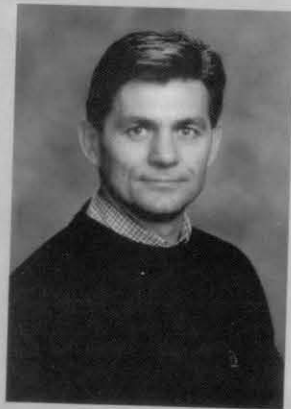


О аутору



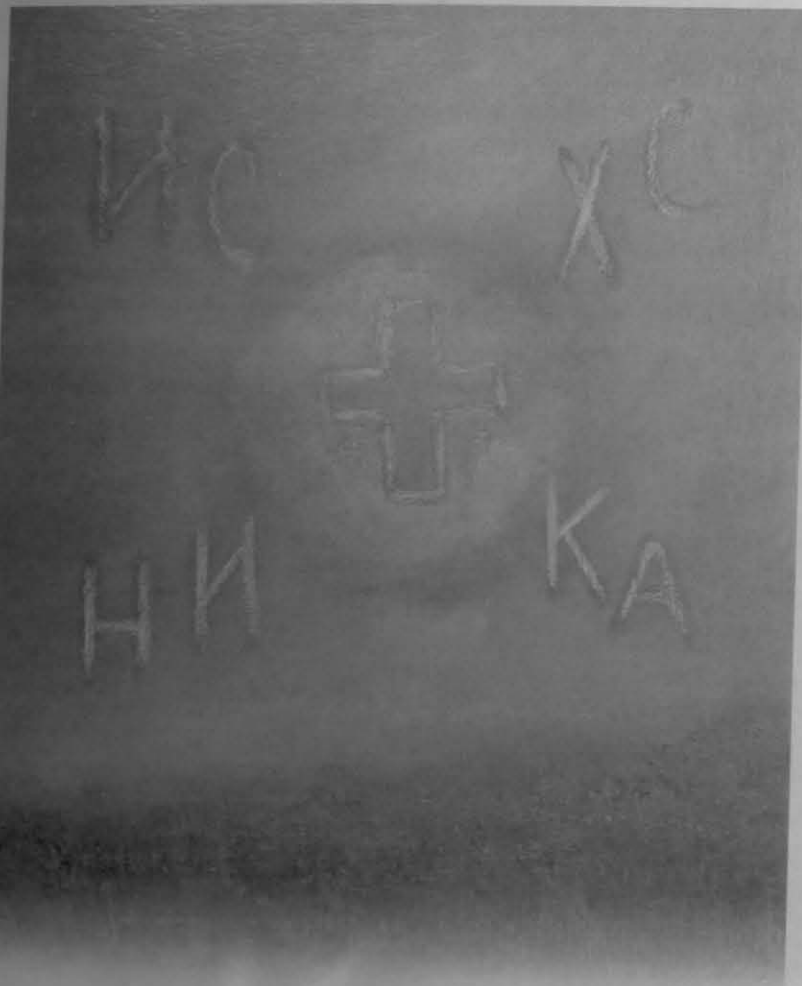
Димитрије Попадић је рођен 1955. године у Новом Саду, где је након Машинске школе, студирао на Филозофском факултету (Југословенски језици и књижевност) и Вишој школи за организацију рада. Теологију је дипломирао (*cum laudo*) на Библијско-теолошком институту у Загребу, а интеркултурне науке магистрирао (*summa cum laudo*) и докторирао (*summa cum laudo*) на Фулер теолошком универзитету у Пасадени, Калифорнија.

Период од 1987. до 1999. године Димитрије је с породицом - супругом Цветом и синовима Иваном, Марком и Стефаном - провео у Скопљу, где је отпочео и руководио Еванђеоском црквом и Македонском мисијом за Балкан, издавачком кућом "Христијанска книга" и био секретар Одбора Библијског друштва.

Од 1999. године проф. др Димитрије Попадић је саоснивач и декан Теолошког факултета - Нови Сад, који сада броји преко 170 студената из 17 хришћанских деноминација.

ISBN 86-903043-0-4

Димитрије Попадић



СВЕТОСАВСКИ ПРИМЕР
КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈЕ
ЕВАНЂЕЉА

PLAS

Д. Попадић - Светосавски пример контекстуализације Еванђеља

Димитрије Попадић

Проф. др Димитрије Попадић:
Светосавски пример контекстуализације Еванђеља

Издавач:
МБМ-плас

Одговара:
Влатко Моравек

Уредник едиције:
Жарко Борђевић

Насловна страна:
Драгин Петровски
“Прозор у Стварност”
уље на платну, 400x600.

Лектор:
Јасмина Дражић

Коректор:
Блаженка Марковић

Прелом:
Милан Вучинић

Спонзор издања:
Д.О.О. “НОВАК”, Б. Петровац

Штампа:
МБМ-плас
Нови Сад, Омладинска 93

Место издања:
Нови Сад

Година издања:
2002

Тираж:
1000

© Димитрије Попадић

СВЕТОСАВСКИ ПРИМЕР КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈЕ ЕВАНЂЕЉА



Novi Sad, 2002.

Супрузи Цвети, мом најбољем пријатељу

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

226.2/.5

ПОПАДИЋ, Димитрије

Светосавски пример контекстуализације Еванђеља
Димитрије Попадић. – Нови Сад : МБМ плас, 2002 (Нови
Сад : МБМ плас). – 144 стр. : 20 цм. – (Едница
Подстицај)

Грaк 1000. – Библиографија

а) Јеванђеље

ISBN 86-903043-0-4

САДРЖАЈ

9 Сlike

11 О едицији

13 О књизи

15 Увод

Први део:

17 КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА ЕВАНЂЕЉА

19 Контекстуализација као императив комуникације

23 Кључни концепти теорије комуникације

25 Свето писмо и комуникација

27 Свето писмо и контекстуализација

28 Еванђеље и култура

33 Културни аспекти Еванђеља

34 Критичка контекстуализација

35 Старозаветни пример контекстуализације

36 Новозаветни примери контекстуализације

38 Контекстуализација као теолошки метод

45 Контекстуализација Еванђеља као
мисионарски задатак Цркве

Други део:

47 КРСНА СЛАВА КАО КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА
ЕВАНЂЕЉА

48 Опште крсне славе

50 Припреме за славу

52 Материјални реквизити славе

54 Ток обреда славе

57 Библијско-теолошке поруке крсне славе

Христологија славе	57
Еклисиологија славе	61
Сотериологија славе	62
Етика славе	63
Патрологија славе	64
Демонологија славе	67
Критичка контекстуализација крсне славе	70
Отпор синкретизму	70
Благослов и проклетство национализма	73
Упозорење против номинализма	76
Трећи део:	
СВЕТИ САВА И КРСНА СЛАВА	80
Срби пре светога Саве	81
Претхришћанска веровања Срба	83
Ретроспектива мисионарског рада до св. Саве	87
Од Растка до Саве	93
Савино дело контекстуализације Еванђеља у крсној слави	96
Посредни утицај и значај контекстуалног рада св. Саве	115
Четврти део:	
ЗАКЉУЧЦИ И ИМПЛИКАЦИЈЕ	124
Додатак:	
ХРИСТОЦЕНТРИЧНО СХВАТАЊЕ ЦРКВЕ И САВИН ОДНОС ПРЕМА БОГОМИЛИМА	135
Цитирана дела	137

СЛИКЕ И ТАБЕЛЕ

20	1. Најдин образац комуникације
25	2. Важност заједничког контекста у комуникацији
31	3. Пет димензија културе
	4. Модел 1: Четири димензије теолошког метода
40	контекстуализације
	5. Модел 2: Три димензије теолошког метода
43	контекстуализације
	6. Дијалог теолошких метода контекстуализације
44	Модела 1 и 2
104	7. Пета грана Фотијевог Номоканона

О едицији

Читалац у рукама држи прву књигу едиције Подстицај.

Подстицај обухвата дела теолошко-антрополошких промишљања која имају инспиритиван карактер у том смислу што подстичу на ангажман, акцију и делање које обећава промену и бољитак у цркви и свету. Основно критеријско питање за избор дела у ову едицију било је: у којој мери дело, својом теолошко-антрополошком анализом и представљањем предмета истраживања, упућује и мотивише на конструктивну акцију.

Едиција је осмишљена тако да буде у функцији моста: с једне стране, чврсто укоренења у Светом писму као основном изходишту богословске мисије, као феномену динамичног међуодноса цркве и света. Обезбеђујући двосмерну комуникацију, овакав мост „спаја” односно интегрише божанско откривење и друштвену стварност. Интеграција овде подразумева конструктивну промену, те стога и Подстицај служи не само да њу изазове и охрабри, већ да буде и њен инструмент.

Основна претпоставка едиције је да се људско биће, као Imago Dei, носилац печата Божијег обличја, читајући и покорављујући се Светом писму, суобличава са овом својом урођеном и непроцењивом племенитошћу, просвећује се истинитијим увидом у себе и свет у којем живи, али се и усмерава и оспособљава за активно учешће у Missio Dei, за оживотворење Божијег наума за људски род.

Дакле, теолошко-антрополошко промишљање нужно намеће конкретне мисолошке закључке и задатке. Аутентична хришћанска правоверност увек се показује и доказује на (правом) делу.

О књизи

Светосавски пример контекстуализације Еванђеља је интеграција историјске, антрополошке и теолошке студије светковине крсне славе из еклисиолошке и мисиолошке перспективе. Ова и оваква студија је вишеструко значајна.

Ауторово промишљање представља одмерно орање прве бразде контекстуалне теологије у нас. Иако је, разуме се, наше свеукупно богословско наслеђе динамичан сплет збира и производа контекстуалних теологија, ово дело је првенац контекстуалне теологије у нас зато што аутор у њему свесно и експлицитно, на примеру крсне славе, описује контекстуализацију као интегралну димензију теологије и мисије.

Неоспоран је и конкретан допринос овог дела свехришћанском јединству. Наиме, аутор чини свесрдан напор да премости традиционалну напетост између православног и неправославног хришћанства. Ставом миротворца и пером искреног истраживача, аутор значачки осликава важност културних аспеката Еванђеља, нуди теоријско-теолошки оквир аутентичне хришћанске мисије која се витешки поставља насупрот прозелитизма и, на тај начин, ствара платформу за дијалог.

Уједно, дело представља и својеврстан позив цркви да се самокритички контекстуализира у новом, савременом контексту, то јест, да се врати своме изворишту: првенствено светописамском, али и светосавском. "Сава је јасно приказао да управо аутентична љубав према црквеној традицији обавезује и мотивише њено стално актуелизирање и прилагођавање савременим потребама цркве и мисије, како црква не би изгубила додир са свеукупном стварношћу у којој живи -- првенствено културном и језичком... Истински Савини следбеници, који свесрдно верују и љубе Бога и Божије морају бити довољно мудри и храбри да радикално прилагођавају форме свих аспеката црквеног живота и рада у циљу комуницирања аутентичног садржаја Божанског откривења..." (Стр. 133).

Професор др Александар Бирвиш, о књизи је рекао следеће: „Дело колеге Попадића представља збуњујућу новост. О слави (крсном имену) писано је много, али без разумевања за контекстуализацију и у вези с контекстуализацијом. Ова новост збуњује и у повратном смеру: један обичај не сме да остане обичај, него га ваља развијати као средство за евангелизацију - авај! - ужасно запуштене породице. Надам се да ће ова књига отворити низ порука и поука за враћање Христа народу.”

УВОД

Живо се сећам јануара 1973. године. Приближавао се дан Светог Стефана, наше крсне славе. Овај дан је био једини дан у години када би наша породица радила нешто што је личило на религиозну активност. Заправо, сви смо били атеисти: осим мајке, коју сам од детињства могао чути како увече, у мраку, шапуће молитву клечећи покрај кревета. За нас је крсна слава практично представљала дан када бисмо се ми окупили као породица - шесторо деце (тада сви удати и ожењени осим мене) и девет унучади - и имали заједнички оброк. Једини религиозни симболи били су: славска свећа, кољиво, славско вино и кандило (у чаши на тањиру никле пшенице, које се није гасило од пре Божића). Међутим, мени се ова крсна слава разликовала од свих дотадашњих.

Наиме, неколико месеци пре тога, напустио сам Комунистичку партију и придружио сам се једној од еванђеоских цркава. У току тих пар месеци, мотивисан (иако у почетку збуњен) сведочанством и примером хришћанског живота, прочитао сам Свето писмо (први пут у животу) и кроз молитву и пост почео сам, верујем, откривати за мене нову димензију живота: живота с Христом. Изненадио сам се и забринуо када сам увидео да је већина верника моје еванђеоске цркве зазирала од светковине славе. Били су склони мишљењу да је она више паганске него хришћанске природе. Али, ако се тога дана не придружим својима, даћу им разлога да мисле да сам се одрекао свог породичног идентитета, и да сам “отишао у неку другу веру:” што није било тачно, јер сам осећао да још више волим своју породицу откако сам постао хришћанин. Зато сам одлучио да у светковини учествујем.

Слава је, као и увек, протекла у изузетно пријатној атмосфери. Отац (бивши комесар Дванаесте војвођанске бригаде) запалио је велику воштаницу, нешто, али искрено се прекретило и (без молитве) весело и топло свима пожелио сретну славу и пријатан ручак. У току оброка, учтиво али одлучно, запитао сам: “Да ли неко зна ко је био свети Стефан?” Настао је тајак. Међутим, питање је било умесно и, иако најмлађем од све деце, иако је то била сасвим нова тема наших породичних разговора, било ми је дозвољено да сам одговорим на постављено питање. Срдачно и

добронамерно сам искористио прилику да испричам импресиван догађај првомучеништва светог Стефана са којим сам се и сам тек недавно упознао читајући Дела апостолска.

Ово и слична искуства светковине славе којих сам имао, и константна сумњичавост еванђеоских хришћана према формама православног хришћанства, мотивисали су ме да размишљам о могућностима дијалога, помирења и интеграције, јер сам у оба "табора" препознао оно што сматрам аутентичном, библијски складном хришћанском вером. Надам се да ће овај мој скромни рад допринети свехришћанској толеранцији и јединству.

У првом делу овога рада, у светлу савремених теорија културе и комуникације, представићу теорију контекстуализације Еванђеља, са посебним освртом, како на однос Светог писма и контекстуализације, тако и на сличности и разлике православног и протестантског схватања контекстуализације Еванђеља као теолошке методе. У другом делу ћу описати крсну славу: припреме за њу, њене материјалне реквизите и њен ток обреда, и објаснити како она представља пример контекстуализације Еванђеља тиме што ћу представити њену теолошку поруку, односно, покушаћу да (колико-толико, јер су могућности за ово неисцрпне) систематски артикулишем **контекстуалну теологију** крсне славе. У трећем делу ћу укратко представити Србе пре светог Саве, њихов долазак на Балканско полуострво, њихова претхришћанска веровања и хришћански мисионарски рад међу њима, а затим ћу представити светог Саву као контекстуализатора Еванђеља са посебним освртом на његов однос са породичном светковином сећања (памеб) на светитеља. Наиме, верујем да "Светосавље није друго до Православно Хришћанство српског стила и искуства, изражено у богоугодним личностима, првенствено у светом Сави Немањиним." (Поповић 1993, 8).

У овом радом ћу проучавати домаћу светковину славе, а то значи да нећу посматрати крсну славу православног храма ни крсну славу места, нпр. сеоску славу. (Најчешће, али не и увек, насеље у коме се православни храм налази слави исту крсну славу коју има тај православни храм). Исто тако, овде се ограничавам на посматрање феномена породичне крсне славе међу Србима, иако и већина Македонаца слави овакву породичну светковину.

Први део:

КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА ЕВАНЂЕЉА

Термин "контекстуализација" скован је почетком седамдесетих година двадесетог века, у оквиру рада "Светског савеза цркава", нарочито оних људи који су били одговорни за "Фонд теолошког образовања". Њихова првобитна намера је била да нагласе важност адекватног богословског образовања и формирања свештенства и хришћанских вођа, које ће их оспособити за ефикасан рад у контексту њихове службе. Имплицитно, овде се изражава суздржаност и неповерење у богословско образовање у једној културној средини (контексту) као припрема за духовну службу у другој културној средини. Ово је традиционална пракса католичке и протестантске цркве више него православне. Свештенство се, на пример, најчешће школује на западу, а шаље на службу у земље Трећег света.

Иако је контекстуализација нови термин, она није нова идеја. Контекстуализација је, најпре, пратила Божанског откривења у том смислу што карактерише природу Божанског откривења. Другим речима, Бог се људској раси исуључиво откривао и открива (комуницира) увек у оквиру специфичног историјског, географског, економско-политичког и културног контекста. Штавише, Реч Божија је постала тело: Исус је постао човек и то је прворазредан и јединствен пример савршене контекстуализације Божанског откривења.

Затим, контекстуализација карактерише и целокупну историју хришћанства. Ово се очитује већ и у различитости локалних цркава из новозаветног периода. Упркос заједничким особинама, изнад свега заједничке Главе Цркве, Христа, и заједничког Светог Духа, црква у Коринту, на пример, значајно се разликовала од цркве у Антиохији, или од цркве у Солуну. Та разлика нији била само у специфичним културним изражајима вере,

већ и у богословским нагласцима и темама. Нови завет нам, дакле, сведочи о постојању контекстуалне теологије.

У овом смислу, Никејско-цариградско, Халкедонско и свако друго ортодоксно исповедање вере, треба схватити као контекстуалну теологију; јер су сви ти богословски нагласци и теме представљали покушај Цркве да артикулише Божанско откривење и Божију вољу у одређеном историјском тренутку и одговори на специфичне филозофске, социјалне и црквене потребе и изазове. Истина, историја сведочи и то да су поједине контекстуалне теологије често ишле у екстрем. Ово је случај са аријанизмом, пелагијанизмом, несторијанизмом, монофизитизмом, а највероватније и са богумилством. Сви су ови покрети проглашени кривоверним, екскомуницирани су (библијски оправдано), и били прогоњени и забрањивани (библијски неоправдано). Међутим, чини се да теолози нису довољно озбиљно узели у обзир културне, политичке и друштвене факторе настанка и развоја ових покрета. Пресуде су, иако не би биле битније промењене, ипак донесене без узимања у обзир олакшавајућих околности оптужених, а често и без правог ислеђивања.

Велики расцеп Цркве (1054. год.) и Лутерова реформација су до те мере ношене грчким разумевањем примата духа и идеје над њиховим иманентним изражајем, да су у име ванисторијске и ванкултурне истине игнорисали историјске и културне аспекте те истине. Проблем је био (и углавном остао) у томе што су све три стране: католичка, протестантска и православна црква, ову ванисторијску и ванкултурну истину ипак дефинисале (свака) својим историјским и културним речником. Нарочито протестантска. Ово је резултирало међусобним непризнавањем. Свака од ових цркава је сваку другу лишила придева "хришћанска." Међутим, иако је ово изузетно комплексно питање (за чију анализу овде немамо довољно простора), верујем да су православна, католичка и протестантска теологија у суштини три категорије контекстуалне теологије једне те исте, хришћанске Цркве. Александар Шмеман сматра да је "страшни расцеп између 'Истока' и 'За-

пада'... главни грех хришћанског света",¹ и да је и само то супротстављање (када се спори о Истоку и Западу) "лажно, штавише грешно, јер представља лаж у односу на изворно јединство хришћанског света, чија духовна историја има корене у чуду Педесетнице".²

Надаље, идеју контекстуализације носили су у себи и различити мисионарски термини двадесетог века. Католички модел "прилагођавања" ("accomodation") и протестантски термин "адаптација" ("adaptation"), једнако су наглашавали важност тога да се порука Еванђеља мора изразити тако да буде у складу са културом прималаца (а не носилаца) те поруке. Термин "одوماћивање" ("nativization") цркве изражава наклоност култури прималаца поруке Еванђеља на тај начин што заступа идеју усвајања свих њених особина које неће компромитовати суштину хришћанства. "Одوماћивање" има за циљ да се постигне "староседелачка" ("indigenous") црква - црква која ће по својим културним изражајима изгледати тако као да је одувек била део дате културе.

Међутим, и сама чињеница да је контекстуализација нови термин, указује на нову свесност важности улоге културе у њеном односу са наткултуром (метафизичким), Божанским откривењем - како у Светом писму, тако и у историји Цркве и данас. У овом поглављу желим да споменем неке од разлога за које сматрам да оправдавају овај поновљени нагласак важности контекста за теологију.

Контекстуализација као императив комуникације

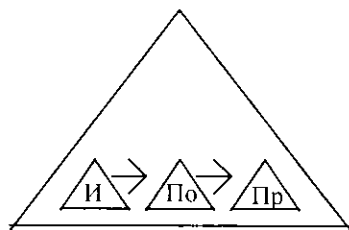
Различитост језика и дијалекта је једна од најочитијих специфичности културе. Основна сврха језика је комуникација. Дакле, комуникација се најлакше остварује унутар исте културе из једноставног разлога што "сви говоре истим језиком." Свакако, комуникација подразумева много више од речи и језика. Шенонова и Веверова (Shannon, Weaver) "информација - код" теори-

¹ Шмеман 1994. 376.

² На истом месту.

ја, која је представљена и популаризирана у књизи “Математичка теорија комуникације”,³ теоријски је потпомогла полагању темеља експанзије савремених комуникацијских средстава, али ни издалека није могла да разјасни невербалне аспекте унутаркултурне комуникације, ни сложену динамику међукултурне комуникације.

Јуџин Најда (Eugene Nida) је 1960. год. издао своје дело “Порука и мисија: комуникација хришћанске вере”, у коме је, преко свог једноставног обрасца, истакао важност културног контекста у процесу комуникације. Најдин модел комуникације састојао се из три елемента: извора поруке (И), поруке (По) и прималоца поруке (Пр); који су били окружени културним контекстом (симболисан троуглом).



Слика 1
НАЈДИН ОБРАЗАЦ КОМУНИКАЦИЈЕ
(Најда 1990, 43)

Импликације су очите. Постоји нераскидива веза између културног контекста и три елемента модела комуникације. Та веза је толико директна да се културни контекст може и треба сматрати четвртим елементом модела комуникације. Сваки од три елемента модела комуникације може се исправно разумети само у смислу културног контекста коме припадају. Када је то истина унутар монолитне културне средине, колико више је контекст значајан и комуникациони процес сложенији када је у питању међукултурна комуникација.⁴

³ Види Шенон 1949.

⁴ Види Најда (Nida) 1990, 47-55

Новак Поповић, у књизи “Комуникативне интеракције у плурализму”, уместо термина “извор поруке”, користи термин “одашиљач” и “креатор” поруке. Овим он ставља нагласак на активну улогу комуникатора, која се термином “извор поруке” не запажа на први поглед, иако се имплицира. Представљајући “модел ефективног комуницирања”, Поповић сажето и умешно описује комуникацију у чијем центру пажње се налазе “одашиљач (креатор) и прималац поруке са њиховим антрополошким (културним, социјалним и психолошким) особинама, затим комуникативна стратегија и аргументација садржана у поруци као и језички фактори.”⁵ (Нагласак је мој).

Значајан теоретски допринос разумевању важности контекста у динамици комуникације дали су и Спербер и Вилсон (Sperber, Wilson). Они су скренули пажњу на то да не постоји чврста, непосредна веза између мисли и израза, на којој се заснива концепт кодирања и декодирања поруке. Тврдили су да су изрази само тумачење мисли извора поруке, комуникатора, његових ставова и намера. Зато прималац поруке има задатак да уочи намеру комуникатора и да затим донесе закључак о значењу поруке. “Постоји јаз између реченичне семантике и мисли које се путем израза заправо комуницирају. Овај јаз се превазилази закључивањем, а не додатним кодирањем...”⁶ Човек, по својој природи, непрестано тежи за новим информацијама које би обогатиле његово или њено познавање света у коме живи. Ово имплицира да комуникација укључује намеру комуникатора да са релевантном информацијом модификује спознајну животну средину (“cognitive environment”) прималоца поруке. “Релевантна информација” је комбинација нове информације са већ познатом информацијом и то на такав начин да се “побољша свеукупна представа света”⁷ прималоца поруке.

“Централни концепт ове теорије је ‘контекст’ или ‘спознајна животна средина’ прималоца поруке. Аутори [Спербер

⁵ Поповић 1994, 12.

⁶ Спербер 1986, 9.

⁷ Спербер 1986, 71.

(Sperber) и Вилсон (Wilson)] дефинишу контекст у унутрашњем домаћем смислу, који се односи на животну историју појединца, његове или њене спознајне способности и утицаја културе која га или је окружује⁸. Неминовно је да тај унутрашњи контекст примаоца поруке утиче како на његово или њено тумачење поруке, тако и на доношење закључка о томе да ли је порука релевантна или не.⁹ Дакле, унутрашњи контекст заправо представља поглед на свет примаоца поруке, “подсистем претпоставки о свету”, који укључује и “очекивања о будућности, научне хипотезе или религијска веровања, анегдотско сећање, опште културне претпоставке и мишљење о менталном стању говорника”¹⁰. Или, како је, надовезујући се на Ранкеа (Ranke) и Маруа (Marrou), исту идеју сумирао Георгије Флоровски (Georges Florovsky): “...личност тумачева припада стварном процесу тумачења ништа мање него подаци које треба протумачити, као што су оба саразговорника од суштинске важности за успешан дијалог.”¹¹

Стивен Тајлер (Stephen Tyler) је такођер употпунио дефиницију контекста. Он је контекст поделио на лингвистички део, у коме посматра реченицу и њено место у поруци, и нејезички део контекста, који се односи на то ко комуницира, ко је прималац поруке, где се одвија комуникација, како, зашто и какво опште културно знање се комуникацијом поруке подразумева. “Ми разумемо реченицу тако како је разумемо зато што знамо нешто о њој што је више од онога што нам њени саставни елементи експлицитно говоре.”¹² Следи да је разумевање контекста од виталног значаја за ефикасност комуникације.

⁸ Томас (Thomas) 1995, 13.

⁹ Уколико прималац поруке закључи да информација није вредна даљег “обрађивања”, комуникација губи своју перспективу. Међутим, ако прималац поруке одреди да је порука релевантна, ефекат комуникације ће бити велик чак и уз минималан напор комуникатора и упркос ситуационим комуникацијским сметњама.

¹⁰ Спербер 1986, 16.

¹¹ Флоровски 1995, 55.

¹² Тајлер 1978, 32.

Кључни концепти теорије комуникације

Много се расправљало и писало о теорији комуникације. Расправа још траје. Зато је разумљиво да ће моја процена и избор кључних концепата савремене теорије, тачније, теорија (множина) комуникације бити субјективна и произвољна. Критеријска питања су ми била: (1) који су концепти теорије комуникације опште-прихваћени од стране утицајних теоретичара комуникације; и (2) који од њих могу боље да осветле онај аспект комуникације који се односи на контекст у коме се комуникација одвија.

Комуникација је комплексан процес. Комуникација није један усамљени догађај. Берло (Berlo) говори о комуникацији као о серији догађаја и односа који су “динамични, текући, у сталном мењању... [без] почетка, краја и утврђене секвенце догађаја”.¹³

Комуникација је интерактивна. Комуникација је интеракција између учесника комуникације (извора поруке и примаоца поруке), садржине поруке, форме поруке и контекста (како унутрашњег контекста и извора и примаоца поруке тако и општег комуникацијског и културног контекста). Извору поруке је неопходна повратна информација (“feedback”) од стране примаоца поруке. Једносмерна комуникација је непотпуна. Зато је кружни модел, који користе Шрам (Schramm)¹⁴ и Енгел (Engel),¹⁵ на пример, адекватнији од линеарног, иако ниједан модел у потпуности не обједињује аспект културног контекста.

Комуникација је оријентисана према примаоцу поруке (“receptor oriented”). Овај концепт се назива и “суверенитет слушатељства” (“audience sovereignty”). Значење је исто. Прималац (или примаоци) поруке има пун суверенитет коначног одлучивања о значењу поруке без обзира да ли ће она бити више или мање идентична или чак супротна првобитно замишљеном значењу извора поруке. У том смислу Чарлс Крафт (Charles Kraft), у књизи “Теорија комуникације за хришћанско сведочанство”,¹⁶ нагла-

¹³ Берло 1960, 24.

¹⁴ Види Шрам 1971.

¹⁵ Види Енгел 1979.

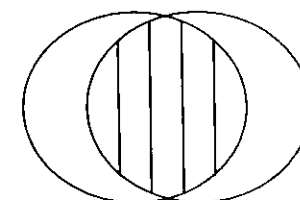
¹⁶ Крафт 1991.

шава примаоца поруке као најважнијег фактора у процесу комуникације. Крафт овим апелује на носиоце хришћанске поруке упозоравајући их да њихова порука, по природи процеса комуникације, не може бити аутоматски схваћена, већ да она мора бити оријентисана према (оријентисана према, а не само упућена ка) примаоцу поруке, јер ће прималац поруке одлучити о њеном значењу.

Комуникација садржи намере и очекивања. Намере, од стране извора поруке, и очекивања, од стране примаоца поруке. Прималац поруке настоји да препозна намере извора поруке, и то и ван граница поруком експлицитно изражених намера извора поруке. Дакле, прималац трага и за евентуално скривеним намерама. Извор поруке мора да у својој поруци приложи одређене "доказе" за своје намере. Креативна интеракција намера и очекивања створиће "заједничко тло", које је неопходно за успешну комуникацију.

Комуникација је условљена културним контекстом. О овом концепту смо већ говорили, и видели смо да је он применљив и у једнокултурној и у међукултурној комуникацији. Овде ћемо споменути и графички представити модел Даниела Шоа (Daniel Shaw), којим он наглашава важност заједничког контекста у међукултурној комуникацији. (Наравно, овај модел помаже и бољем разумевању динамике једнокултурне комуникације.) Што је подручје заједничког животног искуства извора и примаоца поруке веће, чак и када они припадају различитим културним контекстима, већа је и могућност ефикасније комуникације.

Подручје животног искуства



Простор заједничког животног искуства доприноси комуникацији

Слика 2
ВАЖНОСТ ЗАЈЕДНИЧКОГ КОНТЕКСТА
У КОМУНИКАЦИЈИ
(Шо 1988, 29)

Из свега наведеног се може закључити да међу теоретичарима комуникације постоји концензус с обзиром на препознавање значаја контекста у процесу комуникације.

Свето писмо и комуникација

Шта из Светога писма можемо сазнати о комуникацији? Будући да је Свето писмо књига која има свој специфичан карактер и није јој намера да теоретише о комуникацији, у одговору на ово питање мораћемо се задовољити препознавањем основних претпоставки о језику и комуникацији којима је Свето писмо проткано. Ово је остварљиво јер је Свето писмо, између осталог, богата збирка разноврсних примера комуникације, како ванкултурне, трансцендентне, тако и међуиндивидуалне, једнокултурне, међукултурне итд. На основу ових примера се могу донети одређени општи закључци. Овде не желим озбиљније улазити у про-

блематику постанка језика ниги се дубље упуштати у егзегезу одговарајућих библијских текстова¹⁷. Осврнућу се само укратко на неке делове Светога писмо за које верујем да нас могу оријентисати у предмету нашег истраживања.

У библијском извештају о стварању света видимо да је Бог створио Адама “по својему обличју, као што смо ми...” (1. Мој. 1:26). “Ми” се односи на Свету Тројицу: Бог Отац, Бог Син и Бог Свети Дух. Будући да је Бог вечан, без почетка и краја, и да је Бог Света Тројица, то значи да је комуникација (без обзира на то што комуникацију у овом контексту не можемо адекватно дефинисати) унутар Свете Тројице одувек постојала. Јер, ни Бог Отац, ни Бог Син, ни Бог Дух Свети никада нису постојали сами¹⁸ и увек је међу њима постојала одређена врста божанске комуникације љубави, мудрости, силе... “Светотројачко богословље указује на чињеницу да је Бог у себи самом живот општења...”¹⁹ Зато је и Адам, који је био створен према Божијем “обличју” (слици, икони), могао да разговара с Богом истог часа када је примио “дух животни... и поста...душа жива”, јер је комуникативна димензија саставни део Божијег “обличја”. Комуникативни Бог је створио комуникативно људско биће.

