиђен резолуцијом 1244 Савета Безбедности ОУН и Кумановским споразумом.

СНВ је осудио Штајнеров план индивидуалног повратка прогнаних Срба, и од међународне заједнице се захтева да у сарадњи са властима Србије и Југославије изради конкретан и изводљив план масовног повратка Срба на КиМ.

Такође, СНВ неће прихватити независност КиМ и против је промене граница, јер у решавање статуса КиМ, поред власти у Београду, морају бити укључени и Срби са КиМ и СРП. СНВ је подржало одлуку Коалиције „Повратак“ да не учествује у раду косовског Парламента, због дискриминаторске политике према Србима на КиМ, и одступању од Резолуције 1244 Савета Безбедности ОУН, јер српски представници немају мандат да подржавају институције које раде на успостављању независности покрајине.

Посебно се захтева од међународне заједнице, сходно резолуцији 1244 Савета Безбедности ОУН, демилитаризација тзв. ОВК трансформисане у тзв. КЗК, јер би прерастање ове формације, која је непосредно одговорна за почињена злочина и зверства над Србима на КиМ. Прерастање ове формације у војску Косова могло имати далекосежне последице на стабилност региона, имајући у виду злочиначку улогу ових формација у току и после сукоба на КиМ. СНВ посебно апелује да све Србе да ни под каквим условима не ступају у редове ове формације. У циљу свега изнетог СНВ КиМ захтева и да седиште Координационог центра за КиМ буде на КиМ, где једино успешно може да делује, а овим чином Срби ће бити још више уверени да нису напуштени од стране југословенских и српских власти.

СВЕТИ ЈОАНИКИЈЕ ДЕВИЧКИ

Највећу голготу доласком „међународног мира“ на просторе Косова и Метохије доживела је СРП и њене светиње. Да подсетимо да је у том периоду „мира“ сто двадесет цркава и манастира порушено а оне светиње које су преживеле ограђене су жицама и даноноћно чуване од стране војника КФОР-а, да не би доживеле судбину ових сто двадесет.

Једна од тих преживелих светиња јесте и манастир Девич из петнаестог века, смештен у срцу дреничког краја, окружен густом храстовом шумом и океаном мржње. Данас у овом манастиру живи осам монахиња. И поред тога што манастир чувају француски војници изложен је честим провокацијама компанија Албанаца. Мана-

стир је без телефона и неретко без електричне енергије. Пратњу до најближег српског места, северне Косовске Митровице, добијају само једном седмично.

Упркос овако тешким животним условима манастир је на празник свог небеског заштитника и молитвеника, св. Јоаникија Девичког, чији се гроб налази у Девичком храму са леве стране олтара, широка срца дочекао и угостио више стотина верника како са Косова и Метохије тако и из осталих крајева Србије, међу којима су биле и монахиње манастира Жуле Никшићке из Митрополије Црногорско-приморске, које нису жалиле труда и превалиле дуг пут да би помогле девичким сестрама на дан њихове славе.

У манастир се стизало дођу аутобусом уз јаку пратњу КФОР-а. Вечерњу службу служио је епископ рашко-призренски и косовско-метохијски г. Артемије са монашћом своје епархије. Немајући прилику да увек када пожелел дођу до кивота св. Јоаникија већина верника пробрела је те хладне децембарске ноћи у храму поред кивота молећи се за себе, за манастир Девич и цео српски народ на Косову и Метохији.

На празник св. Јоаникија свету архијерејску литургију служио је епископ Артемије уз саслуживање монаштва и свештенства своје и других епархија. Црква је била мала да прими сав народ. По завршетку свете литургије на којој се причестио велики број верника, владика Артемије пререзао је славски колач и честитао славу игуманији Анастасији и њеним сестрама, домаћину славе и свим присутним са жељом да следеће године празник св. Јоаникија дочекамо у много већем миру и слободи.

Заједничким трудом игуманије Анастасије и домаћина славе спремљена је трпеза љубави за све госте, који су без имало страха за своју безбедност, пођети љубављу према св. Јоаникију, дошли у ову светињу и заједно са њима прославили спомен великог божијег угодника.

СВЕТИ НИКОЛА

Свети Никола се најторжественije славио у манастиру Грачаница у привременом седишту епископије Рашко-призренске и Косовско-метохијске, јер је крсна слава владике Артемија. Свом авиу на славу је дошао и епископ Тимочки Јустин, који је заједно са својим духовником и служио свету архијерејску литургију у храму Успенија Богородице, и извршио сечење славског колача слављенику, заједно са својим ђаконом Савом. Свештенство и свештеномонаштво које је саслуживало великом броју верника пререзало је славски колач и пожелело да их слави на многаја љета.

У словенској, и особито српској традицији обичава се да се каже „увиди какав је ко домаћин, да би знао каква му је кућа.“ У присуству представника УНМИК-а, Кашцеларија САД, Велике Британије, Француске, ОЕБС-а, Посматрачке Мисије ЕУ, КФОР-а, неко је од присутних рекао да од кад је на Косову није имао часнији ручак, уз толико љубави, и да га је испунила благодат бивајући потпуно опуштен и смирен, као да је са најрођенијима. Тако и јесте било, јер је



Резање славског колача

домаћин, владика Артемије, припремио заједно са својим монашством истинску трпезу љубави, где је свако био добродошао и утошћен, и пропраћен благим погледом и смиреном речју домаћина.

Другог дана, авви Артемију, монаштво из свих манастира епархије дошло је да честита славу и проведе трепутке са својим духовником, о којима ће причати братији и сестринству по повратку у манастире.

МАНАСТИР ДРАГАНАЦ

На истоку Косова и Метохије, у срцу Старе Србије, повише родног места св. Кнеза Лазара, и недалско од средњовековног ста-



Новопострижени монах Игњатије

рог града Новог Брда, као једино светионик вере православне налази се манастир Драганац.

Манастир посвећен св. Архистратигу Гаврилу, једино је живи манастир на истоку Косова и Метохије, подигнут у четрнаестом веку, чији је ктитор св. Кнез Лазар, који је рођен у оближњем Прилепцу, заједно са својом сестром Драганом, по којој околна села и манастир носе име. Манастир је у више наврата паљен и рушен, да би свој данашњи изглед добио 1863. год. кад је обновљен. Одмах по свом обнављању у њему је почела са радом и прва школа у Гњиланском крају.

Ове године, поред недавно обновљеног старог конака и доградњом постојећег, манастир Драганац је отпочео и са најуживљенијом мисијом, својом духовном обновом. У овом манастиру је обављено прво монашеско у последњих 140 година, од када је манастир обновљен 1863. године.

На дан св. Игњатија Богоносца (20. 12./2. 1. 2003.) на бденију анђелски лик је примио, од стране Његовог Преосвештенства рашко-призренског и косовско-метохијског г. Артемија, сабрат манастира искушеник Срђан (Степић), добивши монашко име Игњатије, по овом великом светитељу. Чин монашког пострига својим присуством увеличали су и сабраћа манастира Високи Дечани, уз присуство великог броја верника и локалних телевизијских екипа, тако да је о овом историјском тренутку за гњилански крај, обавештено сво житељство ове велике српске енклаве на Косову и Метохији.

Ујутро је владика рашко-призренски и косовско-метохијски г. Артемије служио празничну литургију, иначе прву у овом манастиру за дванаест година свога управљања рашко-призренском и косовско-метохијском епархијом. Том приликом владика Артемије је причестио велики број верника, међу којима је било најмлађе деце и младих људи, који су желели, и ако се обележавала Нова година по новом календару, да буду уз свога владика и осете благодат литургије коју је он служио.

СИМПОСИОН У МАНАСТИРУ ЖИЧА

Иницијативом умировљеног епископа Атанасија Јевтића, који привремено испомаже епископа жичког, и благословом епископа шабачко-ваљевског г. Лаврентија, мошти св. владике Николаја охридског и жичког пренете су уочи празника св. Николе из манастира Лелић, где почивају од 1991. год. када су пренете из Америке, у манастир Жичу и ту боравиле до празника св. Архиђакона Стефана, када су поново враћене у манастир Лелић.

За време боравка моштију св. Владике у Жичи 4-5. јануара 2003. год. благословом и организацијом владике Атанасија а пово-

дом 125. годишњице од рођења св. владике Николаја, одржан је међупародни симпозион о св. владичи Николају.

Симпозион је почео у суботу 4. јануара по завршетку свете архијерејске литургије, коју је служио епископ шумадијски г. Јован. Прво предавање на првој седници, којом је председавао митрополит црногорско-приморски г. Амфилохије, одржао је епископ рашко-призренски и косовско-метохијски г. Артемије на тему "Земљак о земљаку, епископ о епископу, богослов о богослову". Говорећи на ту тему владика Артемије је присутне упознао са животом св. Владике Николаја о чијем је богоутодном архијерејству блаженопочивши Ава Јустин Поповић рекао да је то био живот епископског Златоуста. Иначе Владика Артемије је и написао житије св. Владике Николаја, под насловом „Нови Златоуст“.