У истом извештају о стварању видимо и то да је све што је створено било добро (1. Мој. 1:10, 12, 18, 21, 25, 31), осим једнога: Адам је био сам. “И рече Господ Бог: није добро да је човјек сам: да му начиним друга према њему.” (1. Мој 2:18). Адам је могао да комуницира с Богом, али то није било довољно да изрази тај урођени (тачније, уграђени) потенцијал боголике комуникације која тежи комуницирати са другим, себи равним, исте врсте.” И

¹⁷ Библијска егзегеза подразумева претходно усаглашавање основних херменевтичких принципа, или барем њихово дефинисање. Треба узети у обзир и традиционалну различитост тумачења Светога писма од стране хришћанских конфесија. Била би добродошла компаративна студија тумачења библијских стихова (о језику и комуникацији) три главне хришћанске традиције.

¹⁸ Исусове речи упућене Оцу: “Боже мој, Боже мој, зашто ме остави?” (Мт. 27:46); не противрече овоме, јер се ту ради о мистерији Христове заступничке смрти.

¹⁹ Брија 1989, 11.

Господ Бог створи жену...” (1. Мој. 2:22). Тек сада се, у односу човека и жене, могао изразити тај потенцијал боголике комуникације. Ово нам говори још нешто о природи те комуникације. Наиме, она увелико надилази вербалну комуникацију и никако се не може њоме ограничити.

Један од првих задатака које је Бог дао Адаму био је да животињама да имена. “Бог створи од земље све звијери пољске и све птице небеске, и доведе к Адаму да види како ће коју назвати, па како Адам назове коју животињу онако да јој буде име; И Адам надједо име сваком живинчету и свакој птици небеској и свакој звијери пољској...” (1. Мој. 2:19, 20). Адам је животињама дао имена; не Бог. Језик је људског порекла, не божанског. Речи су само вербални симболи. Не постоји нераскидива веза између речи и бића, предмета или идеја које те речи означавају. Због тога се језик може мењати, мењао се и мења се. У одређеном смислу, језик је по природи конвенција.

Најда скреће пажњу на то да јеврејски корен *дбр*, који се најчешће употребљава за “реч”, значи и “догађај” и “ствар”.²⁰ Он ставља у контраст грчко филозофско схватање идеје са библијским откривењем које наглашава догађај. “Бог се открива као онај који ради, говори и чини чудеса, а не онај који описује своју суштину... Стога, језик представља систем симбола који имају за циљ да опишу понашање, а не мистични код вечне бити.”²¹

Свето писмо и контекстуализација

Свето писмо Старога завета је Богом-надахнута збирка историјских догађаја у којима је Бог непосредно и посредно деловао и говорио (и дело и говор су комуникација) људском роду; наговештавајући му своју посету. Свето писмо Новога завета је Богом надахнута збирка извештаја о тој Божијој посети човечанству у Исусу Христу и извештаја о животу и раду ранохришћанске Цркве. Међутим, испоставило се да је Христов долазак био много више од посете. Реч је постала тело - Христос је постао чо-

²⁰ Види Најда 1990, 30.

²¹ На истом месту.

век. Није само деловао и говорио човечанству у његовом контексту, већ је постао део тог контекста.

Свето писмо Старога и Новога завета представља Богом надахнуту збирку извештаја о Божијем стварању контекста - свемира, планете земље, живота на њој и људске расе, Божије комуникације са тим контекстом. Божијег уласка у тај контекст и Божије намере са тим контекстом. Ово последње има есхатолошку и мисиолошку димензију. Есхатолошку, зато што радња Светога писма није завршена. Књига Откривења Јовановог завршава речима: "Говори онај који сведочи ово: да, долазим убрзо. Амин, дођи Господе Исусе... Амин". "Амин" је реч која у себи има идеју садашњег и будућег времена, а не прошлог. Αἰνῶ се може овако парафразирати: "Да, тако је. Нека буде. Желим то свим срцем." Другим речима, последња реч²² Светога писма не значи "крај", већ "наставиће се".

Свето писмо има и мисиолошку димензију. Она представља позив Цркве на контекстуализацију јер процес комуникације Еванђеља не може бити изолован од људске културе; нити од културе онога који носи поруку (извора поруке), нити од културе онога коме је порука намењена (примаоца поруке). Зато морамо одговорити на питања: шта је Еванђеље, шта је култура и који је њихов међуоднос?

Еванђеље и култура

Шта је Еванђеље? У одговору на ово питање не желим дати дефиницију Еванђеља. Радије ћу указати на основни садржај Еванђеља. Дефиниције, колико год су од помоћи (јер су речи вербални симболи чије се значење одређује и конвенцијом!), толико имају тенденцију сужавања и ограничавања. Еванђеље је толико изузетно, да не би толерисало и најумешнију дефиницију, јер би она ипак била усмерена само ка когнитивном. Еванђеље је догађај. Мора да се доживи да би могло да се схвати. Штавише, Еванђеље је највећи догађај; и то догађај који траје - и догађај који ће се догодити.

²² Чињеница да неки манускрипти изостављају реч αἰνῶ, на крају 21-ог стиха, не умањује истинитост овог метафоричног исказа.

Реч εὐαγγέλιον се појављује у Новом завету и као именица εὐαγγελίον, и као глагол εὐαγγελίζομαι. У ужем смислу, Еванђеље се односи на поруку - добру вест - коју је објавио Исус са својим ученицима. Основни садржај те поруке је нови начин на који сада Бог приступа и поступа са човечанством, а то је да му опрашта грехе и даје живот вечни (сотириолошка порука) када оно поверује у Исуса Христа и покаје се (пророчка порука). Исусово распеће (смрт) и васкрсење, централни су догађаји Еванђеља. Џон Стот (John Stott), сматра да су централне теме Еванђеља: "Бог Створитељ; универзалност греха; Исус Христос је Син Божији; Господар свега и, својом заступничком смрћу и васкрсењем, Спаситељ; неопходност обраћења; долазак Светога Духа и његова сила која мења; заједништво и мисија хришћанске Цркве; и нада Христовог повратка."²³ (Есхатолошка порука).

У ширем смислу, Еванђеље је реч која обухвата целокупан Исусов живот, његово оваплоћење, речи, дела и вазнесење. Стога је Еванђеље христолошка порука. "Очито је да је центар еванђеља Господ Исус Христос. Када се све узме у обзир, он (укључујући његову особу и његова дела) је Еванђеље."²⁴ Заправо, цело Свето писмо је до те мере христоцентрично да, у том смислу, можемо рећи да је Свето писмо Еванђеље. Зар није Еванђеље најважнија порука Светога писма? Еванђеље је Божије откривење и као такво симболише свеукупан догађај Христа, укључујући историју (Стари завет) припреме тога догађаја.

Шта је култура? Најкраће, култура је начин живота. Култура је свеукупан животни контекст одређене средине. Култура се не учи; зато се тешко и дефинише. У њу људско биће ураста. Овај процес урастања у културу се врши имитирањем. Дете је једноставно опонаша манире, поступке и реакције својих родитеља и та (увек одређена) култура, спонтано и подсвесно постаје део његовог бића. Зато оправдано кажемо да је човек културно биће.

Милош Илић своју дефиницију културе назива интегралном, јер он под културом подразумева "скуп свих... процеса, про-

²³ Стот 1979, 440.

²⁴ Падила (Padilla) 1985, 70.

мена и творевина које су настале као последица материјалне и духовне интервенције људског друштва (у природи, друштву и мишљењу). А основни смисао културе састоји се у томе да олакша одржање, продужење и напредак људског друштва".²⁵ Вредност Илићеве интегралне дефиниције културе је што она не само да подразумева како материјалну тако и духовну димензију културе, већ културу разуме и као временску, просторну и развојну категорију, којој је смисао олакшање одржања егзистенције.²⁶

Надаље, желим да споменем још и Кројберову (Kroeber) и Хибертову (Hiebert) дефиницију културе. "Култура се састоји од модела, експлицитног и имплицитног понашања које је обликовано и пренесено помоћу симбола, нарочитих остварења људског друштва, укључујући и материјалне производе - сржи културе, која садржи традиционалне... идеје и нарочито њене вредности..."²⁷ (Нагласци су моји). Пол Хиберт (Paul Hiebert) дефинише културу као "мање или више интегрални систем идеја, осећања и вредности њихових одговарајућих модела понашања; и производа који припадају и које користи једно друштво (група људи), које међусобно организује и регулише оно што мисли, осећа и ради."²⁸ (Нагласци су моји).

Ова дефиниција културе класификује идеје (когнитивно), осећања (афективно) и вредности (евалуативно).²⁹ Иако Хиберт препознаје ове три основне димензије културе: когнитивну, афек-

²⁵ Илић 1991, 13.

²⁶ Неоспорна је улога свесног рада у културном развоју човечанства, међутим, уколико бисмо је довели у непосредну везу са смислом културе и ставили је у службу олакшања одржања егзистенције, онда не само да бисмо се определили за одређену (егзистенцијалистичку) културну претпоставку, већ бисмо и кренули путем "Западне", или "европске културе", коју Јустин Поповић с правом осуђује и ставља у контраст са светосавском културом. (Види Поповић 1993). Наиме, "европски човек" је тако схваћену културу промовисао за бога а себе одредио за меру свих ствари; али - у жељи да богује над стварима - њима робује: живи за ствари и ради ствари. (Види Поповић 1993, 55-74).

²⁷ Кројбер 1952, 357.

²⁸ Хиберт 1985, 30.

²⁹ Види Хиберт 1985, 31.

тивну и евалуативну (зато што он расправља о "унутрашњем" делу културе), сматрам да се за потпуније разумевање суштине културе за потребе изучавања нашег предмета, мора разматрати и њена материјална и социјална димензија. Дакле, култура има своју (1) материјалну, (2) социјалну, (3) афективну, (4) когнитивну и (5) евалуативну димензију. (Види слику 3.)

Материјална димензија културе је њена "спољашња" димензија: њен "површински" изглед. Она се на први поглед уочава при сусрету са сваком културом: како се људи облаче (мода), где (географски) и у каквим кућама живе (грађевинарство и архитектура), чиме се хране, којим превозним средствима путују (саобраћај и туризам), шта и како производе (лов, земљорадња, сточарство, индустрија) и т. сл.

Социјална димензија културе обухвата врсте и организацију друштвених заједница (породице, племена, нације), њихово уређење (политичко и економско) и њихових институција. Овде спадају и модели понашања и обичаја. Дакле, социјална димензија културе обухвата комплексност изражаја човека као друштвеног бића.



Слика 3
ПЕТ ДИМЕНЗИЈА КУЛТУРЕ

Когнитивна димензија културе се односи на опште, заједничко знање које имају чланови једног друштва, припадници исте културе: начин размишљања, склоности и способности апстрактног мишљења, моделе логичких процеса размишљања и закључивања и т.сл.

Афективна димензија културе се односи на подручје људских осећања, ставова и естетике: фолклорних, музичких, ликовних, драмских, књижевних и других уметничких укуса.

Евалуативна димензија културе садржи поглед на свет и мерила вредности у складу са којима се одлучује о томе шта је добро а шта зло, шта је истина а шта лаж; врши се процена, вредновање и одређивање приоритета; врши се оцена оправданости (или неоправданости) да се некоме или нечему буде одан. Поглед на свет представља језгро културе. Људи различито тумаче и доживљавају свет, одани су различитим боговима, Богу или стварима зато што имају различите полазне тачке схватања света, различите претпоставке о свету. Међутим, ове претпоставке су узете "здроаво за готово"; и веома често нису експлицитне већ имплицитне, а најчешће и несвесне. Одређене културе, на пример, имају линеарно схватање времена,³⁰ док друге културе време схватају кружно (ротација годишњих доба; време "одлази" на једну страну а "враћа" се са друге). Постоје и културе чији је појам времена сличан клатну: време "одлази" једном путањом и "враћа" се истом.

Све се димензије културе међусобно преплићу и непосредно и посредно утичу једна на другу. Целокупна култура има тенденцију инерције, унутрашњу склоност самоочувања. Снага инерције лежи у евалуативној димензији културе. Поглед на свет је последње што ће се у култури променити. Међутим, култура је приморана на промену зато што мора да реагује на новине које долазе из друге културе, без обзира да ли се ради о новим, мате-

³⁰ Флоровски препознаје хришћански утицај на линеарно схватање времена. "Историја је први пут прочитана као смислен или свресходан ток који води ка циљу, док трајно окретање не води ничему. Сам појам Прогреса разрадили су хришћани." Флоровски 1995. 21.

ријалним производима (нпр. машинама) или новим идејама. Зато је материјална (а затим социјална) димензија културе покретачка снага њене промене. Када новине настају у самој култури, онда оне најчешће отпочињу у когнитивној димензији (јер идеја о новој машини или софтверу претходи њиховој производњи). Дакле, можемо оријентационо закључити да се култура мења од "споља" према "унутра".

Култура може да се правилно схвати само ако се имају у виду све њене димензије, динамика међузависности и међуутицаја њених димензија и унутрашња напетост између инерције и реакције: старог и новог.

Културни аспекти Еванђеља

Еванђеље не припада нити једној култури. Ипак, Еванђеље се не може изразити изван културе. Еванђеље је откривено у култури и зато се не може нити разумети без свог културног изражаја. "Реч је постала човек. Реч се укултурила, јер је човек људско биће."³¹ Бог нам Свето писмо није послао с неба. Реч Божија је дошла међу нас у специфично историјско време (ми и меримо време према том историјском тренутку) и на специфично географско место (Палестина). Постала је део нас - човек Исус. Не човек уопштено, већ специфичан човек: мушко, Јеврејин из Јудиног племена. Без оваплоћења, без Божијег доласка у људску културу, нема Еванђеља. Зато Еванђеље и његову поруку можемо да разумемо само уколико је оно изражено (контекстуализирано) у култури.

Међутим, Еванђеље не смемо да поистоветимо ни са једном људском културом. Еванђеље је Божије откривење у одређеној култури које је намењено свим културама и ниједна култура га не сме својатати. Нажалост, историја хришћанске мисије обилује негативним примерима поистовећавања хришћанства с културом носилаца поруке Еванђеља. Ово је оправдавало империјализам и подржавало против-светописамске политичке режиме. Поистовећење Еванђеља с културом је и етички погрешно јер су

³¹ Падиља 1985. 84.

културе у сталном мењању, а морални стандарди постављени Светим писмом су апсолутне природе.

“Будући да не припада нити једној култури, може се у свакој адекватно изразити.”³² Уколико то не би било истина, онда би прималац поруке Еванђеља морао да напусти своју културу и прихвати културу извора поруке. Свака је култура довољно добра да у њеним терминима Еванђеље може бити комуницирано и контекстуализирано. Овај однос божанског и људског у Еванђељу и култури, Хиберт пореди са Христовим оваплоћењем. Он каже: “Баш као што је Христос био потпуно Бог који је потпуно постао људско биће а да при томе није изгубио своју божанску природу; тако је и Еванђеље Божије откривење које се комуницира средствима људске културе, а да при томе не губи свој Божански карактер.”³³

Критичка контекстуализација

Као што и Христос својим оваплоћењем није у потпуности прихватио културу, тако и Еванђеље ниједну културу не прихвата у потпуности, одобравајући све што је у њој. Разлог је очит. Свако људско биће је грешно. Будући да је култура људског порекла и начин на који (грешни) људи живе, мисле, осећају и раде: то значи да и Еванђеље, да би било аутентично, у складу са Светим писмом, мора бити контекстуализирано на такав начин да му се омогући простор и слобода да критикује тај контекст. Оваква критика је конструктивна и мотивисана жељом да културу и човечанство прочисти, посвети и приближи Богу. “Онај ко контекстуализира [Еванђеље] мора се ухватити у коштац са чињеницом пале људске природе... и коначног циља Божијег обнављања створеног поретка.”³⁴

Еванђеље мора бити контекстуализирано да би било схваћено; али, да би остало аутентично, мора бити критички контек-

³² Хиберт 1985. 53.

³³ На истом месту.

³⁴ Мору (Moreau) 1995. 123.

стуализирано (по цену да не буде прихваћено). Лепо је то рекао Флоровски:

“Хришћани се нису определили за порицање културе као такве. Али они се критички односе према свакој постојећој културној појави и оцењују је мерилом Христа... Ипак, проблеми и потребе ‘овог века’ ни у једном случају и ни у ком смислу не могу се превидети и занемарити, пошто су хришћани позвани да делују и служе управо у ‘овом свету’ и ‘у овом веку’.”³⁵

Старозаветни пример контекстуализације

За очекивати је да нам читање Старога завета представља одређене тешкоће, јер на те догађаја гледамо са велике временске и културне удаљености. Међутим, учесници тих догађаја јасно су разумели Божије откривење, јер им је Бог говорио “њиховим језиком”.

Авраам (тада још Аврам) није имао никаквих проблема да схвати зашто је Бог тражио од њега да му принесе “јуницу од три године и козу од три године и овна од три године и грлицу и голупче”. (1. Мој. 15:9). Он је добро знао шта треба да ради. “Он узе све то, и расијече на поле, и метну све поле једну према другој; али не расијече иглица”. (1. Мој. 15:10). Авраам је урадио управо оно што је Бог тражио од њега и Бог је то потврдио; “...пећ се димљаше, и пламен огњени пролажаше између онијех дијелова.” (1. Мој. 15:17). Значење овога догађаја је склапање савеза између Бога и Авраама; што се експлицитно и каже: “Тај дан учини Господ завјет с Аврамом...” (1. Мој. 15:18).

“Данас постоје многи древни документи који сведоче о разноликим начинима склапања договора међу људима... Договорне странке би се [најпре] заклеле у име богова”;³⁶ а затим би се принела жртва која је често илустровала шта ће да се (шта и

³⁵ Флоровски 1995. 25.

³⁶ Томсон 1980. 790.

како треба да се) догоди оној договорној страни која договор прекрши. "Овакви свечани договори су се склапали између појединаца, племена, држава и нација."³⁷ Заправо, "технички израз карат берит, који се широко употребљавао са значењем 'склапање савеза', има дословно значење 'пресецање (или сечење) савеза'. Порекло овога израза лежи у древној пракси клања или пресецања жртвене животиње, што је био део церемоније склапања савеза."³⁸

Начин на који је Бог склопио савез са Авраамом је начин склапања савеза који је био практикован "у Доњој Месопотанији у трећем миленијуму пре Хр., у време процвата сумерске културе. Постоји обиље материјала из другог и првог миленијума пре Хр. да се јасно види колико су оваква идеја и начин склапања савеза били распрострањени."³⁹ Авраам је био из Ура Халдејског, дакле, припадао је овом географском и културном подручју. Ово недвосмислено сведочи о томе да начин склапања савеза с Авраамом није био Божија оригинална идеја (што можда неупућени читалац Светога писма има склоност закључити). Бог је употребио "природан," културан обичај да комуницира натприродно и божански. Бог није захтевао од Авраама да се "попне" на Божији ниво како би могли разговарати и разумети се. То и није било могуће. Уместо тога, Бог се "спустио" на Авраамов људски, културни ниво и са њим разговарао у његовом животном, културном и језичком контексту.

Новозавестни примери контекстуализације

Контекстуална природа Божанског откривења се може препознати у обиљу примера из Старога и Новог завета. Међутим, Христово оваплоћење представља најзвишенији пример контекстуализације Божанског откривења.

³⁷ На истом месту.

³⁸ На истом месту, 791.

³⁹ На истом месту, 792.

"Вечни Бог, творац света и човека, творац духовног и материјалног света, творац човекове и душе и тела, постао је човек, постао је материјално људско биће, психофизичко биће од душе и тела. И то постао на свагда, и остао неопозиво човек за сва времена и сву вечност. Ту се налази и садржи трајна и непролазна вредност, и светост, и достојанственост човековог бића, човекове и душе и тела - у богочовечанској тајни и факту оваплоћења Бога. тајни отеловљења и очовечења Бога у Христу Богочовеку, и на тој истини почива сва наша хришћанска православна вера, вера у Бога и у човека, и сва наша оцена и процена човека као велике ствари..."⁴⁰

Христово оваплоћење је велика "тајна побожности" јер, Бог "се јави у телу" (1. Тим. 3:16). Бог се по Христу сродио са човечанством. Бог је постао (и) човек. Реч Божија се оваплотила. "И Реч се оваплоти [σὰρξ ἐγένετο] и станова међу нама, и гледасмо њену славу, славу као јединороднога од Оца, пуног благодати и истине" (Јв. 1:14). Исус није само дошао међу нас, он је постао један од нас. Он се није само ускладио с контекстом, он је, у одређеном смислу, постао део самога контекста. Зато је оваплоћење савршена контекстуализација. То, наравно, не значи да култура садржи Бога. Ни општа нити било која одређена култура не може да садржи Бога. Бог се открио у култури, али се није том културом ограничио. Ради се о томе да је Исус оваплоћење Божијег откривења у контексту одређене културе тако што је он сам Бог који се открио поставши део и активан учесник тог контекста. Зато је он могао рећи: "Ко је видео мене, видео је Оца" (Јв. 14:9).

Поред Христовог оваплоћења, јасан пример контекстуализације Божијег откривења видимо и у природи проблема због којих је одржан Сабор у Јерусалиму, и у његовим закључцима. Група етноцентричних Јевреја, хришћана, сукобила се с верници-

⁴⁰ Јевтић 1992, 11.

ма из Антиохије. Ранохришћанска Црква се суочила са проблемом међуодноса Еванђеља и културе. Наиме, "неки од фарисејске странке, који су били поверовали... рекоше да их треба обрезати и наредити им да држе Мојсијев закон." (Дел. ап. 15:5). "Апостоли и старешине се окупише да извиде ову ствар" (Дел. ап. 15:6); да, заједно са Духом Светим одговоре на ово питање. (Без активног учешћа Духа Светога не постоји светописамски аутентична контекстуализација.) Као и увек када се расправља о овом предмету, и овога пута "наста велика распра" (Дел. ап.); након које је донесен следећи закључак: "Одлучисмо, наиме, Дух Свети и ми, да вас не оптерећујемо ничим другим - сем ових потребних ствари: да се уздржавате од меса које је жртвовано идолима, и од крви, и од удављеног, и од блуда: ако се од свега овога чувате, добро ћете чинити." (Дел. ап. 15:28, 29). То је било све. Другим речима, одлучено је да, када Еванђеље прелази из једне културе у другу, требало би да буде ослобођено (колико је то могуће) од елемената културе из које долази. Култура извора поруке се не сме наметати култури примаоца поруке. Као што се отеловило или "окултурило" у једној (јеврејској) култури, Еванђеље ће се "окултурити" и у свакој другој култури. "Ширење Еванђеља у незнабожачки свет захтева нове симболе за комуникацију и поклањање пажње локалној ситуацији, док се у исто време мора очувати доследност и суштина Еванђеља."⁴¹

Контекстуализација као теолошки метод

Управо зато што је релативно нов термин, у хришћанском свету још не постоји ни општеприхваћена дефиниција речи контекстуализација, нити општеприхваћена дефиниција теолошког метода који се заснива на начелима контекстуализације. Међутим, постоје теологије које су израђене (и/или су у израђњи) на овом начелу. Нажалост, неке од њих, као што су теологија ослобођења ("Liberation Theology") и црначка теологија ("Black Theology"), нису биле доследне свим начелима контекстуализације и отишле су у крајност. Оне нам служе као савремени примери пре-

⁴¹ Гилланд (Gilliland) 1989, 4.

комерне, небалансиране контекстуализације. С друге стране, теологије које су мање-више доследне начелима контекстуализације, називају се и локалне теологије,⁴² народне теологије⁴³ итд.

Степен ефикасности комуникације је директно пропорционалан степену остварене контекстуализације. Будући да је задатак теологије да схвати⁴⁴ и комуницира поруку Еванђеља у одређеном времену и простору (што нужно укључује и одређену културу), контекстуализација се намеће као теолошки метод. "Истинска теологија је резултат напора цркве да схвати и прогумачи шта Еванђеље за њу значи и да - у складу са начином размисљања, мерилима вредности и категоријама истине карактеристичним за даго место и време - одговори на питања која јој хришћанска вера намеће."⁴⁵ Управо зато што узима у обзир многе факторе: религијске, културне, друштвене, политичке итд., контекстуализација позива на дијалог и поставља платформу за дијалог између (1) хришћанске цркве, (2) њеног богатог историјског наслеђа, (3) културног контекста (укључујући и културни контекст којем одређена хришћанска црква припада и културни контекст примаоца еванђеоске поруке) и (4) Речи Божије; дијалог у коме је (5) Дух Свети и иницијатор и вођа и активни учесник.

Сматрам да је контекстуализација, као теолошки метод, комплексан процес истраживања одређене теме или мотива, који поставља четири⁴⁶ уочљива задатка: (1) истраживање Божијег откривења, (2) проучавање хришћанске традиције (историје тумачења Божијег откривења) у одређеном контексту, (3) упознавање ове одређене културне средине и (4) изналажења одговарајуће

⁴² Види Шрејтер (Schreiter) 1996.

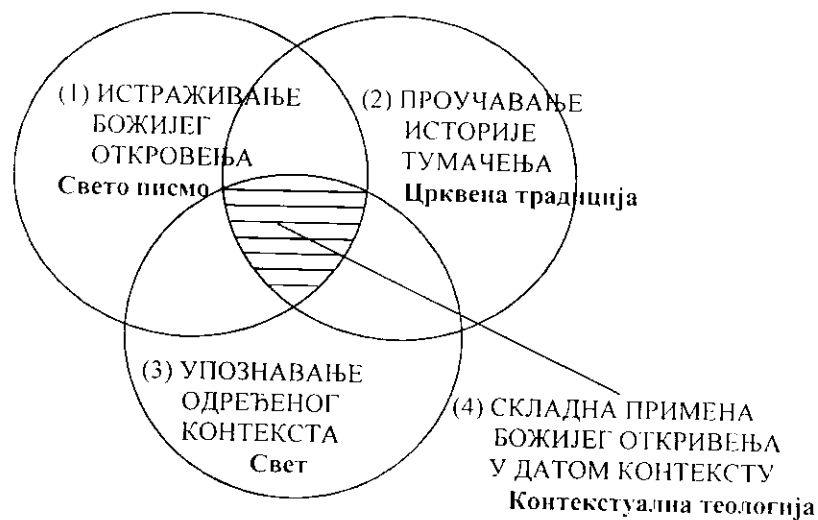
⁴³ Види Дурнес (Dytness) 1996.

⁴⁴ Библијско откривење претпоставља да је активно учешће Духа Светога неопходно за аутентично разумевања Речи. Дух Свети је водич у сву истину (Јован 14:17, 16:13).

⁴⁵ Гилланд (Gilliland) 1989, 10, 11.

⁴⁶ Види Хеселгрев (Hesselgrave) 1989, 201. Хеселгрев предлаже сличну дефиницију, али он пропушта да нагласи важност проучавања хришћанске традиције тумачења одређених тема и мотива Светога писма које су залезе у одређеном контексту. Његов модел иде на штету традиционалним црквама, а на корист протестантским.

примене тумачења Божијег откривења у овом културном контексту. (Види слику 4.) Ове четири димензије процеса теолошког метода контекстуализације: истраживање Божијег откривења, проучавање историје тумачења, упознавање дате културе и изналажење складне примена у истом културном контексту; морају осигурати континуитет значења изворне поруке. Аутентична хришћанска контекстуализација Еванђеља подразумева да је Дух Свети - који је и надахнуо изворну библијску поруку и тумачио је од времена св. Апостола преко васиљенских сабора до данас - и Његова активна улога у овом процесу, примарна гаранција очувања континуитета значења изворне поруке.



Слика 4
МОДЕЛ 1: ЧЕТИРИ ДИМЕНЗИЈЕ
ТЕОЛОШКОГ МЕТОДА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈЕ

Теолошки метод контекстуализације отпочиње Божијим откривењем. Иако је Бог препознатљив и створењу (створење доказује створитеља), Свето писмо је богонадахнути извештај Божијег откривења и зато представља првенствени извор његовог истраживања. Бог је открио себе и своју наткултурну истину у

догађајима и животима људи, припадника одређеног историјског и културног контекста. Правилно схватити Божије откривење значи тачно одговорити на питање: Шта им је Бог открио и шта је то значило за њих?

Проучавање историје тумачења, како различитих тумачења црквених традиција у целини, тако и одређене месне цркве у датом контексту, има за циљ да научи како је Божије откривење (специфично Божије откривење: тема и/или мотив који се проучава) схваћено у прошлости, како га је Црква (нарочито локална хришћанска црква) тумачила и саживљавала; и да схвати шта је то Божије откривење за њих (у одређеном времену и одређеним околностима) значило и у чему је његов значај.

Одређени контекст би требало да барем двоструко уопознамо: прво, у својој целини, а то значи да се препозна и схвати међуоднос првенствено духовних, психолошких, егзистенцијалних, интелектуалних, друштвених, економско-политичких и еколошких потреба одређеног друштва; и друго, да се разоткрије поглед на свет датог друштва⁴⁷, са свим његовим чиниоцима: претпоставкама (које се не изговарају али се подразумевају) о животу и свету, мерилима вредности (добро-зло, лепо-ружно), приоритетима, темама и мотивима.

У складу са свим одговорима на ова питања, четврта димензија теолошког метода контекстуализације налаже да се (1) потреба (и/или питања) одређеног друштва повежу са одговарајућим изворима задовољења тих потреба (и/или питања) које Божије откривење - у светлу хришћанске традиције датог контекста - пружа; и да се (2) Божије откривење представи на што привлачнији начин и што је више могуће у терминима локалне културе, а да се при томе не компромитује само Божије откривење.

Балансирана⁴⁸ контекстуална теологија мора садржати све четири димензије. Ако занемари Божанско откривење, прети јој

⁴⁷ Разумљиво је да се о друштвеном погледу на свет не може говорити у апсолутном смислу, већ само уопштено.

⁴⁸ Види Бејанс (Bevans) 1994. Он препознаје пет модела контекстуалне теологије: антрополошки модел (који пренаглашава културу), трансцендентални (који не ставља нагласак на садржај теологизирања већ на субјект, на онога

номинализам и синкретизам. Пропусти ли да озбиљно узме у обзир историју тумачења Божијег откривења, одрећи ће се богатог наслеђа Цркве и представиће се као туђа и кратког корена. Ако игнорише контекст, остаће нерелевантна догма која лебди високо изнад “ове”, “овакве” и “наше” стварности потенцијалних примаца поруке Еванђеља.

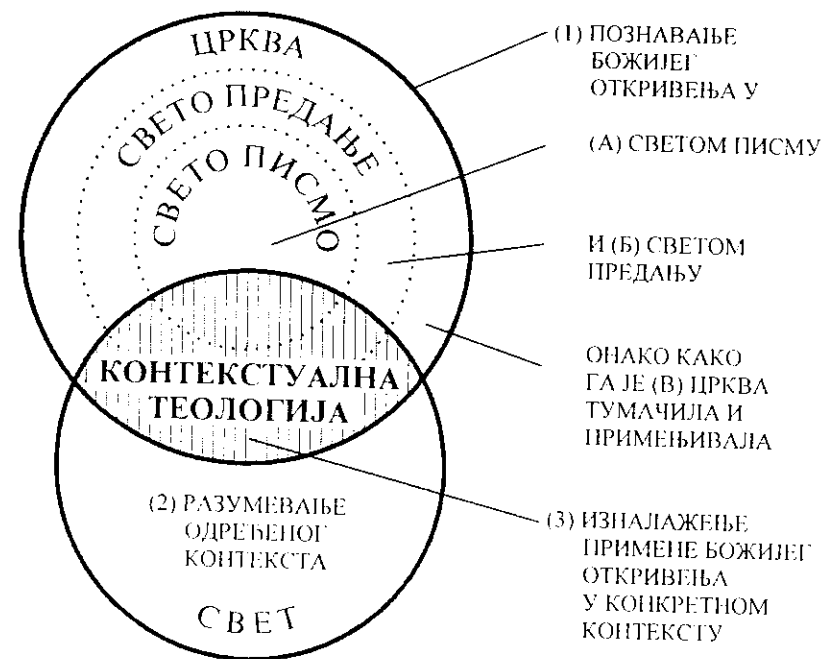
Међутим, овако описани модел се не може некритички применити у српско-православном контексту зато што Српска православна црква (као и све православље) не прави суштинску разлику између Божанског откривења у Светом писму и своје црквене традиције. “Као што је свето Писмо извор светих божанских догмата, тако исто је и свето Предање (ἡ αὐτὰ παράδοσις), јер је и оно жива реч Божија, само сачувана у Цркви усменом, апостолском предајом. Док је свето Писмо - записано свето Предање, докле је свето Предање - усмено свето Писмо.”⁴⁹

Православна “васиљенска Црква Христова са подједнаком ревношћу чува и свето Писмо и свето Предање у њиховој боготкривеној апостолској пуноћи, чистоти и неприкосновености”.⁵⁰ Зато је, верујем, својственији духу православља концепт теолошког метода контекстуализације који има три димензије: (1) правилно схватања Божијег откривења на основу (А) Светога писма и (Б) Светог предања, онако како га је (В) Црква тумачила и примењивала; (2) разумевање одређеног културног контекста и (3) примена одређеног значења Божијег откривења у датом културном контексту. Модел 2 - који је мој покушај реконструкције православног обрасца контекстуалне теологије - ово графички илуструје (слика 5).