На симпозијуму су активно учествовали и одржали предавање и присутни архијереји СПЦ, Митрополит дабро-босански Николај, црногорско-приморски Амфилохије, велешко-повардарски и егзарх пећко-охридски Јован, епископ браничевски Игњатије, као и бројни



Симпозион у манастиру Жича

професори, књижевници, публицисти и др., да би се на крају свима присутнима обратио и симпозијум затворио епископ Атанасије Јевтић са темом „Христологија епископа охридског и жичког Николаја.“

Од страних гостију као предавачи били су Андреј Шестаков, чтец Сретењског манастира у Москви, који је говорио о утицају св. владике Николаја у Русији и приказу његових књига на руском;

архимандрит Макарије из Јерусалимске Патријаршије, који је говорио о св. Владици у Јерусалиму; протојереј Стаматис Склирис из Атине, који је говорио на тему „Романтика физиономија песника и песник Николај Охридски и Жички; ипођакош СПЦ у Паризу, др Жан-Клод Ларше, који је говорио о учењу епископа Николаја о хришћанској љубави по Касијани, јеромонах Ириниј Добријевић из Вашингтона говорио је на тему „Свети Николај Жички: један савремени сведок Православља“.

Све напред изнетише указује на ширину и свеобухватност дела и lika св. владике Николаја, чија слава у цулом сјају тек треба да засија и осветли једини истиштити пут залуталом роду српском.

БОЖИЋ

Рођецац Богомладенца и Спаситеља нашег Исуса Христа у васцелом српском народу је празник љубави, духовне обнове и радости.

Последњих година Срби са Косова и Метохије, на жалост, дочекују га без слободе и у страху за свој опстанак и своју будућност на овим просторима.

У манастиру Грачаница, у поподневним часовима на Бадњи дан Његово преосвећенство епископ рашко-призренски и косовско-метохијски г. Артемије заједно са својим свештенством и монаштвом обавио је у грачаничком храму чин освећења бадњака, после чега су дечица, која похађају вероуку при манастиру, извели у храму програм „Рођецаје Христово“, а затим се изашло у манастирску порту на паљење бадњака.

На сам дан празника у раним јутарњим сатима у храму Успенија Пресвете Богородице у Грачаници уз присуство великог броја деце и верника, свету архијерејску литургију служио је епископ рашко-призренски и косовско-метохијски г. Артемије уз саслуживање свог свештенства и свештеномонаштва и госта из Вашингтона, јеромонаха Иринија (Добријевића).

Свстој литургији присуствовали су и највиши представници војне и цивилне власти, командант КФОР-а, генерал Мини, и шеф УПМИК-а Михаел Штајнер са својим сарадницима.

На крају литургије прочитао је и Божићна посланица Његове светости патријарха српског Павла, после чега је владика Артемије поделио поклон пакетиће сваком детету, које је то јутро било на светој литургији.



Деца са вероуке



Палење бадњака

„РАСПЕТО КОСОВО“ У БЕЛОРУСИЈИ

Изложба фотографија о страдању српског народа и његових православних светиња на Косову и Метохији, под називом Распето Косово, приказана је до сада у неколико градова: Прагу, Бањалуци и Москви. Недавно, ова изложба приказана је и белоруском народу у њиховом главном граду – Минску.

Од 16. до 23. фебруара овај град био је домаћин седмог Међународног Фестивала Православног Пјеснопјенија. Позив за учешће на фестивалу добила је и наша позната уметница Светлана Стасвић, појац српских средњевековних песама. Предлог косовско-метохијског песника Ранка Биновића да учешће на фестивалу узму и представници СПЦ са Косова и Метохије, на челу са својим архијерејом, владиком Артемијем, који би учесницима фестивала у граду Минску приказали изложбу Распето Косово, прихваћен је од стране организатора фестивала.

Поред владике Артемија, чланови делегације, која је боравила у Минску, били су: протосињел Симеон, игуман прноречки о. Николај, игуман манастира Ђурђеви Ступови о. Петар, сињел Сергије и јеромонах Доситеј из манастира Сопоћани, јерођакон Варнава, проф. др Љубиша Фолић, др Влада Арсенијевић, песник Ранко Ђи-

Са браћом из Пред Благочинијског манастира поред Минска



Митрополит Филарет и епископ Артемије



новић, сценограф Николај Маљм и Ивица Видановић, уметница Светлана Стевић, драмска уметница Ивана Жигон и студент Стана Јарчевић.

За све чланове ове четрнаесточлане делегације био је то први сусрет са Белорусијом. Током осам дана проведених у њој много се тога видело и сазнало. Ево само неких појединости везаних за ову државу и њен главни град.