који теологизира), практични (“Praxis”) модел (који наглашава контекст - теологију усмерава ка служби људским потребама, модел синтезе (који покушава остварити интеграцију различитих приступа у циљу уравнотежене теологизирања) и модел превођења (који на рачун контекста занемарује Божије откривење).

⁴⁹ Поповић, 1980. 31

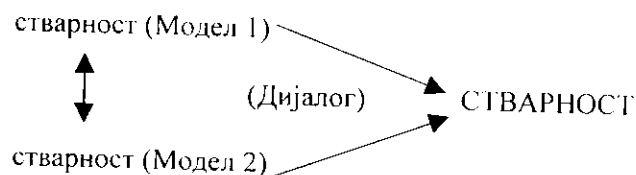
⁵⁰ Поповић 1980. 33.



Слика 5
МОДЕЛ 2: ТРИ ДИМЕНЗИЈЕ
ТЕОЛОШКОГ МЕТОДА КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈЕ

Овакав концепт има своју логику и доследност, иако не оставља простор за друге хришћанске традиције које су, неке у већој - неке у мањој мери, сагласне са Божанским откривењем и његовом одређеном применом у одређеном контексту. Другим речима, не подразумева да се Божије откривење прима, тумачи и примењује изван граница православне традиције. Разлог томе је веровање да између Светог писма, Светог предања и Цркве постоји нераскидива, интегрална веза и да је она по својој природи ексклузивна. Модел 1 - концепт теолошког метода контекстуализације који има четири димензије (Слика 4) - оставља тај простор и омогућава још и приказ оних идеја и елемената који су изван

оквира и Божијег откривења и одређеног контекста. Ово не значи верификацију кривоверја. Сва истина је Божија истина. Тамо где се пропуст, кратковидост, заблуда или лаж комбинују с истином, неистину треба разоткрити, али истину не треба спорити. Ветар Духа Светога дува тамо где Он хоће (Јв. 3:8), а не искључиво тамо где се - у оквирима одређене традиције - то очекује. Упитан у ком смислу Православна црква верује да је она једина права црква, архиепископ цариградски и васељенски патријарх Вартоломеј I одговорио је: "Ми не мислимо да ексклузивност значи осуду или одбацивање... Добро су нам познате речи нашег Господа да Дух дува где хоће, и јасно нам је да сила, милост и љубав Божија увелико превазилази наш разум. Међутим, не желимо да замаглимо дефиницију вере, канонске границе добро уређене Цркве..."⁵¹



Слика 6
ДИЈАЛОГ ТЕОЛОШКИХ МЕТОДА
КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈЕ МОДЕЛА 1 И 2

Моделу су, у општем смислу, помоћна средства којима се служимо да бисмо боље схватили одређени аспект стварности. У овом смислу треба схватити и Модел 1 - који више одражава протестантско/еванђеоски поглед на свет и приступ хришћанској служби - и Модел 2, који је својственији православног схватању стварности и службе Цркве. Иако различити, ови модели нису контрадикторни. Нису до те мере међусобно супротни да се међусобно искључују, већ су различити до те мере да се могу међусобно допуњавати. Модел 1 и Модел 2 су у дијалогу (види слику 6)

⁵¹ Бартоломеј (Bartholomew) I 1996. 43.

са циљем да се СТВАРНОСТ боље спозна. Наиме, наше виђење стварности (стварности уопште, али у овом контексту првенствено стварности Бога, Његовог откривења, Цркве и службе Цркве у свету тј. мисије) разликује се од апсолутне СТВАРНОСТ-и, онакве каква она заправо јесте, какву је Бог види. Овакав критички реализам заступају, између осталих, Барбур (Barbour) и Крафт.⁵² "Стварност (С) могу схватити само путем моје слике (с) о њој. Стога морам стално упоређивати моје с са разумевањем С других [људи] и прилагођавати га тако да тачније одражава С."⁵³

Контекстуализација Еванђеља као мисионарски задатак Цркве

Исус је својој Цркви дао задатак: "... идите и начините све народе мојим ученицима, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да држе све што сам вам наложио..." (Мт. 28:19, 20); "... идите у сав свет и објавите Еванђеље сваком створењу. Ко поверује и крсти се - биће спасен, а ко не поверује - биће осуђен." (Мк. 16:15, 16). Црква је добила задатак да "објави", да комуницира Еванђеље "свим народима", "сваком створењу", а то значи у сваком географском, расном, етничком, културном контексту. "Објавити" не значи само рећи, већ и приказати - комуницирати квалитетом богобојазног живота појединаца и Цркве. Задатак хришћанске Цркве је да комуницира Еванђеље, а комуникација подразумева контекстуализацију.

⁵² Види Барбур (Barbour) 1974 и Крафт 1996. Овакав критички реализам стоји у супротности са наивним реализмом и апсолутним релативизмом. Наивни реализам понетовехује субјективну (стварност) и објективну (СТВАРНОСТ) стварност, претпостављајући наивно да је СТВАРНОСТ може непосредно и јасно видети. Значи, (моја) стварност = СТВАРНОСТ, с = С. Апсолутни релативизам, с друге стране, одбацује постојање апсолутне СТВАРНОСТИ. Оно што остаје, дакле, је само субјективна стварност, тј. стварност какву нам наша перцепција представља. Једина стварност која постоји (а самим тим и једина стварност која је значајна) је она која постоји у моме (или нечијем) уму.

⁵³ Крафт 1996. 18.

У својој првосвештеничкој молитви, оваплоћени Христ је рекао: "Као што си ти [Оче] мене послао у свет, послах и ја њих у свет". (Јв. 17:18. Нагласак је мој). Као што је Отац послао Сина у свет (оваплоћењем) исто тако је и Син, Христос, послао своју Цркву у свет - да оваплоти Божије откривење, Божије Еванђеље. "Само-испражњавање (кеносис) Слуге који је живео међу људима, делећи њихове наде и патње, жртвујући свој живот на Крсту за све човечанство - ово је био Христов начин проповедања Благовести..."⁵⁴ Христос, који је обећао да ће изградити "Цркву своју, и врата адава неће је надвладати", (Мт. 16:18), није само тој Цркви објаснио шта да ради (Мт. 28:19, 20; на пример), већ јој је дао до знања и како ће то урадити ("Као што си ти мене послао у свет, [тако исто] послах и ја њих у свет"). Метод хришћанског послања (мисије) је исти као и принцип оваплоћења: комуницирати свету Божанско откривење, а то нужно значи комуницирати га увек у одређеном историјском, географском и културном контексту одређеног људског бића и то, не као културни странац примаоцу Еванђеља, већ као његово или њено су-културно биће.

⁵⁴ Брија 1989, 81.

Други део:

КРСНА СЛАВА КАО КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА ЕВАНЂЕЉА

Ако је Еванђеље добра вест за све људе, сви људи треба за њу да сазнају. Дакле, природа Еванђеља налаже комуникацију Еванђеља. Да би комуникација била успешно⁵⁵ остварена, она мора бити постављена и оријентисана контекстом примаоца поруке. Значи, Еванђеље се мора контекстуализирати. Тамо где се ово не учини, Еванђеље увек остаје несхваћено и туђе. Контекст у који Еванђеље ступа, мора се озбиљно схватити и поштовати али му се, у исто време, не сме дозволити да над Еванђељем господари. Тамо где се ова грешка учини, нарушава се основно начело контекстуализације Еванђеља, а то је начело Христовог отеловљења. Иако је постао део одређеног културног контекста, Христ се није сасвим у њега уклопио. Он је прозвао негативности тога контекста, идентификовао његову грешност и указао на бољи пут. Аутентична контекстуализација Еванђеља је увек критичка контекстуализација. На то нас упућује сазнање о грешној људској природи. Контекст је културан, а Христово Еванђеље наткултурно.

Свети Сава се заљубио у ово и овакво Еванђеље. Управо зато што га је волео, дубоко га је познавао и отелотворавао. Зато у његовим делима, укључујући његов рад на крсној слави, можемо препознати Еванђеље које искрено поштује контекст, које је добронамерно према контексту, које се контексту не покоравало, већ га преображава. Другим речима, свети Сава је у свом третира-

⁵⁵ Успех у смислу ефикасног, аутентичног представљања Еванђеља слушаоцима - потенцијалним примаоцима поруке Еванђеља; а не у смислу прихватања Еванђеља. Црква успешно комуницира Еванђеље онда када га људи правилно схватају. Међутим, то још увек не значи да ће се људи одзивати еванђељском позиву на покајање и послушност Христу. Они - сви ми - имамо Богом-дану слободу избора.

њу односа Еванђеља и културе, настојао да следи Христов пример.

Верујем да је рад светог Саве на контекстуализацији Еванђеља у крсној слави био довољно аутентичан и радикалан да га и данас можемо начелно идентификовати у савременим светковинама крсне славе, упркос томе што се оне, саме по себи, значајно разликују од подручја до подручја, од сеоске до градске средине, од породице до породице. Стога, пре него што детаљније представим моје разумевање односа светог Саве и крсне славе, што је садржај трећег дела, у овом делу намеравам да опишем ток обреда и материјалне реквизите крсне славе; да препознам “Еванђеље крсне славе”, односно библијско/теолошке поруке крсне славе и да, вођен начелом критичке контекстуализације, у прослави крсне славе прозовем синкретизам, национализам и номинализам.

Опис крсне славе

У књизи “Српске славе”, коју су приредили Братислав Грубачић и Момир Томић, уочене су и представљене три врсте славских ритуала. “Први је начин - благосиљање трпезе свечара (код куће), који води порекло од благосиљања хлебова са бденија. Благосиљање трпезе врши свештеник, а ако њега нема, трпезу благосиља сам домаћин, или ко од угледнијих гостију, или више њих.”⁵⁶ За ову врсту славског ритуала, приређивачи наводе пример обичаја који је записао Милан Миличевић:

“...пошто се гости окупе, домаћин донесе свећу и кадионицу са жаром, скине капу, прекрсти се, и запали на оном жару и привошти је за дирек или за дувар на источној страни. Гости поустају и поскидају кане. Домаћин окади свећу, икону, окади себе, и све госте, па се онда сви моле Богу како који уме... отприлике овако: ‘Боже милостиви помози: свети Никола, моје Крсно име, буди ми од

⁵⁶ Грубачић 1994, 14.

помоћи, свуда и на сваком месту. Света Тројице, жива Богородице, сачувај ме од сваке муке и душманске руке; јутрошње јутарце, јарко сунашце на радост ми освани и органи; часни крсте, благи Ристе, сачувај ме од беде виђене и невиђене: помози мени грешноме, и сваком брату Ришћанину, који право оди и богу се моли’. Кад изређају све то... онда се поклоне икони, поклоне се један другом и рекну: ‘Нека је наздравље молитва, да Бог да!’ После седају и јело им се почне доносити.”⁵⁷

“Друга је врста славског ритуала код Срба тзв. ‘дизање у славу’ или ‘испијање у славу’. Негде се овај обред врши заједно са ломљењем колача, а негде не. Испиање у славу је најсвечанији део славе, када домаћин и гости испиају вино уз свечане молитве и здравице.”⁵⁸ Приређивачи “Српске славе”, за пример ове врсте славског ритуала наводе њен опис Илије Ђукановића, према коме долибаша, након кађења материјалних реквизита славе и свих присутних:

“узима чашу вина у десну руку, подиже од стола и говори: ‘Најскорије писмо, како знадосмо. Овом чашом најбољом срећом, да се сетимо Господа бога и тврде славе небеске!’ После тога протура чашу у леву руку и продужава молитву: ‘У име Господа Бога и тврде славе небеске!’ Тада се долибаша прекрсти, а у исто време се и домаћин и сви присутни прекрсте и рекну: ‘У име Господа Бога и тврде славе небеске!’ После тога долибаша том чашом здрави другу с десна: ‘Здрав си!’ па се с мало вина напије из те чаше и потом пружи томе другу с десне стране. Овај такође прима чашу у десну руку, протура у леву руку, прекрсти се и рекне: ‘У име Господа Бога и тврде славе небеске!’ Затим здрави домаћину... Домаћин најпре

⁵⁷ На истом месту, 14, 15.

⁵⁸ На истом месту, 15.

чашу допуни вином, па исто тако говори и ради као и они раније, само здрави чашу и додаје ономе с леве стране долибаше. Овај гост... исто тако ради и говори, само здрави и чашу додаје другу преко пута себе. Овако се најпре изређају гости, затим и домаћи народ. Затим сви редом, почевши од долибаше, узимају мало кашиком неколико зрна жита. После се сви опет обреде чашом, па се наставља са молитвама и свечаним здравицама.⁵⁹

Међутим, код Срба је највише распрострањена трећа врста славског ритуала: “резање или ломљење колача (или и једно и друго)... обичаји резања славског колача се од краја до краја разликују, али је свуда обичај да се колач реже увече - за вечером уочи свеца”.⁶⁰ Описујући припреме, материјалне реквизите и ток обреда крсне славе, имаћу у виду управо ову врсту славског ритуала, не само зато што је она најраспрострањенија, већ и зато што се она претежно сматра легитимном црквеном формом светковине крсне славе.

Припреме за славу

Интензивне припреме за славу отпочињу неколико дана пре дана крсне славе. Централни догађај припреме за славу је посета надлежног пароха. “По древној и устаљеној пракси наше цркве, у време пред славу свештеник освећује водицу у домовима који славе”.⁶¹ Надлежни парох, дакле, долази да свети водицу и да се, заједно са укућанима, моли за благословен празник. Укућани су дужни да за ту прилику припреме: “кадионицу, ватру (или брикет - специјални угаљ) и тамјан; затим свећу и свећњак (чирак), киту босиљка и посуду чисте воде - и све то да буде на столу, окренуто према икони домаће славе...”⁶² Поред овога, влади-

⁵⁹ На истом месту.

⁶⁰ На истом месту. 16.

⁶¹ Николај 1995. 53

⁶² Калезић 1992. 45

ка Николај наводи и “списак укућана у кући”⁶³ док Калезић објашњава да је то “списак живих чланова породице ради молитвеног спомена”.⁶⁴ У складу са традицијом православне цркве, пожељно је да се икона свеца славе налази на источном зиду. У дане славског празника “икона свеца покровитеља дома има приоритет поштовања над осталим светачким иконама ако их има у кући, али не и над иконом Христа и Богородице – наравно, ако и њих има на кућноме иконостасу.”⁶⁵ Укућани се моле пред иконом јер, према православној традицији, она “практично оприсутњује патрона”.⁶⁶ Молитве се упућују не само Богу, већ и свецу славе: “домаћи отв[а]рају своју душу и срце и моле га да он буде пред Богом усрдни тумач њихових молитвених жеља”.⁶⁷

Чин водоосвећења се врши заједничком молитвом свештеника и укућана, певањем одређених тропара, читањем одломака из Светога писма, углавном из Еванђеља и посланица, а користи се и велика јектенија, у којој су садржане молитве за освећење воде и за здравље, напредак и благостање породице.⁶⁸ Након овога, свештеник, “уз пјевање крстовданског тропара закршћава воду тако што крстом и босиљком чини знак крста кроз воду, а онда крстообразно шкropи том водом по кући и подноси присутнима крст на целивање”.⁶⁹

Освећена вода се брижно чува. Њу “домаћица третира као светињу: пажљиво њоме рукује, чувајући је на одређеном мјесту”.⁷⁰ Са освећеном водицом меси се славски колач.

Припреме за славу укључују и детаљно чишћење и спремање куће. “Укућанима, деци нарочито, купује се понешто ново, од одела, да то ‘понове’ на дан славе. У кући влада свечана атмосфера и ведро духовно расположење и радост у ишчекивању

⁶³ Николај 1995. 53.

⁶⁴ Калезић 1992. 50.

⁶⁵ Калезић 1992. 45.

⁶⁶ На истом месту.

⁶⁷ На истом месту.

⁶⁸ Види на истом месту.

⁶⁹ На истом месту 45. 46.

⁷⁰ На истом месту 47.

славе”.⁷¹ Свеукупне и детаљне припреме упућују на важност долазећег празника.

Осим овога, припреме за славу, у неким крајевима, подразумевају и позивање гостију на славу. Као и у свим другим аспектима славе, и обичаји позивања гостију на славу се значајно разликују. У неким срединама, домаћин славе, или неки од његових синова (сматра се неприкладним да то чине жене), одлази у посету појединцу или породици коју намерава позвати, и лично уручује тај позив. У неким крајевима, овај се позив не уручује лично, већ се, у знак позива, званицама шаље посебна врста малог хлеба. У другим срединама, међутим, верује се да је погрешно позивати људе на славу.⁷²

Материјални реквизити славе

Материјални елементи славе су икона свеца славе, хлеб крсне славе (или славски колач), славска свећа, славско жито (или кољиво), славско вино, кандило и тамјан (за који се припреми кандионица, брикет и шибица). Споменућу и то да је освећена водица (за чије се освећење припреми суви струк босиљка) такођер важан материјални реквизит крсне славе, који, зато што се од ње меси славски колач, постаје саставни део славског колача.

Славски колач се меси од чистог пшеничног брашна. Тесто се закувава водом и додаје му се мало освећене водице. Хлеб крсне славе је округлао и на средишњем делу горње површине обавезно, у знаку крста, има утиснута слова: ИС ХС НИ КА - што је скраћеница за Исус Христос ника; што значи Исус Христос побеђује. Реч “ника” се пише рездвојено (ни-ка), највероватније због остварења симетрије која је важна због симбола крста. Утискивање ових слова се најчешће врши помоћу дрвеног печата. “На колачу је довољан један такав печат али се обично узима пет, да би била украшена цијела горња кора”.⁷³ У том случају, један се утискује у центар славског колача, а остала четири крстолико.

⁷¹ Николај 1995, 53.

⁷² Види Николај 1995, 54.

⁷³ Калезић 1992, 48.

Хлеб крсне славе се произвољно украшава, али обично су сви додатни украси симболи који имају библијско значење. На пример, “фигура голуба - симбола Светога духа, наивности и чистоте, па фигура класа пшенице и грозда грожђа, као биљних плодова од којих се добија материја за евхаристијску тајну - хлеб и вино”.⁷⁴

“Сам колач симболише Христа који је хлеб живота, а вино, којим се прелива, симболише крв која је текла из Христових рана”.⁷⁵ Зато се за славско вино користи црно вино.

За славску свећу обично се користи већа свећа (око 50 см) од правог воска. Она се поставља у свећњак (чирак) или се убада у славски колач. Домаћин обично пољуби свећу и прекрсти се, пре него што је упали. Исто тако, у складу са православном традицијом, пожељно је да се свећа и угаси на посебан начин, а то је да се домаћин прекрсти и угаси свећу сипајући на њу вино из кашикице. Славска свећа се не оставља да сагори до краја. Преостали део свеће се обично ставља поред иконе, и ту остаје преко целе године. Пали се само “приликом заједничких кућних молитви”.⁷⁶

Славско жито, или кољиво, један је од основних материјалних елемената крсне славе. Оно се спрема дан - два пре славе тако што се бела пшенична зрна скувају, а затим сува самелу и засладе (неко само шећером, али најчешће и орасима; а користи се и суво грожђе и ванила). Наиме, према традиционалном рецепту, жито се ставља у лонац и сипа се вода тако да прекрије жито. Када жито проври, кува се један час, а затим се скида с ватре и умотава се у велики пешкир и оставља да се охлади три до четири часа. (Ово хлађење се назива “претрпавање”).

Овако припремљена пшенична зрна су најбоља за кољиво, нису ни раскувана ни пресна. Сада се славско жито обликује и украшава млевеним шећером на послужавнику или у плиткој чинији. У неким срединама се скувана пшенична зрна не мељу. Та-

⁷⁴ На истом месту, 49.

⁷⁵ Николај 1995, 55.

⁷⁶ Николај 1995, 56.

кво жито се исто обликује на послужавнику, али се не украшава млевеним додацима, “него се суво грожђе и ораси ситно исецкају па се са шећером нанесе на површину у виду крста”.⁷⁷ У неким срединама, у средиште жита се убада и пали мања свећа, која гори за време резања славског колача, да би се након тога загасила и на њено место ставио неки цвет; док се у другим крајевима, као на пример у Лици, жито не кува, већ се тако пресно у зрну ставља у посуду, да би се у њега поставила славска свећа.

Ток обреда славе

У ширем смислу, обред крсне славе обухвата припреме за крсну славу, од чина освећења водице до ношења славског колача и славског жита у цркву на освећење. Међутим, у ужем смислу, обред крсне славе отпочиње свечаним поздрављањем гостију и паљењем славске свеће, а њене централне ритуалне радње су молитва за освећење жита, кађење материјалних елемената славе и свих присутних, “дизање славе”, резање славског колача и служење славским житом.

Свечано поздрављање гостију. Госте дочекује домаћин куће која светкује крсну славу, и то најчешће пред кућом, свечано обучен и срдечно расположен. Он гостима изражава добродошлицу, а они му узвраћају изразима жеља за добро здравље и просперитит свих укућана. “Домаћин одговара: Хвала, добро дошли, и вама нека Бог и ... (каже име славе) помогну да доста година долазите, и да славимо у здрављу и весељу”.⁷⁸

Славска свећа гори целог дана на дан славе, а пали се, ако не раније, онда непосредно пред резање колача. “Домаћин се прекрсти, помене у молитви Бога и име своје крсне славе, целива свећу и пали је шибицом”.⁷⁹

У крсној слави, паралелно се одвија молитва за освећење жита и кађење материјалних елемената славе и

⁷⁷ Калезић 1992. 49.

⁷⁸ Николај 1995. 55.

⁷⁹ На истом месту, 56.

свих присутних. “Централно мјесто у славском обреду представља жито, односно молиту [молитва] за његово [за његово] освећење... За вријеме овога обреда окади се икона славска жртва (кољиво, вино, колач), и цио дом...”⁸⁰

Владика Николај објашњава да је “дизање славе” својеврсни народни свештени обред који се врши у оним крајевима где се само жито носи у цркву на освећење, а где домаћин реже и ломи славски колач код куће са својим укућанима и пријатељима.⁸¹ Он овако описује “дизање славе”:

“Сви присутни се окупе око стола на коме је славски колач, жито, свећа и вино у чаши, мушкарци поскидају капе, и устану. Домаћин се прекрсти, помене Бога и светитеља кога слави, целива славску свећу и упали је. Онда ‘долибаша’ (гост који стоји у предњем челу, обично старији и отменији гост), прекрсти се, окади икону, колач, жито, свећу и домаћина, предаје му кадионицу, који окади све присутне који се како кога кади клањају и побожно крсте. Долибаша, затим, у дубокој побожности, и домаћинској озбиљности, редом изговара ‘дизање славе’”⁸²

Уколико свештеник није присутан (а то је чешћи случај), резање славског колача врши долибаша или домаћин. Онај ко реже славски колач, прво

“молитвено призива Господа Исуса Христа [Христа] да благослови предложени хлеб и вино, а онда објема рукама узима хлеб и подиже га изнад главе, окренут икони, односно истоку, призивају-

⁸⁰ Калезић 1992. 54.

⁸¹ Види Николај 1995. 58.

⁸² Николај 1995. 59. Надаље, овде је у целини забележена “дивну народну молитву” коју је забележио прота Живко Тодоровић, свештеник лелићки и ваљевски.

ћи Бога да прими ту жртву у својнаднебески [свој наднебески] жртвеник - у славу своју а у част све-тога (име). Затим спушта колач и реже га по доњој кори у виду крста.”⁸³

Након резања, славски колач се прелива вином, а затим се окреће. У неким срединама се прво колач окреће а затим прелива вином. Приликом преливања колача вином, они који то чине - свештеник, односно домаћин, долибаша или почасни гост - “срк-ну мало вина са колача... пољубе се и кажу: ‘Христос!’”⁸⁴ Колач се затим ломи на пола и преклапа тако да обе пресечене средине буду окренуте према горе. У овом положају колач три пута љуби свештеник, односно домаћин и долибаша (а касније га љубе и остали присути). Том приликом се говори: “Христово посређе (помеђу, између) нас”.⁸⁵

Служење славским житом. “Када се заврши резање колача и жито прелије вином, најпре се домаћин послужи житом, а затим сви укућани.”⁸⁶ Важан је и редослед по коме се кољиво служи гостима и укућанима - оно се служи према старешинству. Служење славским житом је ритуална радња и то из два разлога. Прво, зато што је жито жртва. “Славско жито се кува и приноси у славу Божију, у част светитеља који се слави, за здравље и напредак дома и његових укућана, као и за покој душа свих предака у том до-му.”⁸⁷ Други разлог је што се жито служи на одређени начин. “Жито се служи на следећи начин: Домаћица принесе жито, гост устане, прекрсти се, окрене се домаћину и домаћици и честита славу и узима жито. После послужења опет се прекрсти и поново седне”.⁸⁸

Завршавајући опис припрема, елемената и тока обреда крсне славе, желим још једном да нагласим да се слава, од места

⁸³ Калезић 1992. 55.

⁸⁴ Николај 1995. 61.

⁸⁵ Калезић 1992. 55.

⁸⁶ Николај 1995. 57.

⁸⁷ На истом месту.

⁸⁸ На истом месту.

до места и од куће до куће, толико разликује да би било потпуно погрешно, након овога описа, стећи утисак о њеној униформисаности. Не тако ретко, крсна слава се слави само уз славску трпезу. (Ова чињеница се никако не сме занемарити, иако то доводи у питање хришћанску аутентичност овог православног обреда и намеће потребу за одређивањем критеријума по коме би се вредно-вала крсна слава као културни и/или православни догађај). Затим, често се користе само неки од материјалних елемената славе, на пример, кандило, кољиво и славска свећа; или само један од елемената. Чак и тамо где су у употреби већина материјалних рекви-зита крсне славе, не мора нужно да значи да ће сваки домаћин славе позвати свештеника да свети водицу, или да ће свако одне-ти кољиво и славски колач у цркву на освећење. Једни ће учини-ти све то, други неће учинити ништа од тога, а трећи ће, пак, мо-жда само позвати свештеника да освети водицу. Међутим, опису-јући крсну славу, намеравао сам да представим, колико - толико, свеукупни догађај крсне славе, онако како се он православном традицијом (која га је и обликовала) не само прижељкује већ и реално препознаје, тамо где свечари активно остварују еклисио-лошки спој са православном црквом.

Библијско/теолошке поруке крсне славе

Догађај крсне славе, онакав какав је православном тради-цијом обликован и протумачен, представља ризницу библијских симбола и теолошких порука, до те мере да се може назвати: еванђеље крсне славе, или, богословија у малом. Стога, овде не-мам довољно простора да споменем његов свеукупни богослов-ски наставни план. Навешћу само неке од “основних предмета” богословије крсне славе.

Христологија славе

Многострукост христолошке симболике и поруке крсне славе сажета је овом реченицом из књиге “Моја слава Свети Ге-оргије: Житије - чин славе - славарица” (уредника, епископа бач-ког, Иринеја): “Колач као символ Тела Христовог, вино као сим-

вол Крви Његове и жито као символ смрти и васкрсења Његовог, подсећају нас на присуство Самога Христа, Који пред Богом посредује за нас, духовно нас повезујући и сједињавајући са Самим Собом, а тиме и са целом Светом Тројицом, као и са свима светима, живим и упокојеним.⁸⁹

Славски колач је симбол Христа, који је, попут хлеба, наша основна потреба у животу и за живот. "Божији хлеб је онај што силази са неба и даје живот свету... Рече им Исус: ја сам хлеб живота; ко мени долази неће огладнети, и ко верује у мене неће ожеднети никада". (Јв. 6:33, 35). Хлеб је симбол хране, а храна је симбол живота и опстанка на земљи. Христос је хлеб у том смислу што "даје живот свету", и одржава тај живот. Он је, дакле, првенствено неопходност живота који живимо, али, у исто време, он је и изобиље тог живота. "Ја сам дошао да имају живот и да га имају у изобиљу", рекао је Исус (Јв. 10:10). Зато, "ко мени долази", ко Христу прилази дневно, као што дневно прилази хлебу, тај "неће огладнети"; неће бити поново захваћен празнином бесмисла живота.

Надаље, славски колач је симбол Христа који је нужност остварења вечног живота. "Ја сам живи хлеб који је сишао с неба", рекао је Исус. "Ако ко једе од овога хлеба, живеће до века; и хлеб, који ћу ја дати, јесте тело моје - за живот света". (Јв. 6:51, 52). Славски колач носи симбол крста на коме је Христос извојевао победу (ИС ХС НИ КА) над грехом и смрћу, и људском роду обезбедио могућност опроштења греха. "Без пролевања крви нема опроштаја" (Јев. 9:22). Христос "се јавио једанпут - да својом жртвом уклони грех. И као што је људима одређено да једном умру, а затим суд, тако ће се и Христос, пошто је једном принет на жртву да понесе грехе многих, други пут јавити не због греха - на спасење онима који га очекују." (Јев. 9:26, 27). Славски колач је симбол Христове жртве и његовог победоносног спасења. "Колач (као хљеб) је хришћанска замјена за крвну жртву: истина, и у староме завјету се знало за праксу обреднога приношења хљеба на жртву (III мојс. 7.12-13), па је и Христос употребљавао хљеб на својој тај-

ној или последњој вечери [са] својим ученицима (Лк 21, 19)."⁹⁰ Заправо, печат ИС ХС НИ КА представља непосредну везу славског колача и причесне просфоре, јер и она носи исте симболе.

Исус је победио смрт. Јустин Поповић, умешно и надахнуто разоткривајући философску мисао (или, истражујуће проматрање света) светога Саве, идентификује смрт као највећи проблем човечанства. "Заробљен смрћу, човек риче од уздаха срца свог, и нико да му одговори, нико од људи, нико од богова. И ако што одмуца наука, или философија, или култура, све је то слаба наркоза која никако не може да успава ужасом смрти пробуђену душу људску."⁹¹ Међутим, Поповић указује и на највеће решење овог највећег проблема, решење које је било трајна инспирација самопрегорном трудбеништву светога Саве: "Богочовек Христос је победио смрт... и том победом решио проклети проблем смрти; решио га не теоријски, не апстрактно, не априористички, већ догађајем, доживљајем, фактом, историјским фактом васкрсења свог из мртвих."⁹²

Пшенично зрно, које је заједнички саставни елеменат славског жита и славског колача, управо је симбол овога уласка у живот кроз смрт. Христос је први прошао тим путем. Он је пророчки указао на то када је рекао да "ако пшенично зрно не падне у земљу и не умре, остаје само: а ако умре, доноси много рода" (Јв. 12:24). Међутим, и тај "род" мора следити пример Зрна - Христа. Сви који су сахрањени, својом вером (ако су је имали) "посејани" су у Христу, и оживеће на дан васкрсења (1. Сол. 4:13-18).

Чин окретања славског колача у круг симболизује вечност (вечни живот), јер кружница нема краја.⁹³

Ова непосредна веза између вечног живота, васкрсења, хлеба као симбола Христовог тела и вина као симбола Христове спасоносне крви проливане на крсту, истакнута је у Исусовим речима: "Ко једе моје тело и пије моју крв - има живот вечни, и ја ћу

⁹⁰ На истом месту 63.

⁹¹ Поповић 1993. 36, 37.

⁹² На истом месту 38.

⁹³ Вили Калезић 1992. 55.

⁸⁹ Иринеј 1997. 34.

га васкрснути у последњи дан” (Јв. 6:54). У крсној слави, славски “колач симболише Христа који је хлеб живота, а вино, којим се прелива, симболише крв која је текла из Христових рана”.⁹⁴ У духу протестантске теологије, обред резања и/или ломљења славског колача и преливања вина, може се сматрати Вечером Господњом - Причешћом. Основни разлог томе је што протестанти не верују у трансубстанцијацију елемената свете Причести, дакле, не верују да се хлеб и вино дословно претварају у тело и крв Христову, већ да их они само симболишу. Међутим, православна теологија прихвата овакву мистерију свете Причести и јасно наглашава квалитативну разлику између Причести и спомена Христове смрти у симболима хлеба и вина у обреду крсне славе. За разлику од молитве за славски колач, молитва за Причест садржи епиклезу - призив присутности Духа Светога у Хлебу и Вину; и анамнезу - молитву за освећење елемената Причести. Упркос овој разлици, ипак је значајна сличност између Причести и централног обреда крсне славе, посебно када се још има у виду да се печат ИС ХС НИ КА налази и на причесној просфори и на славском колачу.

Крсна слава сведочи и о томе да је Исус Христос Светло Света. Два материјална реквизита крсне славе одају светлост: кандило и славска свећа. “Свећа и њена светлост симболизују светлост науке Христове.”⁹⁵ Светлост првенствено симболише Христа и његову истиниту науку зато што она разобличава незнање (како наивност и одсуство истине тако и заблуде и лаж) и открива СТВАРНОСТ онакву каква јесте. Логос, Христос, Реч Божија - он је истинита светлост која у тами светли за све људе (Јв. 1:4-5, 9). Међутим, светлост је заједничка метафора којом нам се описују Света Тројица. Вагра, као извор тоpline и светлости, симболише Духа Светога (Де. ап. 2:3). Бог Отац је назван Оцем “светлости, код кога нема измене нити сенке од промене” (Јак. 1:17). Зато Исус и каже: “ко гледа мене, гледа онога који ме је послао. Ја сам дошао на свет као светлост, да ниједан - који верује у мене - не остане у мраку” (Јв. 12:44-46).

⁹⁴ Николај 1995. 55.

⁹⁵ Николај 1995. 56

Еклисиологија славе

Крсна слава има литургијску димензију. Слава је прослављање Бога. У том смислу, она је одјек литургије, својеврсна богослужба. “Свети Сава је имао концепт славе као богослужбени чин у коме се освећују предложени дарови и, преко њих, посредно људи који их узимају у себе. Зато је то обредно, а не профано једење и пијење: једе се и пије у славу Божју, а не због физиолошке глади...”⁹⁶ Слава није богослужба у том смислу да се може поистоветити са литургијом и евхаристијом - “али је исто тако истина да је слава односно цијели њен институт израстао управо из богослужења. То значи да се преко славске жртве и обреда и свечари и њихови гости укључују у заједницу и тајну Цркве у којој је евахаристија живо срце.”⁹⁷

Као што је породица основна ћелија друштва, тако је, у православљу, породица основна ћелија цркве. Слава је породично окупљање и прослављање Бога. “Дакле, саборност као битно својство цркве је својство мини-цркве породице”.⁹⁸ Породица је, значи, црква у малом. Слава је оживљавање светле успомене “на онај дан када смо се сви породично крстили и християнизовали, када смо се и наши преци и ми за њима вером и крштњем у Христа ухристовили и охристовили, када смо се уцрквили и оцрквили, да би се обожили и обесмртили...”⁹⁹ Породица која у складу православне традиције прославља крсну славу, овим обредом је “себе уградила и узглобила у велики саборни организам, Цркву. Значи, у питању је пуна прожетост и осаборњење породичне заједнице Црквом”.¹⁰⁰ Крсна слава неминовно има своју еклисиолошку димензију.

Свето писмо придаје велику важност породици и њеном активном односу према Богу. Излазак израиљског народа из египатског ропства обележен је управо спасењем породице, јер је сва-

⁹⁶ Калезић 1992. 32.

⁹⁷ На истом месту 37.

⁹⁸ На истом месту 31, 32.

⁹⁹ Јевтић 1992. 62.

¹⁰⁰ Калезић 1992. 32.

ки дом био позван да у своме окриљу благује пасхално јагње. Исус Навин је, у времену кризе израиљске оданости Богу, одлучно изјавио: "Ја и дом мој служићемо Господу" (Ис.Нав. 24:15), и на тај начин допринео спречавању духовног и моралног расула свога народа, али и потврдио породицу као модел следбеништва Бога. Чувар затвора у Филипима, у коме су апостол Павле и Сила након шибанја били затворени, када се уверио у присутност Божије силе, питао је: "Господо, шта треба да чиним да бих се спасао?" (Де. ап. 16:30). Питање је постављено у једнини: "Шта да чиним да бих се ја спасао?" Апостол Павле и Сила су одговорили: "Поверуј у Господа Исуса, па ћеш бити спасен и ти и твој дом" (Де. ап. 16:31). Одговор је дат у множини, иако укључује јединину. Вера појединца има реалан потенцијал да спаси његову или њену породицу. Значи, крсна слава има и сотериолошку димензију.

Сотериологија славе

Сотериолошка димензија крсне славе је првенствено представљена у славском вину, симболу Христове свете и спасоносне крви проливане за грешни људски род. Наравно, крсна слава, сама по себи, није инструмент спасења, али она представља значајан (а у многим породицама практично и најзначајнији) подсетник на спасење у Христу. Крсна слава је сећање дана "када смо се... обесмртили".¹⁰¹ Еванђеље је добра вест о томе да Бог у Христу опрашта грехе свакоме ко верује у њега, и даје му вечни живот. "Јер Бог је тако заволео свет да је свог јединородног Сина дао, да сваки - ко верује у њега - не пропадне, него да има вечни живот" (Јв. 3:16). Вера је јача од смрти. Исус, на путу да васкрсне Маријиног и Мартиног брата,¹⁰² Лазара, рекао је Марти: "Ја сам васкрсење и живот; ко верује у мене - живеће - ако и умре" (Јв. 11:25). Зато што смо са Христом Спаситељем, зато "смо се обесмртили". Ако смо са Христом, онда смо без смрти, односно, смрт нас неће спречити да вечно живимо са Христом. "Смрти, где

¹⁰¹ Јевтић 1992, 62.

¹⁰² Овде видимо и пример Исусовог односа са одређеном породицом и његовог деловања у оквиру ње.

ти је жалац? Жалац смрти је грех, а сила греха је закон... Стога, браћо моја драга, будите чврсти, непоколебљиви, увек богати у делу Господњем, знајући да ваш труд није без плода у Господу" (1. Кор. 15: 55-56, 58).

Етика славе

Крсна слава има и своју етичку димензију. Она нас позива на несебичан богоугодан начин живота. У овом смислу, крсна слава је сведочанство о спасењу од греха. Она следи логику Божијег откривења: хришћани су оправдани вером у Христа, ослобођени су страха од смрти јер им је дарован вечни живот, и зато сада треба да живе достојно хришћанског, дакле, христоликог живота. Слава је сећање на дан када смо се "обожили" и подсећање на свакодневну потребу обоживања. Када смо створени према слици Божијој, и када је ту слику Христос тако кристално јасно оживио пред нашим очима, онда смо дужни да активно учествујемо у том процесу очишћавања Божијег лика у нама. Крсној слави претходи детаљно спремање куће. Од самога почетка, светковина крсне славе носи у себи духовну поруку посвећења хришћанског живота. Дајући Тимотеју савете за душебрижничку службу, апостол Павле каже: "А поганих празних речи клони се... 'Познао је Господ који су његови', и 'Нека одступи од неправде свако ко назива име Господње'... Ако, дакле, ко очисти себе од ових, биће посуда за част, освећена, корисна домаћину, приправљена за свако добро дело" (2. Тим. 2:16, 19, 21).

Завршавајући своју књигу "Осамдесет свечарских дана", Љуб. М. Божићевић прича инспиративну причу о мајстор - Радичевом искуству прославе његовог крсног имена. Наиме, смерни и вредни обућар, Радич, годинама је славио своју славу, светог Никола, и био је задовољан тиме, све док му се, једне ноћи, баш уочи празника светог Николе, овај светитељ није објавио. На мајстор - Радичево изненађење, Свети Никола му је рекао да он заправо још никада није славио његову славу како треба. Упитао га је: "Зар је то истинска и Богу угодна слава кад позовеш оне, код којих си ти такође на слави јео и пио, па их добро угостиш, чак се и преједете и препијете, а у то исто време има у твојој вароши толико бедника.

који гладују и цвокоћу од зиме?”¹⁰³ Светитељ му је рекао и ово: “Њихови вапаји и роптања чују се до неба. У целој години најгори ми је дан - мој дан - јер се тада у име моје учини толико зала и неправичности, да ми се цела душа тугом замрачи.”¹⁰⁴ Мајстор - Радич се растужио, узео светитељеве речи к срцу, и променио начин слављења свога крсног имена тако што је просјаке, слепце и богаље угостио у својој кући, иако су неки његови пријатељи, угледни трговци, помислили да је “Радич пореметио памећу”. Међутим, “Наш свечар је био веома задовољан. Осећао је да је ово истинска слава, угодна Богу и Светом Николи, чији се цео живот састојао у вршењу добрих дела. Дуго се и дуго причало у нашој вароши о слави ‘нововерца’ Радича, како су га тада прозвали, али је то остало само као прича: нико се на њега није угледао”.¹⁰⁵

Патрологија славе

Икона свеца славе потврђује и илуструје позив на следбеништво Христа јер свечаре подсећа на један конкретан пример живота посвећеног Богу и то живот светитеља за којег су они емотивно везани и чије име носи њихова крсна слава. Светац славе је патрон (латински, *patronus*), светитељ-заштитник тог дома. Ова афективност славе и идентитет који она обезбеђује, једни су од најзначајнијих чинилаца мотивације свечара за следбеништво Христа.

“Сећајте се својих старешина који вам проповедише реч Божију; гледајте на свршетак њиховог владања, подражавајте њихову веру.” (Јев. 13:7). Сви они који се одазову Христовом позиву да Га следе, позвани су и на то да се сећају прокушаних Христових следбеника - својих духовних вођа. Сећање овде подразумева активно размишљање о одређеним Христовим следбеницима (што је квалитативно различито од незаборава, које је само пасивно поседовање одређених когнитивних информација). Гледати на светитеље, значи активно учити од њих. Подражавати њихову ве-

¹⁰³ Богичевић 1936, 155.

¹⁰⁴ На истом месту.

¹⁰⁵ На истом месту 157.

ру, не значи површно (само речима или легалистичким “држањем црвеног слова”) већ дубоко и искрено доживети и саживљавати њихову веру у Бога. Такву су веру имали наши духовни оци. Ми треба и можемо да подражавамо исту¹⁰⁶ такву веру (не морамо је фалсификовати), јер “Исус Христос је исти јуче и данас и довека” (Јев. 13:8).

Међутим, протестантизам је склон сумњати у овакав библијски-складан патролошки карактер крсне славе. Поједине еванђеоске деноминације, а изразито Назаренска заједница, категорично не прихватају праксу поштовање свеца и иконе с његовим (или њеним) ликом - како у оквиру крсне славе тако и у православљу уопште - и карактеришу је као небиблијску праксу. Где је граница између теолошки-прихватљивог култа светитеља и библијски-забрањеног идолопоклонства? Да ли може да се изнађе обострано-прихватљив критериј за дефинисање ове разлике?

Ово питање се не сме потценити. Нажалост, историја сведочи о хиљадама људи који су због заузимања одлучног става о овом питању били прогнани, мучени и убијани. Због тога је, на пример, период од 762. то 775. год. назван “крвавом деценијом”. Највише су страдали монаси и монахиње који су бранили иконе. Иконоборство је довело до тога да је Седми васељенски сабор - на примеру односа према икони¹⁰⁷ - јасно дефинисао разлику између поштовања (проскунесис) и слављења (латреиа). Дакле, “Latreia значи ‘апсолутно слављење,’ и оно је искључиво намењено Богу. Proskunesis се односи на телесни гест клањања који означава одавање ‘релативне части’ свецу који је вредан части. Зато физички гест љубљења и клањања икони није сам по себи идоло-

¹⁰⁶ Епитет “иста” се односи на врсту вере у Бога односно на доследни и свесрдни начин веровања, а не на једнакост природних и духовних дарова и степена подвижности и посвећености, што је индивидуално различито.

¹⁰⁷ У “Оросу вере Седмог Васељенског Сабора у Никеји” се иконама “одаје целивање и почасно поклоњење (*απολασμον και τιμητικην προσκυνησιν*) али не и нетинско служење (*λατρειαν*) по вери нашој, које приличи само Божанској Природи, него да као што знаку Часног и Живототворног Крета и Светим Јеванђељима и осталим свештеним посветама (грчки), тако да и у част ових чинимо принос кађења и светлости (свеће и кандила), као што је то био побожан обичај и у древних (хришћана).” Поповић 1997, 31, 32.

поклонички, већ је правоваљан, културни изражај одавања поштовања¹⁰⁸. Доследно овоме, на питање: “Да ли ми поштујемо иконе као материјалне ствари?”; владика Николај Велимировић одговара: “Никако. Ми не обожавамо ништа и никога осим Пресвете Тројице у Јединици - Ј е д и н о г Б о г а. Али ми поштујемо светитеље као најбољу децу Божју и следбенике Христове, и њиховим ликовима указујемо посебно поштовање као што деца поштују слике својих родитеља, или браће.”¹⁰⁹ Исто тако, и Атанасије Јевтић наглашава ову разлику када каже да “Крсно Име и славимо у славу Божју и у част Светих, на наше спасење и обожење, на очовечење и охристовљење, на богоугодно здружење и сједињење са њима, нашим Славама, и преко њих са Христом, нашом вечном и непролазном Славом.”¹¹⁰ (Нагласци су моји). Најнепосредније је то изразио Димитрије Калезић:

“У самој ствари, у једној литургијској служби слави се Бог, а поштује се односни свети, светац, чији се спомен тога дана чини. Дакле, слављење или празновање је држање спомена на одређеног светог и неговање његова култа и све то иде у славу Божју. Па и када кажемо да славимо одређеног светог ми, у ствари, славимо Бога који је своју славу пројавио и показао на одређеноме светом и у његовом [његовим] дјелима. Дакле, потпуно је и с једне и с друге стране искључено слављење - обожавање човјека, јер је светац - светац само у Богу и по Богу, а никако сам по себи.”¹¹¹

Еванђеоски хришћани греше ако а priori одбацују могућност да су поштовање светитеља и иконе, са свим пропратним гестовима и ритуалом, пригодни, православни културни изражаји поштовања свеца, чији је главни циљ прослављање Бога; и греше ако их аутоматски поистовећују са идолопоклонством. Право-

славна традиција и савремени богослови Српске православне цркве су објаснили параметре ове проблематике на библијски прихватљив начин. Истини за вољу, мора се оставити могућност широког спектра импровизација “народног православља,” што значи да се може догодити да, у пракси, учесници оваквих изражавања поштовања свеца и икона почну приписивати овим и сличним гестовима, радњама и симболима значење које није доследно тумачењу православне теологије, и да ће - ако се то догоди - они ипак закорачити према идолатрији. (Истини за вољу, исто се може догодити и католичким и протестантским хришћанима уколико било којој форми - макар то био и крст и Библија или проповедник или одређена доктрина - припишу садржај који је недоследан духу Светога писма и/или те форме почну магијски да употребљавају). Међутим, критика и корекција девијација ове врсте унутар православне породичне славе није надлежност еванђеоских хришћана (нарочито када они то чине из предрасуда, а не на основу брижне анализе), већ првенствено православне цркве, јер је она носилац легитимног права да одгаја своје вернике у духу свог богословско-црквеног система.

Демонологија славе

Крсна слава је и молитва. Првенствено је она молитва у којој се прославља Бог, којом се Богу захваљује за свеца-заштитника и за хришћански живот предака и у којој се Бог моли за здравље и напредак свечара. Међутим, крсна је и израз духовне борбе против негативних сила и злих духова. Ово је очито у чину водоосвећења и у функцији тамјана. Првородни грех је поражавајуће утицао на свеукупно Божије створење. Вода је, разуме се, један од материјалних елемената створења, и основни смисао чина водоосвећења је да се води врати “то првобитно здравље”, те да она буде “исцијељена (ис-цијел-ити) каква је била у почетку кад је била веома добра (библијски израз из I Мојс. гл. 1). То исцељевање се састоји у уклањању негативних сила које у природи реал-

¹⁰⁸ Бредли (Bradley) 1997, 23.

¹⁰⁹ Николај 1984, XII, 416.

¹¹⁰ Јевтић 1992, 64.

¹¹¹ Калезић 1992, 4. (Нагласци су моји). Види на истом месту 53, 56.

но али невидљиво постоје и дјелују негативно, али су им последице видљиве."¹¹²

Већина протестантских и еванђеоских хришћана сматра да ова пракса и овакво тумачење освећивања воде није у складу са Светим писмом. Исто се може рећи и за њихов став о кађењу тамјаном. Свакако, овде се ради о суштинској несугласици двеју традиција с обзиром на веровање везано за примат ауторитета Божанског откривења: Свето писмо подједнако са светим (апостолским) предањем, или само Свето писмо? Проблем је у основи херменаутичке природе. У коначној анализи, свето Предање служи као метод тумачења Светога писма. Исто тако, принцип само Свето писмо, заправо се своди на протестантско тумачење Светога писма, које има своје одређене шеме и стога исто тако представља одређени метод тумачења Светога писма. (Ово нас враћа културно-антрополошком концепту погледа на свет, односно теолошкој методи сагледавања тј. тумачења СТВАРНОСТИ.) Свесност херменаутичког аспекта проблема омогућује посматрање ове проблематике из једног новог угла. Суштинско питање носиоца ауторитета Божанског откривења се сада може овако парафразирати: Свето писмо руку-под-руку (подједнако) са светим (православним) предањем, или Свето писмо из руку (представљено, протумачено) протестантске традиције (предања)? Не покушавам да негирам постојање разлике између ова два начела, али желим да је дефинишем тако да то отупи њену оштрицу којом је она нехришћански раздјелјивала и дели хришћанство.

Једини прави начин да се о томе говори јесте искрен и активан дијалог између ових традиција. Дијалог прижељкујем, а од расправе зазирем. Такве расправе (када до њих уопште и дође) најчешће су јалове и мучне. Овде желим само да укажем на оно што би, верујем, требало да буде мање - више заједничко виђење ефекта Адамовог греха на створење, и садашње стање створења у ишчекивању есхатона. Наиме, неоспорно је да је непослушност првог брачног пара имала драстичне последице на читаво човечанство и свеукупно створење: јер, "као што је посредством је-

днога човека грех ушао у свет, а грехом смрт, тако је смрт прешла на све људе, јер су сви згрешили" (Рим. 5:12). Прародитељски грех није имао само ову последицу која се односи на људски род у смислу његове сотериолошке потребе; он је исто тако драстичан ефекат имао и на свеукупни створени свет. Тешко нам је да тачно дефинишемо на који начин је првородни грех утицао на стварање, јер о томе имамо релативно мало података у Светом писму. Ипак, на ово јасно указују следећи стихови из Посланице Римљанима:

"Јер сва створења са жудњом очекују откривење славе синова Божијих. А творевина Божија потчињена је ништавности не својевољно, него за вољу онога који је потчинио, на наду - да ће и сама творевина бити ослобођена ropства пропадљивости - за слободу славе деце Божије. Знамо, наиме, да цела творевина Божија заједно с нама уздише и мучи се до сада. И не само она, него и ми сами у себи уздишемо очекујући усыновљење, искупљење свога тела" (Рим. 8:19-23. Нагласци су моји).

За време молитве за освећење жита, врши се кађење материјалних елемената славе, просторија и укућана. Тамјан се користи у обредне сврхе од најранијих времена. Његову употребу видимо и у Старом завету. "Смисао кађења је гушење и разгоњење злих духова. Славска жртва се кади да би била чиста од њихова присуства и дејства, исти је смисао кађења у цркви и уопште на богослужењу."¹¹³ Наравно, извор духовне силе није у самом тамјану већ у молитви.

Божанско откривење у Светоме писму недвосмислено сведочи о сукобу Царства Божијег и царства таме, Христа и владара овога света, добра и зла. "Он нас је избавио од власти таме и преместио у царство свог љубљеног Сина" (Кол. 1:13). Заправо, "Зато се јавио Син Божији - да разори дела ђаволова" (1. Јв. 3:8). Када их је слао у апостолску мисију, Исус је рекао својим ученицима: "А додећи проповедајте и говорите да се приближило цар-

¹¹² Калезић 1992. 46.

¹¹³ На истом месту 54.

ство небеско. Болесне лечите, мртве дижите, губаве чистите, демоне изгоните” (Мт. 10:7, 8. Нагласци су моји). Сукоб са демонима није био резервисан само за апостоле. Непосредно пред своје вазнесење, Исус је апостолску мисију предао својој Цркви, свим будућим генерацијама оних који ће веровати у Његово име. Он је рекао: “А ови знаци ће пратити оне који поверују: у моје име изгониће демоне, говориће новим језицима...” (Мк. 16:17).

Критичка контекстуализација крсне славе

Нема културе у којој Еванђеље - као откривење светог Бога - нема на чега да упери свој пророчки прст. Ма колико је одређена култура прожета хришћанском традицијом, још увек у њој има како дубоких тако и површинских аспеката које Дух Свети непрестано прозива и позива на промену. Термин “критичка контекстуализација” (који је употребљавао и популаризовао Paul Niefert), указује управо на овај аспект аутентичне контекстуализације који препознаје овај аспект Еванђеља који упозорава на грех. “Критичка контекстуализација” искључиво се односи на Еванђеље. Ово се мора имати у виду и сада када говоримо о синкретизму, национализму и номинализму. Еванђеље је то које критикује - не људи једни друге, не културе једна другу, не деноминације једна другу. Сви смо под благословом и под осудом Еванђеља.

Отпор синкретизму

Крсна слава је израз отпора синкретизму. Реч “синкретизам” има различито значење у различитом контексту. Синкретизам је спој (грчка реч, *сункретисмос*, значи: савез) различитих система веровања. У контексту наше расправе, овај термин се односи на спој, или мешавину, хришћанства и оних система веровања који су неспојиви са хришћанством, првенствено паганизам старих Словена.

Веселин Чајкановић је опширно писао о синкретизму претхришћанских и хришћанских веровања Срба. Чајкановић признаје да “питање о слави, доиста, једно од најкомпликованијих које по-

знаје историја наше религије.”¹¹⁴ Својим компаративним (углавном у германским, латинским и грчким) студијама словенских обичаја, Чајкановић је дао значајан допринос проучавању овога предмета. Међутим, дубоко заглаван у тражење синкретистичких елемената у крсној слави, он је изгубио увид у пропорцију других, а нарочито црквених елемената славе, и у слави је видео првенствено синкретистички празник. Овакав необјективан и екстремно једностран суд о крсној слави изражен је у његовом закључку да овај празник није црквени, него празник “из старе вере.” где израз “Крсна слава” означава “само ‘славу’, то јест, жртвени обред и гозбу која се намењују крсту, односно колач и свећу који се такође намењују крсту”, и то не Христовом крсту, већ оном простом дрвеном крсту, “који се, као највећа светиња, налази на зиду у свакој српској кући.”¹¹⁵ “Тај домаћи крст, по своме пореклу, је претхришћанска култна слика, старински српски идол.”¹¹⁶ Даљом анализом Чајкановић изводи коначан “закључак да је крсна слава првобитно била празник митског претка и свих предака, и у исто време празник највећег нашег националног бога...”¹¹⁷ И други етнологи¹¹⁸ су разгледали синкретистичке аспекте елемената крсне славе, али Чајкановићева процена је далеко најоштрија. Интересантно је да је Чајкановић - којег иначе одликује истраживачка педантност - превидео читу црквеност крсне славе; упркос чињеници да спомиње¹¹⁹ и Грујића (истина, без библиографских података), који је овај предмет детаљно обрадио у своме изванредном чланку “Црквени елементи крсне славе” (објављеног 1930. у *Гласнику Скопског научног друштва* 7-8; стр. 35-75). Овај Чајкановићев пропуст може се делимично оправдати ако се има у виду циљ и методе његовог истраживања. Његов циљ је био да разоткрије стару (претхришћанску) српску религију и митологију, а начин на који је то

¹¹⁴ Чајкановић 1994. I, 170.

¹¹⁵ Чајкановић 1994. V, 155.

¹¹⁶ На истом месту 156.

¹¹⁷ На истом месту 158.

¹¹⁸ Види Ћупурлија 1982, Јовановић 1995 и Босић 1996.

¹¹⁹ Види Чајкановић 1994. V, 158.

желео да постигне, био је анализа синкретистичких елемената српских веровања и обичаја (а тиме и крсне славе) у спрези са методом компаративне религије. Дакле, Чајкановићева намера и није била да у целини схвати крсну славу онакву каква она јесте, већ само да из ње одабере одређене (синкретистичке), иако у прославама крсне славе пропорционално мање заступљене аспекте (који су уз то и дискутабилни), и да се њима послужи као догледом: да изближа разгледа и схвати иначе далеко словенско паганство. Нажалост, овај аспект његовог рада се показао претендициозним до те мере да преувеличана слика “највећег нашег националног бога” делује не само застрашујуће већ и нереално, нарочито када се доведе у везу са крсном славом, породичним изражајем слављења хришћанског Бога.

Предложио бих један други приступ вези крсне славе и синкретизма за који сматрам да је у стању да ближе опише стварност. Уместо да се синкретизам схвата као доминантан и деструктиван у односу на црквеност крсне славе - дакле као онај који (је у активу и) потискује црквеност крсне славе (која је у пасиву) - требало би, овако описаном односу, заменити улоге. Без агресивне улоге црквености (еванђеоске и мисионарске димензије) крсне славе, не може да се схвати ни њена генеза, ни динамика њеног опстанка ни развика, ни трансформација (христијанизација) српске културе. Овим не негирам хроничну опасност синкретизма, али желим да нагласим да крсна слава има изванредан потенцијал да буде (још више - тамо где већ то јесте) инструмент отпору синкретизма. Наиме, синкретизам није непознат православљу. Оно се вековима бори против њега. Владета Јеротић, ванредни професор на православном Богословском факултету у Београду, овако је прокоментарисао проблем синкретизма у православљу:

“...овај [православни] народ је, првенствено на Балкану, са изузетком Грчке и Румуније, недовољно црквен. тј. везан је за цркву првенствено преко старих, махом паганских обичаја или ритуала: у свесном и подесном животу народ је много више обузет магијско-анимистичко-традиционалним начином мишљења и живљења, него што је ствар-

но упознат са суштином хришћанства. Проблем охристовљења, рекло би се, вечно паганске душе људи, остао је, уосталом, проблем за све три хришћанске цркве, али можда највећи за православну цркву.”¹²⁰

Шта је, дакле, крсна слава? Хришћанска прослава или синкретистички празник? Уопштено, несумњиво је ово прво. Међутим, само питање је толико уопштено и неспретно постављено да захтева грубо и неприродно поједностављивање комплексних стварности унутар крсне славе. У том смислу, ово питање је контрадикторно јер, у потрази за истином, оно у исто време наводи на нарушавање (једног или другог “дела”) истине. У крсној слави се динамично преплиће аутентична хришћанска вера, српска култура и народна веровања. Зато крсну славу можемо да схватимо и као прославу Божијег открићења српском народу и као простор на коме понекад израњају словенска претхришћанска веровања и/или (у садашњем историјском тренутку) остаци атеистичког погледа на свет. Крсна слава је мешавина; баш као што је људско биће и добро и зло, и створено по обличју Божијем и продано греху и сатани. Ми смо способни и да саосећамо и да смо равнодушни, и да волимо и да презиремо, и да смо побожни и да смо безбожни. Крсна слава само одражава овакву нашу културу. У свему охрабрује то што Српска православна црква позива на критичку контекстуализацију крсне славе, између осталог, и у погледу синкретизма. Стога сматрам да би еванђеоски хришћани, уместо што се удаљавају од српске културе, и на тај начин минимализују шансу да буду корисни чиниоци трансформације друштва, требали би се придружити православљу у њиховом настојању да прозову специфичне синкретистичке детаље савремених прослава крсне славе.

Благослов и проклетство национализма

Раст национализма у источној Европи је један од најтрагичнијих “нус-производа” спихалних друштвено-политичких и

¹²⁰ Јеротић 1995. 103.

економских промена које су проузроковане падом комунизма. Национализам је, нажалост, био један од пресудних фактора ерупције крвавог грађанског рата (1991 - 1995) и распада Југославије.

“Призовемо ли време пред рат, сетићемо се како је нарастајући национализам у свих наших нација генерирао ширење конфесионалног менталитета, а онда је оно закономерно захтевало од грађана конфесионално испољавање. За тили час се формирало мишљење о томе да не бити конфесионално декларисан уједно значи не бити лојалан својој нацији и републици. Одједном су сви Срби морали да постану религиозни, актуелни православци, Хрвати католици, док су Муслимани ужурбаном прелазили на именовање са малим ‘м’. Републике су кренуле у изградњу моноконфесионалних држава... наступила је сакрализација етничког и конфесионалног порекла. На жалост, то је било трагично по мултикултурну заједницу и допринело је њеном растурању.”¹²¹

Ово је, између осталог, настало као последица кризе идентитета. Титова Југославија је из политичких циљева створила и наметала један вештачки идентитет. Мултиетничкој и мултиконфесионалној држави су поред “чврсте руке” били неопходни додатни фактори уједињења. Један од основних таквих фактора била је смишљена изградња једног таквог економског система који приморава на међузависност; али је систематско наметање “југословенског” идентитета било пресудно за минимализовање етничких и верских разлика. Криза настала овим потискивањем и негирањем етничког и националног идентитета била је очита одмах након смрти Јосипа Броза. Настао је тренд поистовећивања етничког и верског. У овом периоду, међу Србима расте интерес за православље и настаје ревитализација светковине крсне славе. Свакако, овај изненадни и масовни повратак вери је био резултат

¹²¹ Ђорђевић 1994. 139. 140.

духовне глади - тачније, прегладности за духовним вредностима - која је такође била последица систематски формираног атеистичког погледа на свет. Међутим, поистовећење етничког са верским, у контексту опште економско-политичке кризе, довело је (код свих етничких група подједнако) до тога да се сада етничко-верски идентитет супериорно упоређивао са етничко-верским идентитетом других југословенских република. Нажалост, то је довело до фаталних последица.

Ако се национализам дефинише као преданост или лојалност властитој нацији, патриотска жеља за националним напретком, онда он, не само да није сам по себи зао, већ може бити покретачка снага здравом развоју једног друштва. У том смислу је и владика Николај говорио о национализму светога Саве: “Највећи труд који је свети Сава показао после труда над својом душом, над том првом њивом Господњом, јесте труд над народом својим, том другом њивом Господњом. Сав тај труд његов над народом српским, су ову ужурбану и многоструку активност његову као правог Европејца, и плодове те активности, ја ћу назвати Савиним национализмом.”¹²² Проблем настаје ако национализам постане прекомеран, нападан патриотизам; ако се изроди у национални шовинизам и против-других-нација-лизам. У том случају долази у сукоб са Еванђељем, јер Бог Отац једнако воли сву своју децу. У овоме се и састоји повратно дејство крсне славе (као хришћанског догађаја) на национализам: крсна слава га изазива и сузбија га.