Белорусија се налази југозападно од Москве. Она се осамосталила распадом СССР. Пре револуције била је у саставу царске Русије, а по револуцији у саставу СССР. Има десет милиона становника, православна је земља и њена Црква је у склопу Московске Патријаршије. Земља са преко хиљаду и петстотина језера. Чернобилска хаварија, која се догодила пре седамнаест година, била је најпогубнија по белоруски народ, чије последице се и дан данас осећају.

Главни град Минск има око два милиона становника. У Другом светском рату био је скоро потпуно у рушевинама. Данас је то нов град са широким булеварима и предивном архитектуром. Оно што је куриозитет везано за Минск, јесте то да његов изглед није унакажен трендовима савременог европског потрошачког друштва. У њему нема блештавих светлених реклама, панела, билбордова, претрпаних радија са шљанџећим и често саблажњивим изложима, и много чиме што карактерише европске градове. Занета, вредно дивљења јесте сазнање да је то град у којем се највише цене духовне и културне вредности.

15. фебруара, на Сретенье, у раним јутарњим часовима делегација предвођена епископом Артемијем отпутовала је авионом за Москву, одакле је истога дана пред поноћ возом продужила пут за Минск.

Време до поласка воза је проведено у обиласку највеће православне светиње, Храма Христа Спаса, и осталих знаменитости града Москве. Такође, делегација је била и гост југословенске амбасаде и њеног амбасадора, господина Данила Вуксановића.

Госте из Србије на минској железничкој станици дочекали су представници белоруске митрополије, југословенске амбасаде и директор фестивала госпођа Лариса Александровна. По смештају у величешно здање Дома милосрђа Светог Јова Многострадалног, наша делегација присуствовала је светој архијерејској литургији, коју је у саборном храму светих словенских просветитеља и Учитеља Кирила и Методија, служио митрополит белоруски господин Филарет.

По завршетку литургије, митрополит Филарет представио је и поздравио госте из Србије са Косова и Метохије, и упознао присутни народ о поводу, за њихов долазак у Минск упутивши позив да наредног дана, 17. фебруара са почетком у 17:00, дођу у зграду

Теолошког факултета и присуствују отварању изложбе „Распето Косово“.

У препуној сали Теолошког факултета госте је поздравио и изложбу отворио представник белоруског министарства културе, а затим је о изложби и страдању Срба и њихових светиња на Косову и Метохији говорио епископ рацко-призренски и косовско-метохијски господин Артемије, чија је потресна беседа изазвала сузе на лицима великог броја присутних. Потом је Светлана Стевић отпевала неколико старих косовских песама, а стихове о Србији и Косову казивали су песник Ранко Ђиновић и драмска уметница Ивана Жигон. Изложба је била отворена до задњег дана борава наше делегације у Минску, и била је врло добро посећена, што сведочи и књига утисака, у којој су посетиоци обележили своја осећања састрдавања са многонашћеним српским народом.

По програму фестивала на свим концертима уз богат програм духовне музике, учествовала је и наша учесница, Светлана Стевић у разним дворанама и салама. На свим тим концертима увек су били присутни и сви чланови наше делегације.

У уторак 18. фебруара, био је празник иконе Мајке Божије „Визгантије Погибших“. Повосаграђени храм у Минску посвећен је овој икони, а подигнут је у спомен на пострадале од Чернобилске хаварије. Тога дана митрополиту Филарету саслуживао је на светој архијерејској литургији владика Артемије са својим монасима. Истог дана, у Државном музеју историје позоришне и музичке културе одржано је вече духовне поезије под називом „Дитина су дела Твоја Господе“, на коме су учешће узели Рацко Ђиновић и Ивана Жигон. Исте вечери, у дому милосрђа, приказан је документарни филм о најпознатијем белоруском родитељу Михаилу Пташук и његовом прошлогодишњем борава у Метохији, у манастирима Високи Лечани и Пећка Петријаршија, селу Осојане, а који је само месец дана по повратку са Косова изгубио живот у саобраћајној незгоди у Москви. Промоцији филма присуствовала је и његова ожалостена супруга.

Да би боравак наше делегације у Минску био што лепши и пријатнији старали су се наши домаћини. Белоруска митрополија и особље милосрдног дома. У том циљу организоване су посете многим храмовима и манастирима. Све те посете и сусрети са народом Белорусије показали су како је огромна вера и побожност тог народа и њихова љубав према братском им народу српском. Уприличен је и пријем владике Артемија код вицепремијера белоруске Владе, господина Владимира Несторовича. Неколико дана у друштву наше делегације провео је и професор српског језика на минском Филолошком факултету, проф. Иван Чарота. Професор Чарота је уприличио и гостовање владике Артемија на Универзитету, где је владика, по жељи професора и студената србистике, одржао предавање о животу и делу његовог духовног оца, ас Јустина Поповића. Про-



Испред владе

фесор Чарота је и преводилац неколико књига св. владике Николаја и оца Јустина на руски језик. Домаћин нашој делегацији био је и наш амбасадор господин Никола Пејаковић.