Монах Теодор, у својој¹²³ изразито патриотистичкој књизи “Седам српских заповести” која је, као што и њен поднаслов каже, српски национални програм; с правом не пропушта да објасни да, ако његово срце и куца за српски народ, то не значи да је отворило према другим народима. “Чојство ме.” каже монах Теодор, “обавезује да се не замерим добрим људима других вера и народа, да не будем неправедан.”¹²⁴ Није изненађујуће да је једна

¹²² Николај 1995. 40.

¹²³ Монах Теодор верује да су му садржај поруке ове књиге у сну открили Св. Сава, Св. Лазар и владика Његош. Види на истом месту 35-39

¹²⁴ Теодор 1996. 6.

(шеста по реду) од седам заповести српском народу, како их је већ монах Теодор изразио, управо: "славу не остављај!"

Српска православна црква је свесна опасности од национализма. Тачно је да искорењивање српског народа (чак и нарочито од стране оних који су продали не само свој народ већ и своје душе) ствара у њима и бол и гнев и жељу за осветом. Али, хришћански је само да се прашта. У ратним данима, јуна 92. Александар Бирвиш је проповедао: "Нећу престати да праштам. Може неко убијати мене и моје најмилије. Нећу престати да праштам. Моје праштање ће бити Христова победа, а мени блаженство све док се будем држао Господа Исуса."¹²⁵ Бог је Бог свих народа; не племенски бог.

Према речима Владете Јеротића, "стална опасност за православну цркву је национализам, односно филетизам, као вид црквеног национализма."¹²⁶ Разумљиво је да није свака слава иста и да, стога, и нема исте ефекте. Празновање крсне славе без њене црквене димензије - славе која се своди на јело и пиће - потенцијално представља опасност потпиривању национализма; док, с друге стране, светковање славе у пуноћи њене црквености обећава неговање здравог патриотизма. Дакле, у оној мери у којој свечари испоштују хришћаност (и/или црквеност) славе, у толикој мери ће она терапијски деловати на српски национализам тамо где и ако он постоји. Удаљавање од овакве светковине славе, нажалост, има потенцијал приближавања српском шовинизму.

Упозорење против номинализма

Номинализам је стара болест хришћанства уопште, па и српског. Представљајући ускршње обичаје Срба, Вук Карацић каже да ако неко на други дан Васкрсенија (у понедељак) не оде у цркву на јутрење, "онога (нпр. у Сријему и у Бачкој) хоће да полију водом или да баце у воду; зато се каже онда : данас иду годишњаци у цркву (т.ј. они који иду само од године до године)."¹²⁷

¹²⁵ Бирвиш н.д. 27.

¹²⁶ Јеротић 1995. 102.

¹²⁷ Карацић 1918. 14.

Овај Вуков запис нам недвосмислено сведочи да је српски народ имао посебан термин (годишњаци) за оне који су се само формално сматрали хришћанима (Вук годишњаке дефинише као оне који иду [у цркву] само од године до године, тј. једном годишње); и бележи то да се на њих, путем обичаја поливања водом (поред добронамерне жеље да се са њима нашали), вршио друштвени притисак са циљем да се стимулише њихова вера и побожност ради њиховог општег духовног добра.

Хришћански номинализам - формално признавање хришћанске вере упркос убеђењима и начину живота који није доследан хришћанству - ипак је далеко бољи од атеизма. Савремени српско-православни номинализам, који је узео широког маха, представља, у одређеном смислу, данак које је ово посткомунистичко друштво морало да плати због нагле промене погледа на свет проузроковане падом комунизма и повратком традиционалним вредностима. То је ради тога што се, за разлику од површинских аспеката културе, поглед на свет веома споро мења

Драгољуб Ђорђевић, наш угледни социолог религије, препознаје три нивоа прихватања и испољавања конфесионалне идентификације. "Фактички је нужно увести градацију, па када је реч о Србима, примера ради, говорити о: нерелигиозним Србима, православцима по рођењу; нерелигиозним Србима, традиционалним православцима; и религиозним Србима, актуелним православцима."¹²⁸ Уопштено, сви Срби су православци, на један или други начин. Ђорђевић је у праву. Неоспорна је ова изразита веза између српског и православног идентитета упркос томе да је она, не тако ретко, и парадоксна: у случајевима где се неко декларише за православног атеисту, на пример.

Српска православна црква је болно свесна опасности номинализма. На пример, на Другом катихетском симпозијуму Архиепископије београдско-карловачке одржаном 1981. год. у згради Српске патријаршије у Београду, Прибислав Симић је предло-

¹²⁸ Ђорђевић 1994. 138. Свакако, ово је само груба категоризација. Постоје и религиозни Срби, хришћани не-православне вере (католичке или протестантске); религиозни Срби, приватници нехришћанских вера; и нерелигиозни Срби.

жио да Српска православna црква обрати више пажње на крштење одраслих, и то двоструко. Прво, да би требала чешће практиковати крштење одраслих - и у том смислу предложио изградњу "крстионице са 'колимвитром' (басеном) за крштавање одраслих" - и друго, упозоравао на "занемаривање озбиљне припреме одраслих за крштење."¹²⁹ У том контексту он каже следеће:

"Поставимо са пуном хришћанском одговорношћу себи и својој савести питање: није ли профанисање светиње крштавања одраслих који не знају честито ни да се крсте, а о истинама вере и да не говоримо? Такво духовно рађање је рађање духовно мртворођених. Да се то код нас догађа мислим да је, нажалост, свима познато... Зар се може сматрати неучтивим постављање питања кандидату да ли верује у Бога?"¹³⁰

Конструктивна самокритичност је знак духовно живе цркве. У том су правцу усмерени и напори СПЦ за рехристијанизацију савремених прослава крсне славе. Споменућу два примера. У издању Гласа Цркве, 1995. год. објављена је књига "Српске славе и верски обичаји". Књига је издана с благословом епископа шабачко-ваљевског, Лаврентија, који је у предговору књиге нагласио стратешку важност њеног издања: "Дуже одсуство веронауке из живота нашег народа условило је да су поједини верски обичаји заборављени или измењени или су, пак, постали нејасни и неразумљиви. У овом времену када се наш народ полако враћа својој цркви и када се осећа глад и жеђ за духовним вредностима, нарочито код наше омладине, једна оваква књига је насушна потреба"¹³¹. Вредна једнаке похвале је и серија "Моја слава" у издању Беседе, издавачке установе Православне епархије Бачке, чији је "циљ да свакој заинтересованој православној српској породици пружи сва основна сазнања и обавештења о њеној слави."¹³² Се-

¹²⁹ Симић 1981, 24.

¹³⁰ На истом месту.

¹³¹ Николај 1995, 4.

¹³² Иринеј 1997, 4.

рија "Моја слава" је антидотон растућем номинализму јер, "апсолутна већина народа слави своју славу, али, без своје кривице, не зна много ни о самој слави ни о своме светом заштитнику. Ту празнину жели... да попуни..."¹³³

¹³³ Иринеј 1997, 21.

Трећи део:

СВЕТИ САВА И КРСНА СЛАВА

Ниједан народ, а још мање неки њен феномен, не може се потпуно разумети без озбиљног сагледавања његове историје. Прошлост је недељива од садашњости. Игнорисати прошлост значи игнорисати мудрост, понављати грешке и занемарити властити идентитет. Ми, Балканци, ово можда боље знамо од неких других народа (иако нас, нажалост, то знање не спречава да грешке ипак понављамо). Знамо да је оно што странци виде међу нама, само мали, површински део балканске културне санте. Не схватају нас јер им недостаје ова "подводна" историјска перспектива. Наше културне форме носе у себи неку врсту наслеђеног, скривеног значења које, макар делимично, може расветлити само познавање прошлости. У том смислу можемо рећи да ми, хтели или не хтели, живимо своју прошлост; и да, уколико желимо да схватимо и разумно усмеримо своју садашњост, не можемо да избегнемо суочавање са својом прошлошћу.

Зато и крсну славу можемо да потпуније схватимо само уколико се загледамо у њено корење које допире до прехришћанских дубина српског народа; уколико размишљамо о мисионарским напорима христјанизације Срба; уколико на крсној слави препознамо отиске престију светог Саве, контекстуализатора Еванђеља; и уколико увидимо њен историјски значај. То је задатак овог поглавља. Поред тога што ћу описати Савин рад на увођењу института крсне славе, у њему ћу и скицирати шири историјско-културни контекст који је претходио овоме раду - време и околности доласка Словена на Балканско полуострво, преглед њихових претхришћанских веровања и ретроспективу мисионарског рада до св. Саве - и приказати ефекте Савинога контекстуалног рада и њихов значај.

Срби пре светог Саве

Сам наслов имплицира епохални значај светог Саве за Србе. Аналогно историји човечанства - које се оријентише доласком и личношћу Христа - историја Срба се може делити на историју Срба пре светог Саве и на ону након њега. Будући да је Сава унео епохалне духовне и културне промене у српски народ, следи да се и Срби пре светог Саве разликују од оних након њега. У овом делу желим да представим Србе пре светог Саве.

Словенска племена, а међу њима и Срби, насељавали су Балканско полуострво између петог и седмог века. Историчари различито тумаче начин и околности њиховог досељавања. Фердинанд Шевил (Ferdinand Schevill), који је почетком овога века био професор европске историје на Универзитету у Чикагу, представља ону групу историчара који верују да су словенска племена окупирали Балкан. "Словени," каже Шерил, "белци индо-европског рода, први су продрли према Дунаву кад су последњи Готи отишли у Италију. О њиховим најранијим упадима на Балканско полуострво слушамо око 500. године после Христа..."¹³⁴ Не желићи да остави простор за ублажавање значења речи "продирање" и "упади," Шерил тврди да су Словени поразили армију императора Јустинијана и при томе употребљава недвосмислено оштар речник: "Распршене банде словенских пљачкаша су крстариле балканским планинама и нису се зауставиле све док нису стигле до зидина Цариграда."¹³⁵ Сличан став провејава и у писању Кенета Латурета (Kenneth Latourette)¹³⁶ и Џоан Хусеј (Joan Hussey), почасног професора историје лондонског универзитета.¹³⁷

Насупрот овоме, професор Милош Благојевић, на пример, ослањајући се на Спис о народима, дело Константина Порфирогенита,¹³⁸ објашњава како је, заправо, сам византијски цар Ириклија "уступио Србима пределе југозападно од Солуна, у крају који

¹³⁴ Шевил 1922. 60.

¹³⁵ Шевил 1922. 61.

¹³⁶ Види Латурет 1975.

¹³⁷ Види Хусеј 1990. 14.

¹³⁸ Порфирогенит је и сам био краљ Византијског царства.

је по њима назван Србица (Сервија).¹³⁹ Будући да се досељеницима место није допало, "цар им је сад препустио простране области између Саве и Јадранског мора, које су Авари били опустошили."¹⁴⁰ Овакво тумачење историје, по коме су Срби населили Балкан мирољубиво и уз благослов тадашње легитимне власти, подржава и Власто (A.P. Vlasto). Он каже да је цар "Ираклије (Heraclios) у Македонију довео српска племена, вероватно из области Горње Тисе (Tisza), која су се затим вратила на север и населила неприступачне пределе између река Дрине и Ибра."¹⁴¹

Иако је гледиште које заступају Благојевић и Власто засновано на Порфириогенитовом сведочанству, не може се у целини прихватити, јер верујем да су одређени оружани сукоби између словенских племена и домородачких народа били неизбежни.¹⁴² Један од најдрастичнијих примера јесте словенски поход 548. год. у коме су Словени, са мање од 3.000 људи пустошили Илирик и Тракију, и опустошили приморски трачки град Топер. Владимир Ћоровић овако сумира епилог овог похода:

"Мушко становништво у њему, око 15.000 поубијаше, а жене и децу са свим благом поведоше у робље. Овај словенски поход описан је као језовито дело клања и мрцварења, равно хунским крволоствима. Иза њих су као свиреп траг остајале лешине поубијаних без обзира на године, и то поsmithаних не мачем или стрелом, него побијених на коље или премлаћених по глави, пошто би им руке и ноге спутали међу четири даске у процеп. Друге су, не могавши их са собом уз многу стоку

¹³⁹ Благојевић 1989, 16

¹⁴⁰ На истом месту.

¹⁴¹ Власто 1970, 207. На истом месту. Власто објашњава да је овај предео представљао средишњи простор на коме су живели Срби, али да су они насељавали и ширу област као што је, на пример, захватало и обалу Јадранског мора.

¹⁴² О овоме сведочи и Максимус, солунски владика, који се жалио папи Грегору Великом за велику штету коју су његовој диоцеси нанели оружани словенски окупатори. Види Спирка 1933, 6.

повести кућама, угонили у њихове стаје и тамо их све заједно спаљивали. У своју земљу повели су робља на десетине хиљада."¹⁴³

Сматрам да је најприхватљивије оно тумачење историје досељавања Срба на Балкан, које нуди интеграцију ова два, наизглед контрадикторна тумачења, а то је да су словенске пљачкашке банде упадале и харале Балканским полуострвом - и то већ од почетка четвртог века - и да им је, упркос томе, из политичких разлога цар Ираклије дозволио да населе споменута подручја Балкана, јер је по сваку цену желео мир у западном делу свога Царства. Наиме, био је принуђен да растерети своју већ ослабљену војску, како би могао да се супротстави Перзијанцима и Арапима, који су нагло јачали под водством свог новог пророка, Мухамеда. Осим тога, за византијско-словенско примирје указала се могућност када су Словени окренули¹⁴⁴ против Авара, својих дотадашњих савезника (тачније, господара) и дугогодишњих непријатеља Византинаца.

Претхришћанска веровања Срба

Историчари се мање размимоилазе када је реч о религији Словена који су населили Балканско полуострво. Један од разлога је Прокопијев запис о веровању словенских племена, који датира из средине шестог века,¹⁴⁵ и на којег се позивају историчари, као на пример, Метју Спирка (Matthew Spirka)¹⁴⁶ и Слијепчевић.¹⁴⁷

¹⁴³ Ћоровић 1997, 24.

¹⁴⁴ Аварски вођа Хаган је у бесу - због неуспешног војног маневра Словена при заједничком покушају освајања Цариграда - поубијао преживеле војнике словенске флоте. Будући да су Авари и пре тога експлоатисали Словене, сада се указала прилика да им се освете. Као резултат побуне протива Авара, Словени су чак успели и да створе своју државу, којој се, око 632. придружио и "Дрван, кнез Лужичких Срба, *dux gente Surbiorum, que ex genere Sclavinorum erant*, који је дотле био под франачком влашћу. То је најстарији историјски спомен српског имена уопште, које ће се после јавити и код словенских племена на југу." Ћоровић 1997, 64.

¹⁴⁵ Познато је да је Прокопије умро 565. године.

¹⁴⁶ Види Спирка 1933, 8.

Прокопијев запис нам открива да су Словени (и Анти) били многобошци иако су веровали да један од богова, творца муње, господари светом, и њему су приносили највеће жртве (говедата и све остале жртвене животиње). "Сем тога, обожавају и реке и нимфе (виле) и друга нека нижа божанства (*demonia*) и свима њима приносе жртве и по тим жртвама врачају."¹⁴⁸ Људи који су приносили жртве звали су се жреци (од глагола жрети - славити) и волкхови, али и чаробњаци, врачари и гатари. Они су постепено прерасли у друштвену класу и имали су значајно место у друштвеном животу свих Словена. Поред приношења жртава и врачана, они су се бавили и прорицањем будућности и лечењем болесника магијом и тако што су шапутали одређене формуле бајања.

Словени су готово поетски доживљавали природу, јер су веровали да њу прожимају персонификације духовних сила, као што је био "Велес" или "Волос," божански чувар стада.¹⁴⁹ Попут богова грчке митологије, и ова духовна бића су имала људске особине. били су и добри и зли, и могли су да склапају брак с људском расом. То је зато што су и сами некада били људска бића. "Шуме, реке, планине, па чак и дрвеће и камење, све су то биле персонификације... нимфи, шумских вила и других пољских духова, водених вила духова и навки."¹⁵⁰

Ипак, Словени су највише били импресионирани сунцем и ватром, јер су веровали да су то биле персонификације и деификације Перуна,¹⁵¹ којег Прокопије описује као бога и творца муње; и Сварога,¹⁵² Веселин Чајкановић, који је својим обимним етнолошким радовима покушавао да (помоћу компаративне методе и анализе обичаја, народних песама, приповетки, скаски, пословица и сл.) реконструише божанства словенског и српског панте-

¹⁴⁷ Слијепчевић 1991, 23.

¹⁴⁸ На истом месту.

¹⁴⁹ Види Спирка 1933, 9.

¹⁵⁰ На истом месту.

¹⁵¹ Постојање култа Перуна међу јужним Словенима више није спорно захваљујући радовима Симе Тројановића, Јордана Иванова и Миленка Филиповића. Култ Перуна је касније замењен култом св. Илије

¹⁵² Види Спирка 1933, 8.

она; тврдио је да је врховни српски бог није био Перун, него Дајбог (Дабог или Даба, хипокористика од Дабог). "Дајбог није право име, него култна епikleза, аутономан епитет бога даваоца."¹⁵³ Дакле, стимулошки, реч бог нам је највероватније остала као прасловенска скраћеница од богатство, односно Дајбог-а (или Дајбог-а): бог је онај који даје богатство.

Чајкановић описује Дајбога као врховног, националног бога Срба, за кога каже да има све битне карактеристике какве је имао арконски Световид, врховни бог старе словенске религије.¹⁵⁴ Проблем настаје у томе што су и Световид и Дајбог хтонична божанства, а остали словенски народи веровали су да је Дајбог соларно божанство, јер је син Сварогов. Слијепчевић осећа ову напетост и указује на то да је и Брикнер тврдио да је Дајбог представљао култ сунца.¹⁵⁵ Ову противречност увиђа и Чајкановић. Он је назива "привидна противречност у функцијама" и покушава да је помири аналогijом Хадеса и Хелиоса, бога доњег света и бога сунца, који су често идентификовани; и аналогijом египатског Озириса, који је, иако је бог мртвих, идентификован са сунцем.¹⁵⁶

Надаље, Чајкановић верује и аргументује (анализом скаски, компаративном религијом и топографским називима) да су стари Словени имали и једно божанство женског рода, заштитницу људске и земаљске плодности. "Та богиња одговарала би грчкој Димитри, германској Нерти. Њено старинско српско име није нам сачувано... али нам је сачуван њен еуфемистички назив. Она се - исто онако као и код старих Грка Димитра - еуфемистички назива Бабом."¹⁵⁷

Из многобожачких времена немамо трагове гробља старих Словена зато што су они спаљивали мртве верујући у бесмртност душе. Поред мртваца, спаљивали су и жене које су остале

¹⁵³ Чајкановић 1994, III, 183.

¹⁵⁴ Види Чајкановић 1994, III, 181.

¹⁵⁵ Види Слијепчевић 1991, I, 24.

¹⁵⁶ Види Чајкановић 1994, III, 184.

¹⁵⁷ Чајкановић 1994, II, 104.

удовице. Нажалост, као што примећује и Слијепчевић, Псеудо-Макаријево сведочанство о томе да су словенске жене својевољно следиле смрт својих мужева, није једини траг о постојању људских жртава код паганских предака.¹⁵⁸ Чајкановић, у причи о Усуду, назире тамне алузије на људске жртве реци, "онако као што су их Мисирци приносили Нилу, или стари Римљани Тибру."¹⁵⁹ Он спомиње и приношење људских жртава вуку¹⁶⁰ и расправља и о убијању старца (о чему је, између осталог, очувано народно предање у Крепољину) као о религијском феномену, а не само о нечему што је изазвано економским невољама.¹⁶¹ Ово прозилази из тога што је основни циљ религије старих Словена био да се богови и духови задовоље и умилостиве зато да би се од њих добила заштита и награда. Веровало се да се овај циљ може остварити магијом и приношењем жртава. Зато се приносио "црни петак или кокошка - овца, прасе и теле; а с времена на време, боговима су се приносиле чак и људске жртве."¹⁶²

Овде је значајно да напоменем и то да је слављење предака био веома значајни чинилац религије старих Словена. Међу Словенима, породични богови Дед, Дедек или Дедушка, су исто што и Пенатес међу Латинима. Словени су веровали да им преци "ноћу чувају кућу, и да је за општу добробит породице сасвим неопходно да они [увек] буду присутни и добро расположени."¹⁶³ Штавише, Чајкановић је веровао да је у религији српскога народа култ предака имао централно место и да је цела наша религија постала из тога култа.

"Прецима припадају првине од целокупне земаљске и сточне плодности; оно неколико капи ракије које Србин пролије на земљу пре но што ће да испије чашу, намењене су покојним прецима..."¹⁶⁴ Најчешће, у ноћно време и на местима на којима

¹⁵⁸ Види Слијепчевић 1991, 26.

¹⁵⁹ Чајкановић 1994, II, 23.

¹⁶⁰ Види Чајкановић 1994, I, 453-456.

¹⁶¹ Види Чајкановић 1994, I, 295-302.

¹⁶² Спирка 1933, 9.

¹⁶³ На истом месту.

¹⁶⁴ Види Чајкановић 1994, II, 106.

се веровало да се стално или у датом тренутку налазе душе предака, њима су се приносиле жртве у пшеници, меду, орасима, вину и води.¹⁶⁵ Поред пресне и куване пшенице, важну улогу у култу предака имао је колач од пшеничног брашна који је био припреман на церемонијалан начин. Слијепчевић (позивајући се на Брикнера), указује на један интересантан податак арапског пугника Идризија, из прве половине IX века, који је уочио да сви Словени поштују огањ и највише сеју проју коју, за време жртве, кашиком уздижу ка небу говорећи: "О, Господе, ти си тај, који си нам дао свакидашњи хлеб, дај нам га дакле до краја."¹⁶⁶

Из свега споменутог можемо закључити да се паганско веровање Срба може окарактерисати као анимизам, слављење предака и примитивни политеизам. У сусрету са оваквом културом Срба, дакле, било је неопходно да се хришћанска мисија изврши критичком контекстуализацијом Еванђеља.

Ретроспектива мисионарског рада до светог Саве

Пагански српски народ, након досељавања на Балкан, слушао је Еванђеље само на латинском и грчком језику. Очито је да такво Еванђеље није било контекстуализирано Еванђеље. Божије откривење о спасењу у Христу није било стављено у њихов језички и културни контекст и зато им је било непознато и туђе. Први су то озбиљно покушали и умногоме успели Света браћа Ђирило и Методије.

Јужни Словени су населили област која је имала изузетно богату хришћанску традицију. Балкан је био колевка европског хришћанства. Заправо, Балкан је већ био део новозаветног хришћанства, јер нам Нови завет сведочи о присуству и успеху мисионарског рада у Македонији, Илирикуму и Далмацији. Стога је очито да је паганска словенска култура била у конфликту са хришћанском византијском културом.

Словенска племена су се опирала променама. Разлози за то су многобројни. Један од њих је природна културна инерција,

¹⁶⁵ Види Чајкановић 1994, V, 123-132.

¹⁶⁶ Слијепчевић 1991, 23.

која се, као што сам већ споменуо у приказу динамике културне промене, увек може очекивати у оваквим околностима. Не би смела да се занемари ни словенска лојалност прецима и њиховим обичајима. Евалуативна димензија културе обухвата управо овај најдубљи изражај приоритета вредности и оданости (некоме или нечему). Осим тога, треба узети у обзир да су Словени сада заронили у балканске воде, које су одувек биле замућене политичким неповерењем, где се сваки потез, укључујући и промене у верском животу, сумњичаво тумачио као завера, стратегија маскираних циљева и интереса. Значајан отпор хришћанству пружала је "свештеничка" класа, жреци и волкхови, јер је "егзистенција ове моћне касте, која се овим послом бавила професионално, [хришћанством] била угрожена..."¹⁶⁷

Већ смо поставили критичко питање колико су Словени, заправо, могли да разумеју хришћанску поруку, јер су је прво слушали на латинском, а затим на грчком језику. Сувишно је доказивати да се није могло ни очекивати да се досељеничка племена заинтересују за Еванђеље када им је оно "проповедано на страном језику."¹⁶⁸ У својој књизи The Entry of the Slavs into Christianity, Власто закључује да се на аутентичну хришћанску мисију међу досељеним словенским племенима морало чекати два века. Он каже: "Између почетка седмог и почетка деветог века, нису нам познати озбиљнији покушаји да се [Срби] евангелизирају."¹⁶⁹ Напротив, у овом периоду се може говорити о негативном утицају варварских словенских племена на хришћанску културу. Требало би имати у виду да је хришћанство Византијског царства било ослабљено не само досељавањем паганских Словена, већ и окупацијом Монгола (нехришћана): а и да је хришћанство тог времена ионако већ "било прожето сујеверјем и у великој мери паганизирано."¹⁷⁰

У овом периоду су постојали појединачни случајеви појединачних обраћења Словена у хришћанство. На пример, Теофан

¹⁶⁷ Спирка 1933. 10.

¹⁶⁸ Спирка 1933. 11.

¹⁶⁹ Власто 1970. 207.

¹⁷⁰ Спирка 1933. 11.

сведочи да је евнух Никита, који је одлуком цара Константина V (740-775) рукоположен за патријарха, био пореклом Словен.¹⁷¹ Међутим, истинско евангелизирање Словена почиње тек доласком браће Ћирила (Константина) и Методија, који су били "први и најпознатији словенски мисионари из источног крила Васељенске Цркве:"¹⁷² јер су они познавали словенски језик. Научили су га у Солуну, граду који је био други по величини у Византијском царству, трговском центру и стецишту људи различитих народности, у коме је живео и велики број¹⁷³ Словена. "Када је 862. године император примио Растиславову молбу за [хришћанским] учитељима, било му је најлогичније да пошаље њих, који су несумњиво били најквалификованији¹⁷⁴ за овај посао: 'Ви сте и Солуњани, и савршено говорите Словенски.'"¹⁷⁵ Знање словенског језика је било од највећег стратешког значаја за успех мисионарског рада Ћирила и Методија.

Те године (862.), Константин-Ћирил је створио прва словенска слова (глагољицу), коју су крајем деветог века модификовали (ћирилица) њихови ученици (иако су најистакнутији ученици, св. Климент и св. Наум, неговали глагољичку традицију¹⁷⁶). "Стварање словенског писма и превођење Светога писма и богослужбених књига на словенски језик омогућило је, да се и широке словенске масе више заинтересују за хришћанство и да га почну боље схватати."¹⁷⁷ (Нагласци су моји). "Константиново основно начело његовог мисионарског рада је било кристално јасно: сваки народ би требао да слави Бога на свом матерњем језику, јер

¹⁷¹ Види Спирчевевић 1991. I. 30.

¹⁷² Латурет 1975. 307.

¹⁷³ У Методијевом житију, император је, убеђујући браћу да прихвате моравску мисију, рекао: "Обојица сте рођени Солуњани, а цео Солун говори чист словенски [језик]." (Цитирано у Obolensky 1994. 206).

¹⁷⁴ Методије је био монах а Константин професор цариградског универзитета и ученик Фотија, "највећег хуманисте тог времена." (Obolensky 1994. 244).

¹⁷⁵ Власто 1970. 36.

¹⁷⁶ Види Конески 1986. 9-23 и Рибарова 1986. 57-77.

¹⁷⁷ Спирчевевић 1991. I. 34. 35.

[једино] тако могу савршено разумети и практиковати веру."¹⁷⁸ у расправи са венецијанским клером, заступницима тројезичке јереси, Константин-Ћирил је овако аргументовао црквену употребу словенског језика:

“Зар Божија киша не пада на свакога подједнако? ... Зар вас није срамота да признајете само три језика, а да све друге народе и племена остављате да буду слепи и глуви? ... Познати су нам многи народи који имају писмо и славе Бога сваки на своје језику... Јермени, Персијанци... Готи, Авари, Турци... Арапи, Египћани и многи други.”¹⁷⁹

Касније, (880. год.) у Риму, пред папом Јованом VIII, Методије заступа црквену употребу словенског језика и цитатима из Светога писма. Папа је подржавао њихов рад и одобрио им је употребу словенског језика у литургији. иако је касније, под притиском немачког клера, то одобрење укинуо.¹⁸⁰

Допринос Ћирила и Методија се никако не може ограничити само на њихов литерарни и преводилачки рад. Они су поставили темеље цркве међу Словенима, већ и самим тим што су иницирали превођење на словенски језик прво Светога писма¹⁸¹ - најосновнијег хришћанског документа - а затим и литургијских књига и црквено-правних текстова, ове неопходне литературе за живог и рад (а тиме и мисију) цркве. “Ако их ценимо према величини покрета који су отпочели, онда заслужују да буду сврстани међу највеће хришћанске мисионаре.”¹⁸² Њихов апостолски труд

¹⁷⁸ Власто 1970, 46.

¹⁷⁹ Кантор 1983, 71.

¹⁸⁰ Види Лагурет 1975, 309.

¹⁸¹ У предговору свога превода Четвороеванђеља, Константин-Ћирил је написао песму у одбрану свога убеђења да сваки народ треба имати Божију Реч на свом матерњем језику. Део песме (цитиране у Obolensky 1986, 114, 115) гласи: “Као што без светла нема радости - јер, иако око гледа Божије створење, без светла не види његову лепоту - тако и свака душа, која нема [свог] писма, не може видети Божији закон...”

¹⁸² Лагурет 1938, 166.

да Еванђеље приближе неотесаној али топлој словенској души, показао се као прво право сетвено орање словенске културне њиве. Овако дубоко узоране словенске бразде сада су биле спремне да приме и примиле су и прво аутентично еванђеоско семе Речи Божије.

Мисијску сетву су наставили ученици Ћирила и Методије, а међу њима, у првом реду и за нас најзначајнији, св. Климент (умро 916.), који је 886. год. послан у Македонију са задатком “да крсти оне који су још увек пагани, да служи литургију на словенском језику, да преводи грчку верску литературу и да образује национално свештенство.”¹⁸³ и Св. Наум (умро 910-те), који се Клименту придружио 893. год. како би му помогао у његовом мисионарском и образовном раду. (Милош Вајнгарт и Блаже Конески верују¹⁸⁴ да је Наум заправо Черноризац Храбар)¹⁸⁵. Година 893. је значајна због бугарског Народног сабора на коме је, између осталог (проглашавање трећег Борисовог сина, Симеона, за владара и проглас Преслава за престоницу, уместо дотадашње Плиске) било објављено и замењивање грчких књига (али не и писма) словенским.

Несумњиво је да се грчко свештенство противило глагољци, те је Симеон предложио компромисно решење: “словенски језик да се прогласи за службен језик, како државе тако и цркве, али да писмо остане чисто грчко у својој основи.”¹⁸⁶ Византија је подржавала црквено-језичке реформе и мисијске подухвате ове своје провинције. Један од основних циљева ове проверене политичке методе - спреге хришћанске мисионарске активности и војне силе - био је да “обнови византијску хегемонију на Балкану, а нарочито међу Словенима у централним и западним областима

¹⁸³ Оболенску (Obolensky) 1982, 131, 132.

¹⁸⁴ Види Конески 1986.

¹⁸⁵ Нисам убеђен да је то тако, али је сигурно да је Наум, у манастиру Св. Пантелејмон код Преслава, развио старословенску књижевну школу и да је, исто као и Черноризац Храбар, био одан настављач Константин-Ћирилове глагољнице.

¹⁸⁶ Конески 1986, 15.

полуострва.¹⁸⁷ Византијски мисионари су - већ и на основу саме чињенице да је (неке од њих) сам император опуномоћио за мисионарску службу Христу - веровали да су они "нови изабрани народ који је био дужан да носи Еванђеље паганима читавог света. Ово објашњава двоструку улогу византијских мисионара: амбасадора који су послани да прошире границе царства Божијег и амбасадора Источно римског империјализма."¹⁸⁸

Међутим, ово никако не умањује мисионарско дело и заслуге Климента и Наума. Климент, епископ Охридско-Велички (први епископ Словен¹⁸⁹), био је изванредан организатор и реформатор словенске Цркве, учитељ и педагог, а поред свега још и плодан писац и даровит хомилетичар. Његов самопрегоран рад је био мотивисан "практичним потребама младе словенске Цркве... Будући да тек-покрштени Словени нису схватили своју веру, Климент је веровао да је његова прва обавеза управо то да им ту веру објасни на њима доступном писму, написаном на њима познатом језику и уобличено складном књижевном формом..."¹⁹⁰ Исто тако, од непроцењиве вредности је образовно-педагошки рад св. Климента и св. Наума на изградњи националног свештенства. Климент је "имао много одабраних ученика, око 3500, којима је откривао дубоке тајне Светога писма и којима је посвећивао велику пажњу, како би могли што више научити."¹⁹¹ Нема сумње да управо "захваљујући светом Клименту и светом Науму, Македонија је постала обновљени центар словенско-византијске културе, а њен главни град Охрид је постао метропола словенског хришћанства."¹⁹²

Ефекат Константин-Ћириловог, Методијевог, Климентовог и Наумовог рада је очит не само међу Македонцима, Бугарима, Србима и Хрватима, него и у Светој гори (планини Атос,

¹⁸⁷ Оболенску 1982, 133.

¹⁸⁸ Оболенску 1994, 244.

¹⁸⁹ Опште је прихваћено да је Климент био Словен. Несугласице постоје око тога којој словенској групи је припадао.

¹⁹⁰ Илиевски 1986, 39.

¹⁹¹ Георгиевски 1997, 51.

¹⁹² Оболенску 1994, 48.

овом "међународном центру православног хришћанства,"¹⁹³) и Русији (почевши од Кијева, већ преко Фотијеове посете Русије 867., па све до крштења принцезе Олге¹⁹⁴ 954. или 955. год. и на даље). Оно што су ови мисионари и сведи били Словенима, то је мисионар и светац Сава био Србима: апостол и богоносац.

Од Растка до Саве

Историјски документи, првенствено Савина литерарна и преводилачка дела, а затим и они написани Доментијановом¹⁹⁵ и Теодосијево¹⁹⁶ руком, сачували су поуздан и јасан увид у историјску личност светога Саве, његов животни пут и његов духовни стас. Ово задње су још више осветлили и осавременили епископ Николај Велимировић¹⁹⁷ и архимандрит Јустин Поповић.¹⁹⁸ Захваљујући прегорном преводилачком раду Миодрага Петровића,¹⁹⁹ Савина књижевна дела, а самим тим и Савина мисао и личност, коначно постају постепено приступачни савременом српском народу. (Истина, то је национална срамота да се на критичка издања дела светога Саве морало толико дуго чекати - и још се чека).

¹⁹³ Оболенску 1984, 291.

¹⁹⁴ Хусеј закључује да се у Кијеву литургија служила на словенском језику, чему иде у прилог и чињеница да принцеза Олга није знала Грчки језик. (Види Хусеј 1990, 101).

¹⁹⁵ Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона. Види Доментијан 1988.

¹⁹⁶ Житије Светога Саве. Види Теодосије 1992.

¹⁹⁷ Живот Св. Саве. Види Николај 1984, XII.

¹⁹⁸ Житије Светога Саве. Види Поповић 1972.

¹⁹⁹ Крмчија Светога Саве: О заштити обесправљених и социјално угрожених. (Петровић 1983). О законоправилу или помокавону Светога Саве: Расправе. (Петровић 1990). Законоправило Светога Саве о Мухамедовом учењу. (Петровић 1997). Историјски институт САНУ је најавио критичко издање Законоправила или Помокациона светога Саве. (под радним насловом, Критичко издање Законоправила светога Саве) у преводу Миодрага Петровића и Љубине Стављанин-Ђорђевић.

Растко је рођен око 1175. год.²⁰⁰ у престолном граду Расу, као Божији одговор на молитву његових родитеља, “самодржавног господина Стефана, великославног и велеродног и превеликог жупана Немање, који је самодржавно царовао свим српским и поморским земљама (Диоклитијом, Далмацијом и Травунијом), и Богом дароване му супруге богочастиве Ане,” како их је представио Доментијан.²⁰¹ Наиме, будући да госпођа Ана већ дуже времена није могла да затрудни, а обоје су желели да имају још једног сина, молили су Господа да им да још једно чедо, “да безбројном силом твојом испуни своје отачаство, богољубним твојим доброверијем;”²⁰² и заветовали су се Господу да, ако им услиши молитву,

“Од зачећа детета
од природне законите љубави
и од постеље одлучићемо се,
и свако за себе у чистоти тела
све до краја живота сачуваћемо се.”²⁰³

Избор имена “Растко,” двоструко је значајно. Прво, пророчки упућује како на плодан раст дечакове личности, нарочито његових духовних подвига, тако и на почетак благословеног хришћанског раста његовог народа;²⁰⁴ и друго, “указује на поштовање српске средине Немањиног времена према општесловенској хришћанској култури, зачетој у доба великоморавског кнеза Растислава у IX веку;”²⁰⁵ Растко је заиста брзо сазревао и већ је, у седамнаестој години, окренуо леђа управљању хумском земљом и уговореној женидби, и побегао (што је било против воље родите-

²⁰⁰ Јустин Поповић прихватио 1169. као годину Растковог рођења. (Види Поповић 1972, 13.)

²⁰¹ Види Доментијан 1988, 55.

²⁰² На истом месту.

²⁰³ Теодосије 1992, 6.

²⁰⁴ Доментијан каже: “... нарекоше му име Растко, који ће ванетину веома узрости божанственим добрим делима; и то не само он него ће и своје отачаство привести на велику побожност”. (Доментијан 1988, 56).

²⁰⁵ Маринковић, 1995, 10.

ља, који су за њим послали потеру) на Свету гору, где се (1193. год. у грчком манастиру Вагопеду) замонашио и добио име Сава, према монаху и организатору палестинског монаштва петог века, св. Сави Освећеном, Јерусалимском.

Пут од Растка до Саве сличан је путу од Симона до Петра, од Савла до Павла, од жене Самарјанке на Јаковљевом бунару до евангелизатора Сихара, од изгубљеног сина до повратника оцу; од човека без или против Бога, до Божијег човека. То је пут Еванђеља у човеку. Пут доживљаја Онога који је Пут, Истина и Живот (Јован 14:6). То је пут метаније и пут метаноје: покајничке и корените промене ума и срца; пут свесрдног окретања од себичности, греха и света према Богу. Обраћење Богу - Њему саме и ради Њега самога - јесте први и основни корак аутентичног обраћења, али не и једини. Обраћење Богу подразумева и обраћење (љубав према, труд око и предање) ономе што Богу припада, ономе до чега је Богу стало. Дакле, библијска метаноја је обраћење и Богу и Божијем: Божијем народу - Цркви - и Божијем свету, за којег је Христос умро и васкрснуо - хришћанској мисији. Сава је резултат оваквог целовитог обраћења Растка, обраћења које има и вертикалну (према Богу) и хоризонталну (према људима - и онима у Цркви и онима изван ње) димензију.

Сам кнежевић Растко, ма колико обдарен и трудољубив, не би био довољан за корениту духовну трансформацију друштва. Милош Црњански је тачно закључио да је Савина легенда и Савино дело остало “највеличанственије и најузвишеније што нам се рађало, кроз таму векова, на горком тлу Балкана...”²⁰⁶ Међутим, Црњански је превидео духовну димензију Савине личности, која је прави узрок Савине величине. Превидео је његово искуство “рођења одозго” (Јован 3:3). Зато је оправдана строгост Јустина Поповића изражена пронишљивим речима: “...Свети Сава без Господа Христа, то је највредљивија бесмислица српске историјске науке. Та у чему је главна сила и моћ, главна свесила и свемоћ Светога Саве? Једино и само у чудесном и чудотворном Господу Христу, вечно живом и животворном Богочовеку. Без

²⁰⁶ Црњански 1988, 155.

Христа, Растко би заувек остао Растко, и никад не би постао и остао Свети Сава, света и бесмртна савест српскога народа.²⁰⁷ Само нови, Духом Светим препорођени човек може предложити и отпочети увођење новог квалитета једног народа. Без оваквог преображаја човека као појединца, нема аутентичног хришћанског преображаја друштва. Савле је постао Павле и стекао право, на основу свога мисионарског рада међу Ефесцима, рећи им да су они били “без Христа,” отуђени од Божијег народа, “без удела у обећаним заветима, немајући наде, и без Бога у свету,” али да су се сада “у Христу Исусу” иако су “некада били далеко, приближили Христовом крвљу” (Ефесцима 2:12,13); тако је и Растко постао Сава и на основу свога мисионарског рада стекао право то исто да каже Србима.

Савино дело контекстуализације Еванђеља у крсној слави

Еванђеље, у које се заљубио и које га је преобразило, свети Сава је ефикасно представио Србима, тако да су они могли јасно да разумеју и благослове и изазове Еванђеља. Својствено аутентичној контекстуализацији Еванђеља, Сава је прилагодио Еванђеље Србима - али само онолико колико је природа самога Еванђеља то дозвољавала - да би отпочео процес прилагођавања српског народа Еванђељу. Значајно је и то да овај Савин рад није имао само краткорочан ефекат. Он је Еванђеље трајно утемељио међу Србима тиме што је канонски²⁰⁸ стекао аутокефалност Српске цркве, литерарним и преводилачким радом је организовао, практичним пастирским (пасторалним) радом је култивисао и ктиторски градио (настављајући традицију свога оца) њене хра-

²⁰⁷ Поповић 1972, 7.

²⁰⁸ Благота Гарлашевић (види Гарлашевић 1977, 33-77) је - у светлу три канонска критерија (“I мотиви који истичу разлоге да је такво дељење у интересу цркве; II Канонски услови без којих једна црква не може да живи, и III Правни чиниони који стварају аутокефалију”) на основу којих се проценује оправданост и правилност одвајања једног дела цркве - детаљно приказао како је стичање аутокефалности Српске цркве 1219. год. било канонски оправдано.

мове (“...цркве, мале и велике, свети сазида... не само камене него и дрвене, да се на сваком месту своје владавине Бог слави”²⁰⁹).

Након полагања Немањиних моштију у гроб у манастиру Студеници, “започео је велики организациони и духовни рад. Доментијан, описујући Савино игуманство у Студеници, закључује да је Сава пренео “сваки узор Свете Горе у своје отачаство”²¹⁰ Теодосије, сумирајући Савину службу у томе периоду, каже следеће: “Предаваше обичаје народу по апостолском суђењу, и обичајем и законом христоимених људи отачаство своје украшаваше, у црквама установљаваше по чину сва предања у славословљу и пјенију која у Светој Гори навиче...”²¹¹ Сава је, према овом Теодосијевом сведочанству, (1) народу предавао обичаје, (2) “обичајем и законом” украсио, односно оплеменио своју земљу, и (3) успоставио цркве у складу са “предањем.” Следи да обичаји, које је Сава предао народу (1), не могу бити поистовећени са предањем, на основу којег су успостављени манастири и цркве (3); док обичаји и закон, којима је Сава украсио земљу (2), требају бити схваћени као Теодосијеву општа изјава којом он интегрише свеукупни учинак Савиног рада. Сасвим је извесно да је Сава, као изврстан ученик светогорског монаштва, проповедао Еванђеље²¹², поучавао²¹³ и мисионирао²¹⁴ на начин и у складу са обичајима на које не само да је лично навикао, већ које је сматрао библијски складним и утемељеним у црквеном предању. Ово не умањује многоструку оригиналност Савиног дела. Већ црквено-

²⁰⁹ Теодосије 1992, 97.

²¹⁰ Доментијан 1988, 124. Нагласак је мој.

²¹¹ Теодосије 1992, 96. Нагласци су моји.

²¹² “Јер ходехи по целој земљи свога отачаства апостолски проповедаше јеванђеље...” Теодосије 1992, 95.

²¹³ “Тројицу разумно свима казиваше, оваплоћењу Сина Божијега све поучаваше, и свима заповедаше да исповедају да је Син раван Оцу и сабеспочетан и савечан, и да је пре векова од њега рођен и једносуштан, и све учаше да Дух Свети од Оца исходи, и да је једносуштан и једнопрестолан Оцу и Сину, и да се слави и да му се клања.” Теодосије 1992, 95.

²¹⁴ “Проповедаше крштење покајањем и за отпуштење грехова, јереси разараше, цркве уздизаше на здању и на темељу апостола и пророка, а да је крајеугаони камен сам Исус Христос.” Теодосије 1992, 95,96.

правни документи манастира Хиландара и Карејске ћелије “указују на сасвим оригиналну Савину рецепцију источног монашког наслеђа.”²¹⁵ Хиландарски типик је Сава прилагодио за манастир у Студеници, а Живот господина Симеона, “Компоновано као вишеструко смењивање повесно-наративних целина и драмских приказа најзначајнијих догађаја из Немањиног живота, ово Савино дело не подлеже никаквим шаблонским захтевима него представља сасвим оригиналан облик.”²¹⁶

Примивши архиепископство, Сава је још интензивније наставио да “насађује неоскудно добру веру.”²¹⁷ “Насађивање” се не може схватити као “засађивање” или “сађење” (што, у овом контексту, асоцира на семе Речи Божије, које је ново на одређеном терену и, онда, тек треба да узрасте на њему), већ као “калемљење.” “Насађивање” или “калемљење” подразумева брижно преношење племените биљке на другу - мање племениту или дивљу, али у сваком случају већ постојећу - биљку; што има за циљ да се живот “старе” и све племените особине “нове” биљке одржају. Наравно, и овде, као и у Посланици апостола Павла Римљанима - где Павле говори (Рим. 11:13-24) о односу Јевреја (питоме маслине), многобожаца (дивље маслине) и спасоносне вере у Христа - ради се само о метафори која илуструје хришћанску веру (а имплицитно, и хришћанске обичаје) одређеног народа. Значи, у Србији је - првенствено захваљујући мисионарском раду Константина Ћирила и Методија - већ отпочео процес христијанизације; али, било је неопходно да анемично српско хришћанство добије “нову крв.”

Ово је у складу и са Теодосијевом интерпретацијом овог Доментијановог извештаја. У паралелном одломку, Теодосије овим речима сажима Савин архиепископски рад: “А и сам свети пролажаше и обилажаше целу земљу својега народа, вером православља утврђујући и учећи, и предајући им врлине и добре обичаје, водећи све исповедањем ка покајању. У манастирима саби-

²¹⁵ Маринковић 1995, 13.

²¹⁶ Маринковић 1995, 15.

²¹⁷ Доментијан 1988, 154.

раше зборове инока и предаваше им да држе уставе законске и службе црквене.”²¹⁸ Овде Теодосије поново разликује обичаје које је Сава предао народу (са којима је долазио у непосредан додир путујући по свој земљи свога отачаства и учећи их), од предања (“уставе законске и службе црквене”) које је предао манастирима и црквама; и које је, у овом контексту, у директној вези са Светим предањем. Сасвим је могуће да је један од ових обичаја био и тадашњи облик светковине крсне славе.

Није случајно да је Сава, након што је био рукоположен (хиротонисан) од васиљенског патријарха, Мануила (Манојло I Сарантен-Харитопулос, патријарх од 1215. до 1222. год.) за архиепископа све Српске земље (1219. год.); и након што је од њега добио благослов-грамату да Српска црква може сама себи²¹⁹ посвећивати архиепископа, на повратку из Никеје у Србију, у којој је претходно служио и чије прилике и потребе је одлично познавао; прво свраћа у Хиландар “да се онде, на извору, снабде свима оним потребама које му беху неопходне ради успешног преуређења Српске Цркве”,²²⁰ а затим је одсео у Солуну и тамо “набави све црквене утвари, потребне за његову архиепископију, и потребне законске књиге,”²²¹ односно, по речима Доментијана, Сава је тада преписао (тј. превео и прилагодио Српској цркви) “многе књиге законске и о исправљењу вере, које требоваше његова са-

²¹⁸ Теодосије 1992, 146. Нагласци су моји.

²¹⁹ Будући да је Србија била стално бориште интереса Западне и Источне цркве, Сава је настојао издејствовати потпуну независност своје цркве, њену потпуну аутокефалност. Свакако, он се теолошки определио за Византијско наслеђе - што се, између осталог, види и у његовом инсистирању да Свети Дух од Оца исходи (лакше, одбацивању глосе Фидокве из симбола вере каквог је заступао Запад) - али је желео да обезбеди простор за културну самосталност Српске цркве и, имплицитно, за политичку самосталност Србије.

²²⁰ Бурковић 1925, 23. У Хиландару је Сава међу својим ученицима изабрао “потребан број одличних радника, који ће му бити помоћници у великом и тешком послу на реорганизацији црквене јерархије и клира, у његовој самосталној архиепископији и помоћу којих ће извршити културно-просветни и духовни препорођај свога народа.” На истом месту.

²²¹ Поповић 1972, 71.

борна црква.”²²² Поуздано се сматра да је том приликом “преведен и ‘Номоканон’ - Крмчија (књига правила о црквеној управи) као и Велики Службеник (архијерејска ручна књига - ‘Хиротонион’, који и ако [иако] досада није нађен вероватно је том приликом преведен на српскословенски језик, јер без њега Сава није могао служити и рукополагати, а јамачно грчким се он у Србији није служио.”²²³

Опште је прихваћено да је Сава тада изабрао Фотијев Номоканон, и то онај у изводу са тумачењем Аристона, и зато његову појаву на српскословенском језику многи “и стављају у време Савина боравка у Хиландару и Солуну при повратку из Никеје у Србију (1219-1220. г.) и доказују да је с грчкога на српскословенски био преведен или од самога Саве или од његових ученика под његовим непосредним надзором.”²²⁴ Познато је неколико²²⁵ редакција тога превода из XIII века, у првом реду, Иловачки препис Крмчије из 1263 године (чије је фототипско издање недавно објављено). Неминовна је појава редакција, иако је Сава одредио да се свакој епархији додели по један препис Номоканона и да само ови преписи служе као узор будућим преписима, како би се умањиле неизбежне преписивачке грешке.

Сава је оправдано изабрао Фотијев Номоканон. Фотије је био цариградски патријарх у два термина, од 858. до 867. и од 878. до 886. год. (позната “Фотијева шизма” је узрокована оптужбама сабраним у Анти-Фотијевој збирци). Он је један од најистакнутијих представника “византијске ренесансе.” Поред “Законских Василијевих статута.”²²⁶ познатог као Фотијев Номоса-

²²² Доментијан 1988, 141.

²²³ Бурковић 1925, 23.

²²⁴ Бурковић 1925, 23, 24.

²²⁵ “У неким од њих чак се и помиње да је тај превод учињен ‘стараниѣм’ Св. Саве. Ст. Новаковић, књижев. и језика Старога и Српско-словенскога. II. издање 1889. I, с. 323.; Епископ Др. Х. Милош. Крмчија Савинска. Задр 1884; Др. Чед. Митровић. ‘Nomokanon des slawischen wargenlandischen Kirche’, Wien und Leipzig, 1898.; П. Швабић. Истоп. Српс. Цркве. 3. Издање 1922. Г., стр.24.” Бурковић 1925, 24.

²²⁶ Император Василијиде (звани Василије Македонски, због места рођења). Фотијев савременик, недуго након што је заменио на Византијском престо-

ponus, написао је и Myriobiblos, збирку прерађених проповеди, Lexicon, (у којег Фотије уврштава и речи $\mu\upsilon\eta\eta\iota\sigma\iota\alpha$ и $\mu\upsilon\eta\iota\sigma\tau\upsilon\upsilon$, за коју даје и пример њене употребе: $\tau\eta\nu\ \mu\upsilon\eta\eta\iota\mu\upsilon\ \Sigma\omicron\phi\omicron\kappa\lambda\eta\varsigma$ = сећање на Софокла²²⁷), његов монументални допринос лексикографији; а између осталог и коментаре Еванђеља по Матеју и Павлових посланица. Фотије је био иконопоклоник, веровао да Дух Свети од Оца (а не и од Сина) исходи и један је од првих који је озбиљно поставио критичко питање о примату римског папе (што је и довело до тзв. “Фотијеве шизме”). Овде су за нас од посебног значаја две ствари. Прво, да је Фотије, поред тога што је оснивао школе и библиотеке у разним крајевима Империје, основао и “одржавао Институт за словенске студије у Солуну. Циљ овога Института је био да Византијце поучи о култури Словена;”²²⁸ и друго, да је Фотије имао правилно схватање односа Еванђеља и културе. “Све мисијске активности, које је Фотије предузимао, одликовале су се толеранцијом, слободом и реалним осећајем за могућност примене. Брижљиво су предузете све мере да се избегне наметљива неприкладна евангелизација... Вера је обликована у складу са локалним обичајима и језиком...”²²⁹ Укратко, “Фотије је био против сваког униформисаног стереотипног облика слављења и религиозног живота, против униформисаног јединства: ‘Различит (ετερотης) изражај не гуши јединство (ενοειδη) мило-

лу Михаила III (убивши га). “амбициозно је предузео подухват ревизија империјских закона. Први резултат тога рада је био Eisagoge (‘Увод’), сумаризација Јустинијановог Корпуса са допуном коју је вероватно извршио Фотије. Обнављањем неких ранијих статута, Eisagoge је била zamiшљена као замена за Ecologa-у Леа III, али и као увод у много опширнију верзију Јустинијанових закона, које је Василије намеравао да објави [у преводу на Грчки језик].” Тредголд (Treadgold) 1997, 461. Дакле, Фотијев номоканон је не само концептуално већ и садржајно одјек Јустинијановог закона.

²²⁷ Репринт Лексикона Патријарха Фотија (издања Leiden 1864-1865) са С. А. Наберовом (Naber) рецензијом, анотацијом и написаним уводом, објављен је 1965. у Амстердаму: Издавачка кућа Адолф М. Хакерт (Adolf M. Hakert Publisher). Други манускрипт Фотијевог лексикона (Antiatt. Bekk. 107, 25), додаје и Αλεξάνδρου, сећање на Софокла Александријског.

²²⁸ Παπαδεμετρίου (Papademetriou) 1989, 73.

²²⁹ На истом месту, 65.

сти Духа [Светога].²³⁰ Стога су све новоосноване аутономне цркве биле слободне да развију своју властиту структуру [форму] у [духовном] јединству.²³⁰ Дакле, Сава је одабрао Фотијев Номоканон не само зато што је овај докуменат уживао највећу репутацију византијског хришћанства (већ и самим тим што у себи сажима православу традицију источног идентитета) и зато што је Фотије био словенофил, већ и зато што се у својим схватањима међуодноса Еванђеља и културе и еклисиолошким импликацијама овога толерантног схватања, могао поистоветити са Фотијем.

Пета грана (која има три главе) Иловачке крмчије, редакције Савиног превода Фотијевог Номоканона, доводи светог Саву - као иницијатора и надгледника, ако не и као самог преводиоца - у непосредну везу са концептом светковине крсне славе (или, тачније, тада: паметѣ, сећања на светитеља). Овде се осуђују они

“који не маре за цркве и који не долазе у време појања и молитве и који се гнушају сећања (успомене, помена, црквенословенски ПАМЕТѣ) на светитеље, то јест, празника, и о онима који једу у црквама за трпезама.

ГЛАВА ПРВА. О онима који уче да се презре дом Божији и да се не долази у њега у време појања и молитве, и да се треба гнушати сећања на светитеље, то јест, празника. Сабора у Гангру правило 25...

ГЛАВА ДРУГА. О томе како не треба трпезе стављати у цркве, нити јести унутра. Сабора у Лаодикеји правило 28. Сабора у Гартагени [Картагини] правило 42...

ГЛАВА ТРЕЋА. О онима који хуле и гнушају се љубави и не одлазе када неко од крстјана гозбу приреди за сећање на светитеља, или некако друкчије на дело љубави Божије позове. И о томе како не ваља част (богатство) узимати у [из] дом,

већ тамо јести. Сабора у Гангру правило 11. Сабора у Лаодикеји правило 27.²³¹

Будући да се ради о преводу, за очекивати је да је (и) овај цитирани одломак истозначан са овим одломком Фотијевог Номоканона. То и јесте тако, барем у тексту “Nomocanon cum commentaris Theodori Balsamonis. Christophorus Iustellus ex Bibliotheca Palatina nunc primum graece edidit. Accessere eisdeum Photii, Nili, at anonymi. Tractatus de Synodis aecumenicis ex Bibliotheca Sedanensi ad eodem Iustello nunc primum Graece editi.” (Gr. Lut. Par., 1615). Текстови су (у целини) једнозначни! То наравно значи - као што, уосталом, чињеница да се ради о Савином преводу Фотијевог номоканона то и најављује - да описана ситуација, изложена упутства и изречене осуде с њом у вези, не произилазе из Савинога већ из Фотијевога времена (односно из времена Јована Сколастикуса. Види фусноту 224). Међутим, поређењем ових текстова уочљиво је да превод није дослован. Наиме, “Фотијев” текст гласи: “О онима који хуле гозбе љубави агапе вечере и верују да не треба у њима учествовати. Сабор у Гангру, канон 11. Сабор у Лаудикеји, канон 27;” док Савино законправило садржи и допунско објашњење о томе како су такве гозбе (1) сазиване на иницијативу појединаца (хришћана), (2) поводом сећања на одређене светитеље, а све у смислу (3) изражавања љубави према Богу (види трећу главу пете гране). У наведеној реченици. “Фотијев” Номоканон не наводи експлицитно ни природу гозбе љубави нити место њеног одржања. Међутим, према канонима на које текст упућује, оба ова аспекта су имплицитно присутна, односно, реченица је формулисана на тај начин да оставља простор за такво тумачење какво јој Сава приписује. Другим речима, паралелни текст законправила није контрадикторан ни “Фотијевом” Номоканону нити наведеним црквеним канонима.

²³⁰ На истом месту.

²³¹ Фототиписко издање Иловачког преписа Крмчије из 1262. 276-28а. Превод Гордана Грковић.

ΤΙΤΛΟΣ Ε΄.

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΚΑΤΑΦΡΟΝΟΥΩΤΩΝ ΤΩΝ Ἐκκλησιῶν καὶ συνάξεων, καὶ μετήμων,
καὶ τῶν ἰδιέντων ἐν Ἐκκλησίαις καὶ πρὸ ἀρχαίων
κεφάλαιον α΄.

Περὶ τῶν διδασκόντων τὴν αἰωνότητα, καὶ τὰς συνάξεις, καὶ τὰς μετήμους
κατὰ Φωτιῆν, συνόδος Γαγγρῶν κανὼν ε΄. 14. συνόδος τ. κανὼν σς΄.
πρ. 55.

κεφάλαιον β΄.

Περὶ τῶν μητρώων ἐκκλησιῶν ἀρχαίων, καὶ ἐν αὐτῇ ἰδιέντων, συνόδος Λαοδικείας
κανὼν κη΄. συνόδος Καρθαγίνης κανὼν μβ΄. συνόδος τ. κανὼν σδ΄.
ες΄. 57.

καί η γ΄. 23.

Πρ. 58. β. 13. πτ. 5 α. βιβλίον 5 καὶ δικῶν καλῶν οὗτων πρὸς
φύροντας ἰδιέντων ἢ καθάδου ἐν τοῖς κατὰ, ἀλλὰ διαζῆν ἀφραλῶς ἐν τῶν
τῶν περὶ τῶν ἐν αὐλαῖς, καὶ σαῖς, καὶ λῆτῆσι, καὶ κηποις.

α ὄλιον.

11 γ. διὰ τ. τῶ β. πτ. 7 α. βιβλίον τῶ καὶ δικῶν, ἐπιβιβασίαι ε. 7 βασιλικῶν πτ.
ε. κτ. ια. ἵπτοι ἴσον, ἀρχὴ τῶ πρὸ τῶ δημοσίας ἀρχῆς τῆς ἐκκλησίας τῶν, τὸ ἀσφαλῆ
ἰχάτωται οἱ περὶ τῶν ἰδιέντων λαυτῆς, ἢ κηποις, ἢ οὐκ ἔμεσαι, ἢ αὐλαῖς, ἢ σῶαις
καὶ ὁμοίως, καὶ κακίαν οὐκ ἐν τοῖς τῶ κατὰ, ἢ ἰδιέντων, ἢ ὑπερῶν. ὅτι οἱ τῶ ἰδιέντων μὴ ἀσφαλῆ
ἴδουσαι, ἀλλὰ ἀποπείθουσαι πάντα περὶ τῶ ἰδιέντων, ἢ περὶ τῶν περὶ τῶ, ἢ μὴ
πάντα ἐκκαλέσθαι καὶ κίλει σὺ ὅτι οὐκ ἐστὶν καὶ τῶ δικῶν.

κεφάλαιον γ΄.

Περὶ τῶν περὶ τῶν τὰς γινόμεναις ἀρχαίαις, καὶ ὅτι ἐδί μέρη λαμβάνει
εἰς ἀρχαίαις, συνόδος Γαγγρῶν κανὼν ια΄. συνόδος Λαοδικείας κανὼν κς΄.

Слика 7
ΠΕΤΑ ΓΡΑΝΑ ΦΟΤΙΗΕΒΟΓ НОМОКАНОΝА
{Balsamonis (Balsamonis) 1615, 56}

Дакле, Сава је, као најодговорнији за овај преводилачки пројекат, било непосредно, било посредно, било у току неколико месеци проведених у Солуну ради овога посла, било да је он тај обиман посао постепено²³² обављао током претходних година; али, у сваком случају, свесно - проширио део реченице из оригиналног текста, који се непосредно надовезује на израз μνησιτ (па-метη) "памет светом," или, сећање на светитеља. Свакако, његова намера је била да Фотијев Номоканон прилагоди ситуацији у Србији и потребама Српске цркве.

Значајно је поменути да је одређена врста домаће светковине светитеља био древни хришћански обичај. Рукописи црквених отаца сведоче да је хришћанска Црква већ у прва три века његова постојања поставила снажне темеље за теолошку и обичајну надградњу поштовања светаца тиме што је неговала култ мученика, поштовала и чувала њихове мошти и прослављала годишњице њиховог мучеништва (и именovala те дане њиховим именима). Концент заједништва (или заједнице) светих, била је основна теолошка претпоставка која је мотивисала овакво веровање и праксу ранохришћанске цркве. Сви хришћани - и они који су телесно живи и они који су телесно мртви (а нарочито мученици за које се веровало да су закорачили у Божију присутност онога часа кад су "предали свој дух") - имају међусобно духовно заједништво које се, између осталог, изражава и у слободи тражења помоћи у молитви једни за друге. Јер, ако је теолошки исправно да припадници "видљиве" Цркве моле једни за друге (а то јесте сходно новозаветном откривењу, јер оно, између осталог, садржи и тражење за помоћ у молитви и записе молитава једних хришћана за друге), зашто не би било ортодоксно да се заступничка помоћ у молитви затражи и од припадника "невидљиве" Цркве у смислу њених умрлих или мученички убијених чланова (посебно уколико су они "праведници" чија молитва "много може" учинити Јак. 5:16). Веровање да је ова пракса правоверна било је он-

²³² Калезић сматра да је за тако кратко време било "немогуће урадити тако замашан пројекат какв је корпус Крмиције." и да је Сава "много година прије тога, можда и двадесет," отпочео тај велики посао који је овде "још једном прегледан и добио коначну редакцију." Калезић 1992, 23.

штеприхваћено у ранохришћанској цркви. Исто тако, подразумевало се да мученици (а након почетка четвртог века - када је утихнуло прогонство хришћана - и други духовни заслужници као што су исповедници и аскете) имају стратешку улогу у заступничким молитвама и да се, између осталог и због тога, њихове мошти морају нарочито третирати и спомен на дан њиховог мучеништва (њиховог "рођендана") прослављати. Навешћу неколико примера јер они потврђују не само то да је празновање сећања на светитеље и тражење њихове помоћи у молитвама, пракса која је присутна готово од самог почетка историје цркве и да није накнадни феномен који јој је неосновано придодан; већ потврђују и Савину (а у том смислу и Фотијеву) лојалност библијском откривењу, онаквом каквог га је тумачила (и рана) црквена традиција.