У друштву југословенског амбасадора у Минску г. Николе Пејаковића

У част гостију са Косова и Метохије пријем и сасчану вечеру у својој резиденцији приредио је и митрополит мишки, господин Филарет, а у знак сећања на боравак у граду Мишску и његовој епархији, покљонио је владици Артемију један крст и панатију.

У недељу 23. фебруара у саборном храму светих Апостола Петра и Павла свету архијерејску литургију служио је епископ Артемије са својим монашством и свештеницима овога храма. Истог дана је у вечерњим часовима у Централном дому официра одржан завршни концерт фестивала, на коме су додељене и награде. Наша Светлана Стевић добитник је специјалне награде.

Овим концертном се и завршила посета наше делегације Минску и Белорусији. Пред одлазак за Москву на железничкој станици са владиком Артемијем и осталим члановима делегације, поздравио се и пожелео срећан пут наш амбасадор г. Никола Пејаковић.

По повратку у Москву делегација је посетила Сретењски и Даниловски манастир, Кремљ и подворје српске патријаршије.

У вечерњим сатима делегација је слетела у Београд.

УНЕСКО НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ

Пакон дужег времена страдања и рушења црква и манастира на Косову и Метохији, делегација УНЕСКО-а је стигла и на ове просторе. Епископ Артемије је 13. марта 2003. г. примио у манастиру Грачаница чланове експертске делегације UNESCO који су боравили тих дана на Косову и Метохији како би се из прве руке упознали са културно-историјским наслеђем Покрајине, посебно са споменицима културе уништеним или општењим за време и после рата.

Делегацију је предводио Хорст ГЕДИКЕ, председник интердисциплинарне радне групе за југоисточну Европу при UNESCO-у (Немачка) са својим сарадницима, међу којима био и проф. Слободан БУРБИЋ, професор византијске уметности и археологије на Универзитету Приштина (САД). Епископ Артемије обавестио је чланове експертске делегације UNESCO о судбини више од 110 уништених или општењих српских православних црква и манастира на Косову и Метохији. Он је нагласио да су ове вредне споменике и богомоље уништили албански екстремисти након рата, и поред присуства Мисије УН и КФОР-а. Владика је посебно изразио своју жељу да посета делегације UNESCO допринесе заштити и очувању преосталих верских и културних споменика на Косову и Метохији. „Обесхрабрујуће је да до сада ниједан починилац ових варварских напада није ухапшен или доведен пред лице правде. Овај неуспех полиције још више подстиче даље падање“, рекао је владика Артемије.

Господин Гелић је у свом излагању објаснио да је циљ посете делегације да се припреми терен за одлуке које ће UNESCO донети у циљу заштите културног наслеђа на Косову. Што се тиче конкретних пројеката, он је најавио да ће манастир Високи Дечани од наредне године бити уврштени на листу светске културне баштине и на тај начин стављени под директну заштиту UNESCO-а.

Наредних дана делегација UNESCO-а посетила је многе манастире, цркве, дамије и друге културно-историјске и верске споменике. У понедељак 18. марта посетом манастиру Бањска делегација је завршила своју посету Косову и Метохији и отпутовала за Београд. Ту се састала са представницима Координационог центра, а затим одржала завршну конференцију за штампу.

САДРЖАЈ

ОГЛЕДИ ИЗ КАНОНСКОГ И ЦРКВЕНОГ ПРАВА

Проф. С. Тројицки О јединству цркве 5

БИБЛИЈСКА ТЕОЛОГИЈА

*Св. Никодим Ађирић*а Тумачење молитве Господње Оче наш . . 17
Јозеф Фицмајер Основно о кумранским рукописима (II део) . . . 37

КА ИЗВОРИМА СРПСКОГ ЈЕЗИКА

*Радослава Симић*а Прослава локалних јужнословенских култова у манастирским зборницама XIII века 49

ИСТОРИЈА

др Милољуб Јевшић Цихад у светској и домаћој јавности 59
Предраг Р. Дражић Кијук Тролики Христос и традиционална симболика бројева 87

АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ

Не чинити компромисе са савешћу 103

ХРОНИКА

*јерођакон Варнава Хрошак*а 109

лична библиотека
Арх. Наум

1947