Аргументујући снагу заступничке молитве мученика (светаца), Ориген (*Origenus Adamantius*, александријски богослов, 185-254) продубљује и артикулише ово "веровање (*Esp. in Iesu nave hom.* 16. 5) да Црква на небу својим молитвама помаже Цркви на земљи."²³³ Ориген отпочиње 11. поглавље своје *Молитве* (*Περὶ εὐχῆς*) овим речима: "Не само да се Велики Свештеник [Христос] моли са онима који се истински моле, већ се моле и анђели који се у небу радују над грешником који се каје, више него над деведесет и девет праведника којима покајање није потребно; а исто тако моле се и душе упокојених светаца." Према Оригеновом схватању, "душе упокојених светаца" се моле "са онима који се истински моле," чак без обзира да ли се то од њих специфично тражи или не. Надаље, у 12. поглављу, он каже: "верујем да су речи светитеља који се моле испуњене великом снагом... Јер, духовни увиди које поседују душе светих људи, који се моле, попут стреле, знањем, разумом и вером, рађавају, потчињавају и уништавају духове који се противе Богу и који нас желе уловити у ропство греха."

"Поликарпово мучеништво" (*ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ*) је једно од најстаријих писаних сведочанстава хришћан-

ског мучеништва (изван Новог завета). У њему је очевидца²³⁴ ових догађаја описао хапшење, суђење и смакнуће Поликарпа, осамдесетшестогодишњег бискупа цркве у Смирни, које се догодило 22. фебруара²³⁵ 167. год. (према Еусебију). Овај спис је изванредно значајан за правилно схватање како начина на који је црква третира мученике хришћанске вере укључујући и физичке остатке њиховог тела тј. мошти; тако и за разумевање обичаја њихове свечане комеморације, који је, верујем, већ тада (срединам другог века!) био устаљен. Наиме, Поликарпово мучеништво 18, 2 и 3 гласи:

"(2) Касније смо узели његове кости, које су драгоцене од драгог камења и чишће од сувога злата и сместили смо их на одговарајуће место. (3) Тамо, окупљени заједно - како већ можемо - срећнима и радоснима, Господ ће нам дозволити да славимо рођендан његовог [Поликарповог] мучеништва за сећање [μνησι ην] на оне који су се већ изборили у борби, и за тренинг и припрему оних који ће то учинити у будућности." (Нагласци су моји).

Из овог писаног сведочанства видимо да су Поликарпове мошти узете и намерно одложене "на одговарајуће место" између осталог и зато што се очекивало да ће се на томе месту хришћани окупљати (најмање) на годишњицу његовог мучеништва зато да би "славили рођендан његовог мучеништва за [први разлог] сећање на оне²³⁶ који су се већ изборили у борби, и [други разлог] за тренинг и припрему оних који ће то учинити у будућности." Дакле за поуку и духовну припрему живих. Сматрам да се ово очекивање заснивало на тада већ устаљеном хришћанском обичају везаном за овакве ситуације. Верујем да је неосновано тумачити

²³⁴ Израз "видели смо" у поглављу 15. 1 сведочи о томе да је писан и очевидца овог догађаја.

²³⁵ Поглавље 21 спомиње датум, 22. Фебруар, али не и годину.

²³⁶ Овде се употребљава множина зато што су са Поликарпом страдала још и једанаесторица хришћана из Филадефије (што је споменуто у Поликарповом мучеништву 19. 1).

²³³ Кели (Kelly) 1978. 490.

овај одломак Поликарповог мучеништва као генезу култа мученика јер се у њему не предлаже нити пророкује будућа прослава "рођендана његовог мучеништва." Најближе, она се у овом одломку најављује, а најављује се зато, верујем, што је она била - на основу дотадашње црквене праксе - извесна; и то извесна до те мере да су одлагањем моштију "на одређено место" за њу већ делимично извршене практичне припреме.

Кипријан (бискуп Картаге од 249. до 258. год.), у својем делу De lapsis, каже да "ми не доводимо у питање силу коју заслуге мученика и дела праведника имају пред Судијом..." (De lapsis 17); и да "Он [Господ] може услишити оно што су мученици ради њих тражили од Њега" (De lapsis 36).

Свети Василије Велики (рођен 329. у Картагини, главном граду Кападокије, постао епископ 374., а умро 379. или 378. год.) оставио је за собом читаву "библиотеку." На пример, писао је о аскетској дисциплини, моралу, етици и вери, осуђивао је аријевску јерес, написао је девет егзегетских хомилија о стварању (Хексаемерон) и седамнаест о Псалмима, шеснаест поглавља тумачења Књиге пророка Исаије и 368 писама. Године 347. Василије је - одговарајући на црквено-дисциплинска и доктринална питања свога ученика Амфилохија, владике Иконијског - написао три Канонска писма, или, Канонске посланице (188, 199 и 217), чији је текст касније раздвојен на каноне и уврштен у збирку црквених канона. Зоран Ђуровић, у књизи Црквени канони: Синописис, објављује 93 канона светог Василија Великог. Последњи, 93. канон, гласи: "Неправилно је приговарати Цркви да она држи неке ствари које нису записане у Писму, јер и сам Апостол хвали оне који држе предање (1 Кор. 11,2), и наређује да се држи оно што је предано било писмено, било усмено (1 Сол. 2,15). Исто важи и на суду: ако неко нема писане доказе, може да приведе сведоке."²³⁷ Овај канон сумира Василијево схватање библијско-богословске оправданости негована црквеног предања. Остала Василијева дела откривају специфичне садржаје исечака усменог и обичајног црквеног предања његовог времена. Споменућу само четири детаља која су од значаја за предмет овога проучавања.

²³⁷ Ђуровић 1997, 119.

Први детаљ је Василијев позив Еусебију, владици Самосата, да присуствује Синоду, који се редовно одржавао у време када, по обичају, "ми прослављамо сваке године седми дан месеца септембра у сећање на благословеног мученика Еупсихија." (Писмо 100). Еупсихију је, након мучења, одсечена глава 362. год. у време владавине Јулијана, који га је и осудио, заједно са Дамасом и другима, због учешћа у спаљивању паганског храма. На месту на којем је Еупсихије страдао подигнута је црква у његову част. Други детаљ је Василијев позив на исту хришћанску годишњу манифестацију, овога пута упућен владикама епархије Понтуса, у коме он спомиње Еупсихија и Дамаса као "најистакнутије мученике чију комеморацију сваке године прославља наш град..." (Писмо 252). Трећи детаљ је Василијево писмо Асхолијусу, владици Солунском, у којем му Василије срдачно захваљује за његов успешан труд око слања моштију светог Саве (који је након мучења био удављен 372-ге год.), што сведочи о Василијевом веровању да се мошти мученика не могу третирати једнако као и сви други посмртни остаци. Разлог томе је (у светлу четвртог детаља) наставак Божијег деловања кроз мошти мученика. Наиме, у својој проповеди "Четрдесет мученика," говорећи о њиховим моштима, Василије каже: "Често вам је тешко да нађете једнога да се моли за вас; а овде су четрдесет. Где су двоје или троје сабрани у име Господње, Бог је тамо; а где су четрдесет - ко може сумњати у Његову присутност? То су они који попут утврђења чувају нашу земљу." Ови и многи други одломци из Василијевог писаног споменика сведоче о веровању и обичајима хришћанске цркве четвртога века везаним за мошти мученика (укључујући Божанско деловање кроз њих), хришћански храм и њихов међу-однос.

Сматрам да се већ из овог кратког осврта може утврдити не само постојање ранохришћанске традиције поштовања светаца, у смислу неговања култа мученика, поштовања и чувања њихових моштију и прослављања годишњице њиховог мучеништва (слављења "рођендана њиховог мучеништва за сећање [μνησθη]"), већ и постојање теолошких интерпретације места и улоге заступничких молитава светаца. Исто тако, не видим разлог

да се сумња у постојање обичаја домаћих светковина светитеља, а нарочито у време Фотија. Пета грана његовог Номоканона доноси недвосмислену осуду оних “који хуле и гнушају се љубави и не одлазе када неко од крстјана гозбу приреди за сећање на светитеља, или некако друкчије на дело љубави позове,” и на тај начин сведочи не само о постојању храмских гозби²³⁸ у част светитеља, већ и оних које су биле под покровитељством појединаца (“када неко од крстјана”) и које су се одржавале у њиховим домовима; већ сведочи и о ондашњој актуелности ових упутстава. Наиме, одређени број верника је овај “обичај у цркви љубљених” оштро осуђивао, “гнушао” га се и одбијао позив да на њему учествује. Значи, ово нам говори и о томе да су ови крстјани, који су практиковали кућно гозбено сећање на светитеља, на ове светковине позивали друге да им се прикључе, иако се из самога текста не може закључити по ком критерију су то чинили (да ли родбина, пријатељи, комшије или сви који се одазову?). Да се овде не ради о прослави храмске славе сведочи и реч “одлазе” (а не “долазе,” која би се употребила да је реч о гозби која се одржава у цркви).

Осим тога, значајно је нагласити да феномен заједничких оброка хришћана има своје корене још у новозаветној цркви. Ове гозбе су се називале “агапе вечере” (вечере љубави), и одржавале су се у месној цркви, односно тамо где су се верници састајали. Реч “љубав” употребљена и поновљена (“дело љубави”) у овом одломку Номоканона (у контексту празновања сећања на светитеља) није случајна. У Коринту су се ове вечере љубави до те мере отеле контроли - “Јер сваки при јелу прво узима своју вечеру, па један гладује, а други се опија” (1 Кор. 11:21) - да су изгубиле хришћански карактер, и зато је апостол Павле морао да интервенише: “Зар немате куће, да једете и да пијете? Или презирете Цркву Божију, и срамотите оне који немају?” (1 Кор 11:22). Ове Павлове речи су несумњиво допринеле како премештању вечера љубави из цркве у домове тако и њиховој хришћанско-моралној трансформацији.

²³⁸ Прва и друга глава пете гране сведоче о храмској слави, и с тим у вези су и упуте о трпези у цркви.

Дакле, кућна прослава у спомен светитеља био је обичај православне Византије. Међу Србима, којима Сава намењује и прилагођава свој превод законоправила, овакав обичај, као хришћански догађај, највероватније је био тек у својим зачецима, и то захваљујући мисионарском раду Константина-Ћирила и Методија. Ако су тада међу Србима и практиковане кућне религиозне прославе, а највероватније, код полу-паганских Срба који су неговали култ породичног божанства, јесу, с обзиром већ и на сведочанство Константина Порфирогенита у његовом Спису о народима у коме је описан ритуални чин подизања кашике куваног кукурузног брашна божанству (?) у знак захвалности за храну, иако су такве прославе динамиком спонтаног народног синкретизма већ и почеле попримати елементе и симболе хришћанства; још увек је све то било далеко од онога што би Сава могао окарактерисати као хришћанско. Свеукупни Савин рад око “наслеђивања” и “преношења добрих обичаја” српском народу иде у овом правцу, и управо овде треба тражити генезу крсне славе.

Димитрије Богдановић, у свом изванредном приказу генезе крсне славе “Крсна слава као светосавски култ” - на основу историјских података и црквених елемената славског култа - исправно закључује:

“Творац славе је управо светосавска црква. Слава је светосавски култ. Отуда и факт^[239] да само Срби, као етничка целина, која је од XIII века била под одлучујућим духовним утицајем светосавске цркве, данас имају крсну славу. Слава је, дакле, један вид мисионарске делатности светосавске цркве, један облик њене борбе против паганизма, за потпуну евангелизацију средњовековне Србије.²⁴⁰

Надаље, Богдановић закључује и то да “Она [слава] нипошто није христјанизирани пагански култ - како се то најчешће,

²³⁹ Ова “чињеница” је дискутабилна, јер и већина Македонаца (иако сродна Србима, ипак различита етничко-културна заједница) слави породичну крсну славу.

²⁴⁰ Богдановић 1985, 510. (Нагласак је мој).

сасвим неоправдано, тврди. Пре се може рећи да је то хришћански и православни супститут (замена) претходног христјанизованог паганског култа (пре-славе).²⁴¹ У том смислу и Калезић оправдано закључује да, иако "данас немамо култни, културни, цивилизацијски и етнографски снимак српскога народа из првих деценија XIII вијека;" он нам је ипак схватљив на основу бројних података "разбацани по разним текстовима," укључујући и одломке из "намоканунаца [номоканона] чијих [на основу тих] неколико шкртих и јасних реченица можемо да схватимо као двојаку синтезу - као згуснуту слику затеченог стања коегзистенције паганства и хришћанства, и пројект будућега неопходнога мисионарског подухвата."²⁴² Имајући ово у виду, Калезић убедљиво изјављује да "Нико ни прије ни послје тога времена није заорао тако дубоку бразду на подручју црквене мис [мисије] у српскоме народу као Свети Сава."²⁴³ Јер, између осталог,

"Од њега [светога Саве] - потпуно је јасно - почиње генеза института крсне славе као, у бити, литургичке породичне свечаности: сваетосавски [светосавски] покрет, дубоко радикалан, дубљи од коријена које је имала симбиоза паганства и хришћанства, и у ономе чим премешта ту симбиозу дубоко и оригинално хришћански, могао је, уношењем литургијских компоненти, да потпуно раскине са тим површним двојством. По специфично хришћанској дубини славскога феномена види се да је слава институција (ин-ститут = у-станова), а није кон-ституција (кон-ститут = са-став)."²⁴⁴

Из свега што сам споменуо, сматрам да се могу извући следећи закључци. свети Сава је пажљиво одабрао управо Номоканон који се називао Фотијев, прилагодио га и уградио у темеље Српске православне цркве. Дакле, поред сведочанства традиције

²⁴¹ Богдановић 1985, 511.

²⁴² Калезић 1992, 27.

²⁴³ На истом месту.

²⁴⁴ Калезић 1992, 27, 28.

Српске православне цркве, постоје и историјске индикације не само за то да је свети Сава код Срба иницирао породичну хришћанску прославу у знак сећања светитеља на један нови, православно-литургијски начин, већ и за то да је он добро познавао оба лица стварности породичне верске светковине: (1) њену "византијску" верзију - односно онакву светковину какву је још Фотије спомињао и каква је била практикована и у Савино време (и на којима је - тешко је веровати супротно - и сам учествовао) - и (2) њену христјанизовану српско-паганску верзију (пре-славу), гачније, оно што је од ње преостало, јер јој се "траг губи у врло нејасном периоду словенске колонизације Балканског полуострва и покрштавања досељених племена."²⁴⁵ Прву, памет светитеља је препознао као аутентично-хришћански догађај и као таквог га је и верификовао експлицитно га именујући у свом преводу ове књиге правила о црквеној управи (номоканону) јер је, сматрам, одлучио да ову породичну светковину модификује и користи као средство свангелизације, мисије и оцрквењавања српског народа. Другу је, међутим, свесно игнорисао проценивши да она нема довољан кредибилитет да би се окарактерисала као хришћанска светковина. Ово сматрам због тога што је Сава - преведећи Пету грану Фотијевог Номоканона за Српску цркву - имао прилике да ову старо-српску верзију породичне верске светковине именује и да је окарактерише као хришћанску повлачећи паралелу између ње и памети светитеља; али Сава то, оправдано, није учинио. (Остаје да се разјасни судбина византијског обичаја породичне светковине сећања светитеља патрона, а при томе би се морале имати у виду драматичне промене везане за распад Византије у светлу њеног вишенационалног карактера; и при томе би требало применити функционалистичку методу одређивања разлога опстанка обичаја коју, код нас, заступа Душан Бандић²⁴⁶).

Памет светитеља је, дакле, био један од нових "добрих обичаја" које је Сава "предао" (увео у) свом народу. Није га наглађивао на постојећем обичају нити га је с њим замењивао. Мо-

²⁴⁵ Богдановић 1985, 511.

²⁴⁶ Види Бандић 1997.

гуће је да је Сава, размишљајући о остацима пре-славе, осетио да склоност српског народа према светковини овога типа представља својеврсни културни предуслов успостављању обичаја памети светитеља што, другим речима, значи да је то био указатељ на отворена врата за Еванђеље, потенцијалну тачку додира Еванђеља и културе. Можда је то и било пресудно за Савин избор овог мисијског средства. Ако је то тачно, то само иде у прилог препознавању светог Саве као контекстуализатора Еванђеља.

Савино (и светосавске цркве) увођење института крсне славе се може окарактерисати као рад на контекстуализацији Еванђеља, и то византијсколиког Еванђеља, јер је Савина дефиниција Еванђеља била недељива са црквеном традицијом (и у томе је Сава био доследан, иако поистовећивање црквене традиције са библијским откривењем - поред обезбеђивања стабилности континуитета вере носи у себи и потенцијалну опасност мисије империјалистичног типа). Оваква Савина контекстуализација Еванђеља је стога представљала својеврсно "превођење" Еванђеља са византијског на српски "језик;" представљала је трансформацију византијсколиког у српсколико Еванђеље, али с тим што је свесно задржала елементе и обележја византијског, односно источно хришћанског предања.

Савин књижевни рад илуструје филозофију и методу његовог свеукупног рада. Калезић је јасно препознао методологију Савиног литерарног рада. Он каже да Сава "пише типике (образце), односно преводи их и преправља... преводи текст са грчкога на српски језик и прерађује прописе према нарочитим потребама српских манастира Хиландара и Студенице: за своју отаџбину спрема Крмчију - такође на тај начин. Значи, нигдје Свети Сава не робује изворном тексту."²⁴⁷ Дакле, оваквим својим радом свети Сава је - на примеру свога односа према црквеним документима - дао и пример српској цркви како се треба свесрдно поштовати, црквеној традицији у целини: она се треба свесрдно поштовати, неговати као динамичан наставак Божијег откривења и верно преносити: али јој не треба дословно робовати. "Идентитет иску-

²⁴⁷ Калезић 1996, 75

ства је лојалност традицији," али, "Лојалност традицији није спречила црквене оце да 'створе нова имена' (као што је рекао Св. Григорије Ниски) када је било неопходно заштитити непромењиву веру."²⁴⁸ Сава је јасно приказао да управо аутентична љубав према црквеној традицији обавезује и мотивише њено стално актуелизирање и прилагођавање савременим потребама цркве и мисије, како црква не би изгубила додир са свеукупном стварношћу у којој живи - првенствено културном и језичком. Свакако, ово актуелизирање црквене традиције - а то значи и црквеног живота уопште - мора да се обави у духу те традиције не само да би се избегла контрадикторност (парадокс мењања нечега у циљу очувања истога) већ и да се не би примарни критериј адаптације са Божијег откривења пребацио на културни контекст (актуелне црквене и мисијске потребе), што би постепено довело до деформације супра-културног садржаја тј. самог Божијег откривења. Актуелизирањем еванђеоске поруке и црквене традиције, Сава је материјализовао своју љубав према Богу, хришћанству и своме народу. Истински Савини следбеници који свесрдно љубе и верују Бога и Божије, морају бити довољно мудри и храбри да радикално прилагођавају форме свих аспеката црквеног живота и рада у циљу комуницирања аутентичног садржаја Божанског откривења и црквене традиције свету: и цркви и не-цркви. У противном, ако се таква контекстуализација не оствари, црква ће се отуђити од народа међу којем и за кога живи. Народ је неће разумети: а "Нико - ко је запалио светиљку - не покрива је судом нити је ставља под кревет, него је ставља на свећњак, да виде светлост они који улазе" (Лк. 8:16).

Посредни утицај и значај контекстуалног рада св. Саве

Успостављање Српске православне цркве, и контекстуализација крсне славе унутар тога, представљају прекретницу свеукупне историје српског народа. Савина контекстуализација Еванђеља у крсној слави, представља епохални догађај у историји

²⁴⁸ Флоровски 1972, 49

Срба из више разлога. Прво, она сумаризира радикалну промену из многобоштва и анимизма у хришћанску веру. Дакле, симболише промену погледа на свет Срба. Друго, она спаја породицу и цркву, а тиме не само да потврђује везу појединца са породицом већ и продубљује повезаност породице са заједницом (родбином, као ужом заједницом и нацијом, као широм). Треће, она најављује нови спој националног и верског идентитета Срба, што је имало несагледиве последице за даљи ток српске историје.

“Србин је славио славу у најславнијим данима своје историје, али исто тако и у току петовековног робовања под Турцима. Слављена је слава у време и невреме - у рату и изгнанству, у тамници и болници, у жалости и радости, у беди и сиромаштву исто као у богатству и изобиљу. Наши војници су у једу најжешћих битака у рову ломили бајати војнички хлеб (гајин) певали тропар своје славе, палили комадић воштанице који су од куће понели, молили се Богу за помоћ и срећније дане. После II светског рата у време невиђене безбожничке и антиверске пропаганде, Срби се нису одрицали своје славе...”²⁴⁹

Разумевање суштине крсне славе и историјског тренутка њеног настанка, кључно је за разумевање опстанка хришћанске вере под петовековним турским јармом, под голготом српских радова и под демагошким хербаријом атеистичке Југославије.

Свети Сава и светосавска црква непосредно су допринели утврђивању национално-верског идентитета Срба. Поред вишеструких²⁵⁰ функција славе, догађај крсне славе је и подржавао, одржавао и развијао синтезу државно-националног и црквено-

²⁴⁹ Николај 1995, 52.

²⁵⁰ Светковине породичне славе су имале и имају нарочито друштвену функцију. Душан Бадић, у своме раду “Функционални приступ проучавању породичне славе” изражава своје убеђење да је ова функција породичне славе примарна и да се њено одржање не може објаснити без препознавања ове њене функције. Види Бадић 1997, 239-255.

хришћанског идентитета Срба. Српска православна црква је, као и православље у целини, усвојила Јустинијаново схватање државе као “симфоније” која садржи и “божанске ствари” и “људска дела”. Наиме, то је концепт односа цркве и државе који подразумева међусобно допуњавање и склад две аутономне целине, а сузбија доминацију и такмичарство. Иако идеја није била Савина, он је умео да је у Крмчији дефинише и практично отелотвори у својој земљи и у своме времену.

Теодосијево Житије светог Саве, а нарочито његови химографски текстови, “обележени су карактеристичном синтезом културнога штовања Симеона и Саве, нераздвојне ‘свештене двојице.’”²⁵¹ Димитрије Богдановић с правом закључује да је тиме недвосмислено изражена идеја неразлучног слављења двојице родоначелника и твораца српске земље: Симеона Немање, који је родоначелник српске државе; и светога Саве, који је родоначелник српске цркве.²⁵² Свакако, ова “парна” или “сакрална” симетрија (и уопштено и у контексту српске земље) није Теодосијева оригинална идеја. У контексту српске земље, њу је интуитивно открио и својим ктиторством²⁵³ изразио Стефан Немања јер је, поред домаћинског управљања државом, био мотивисан и племенитом чежњом за духовну добробит српског народа. Затим је Растко Немањић, као пуноправни наследник и владар једног дела земаљског (српског хумског) царства, ову идеју, сада као Сава, саживео и успоставио, и то на најбољи могући начин: својом аутентичном чежњом и самопрегорним трудом за небеско царство. Зато се овде може говорити о аналогiji Саве и Христа. Свети Сава је, понут Христа, премостио два света. Слично Христу, Сава је мост: у својој личности јер је син и земаљског и небеског царства (Христос је и Син Божији и Син Човечији); и у својој мисији јер је драговољно напустио угодност царског живота и замонашио се (Христос је драговољно оставио славу небеског царства и овапло-тио се).

²⁵¹ Теодосије 1992, XXI.

²⁵² Види Теодосије 1992, XXI, XXIII и XXXV.

²⁵³ Стефан Немања, на пример, отпочиње зидање манастира Студенице 1186. године, дакле пет година пре Растковог одласка у Свету Гору.

У случају Теодосијевог писања, не ради се о успостављању већ само о препознавању и утврђивању²⁵⁴ ове легитимне синтeze државе и цркве. Тачније, "то је мотивација сакралне легитимности српске цркве и државе."²⁵⁵ Тиме су ударени темељи национално-религијског идентитета српског народа. Последице овог новоствореног идентитета су првенствено позитивне, јер је пред петовековно ропство под исламом, хришћанска вера постала интегрални део српског етноса; али и негативне, јер таквом идентитету номинализам и национализам представљају сталан изазов. Међутим, овде је важно да се, са историјске перспективе, схвати стратешка важност самог момента успостављања српско-хришћанског идентитета и кључна улога коју је у томе одиграо Свети Сава управо увођењем института крсне славе, која је симбол и оличење овога двослојног, нераскидивог етно-религијског идентитета Срба.

Дакле, не само да је рад светога Саве на контекстуализацији Еванђеља у крсној слави био од стратешког значаја за укоренивање хришћанске вере међу Србима, већ се он, када се има у виду свеукупна историја српског народа, догодио у правом историјском тренутку. Суверени Господар историје није случајно одабрао време увођења института крсне славе. Ово време је било Божији каирос. Само осам година након смрти светога Саве, Турци су заузели Јерусалим. Није прошло много времена пре него што је муслиманска, Отоманска империја преплавила и Балкан. "Између 1350. и 1400. године, Турци су се проширили у Европу, загосподарили Адрианопољем и освојили Бугарску... Ово је значило покораване хришћанског становништва муслиманској владавини."²⁵⁶ Верујем - када се говори о значају историјског места светога Саве и крсне славе, да је Бог у своме Провиђењу означио свог човека за свој задатак у свом времену.

²⁵⁴ Као што је и Богдановић (види Теодосије 1992) приметно, са културноисторијског становишта то је иста таква "ларна" симетрије какву остварује и архиепископ Данило Пећки у своме житијном кодексу - краљева и архиепископа српских.

²⁵⁵ Теодосије 1992. XXI.

²⁵⁶ Латурет 1975. 602.

Говорећи о недоумицама историчара хришћанства, Флоровски мудро упозорава да се мора "бити спор и обазрив у откривању структуре 'провиђења' текуће историје по било ком детаљу. Чак је и у историји Цркве 'рука Провиђења' изричито сакривена, мада би било светогрђе порицати да ова Рука постоји или да је Бог истинити Господар историје."²⁵⁷ Заиста, историја је и мистерија и трагедија²⁵⁸ - трагедија греха, а мистерија спасења које, упркос томе што се увек открива, увек се тешко и препознаје. Међутим, каирос крсне славе се толико намеће да га је неизбежно препознати.

Србима се пребацује често спомињање турског зулума. Међутим, било би погрешно и грешно заборавити, Бог зна колико Срба, а и других хришћанских народа на Балкану, који ни по цену живота нису подлегли искушењу одрицања своје хришћанске вере. На овај најтежи и најузвишенији начин, ови мученици су доказали аутентичност своје хришћанске вере. У светлу овога, морамо одати признање светковини крсне слава, која је српском народу упорно нудила уточиште топле породичне атмосфере, проткане хришћанском вером вечног живота и надом боље сутрашњице. Наравно, као што је рекао Владета Јеротић, у својој изванредној књизи "Вера и нација", "Добар Србин још увек не значи и да је добар православни хришћанин, док је истински православни хришћанин свакако и добар Србин."²⁵⁹

Говорећи о значају крсне славе, Ранковић истиче да је слављење крсне славе "остала једина, непрекинута традиција код Срба од времена покрштавања до данас".²⁶⁰ Несумњиво је да Ранковић има основе за своју смелу изјаву: "слободно се може рећи, да је крсна слава сачувала православну веру и традицију у нашем народу."²⁶¹ (Нагласак је мој). Било би погрешно преувеличавати улогу крсне славе у очувању хришћанског идентитета Срба, али

²⁵⁷ Флоровски 1995. 80.

²⁵⁸ Види Флоровски на истом месту.

²⁵⁹ Јеротић 1995. 19.

²⁶⁰ Николај 1995. 51. 52.

²⁶¹ Николај 1995. 52.

та улога се не сме нити занемарити. Ако је крсна слава симбол и отеловљење тога идентитета, а верујем да то јесте, онда се намеће закључак да је она вековни чувар хришћанске вере српског народа.

Сажето, речима Калезића, “Савина личност и дјело”, несумњиво његово дело на крсној слави, “постали [су] симбол народних нада и народних очекивања кроз дуге и тамне вјекове робовања... да српски народ под окриљем своје Цркве преброди тешка колебања... у самој ствари, сам Бог је својим промислом руководио нашим црквено-народним бродом и мирно га увео у наш XX вијек...”²⁶²

Надаље, контекстуални рад светога Саве у крсној слави, у вековима који су долазили, изнова је доказивао свој огромни, теолошко-образовни и мисионарски значај. Породичне светковине славе служиле су Србима као канал транс-генерацијског преноса хришћанске вере што сажима и теолошко-образовни (поучава о садржају вере и на примерима хероја вере мотивише слеђење исте) и мисионарски (преноси знање о Богу и хришћанску веру са старије на млађу генерацију и на тај начин је евангелизира) аспект. Овде се намеће аналогија крсне славе и јеврејске пасхе.

Пасха је, могуће, једна од најстаријих породичних верских светковина на свету (домаћа светковина пасхе се зове седер, што је јеврејска реч за “ред службе”). “Јевреји су је држали, редовно и непрекидно, више од три хиљаде година.”²⁶³ Пасха се одржава у пролеће, у месецу нисан-у (март-април), који је први месец јеврејске године. Ова светковина пасхалног јагњета и бесквасног хлеба (масот) траје осам дана (од петнаестог до двадесет-трећег) и представља “комеморацију ослобођења Израилаца из Мисира [Египта] и чињенице да је Бог прошао поред њихових кућа [не наудивши им] када је убијао све прворођене у тој земљи.”²⁶⁴ (Библијски извештаји овог догађаја су записани у: 2.Мој. 12:1 - 13:10; 4.Мој. 16:1-8; Ис. Нав. 5:10-12 итд.). Упркос

²⁶² Калезић 1996. 172.

²⁶³ Гестер (Gaster) 1949. 13.

²⁶⁴ На истом месту.

разликама, постоје и значајне сличности јеврејске пасхе и српске крсне славе. Обе представљају верске и националне светковине које се толико дуго, “редовно и непрекидно,” одржавају на нивоу породице. У овоме, светковање пасхе је израз послушности јеврејског народа Божијој уредби: “И тај ће вам дан бити за спомен, и празноваћете га Господу од кољена до кољена; празнујте га законом вјечнијем.” (2.Мој. 12:14).

Поред различитих елемената, обе светковине имају и заједнички (тачније, слични): бесквасни хлеб. Овај елемент уједно симболише и сличност и разлику двеју светковина. Наиме, у Новом завету пасха је споменута у сва три синоптичка еванђеља (Мт. 26:17, 18; Мк. 14:14-16; Лк. 22:11-15), и то увек у контексту Свете Вечере. Исто је и у Јовановом еванђељу (само што овде постоји проблем јер Јованово еванђеље ставља Исусову смрт у време клања пасхалне жртве). Сходно овоме, симболика хлеба двеју светковина би се могла овако протумачити: масот - у спрези са јагњећом кости, симболу пасхалне жртве - представља (из хришћанске перспективе) старозаветно предсказање Христове жртве, а славски колач представља новозаветно отелотворење овог предсказања, дакле Христово тело које је жртвовано за грехе света. Христос, успостављајући Свету Еухаристију, узео је хлеб, захваљујући Богу, изломљеног га поделио својим ученицима и рекао: “ово је моје тело које се даје за вас; ово чините за мој спомен” (Лк. 22:19).

Спомен, сећање или комеморација је један од основних заједничких циљева обе светковине. Спомен јеврејске пасхе (или зикарон), сходно јеврејској култури, представља нешто много више од само интелектуалног присећања, што би се у складу са савременим западним менталитетом, на пример, то могао претпоставити. Овакво сећање има димензију искуства. (Ка томе је усмерена чак и функција горког зеља, елемента пасхе који Јевреје треба да подсећа - дословним доживљајем горчине путем чула укуса - на горак живот њихових предака у Египту (2.Мој. 1:14). Спомен је искуство које се - слично улози катарзе у књижевности - доживљава посредством (*via*) поистовешћивања (идентификације). Ово је омогућено “уграђеним” наративом: разговором (хагадах,

рецитал, прича) - путем питања и одговора - између оца и сина. Препричавање догађаја пасхе (нарративна теологија пасхе) представља основну методу теолошког образовања у оквиру ове породичне светковине. "И казаћеш сину својему у тај дан говорећи: ово је за оно што ми је учинио Господ кад сам излазио из Мисира" (2. Мој. 13:8). Овде се не ради само о беживотном сећању, већ о једном догађају којег учесник треба поново проживети и кроз којег ће се, тога дана, ујединити с Божијим народом.²⁶⁵ С обзиром на крсну славу, већ сам споменуо шта у том контексту подразумева "сећање," и то да сећање на светитеља неизоставно обухвата сећање на Бога (по коме је светитељ и посвећен, или посвећена) и Христову заступничку жртву. Међутим, овде је прикладно да споменем и то да у крсној слави молитве, "дизање у славу," здравице и текст тропара и других прикладних песама стварају платформу за вербални изражај теолошке поруке, иако је, просторно, она скупљена у односу на пасху, и стога заостаје за теолошким нарративом пасхе. [Познавање садржаја Божијег откривења се канонски (Седми Васељенски Сабор, 2.) повезује са спасењем: "Пошто Бога славимо говорећи: 'О праведним судовима твојим размишљају, и речи твоје нећу заборавити' (Пс. 118,6), спасоносно је свим хришћанима да то чувају, а нарочито свештеницима"²⁶⁶]. Благота Гардашевић, у чланку "Унутрашња мисија и еванђелизација у Српској православној цркви," препознао је пет основних метода мисије и еванђелизације СПЦ: (1) црквени обреди; (2) крсна слава; (3) црквена штампа и литература; (4) верска настава; и (5) лични примери хришћанског живота свештенства и верника. Гардашевић овако сагледава мисијску и еванђеоску улогу и значај крсне славе:

"Том приликом на окупу су у дому домаћина не само чланови уже породице, него и велики број пријатеља, кумова и суседа који славе неки други празник, па су овде као гости домаћина. Свакако, да међу њима има оних који су индиферентни према

²⁶⁵ Грифин (Griffin) 1976. 26. Нагласак је мој.

²⁶⁶ Ђуровић 1997. 50.

вери, па чак и атеисти. Зато је ово прилика коју свештеник мора искористити и рећи неколико пригодних реченица. Но на Крсним славама није свештеник једини еванђелизатор. Слава је у неким крајевима пропраћена читавим ритуалима, где се такмиче говорници са поздравима и мудрим речима, величајући свеца и веру и желећи срећу домаћину и његовим укућанима. Садржај тих поздрава је чисто хришћанско учење о вери и моралу, израђен бираним речима, а често и са песничким заносом. Од старијих млађи уче садржај тих поздрава и лепих напева и тако се то преноси с колена на колена, те тако кроз столећа делује као једно изванредно еванђелизаторско и васпитно средство.²⁶⁷

Наравно, све је ово одјек Савине контекстуализације Еванђеља у крсној слави. Од њега се овај обред постепено формирао. "Данас је обред јасно формулисан у обредној књизи парохијског свештенства - требника... утврђени текст није схваћен као чврст оквир него више као основа која допушта и мења локалне разлике. Данашњу форму тога обреда коначно је фиксирао у прошлом вијеку (1862) митрополит београдски Михајло Јовановић.²⁶⁸ Дакле, свети Сава је поставио темеље крсној слави, на којима се она, у долазећим вековима и под различитим условима и околностима, поступно градила и формирала. Међутим, неоспорна је суштинска веза између Савиног рада на крсној слави и крсне славе данас. породичне светковине православних Срба која је, као и пасха Јеврејима, Србима развила, пренела и одбранила верски и национални идентитет.

²⁶⁷ Гардашевић 1989. 35. 36. Нагласци су моји.

²⁶⁸ Калезић 1992. 43. 44.

Четврти део:

ЗАКЉУЧЦИ И ИМПЛИКАЦИЈЕ

Бог се људској раси искључиво откривао и открива (комуницира) увек у оквиру специфичног историјског, географског, економско-политичког и друштвено-културног контекста. Када одређени примаоци оваквог Божијег откривења њега доживе, схвате и артикулишу, може се говорити о контекстуалној теологији. Нови завет нам сведочи о постојању контекстуалне теологије тиме што разоткрива разлику између појединих месних цркава (у Коринту, Антиохији, Солуну итд.) и то како у културним изражајима вере, тако и у богословским нагласцима и темама. У овом смислу, црквени канони и сва ортодоксна исповедања вере требају бити схваћени као врста контекстуалне теологије, јер су сви ти богословски нагласци и теме представљали покушај Цркве да артикулише Божанско откривење и Божију вољу у одређеном историјском тренутку и одговори на специфичне филозофске, социјалне и црквене изазове и потребе. У најширем смислу, верујем да су православна, католичке и протестантска теологија у суштини три категорије контекстуалне теологије једне те исте, хришћанске Цркве.

Идеју контекстуализације носили су у себи и различити мисионарски термини ("прилагођавање," "адаптација," "одомаћивање," "контекстуализација"...) двадесетог века, који сведоче о растућем тренду наглашавања важности контекста за теологију. Ово оправдавају и савремене теорије комуникације. На основу радова Јуџин Најде, на пример, може се видети да постоји нераскидива веза између културног контекста и три елемента модела комуникације - извора поруке (И), поруке (По) и примаоца поруке (Пр). Та веза је толико непосредна да се културни контекст може и треба сматрати четвртим елементом модела комуникације, јер се сваки од три елемента могу исправно разумети само у смис-

слу четвртог - културног контекста коме припадају. Спербер и Вилсон дефинишу контекст као "унутрашњи," који заправо представља поглед на свет примаоца поруке, одређени "подсистем претпоставки о свету," и који је одређен животном историјом појединца, његовим, или њеним, спознајним способностима и утицајем културе којој припада и која га, или је, окружује. Тајлер је такођер допринео схватању контекста тиме што је поред лингвистичког дела контекста препознао и његов ван-лингвистички део који се односи на то ко комуницира, ко је прималац поруке, где се одвија комуникација, како, зашто и какво се културно (пред)знање комуникацијом поруке подразумева.

У савременим теоријама комуникације се могу препознати одређени концепти који су кључни за осветљавање аспекта комуникације који се односи на контекст у коме се комуникација одвија. У том смислу сам препознао следеће концепте теорије комуникације: (1) комуникација је комплексан процес; (2) комуникација је интерактивна, (у смислу интеракције између учесника комуникације, садржине поруке, форме поруке и контекста - унутрашњег и општег комуникацијског и културног); (3) комуникација је оријентисана према примаоцу поруке (јер ће прималац поруке одлучити о њеном значењу); (4) комуникација садржи намере (од стране извора поруке) и очекивања (од стране примаоца поруке); и (5) комуникација је условљена културним контекстом (ефикасност комуникације је директно пропорционална степену заједничког животног искуства извора и примаоца поруке).

Свето писмо је проткано основним претпоставкама о комуникацији и зато је могуће да се на основу његових разноврсних примера комуникације донесу одређени општи закључци. Будући да је Бог вечан, и да је Бог Света Тројица, то значи да је комуникација (љубави, мудрости, силе...) одувек постојала унутар Свете Тројице - између Оца, Сина и Духа Светога. У том смислу, верујем да се условно може рећи да је комуникација атрибут Божији. Зато је Адам - који је био створен према Божијем "обличју" (слици, икони) - могао да разговара с Богом истог часа када је био створен; јер је комуникативна димензија саставни део Божијег

“обличја.” Дакле, комуникативни Бог је створио комуникативно људско биће.

Бог је постао део контекста: Исус је постао човек; и то је прворазредан и јединствен пример савршене контекстуализације Божијег откривења. Христово оваплоћење (као “вертикална” контекстуализација) и хришћанска мисија новозаветних цркава (“хоризонтална” контекстуализација, коју илуструје Јерусалимски сабор), доприносе дефиницији разлике и међуодноса Еванђеља и културе. У ужем смислу, Еванђеље се односи на Христа (Реч Божију) и Његову поруку - добру вест - чији је садржај нови начин на који сада Бог поступа са човечанством, а то је да му опрашта грехе и даје живот вечни када оно поверује у Исуса Христа и у Његову заступничку смрт и васкрсење; покаје се и подредимо се. У ширем смислу, Еванђеље је Божије откривење и као такво симболише га свеукупни догађај Христа, укључујући историју припреме тога догађаја (Стари Завет). Еванђеље, иако је надкултурно, неминовно има и своје културне аспекте јер се оно није могло открити и не може се разумети без свог културног изражаја: оно је Божије откривење човеку, који је културно биће.

Култура је, најкраће, начин живота. Она је скуп свих процеса, промена и идејних и материјалних творевина које су саздане интервенцијама људског друштва; а њен је основни смисао одржање, продужење, осмишљавање живота и напредак људског друштва. Култура има материјалну, социјалну, афективну, когнитивну и евалуативну димензију. Све се димензије културе међусобно прешлићу и непосредно и посредно утичу једна на другу. Култура је приморана на промену зато што мора реаговати на новине, без обзира на природу и порекло тих новина. Ипак, поглед на свет је последње што ће се у култури променити.

Еванђеље се не сме поистоветити нити са једном људском културом. Оно је намењено свим културама јер се у свима њима оно може подједнако адекватно изразити; и ни једна га не може својатати. Истовремено, Еванђеље ниједну културу не прихвата у потпуности, већ у свакој открива и прозива (тј. критикује; отуд термин: критичка контекстуализација) културне изразе грешне људске природе.

Контекстуализација се намеће као теолошки метод зато што је задатак теологије да схвати и комуницира поруку Еванђеља у одређеној култури; а степен ефикасности комуникације је директно пропорционалан степену остварене контекстуализације. Дакле, истинска теологија је резултат напора цркве да схвати Еванђеље, да одговори на питања која јој Еванђеље намеће, и да га - на културно прикладан начин (а то значи у складу са начином размишљања, мерилима вредности и категоријама стварности) - прнесе свеу у коме живи и коме служи прослављајући Бога. Сходно моме схватању цркве као заједништва народа Божијег у Исусу Христу - којега сачињавају чланови православне, католичке и протестантских цркава - а у циљу њене релевантније мисије у контексту српске културе; предлажем дијалог протестантског теолошког модела контекстуализације (модел 1. који има четири димензије: (1) истраживање Божијег откривења. (2) проучавање хришћанске традиције. (3) упознавање одређене културне средине и (4) изналажење одговарајуће примене тумачења Божијег откривења у овом културном контексту) и теолошког модела који је, верујем, својствен духу православног богословља (модел 2. који има три димензије: (1) правоверно схватање Божијег откривења на основу (А) Светога писма, (Б) Светог предања, онако како их је (В) црква тумачила и примењивала; (2) разумевање одређеног културног контекста и (3) примена одређеног значења Божијег откривења у датом културном контексту; и који представља мој покушај “реконструкције” православног обрасца контекстуалне теологије). Верујем да овај дијалог има потенцијал бољег сагледавања стварности и балансирања свих димензија које подразумева контекстуална теологија. Јер, уколико контекстуална теологија пропусти да озбиљно узме у обзир историју тумачења Божијег откривења (црквену традицију), одрећи ће се богатог наслеђа цркве и представиће се као туђа и кратког корена. Најопаснија протестантска верзија ове деформације контекстуалне теологије је секташка кратковидост која, не само да води у прозелитизам, већ и поткопава кредибилитет хришћанства (дакле, постиже супротан ефекат од жељеног). С друге стране, занемаривање Божијег откривења (Светога писма) води у номинализам, формализам

и синкретизам, а потенцијално и у национализам (а све су ово протестантске замерке православљу које су понекад, нажалост, оправдане). Надаље, профил, динамика, савремене форме и актуелне потребе одређеног културног контекста једнако морају бити у жижи интересовања цркве, јер уколико контекстуална теологија игнорише културни контекст коме се обраћа, остаће нерелевантна догма која лебди високо изнад "ове," "овакве" и "наше" стварности потенцијалних прималаца поруке Еванђеља. Стога, уверен сам, да истински дијалог православног и протестантског сагледавања стварности може међусобно обогатити тачнијем сагледавању СТВАРНОСТИ.

Личност светога Саве - хришћанске црте његовог карактера, високи морал и узор духовности - и његов рад на конституисању српске цркве, задобијању њене аутокефалности и контекстуализацији Еванђеља међу Србима, неоспорно представља један од највећих бисера богатог наслеђа цркве у контексту српске културе. Без адекватног разумевања везе између светога Саве и српске славе као породичне светковине светитеља, породичног патрона, не могу се адекватно схватити ни ефекти те везе (у смислу историјске интенције, теолошког садржаја и мисијско-евангелизацијске улоге и значаја породичне славе); а тиме ни савремена светковине крсне славе. Свети Сава је волео, доживео, познавао и отелотворивао Еванђеље, и то библијско Еванђеље византијског културног израза, које је он - богоносац и еванђељеносац - срдечно наменио и превео у српски културни израз. У његовим делима можемо препознати Еванђеље које искрено поштује контекст, које је добронамерно према контексту; али и Еванђеље које се контексту не покорава, већ га преображава. Верујем да је Савин рад на контекстуализацији Еванђеља у породичној слави био довољно аутентичан и радикалан да га и данас - упркос томе што она не само да се разликује од сеоске до градске средине и од подручја до подручја, већ се светкује и на хришћански и на, тогово, анти-хришћански начин - начелно можемо идентификовати и препознати њену библијско-теолошку поруку. Свакако, за одржавање хришћанског садржаја и карактера светковине славе заслужна је првенствено, ако не и једино, Српска православна црква.

Догађај крсне славе, онакав какав је православном традицијом обликован и протумачен, представља ризницу библијских симбола и теолошких порука, до те мере да се може назвати богословијом у малом. Основни предмети њеног "наставног програма" су, по моме схватању, следећи: (1) Христологија крсне славе. Христово тело симболише славски колач, а његову крв симболише вино. Пшенично зрно, које је заједнички саставни елемент славског колача и кољива, симбол је Христовог васкрсења, а тиме и Његове победе над смрћу. Свећа и њена светлост симболишу Христа и светлост Његове науке. Славски колач је средишњи елемент славе. Ово може и требало би указивати на христоцентричност крсне славе. Светковина славе је кућна богослужба у кругу породице, кумова и/или блиских пријатеља, израз је националног и верског идентитета, садржи одређене обредне елементе и радње - али, ништа од овога није и не би требало бити најважније, осим Христа. Христ је у центру. Правоверна крсна слава је увек христоцентрична. Као што су и православни храмови осликани средишњом, најузвишенијом иконом Христа Свевладоаца, тако и крсна слава, уколико жели оправдати епитет православна, мора у себи огледати ову равнотежу. Светац (свечи) су присутни, али они, као и у храму, Христа окружују и на њега указују; (2) Еклисиологија славе. Слава је израсла из богослужења и зато је препознатљива њена литургијска димензија. Породица је црква у малом; и она се - светковањем славе - идентификује с великим саборним организмом, Црквом; (3) Сотериологија славе. Славско вино је симбол Христове свете и спасоносне крви проливане за грешни људски род. Слава није инструмент, али је подсетник спасења у Христу; (4) Етика славе. Слава је сећање на дан када смо се "обожили и подсећа нас на свакодневну потребу обоживања. Зато она живо позива на несебичан, богоугодан и хришћанском позиву доследан начин живота; (5) Патрологија славе. Икона свеца славе потврђује и илуструје позив на следбеништво Христа јер свечаре подсећа на један конкретан пример живота посвећеног Богу - и то живот светитеља за којег су они емотивно везани и чије име носи њихова крсна слава. Управо ова афективност славе и хришћански идентитет која она обезбеђује, једни су од

најзначајнијих чиниоца мотивације свечара за следбеништво Христа. Све док су свечари - у духу православља - у стању да испоштују разлику између поштовања (проскунесис, одавања "релативне части" свецу који је вредан части) и слављења (латреиа, апсолутног слављења које искључиво припада Богу), њихова светковина славе не противречи духу Светога писма ("Сећајте се својих старешина који вам проповедише реч Божију; гледајте на свршетак њиховог владања, подражавајте њихову веру" Јев. 13:7). Истина, широки спектар "народног православља" често преступа ову "црту" повучену руком православне цркве, али неосновано је да за такве девијације протестантски хришћани окривљују православне богослове и цркву; (6) Демонологија славе. Крсна слава је - првенствено у чину водоосвећења и функцији тамјана - израз духовне борбе против негативних сила и злих духова. Будући да је првородни грех поражавајуће деловао на свеукупно Божије створење, основни смисао чина водоосвећења је да се води - као једном од материјалних елемената створења - врати то "првобитно здравље," те да она опет буде "добра," каква је била у почетку. Смисао кађења је гушење и разгоњење злих духова. Славска жртва се кади да би била чиста од њиховог присуства и дејства (што је истозначно са функцијом кађења у цркви). Протестанти зазиру од водоосвећења и кађења, али је разлог томе, поново, недостатак слуха за разлику форме и садржаја. С обзиром на форму, тамјан се користио у обредне сврхе од најранијих времена, а његову употребу видимо и у Старом завету; а с обзиром на садржај, извор духовне силе, наравно, није у самом тамјану (иако постоји одређена веза између форме и садржаја. Они су често сијамски близанци: две различите особе, али спојене на један или други начин и зато увек иду заједно), већ у молитви. Међутим, овде се не сме занемарити најбитније: Господ Исус је апостолску мисију предао својој цркви оспособивши је, између осталог, и да "изгоне демоне" (Мк. 16:17), дакле, има ауторитет над злим духовима.

За овакву богословску ризницу крсне славе, најзаслужнији је свети Сава и светосавска црква. Иако су Ђирил и Методије први контекстуализирали Еванђеље словенској култури (а Кли-

мент и Наум наставили њихов рад), смртоносни ударац је словенском многобоштву задан тек у Савином времену. Растко је свесрдно следио пут библијске метаноје: обраћења Богу и Божијем, и зато је - промењен силом Христовог Еванђеља - постао Сава. Он је Србима ефикасно представио Еванђеље тако да су они могли разумети и благослове и изазове Еванђеља; и трајно га је утемељио међу њима тиме што је канонски стекао аутокефалност српске цркве. Литерарним и преводилачким радом је организовао практичним пастирским радом је култивисао и ктиторски градио њене храмове. Према Теодосијевом сведочењу, Сава је "народу предавао обичаје," значи, доносио (или, према Доментијану: "насађивао") им је нешто што они до тада нису имали. Верујем да је међу њима био и обичај породичне светковине сећања на светитеља: паметѿ светитеља.

Почевши од писца "Поликарповог мучеништва," па преко Оригена, Кипријана и светог Василија Великог, нижу се сведочанства ранохришћанске цркве како о специјалном третману моштију мученика хришћанске вере и њиховом активном учешћу у заступничким молитвама, тако и светковине њихових "рођендана," тј. спомен-дана њиховог мучеништва. Иако су се овакве светковине, по правилу, одржавале у црквама (најчешће црквама које су носиле име и/или мошти светитеља чији се спомен обележавао) и биле јавног карактера; није искључена могућност да су сличне светковине одржаване и у породичним круговима. Ово је евидентно у IX веку, у Фотијевом номоканону.

Сави је за успостављање сада већ аутокефалне српске цркве био неопходан и номоканон. Он је одабрао Фотијев, између осталог и зато што се, верујем, у својим схватањима међуодносима Еванђеља и културе и еклисиолошким импликацијама овога толерантног схватања, могао поистоветити са Фотијем. Упоредивањем текстова Пете гране иловачке крмчије (редакције Савиног превода Фотијевог номоканона) и Пете гране манускрипта (Фотијевог дела: The Legal Statutes of Basil, познатијим под називом Nomocanonus by Photios) који се чува у библиотеци у Харварду: види се да Савино законправило садржи допунско образложење о томе да су тозбе поводом сећања на светитеље сазиване и на

иницијативу појединаца у знак њихове љубави према Богу. Свети Сава је, као најодговорнији за пројекат превођења Фотијевог Номоканона, применио принцип контекстуализације тиме што га је прилагодио ситуацији у Србији и потребама српске цркве.

Дакле, свети Сава је код Срба иницирао породичну хришћанску прославу у знак сећања светитеља на један нови, православно-литургијски начин. Он је памет светитеља препознао као аутентично-хришћански догађај и као таквог га је и верификовао експлицитно га именујући у свом преводу ове књиге правила о црквеној управи (номоканону) јер је, сматрам, одлучио да ову породичну светковину модификује и користи као средство евангелизације, мисије и оцрквењавања српског народа. Памет светитеља је, дакле, био један од нових "добрих обичаја" које је Сава "предао" (увео у) свом народу. Могуће је да је Сава, размишљајући о остацима пре-славе, осетио да склоност Србског народа према светковини породично-верског типа представља својеврсни културни предуслов успостављању обичаја памети светитеља што, другим речима, значи да је то био указатељ на отворена врата за еванђеље, потенцијалну тачку додира еванђеља и културе. Можда је то и било пресудно за Савин избор овог мисијског средства. Ако је то тачно, то само иде у прилог препознавању светога Саве као контекстуализатора Еванђеља.

Савино (и светосавске цркве) увођење института крсне славе се може окарактерисати као рад на контекстуализацији Еванђеља, и то византијсколиког Еванђеља, јер је Савина дефиниција Еванђеља била недељива са црквеном традицијом (и у томе је Сава био доследан, иако поистовећивање црквене традиције са библијским откривењем - поред обезбеђивања стабилности континуитета вере носи у себи и потенцијалну опасност мисије империјалистичног типа). Оваква Савина контекстуализација Еванђеља је стога представљала својеврсно "превођење" Еванђеља са византијског на српски "језик:" представљала је трансформацију византијсколиког у српсколико Еванђеље, али с тим што је свесно задржала елементе и обележја византијског, односно источно хришћанског предања.

Исто тако, Савин књижевни рад илуструје филозофију и методу његовог свеукупног рада. Свети Сава нигде не робује тексту којег преводи. Дакле - на примеру свога односа према црквеним документима - свети Сава је дао и пример српској цркви како се треба односити према црквеној традицији у целини: она се треба свесрдно поштовати, неговати као динамичан наставак Божијег откривења и ревно преносити; али јој не треба дословно робовати. Сава је јасно приказао да управо аутентична љубав према црквеној традицији обавезује и мотивише њено стално актуелизирање и прилагођавање савременим потребама цркве и мисије, како црква не би изгубила додир са свеукупном стварношћу у којој живи - првенствено културном и језичком. Свакако, ово актуелизирање црквене традиције - а то значи и црквеног живота уопште - мора се обављати у духу те традиције да се не би примарни критериј адаптације са Божијег откривења пребацио на културни контекст. Актуелизирањем еванђеоске поруке и црквене традиције Сава је "материјализовао" своју љубав према Богу, хришћанству и своме народу. Истински Савини следбеници, који свесрдно верују и љубе Бога и Божије морају бити довољно мудри и храбри да радикално прилагођавају форме свих аспеката црквеног живота и рада у циљу комуницирања аутентичног садржаја Божанског откривења и црквене традиције, и то свима: и цркви и не-цркви. (Црквене форме се морају мењати јер се и контекст у коме Црква живи непрестано мења). У противном, ако се таква контекстуализација не оствари, црква ће се отуђити од народа међу којем и за кога живи. Народ је неће разумети.

Свети Сава и светосавска Црква непосредно су допринели утврђивању национално-верског идентитета Срба. Догађај крсне славе је одржавао и развијао синтезу државно-националног и црквено-хришћанског идентитета Срба. Разумевање овакве суштине светковине славе и историјског тренутка њеног настанка кључно је за разумевање опстанка хришћанске вере под петовковним турским јармом, под голготом српских рагова и под демагошким хербаријом атеистичке Југославије. Породичне светковине славе служиле су Србима (а у том смислу и Македонцима) као канал транс-генерацијског преношења хришћанске вере, што са-

жима и теолошко-образовни и мисионарски аспект. Дакле, крсна слава је Србима - као и Пасха Јеврејима - развила, пренела и одбранила верски и национални идентитет.

Упркос многоструких искушења и опасности које са разних страна насрћу на савремене светковине славе, верујем да уз нарочити опрез и активну љубав цркве она још увек има Богомдан потенцијал да многим породицама остане и многим породицама постане аутентичан спој хришћанске вере и српске културе.

ДОДАТАК:

ХРИСТОЦЕНТРИЧНО СХВАТАЊЕ ЦРКВЕ И САВИН ОДНОС ПРЕМА БОГОМИЛИМА

Ја прихватам дефиницију цркве према њеном центру, а не према њеним границама. Место земљотреса се одређује према његовом епицентру. Планина се дефинише према њеном врху, а не према њеним обронцима (границама). Водени вир се препознаје према свом средишњем вртлогу. Верујем да се и црква може најправилније схватити једино ако се дефинише према својој Глави - Христу. Еклисиолошке границе деле хришћанство. Христоцентрично разумевање цркве је предуслов истинског међухришћанског, екуменског дијалога. Што смо ближе планинском врху, наш поглед је шири. Што смо ближе Христу, правоверније - когнитивно и догматски - сагледавамо ствари (орто-докса); и сагледавамо их у целини. Земљотрес осећамо јаче уколико смо ближе његовом епицентру. Осећамо правоверније - афективно и емотивно - уколико смо ближе Христу (орто-агапе). Тада јаче осећамо деловање његове љубави и његових енергија. Што нас водени вртлог више захвата, мање смо сами своји господари. Што нас Христос више привлачи, то он више привлачи све аспекте нашег бића и живота, и ми све правоверније живимо (орто-праксис): све више говоримо и понашамо се као они који живе у свету ("са две ноге на земљи", у контексту), али "нису од света" (Јв. 17:14), који не припадају свету.

У овој метафори, правоверје је центрипетална а кривоверје центрифугална сила. Правоверје је јаче, и зато се не мора бојати кривоверја. Свети Сава је био овога свестан и у светлу ове истине и треба разумети његов однос према богомилском покрету.

Атанасије Јевтић, разоткривајући православну природу богословља светога Саве у "Жичкој беседи Светога Саве о правој вери" (види Јевтић 1992, 42-172), показује да је ова Савина беседа тесно повезана са синодиком (исповедањем православне вере и

проклињањем јеретика које су у Трнову 1211. год. прогласили бугарски архиепископ и цар); јер је на великом сабору у Жичи 1221. год. Сава свечано прогласио истине Православне цркве и анатемисање јеретика. (Види Јевтић 1992, 85). Иако се овде богомили експлицитно не спомињу, из садржаја Савине беседе о правој вери може се приметити да се, могуће између осталих, ради и о њима. Јевтић наводи да је то закључак и Ковачевића који "сматра ову Беседу за аутентичну реч светог Сава изговорену против богумила, што се види из тога што је у њој свети Сава 'истакао нарочито све оне истине које су богумили одрицали, као: троичност супротно богумилском дуализму, стварно рођење и смрт Христову супротно богумилском докетизму, учење о св. тајнама супротно богумилском одрицању тајни, брак и брачну светињу супротно богумилској безбрачности и брачној грешности (Д. Ковачевић, Св. Сава као проповедник Српске православне цркве, стр. 7." (Јевтић 1992, 78-79).

Дакле, овај одломак садржи паралелне теме богумилске јереси и то на тај начин да се не говори непосредно против њих, већ се наглашавају светописамске истине које су тој јереси супротне. (Овоме паралелну Савину стратегију налазимо и у његовом Животу Стефана Немање). У Жичкој беседи о правој вери (или док је писао о делима светог Симсона), свети Сава је имао историјску прилику да верификује потерницу за богомилима и да на тај начин створи модел агресивне борбе против кривоверја (којега је Стефан Немања почео развијати). Међутим, Сава то није урадио. (То не значи да Сава није дефинисао границе између правоверја и кривоверја.) Уместо тога, приказао је свој модел постојања правоверја са кривоверјем. То је модел истинољубља. Истина разоткрива лаж. Љубити истину значи проповедати је. Препричавати, детаљно описивати и преокупирано нападати (а камоли физички прогонити) чак и очиту лаж, значи изгубити истину из средишта пажње. Изгубити истину из средишта пажње, значи не љубити је довољно. Уместо да напада кривоверје, Сава је одлучио да наглашава правоверје и да истини дозволи да се са лажу сама обрачуна.

Цитирана дела

- Андерсон, Роберт (Anderson, Robert)
1976 The Cultural Context. Minneapolis: Burgess Publishing Company.
- Артемије, епископ
1996 "Крсна слава." Православље. Београд. Год. XXX. Бр. 692 - 693. Јан - Феб. Стр. 5.
- Бандић, Душан
1997 Царство земаљско и царство небеско: огледи о народној религији. Друго допуњено издање. Земун: Библиотека век; и Београд: Чигоја штампа.
- Барбур, Јан (Barbour, Ian G.)
1974 Myths, Models and Paradigms. New York: Harper and Row.
- Бартоломеј I, архиепископ и патријарх (Bartholomew I, Archbishop and Patriarch)
1996 "'We Do Not Wish to Blur the Faith'" Интервју објављен у Christian History 54, XVI, 2, стр. 42-43.
- Беванс, Стивен (Bevans, Stephen)
1994 Models of Contextual Theology. Maryknoll: Orbis Books.
- Бенз, Ернст (Benz, Ernst)
1963 The Eastern Orthodox Church. Garden City: Anchor Books.
- Бирвиш, Александар
н.д. Сагледавања: Еванђеоске поруке у наше време. Београд: Алфа и Омега.
- Благојевић, Милош
1989 Србија у доба Немањића. Београд: Трајна радна заједница књижевника и књижевних преводилаца "BAJAT."

- Богдановић, Димитрије
1985 "Крсна слава као светосавски култ." У О крсном имену: зборник. Београд: Просвета
- Богичевић, Љуб.
1936 Осамдесет свечарских дана. Београд. Издавач непознат.
- Боксер, Барух (Bokser, Baruch)
1984 The Origins of the Seder. Berkeley: University of California Press.
- Босић, Мила
1996 Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад: Музеј Војводине. Прометеј. Војвођанска Банка Д.Д. и ИКП Монада, Сремска Митровица.
- Бош, Давид (Bosh, David)
1991 Transforming Mission. Maryknoll: Orbis Books.
- Брија, Јон
1986 Пођите у миру. Београд: Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве.
- Бурковић, Томо
1925 Хиландар у доба Немањића: Историјско-културна расправа. Београд: Друштво пријатеља Хиландара.
- Власто, А.П. (Vlasto, A.P.)
1970 The Entry of the Slavs into Christendom. Cambridge: At the University Press.
- Волф, Мирослав (Volf, Miroslav)
1996 "Fishing in the Neighbor's Pond: Mission and Proselytism in Eastern Europe." In International Bulletin of Missionary Research, January, Vol. 20, No. 1.
- Гардашевић, Благота
1977 "Каноничност стицања аутокефалности Српске цркве 1219. године." Свети Сава: Споменница поводом осамтогодишњице рођења 1175-1975. Београд: Српски Архијерејски Синод Српске православне цркве.

- 1989 "Унутрашња мисија и еванђелизација у Српској православној цркви." Српска Православна Црква: Њена прошлост и садашњост. Београд: Православље. Свеска 7. Стр. 34-37.
- Георгиевски, Михајло
1997 Македонски светци. Скопје: Култура.
- Гестер, Теодор (Gaster, Theodor)
1969 Passover. New York: Schuman.
- Гилланд, Дин (Gilliland, Dean) уредник
1989 Word Among Us. Dallas: World Publishing.
- Гласер, Артур (Glasser, Arthur)
1989 Kingdom and Mission. Pasadena: Fuller School of World Mission.
- Голијан, Милорад
"Неки нови походи на Српско Православље." Благовесник. Ваљево. 1994, Видовдан. Бр. 1. Стр. 11.
- Граорац, Исидор
"Светосавље и толеранција." Информативне новине. Зајечар. 1994, Мај 12.
- Грифин, К. Лесли (Griffin, K. Leslie)
1976 "Passover-Communion: the Center of Christian Family Life Education." M.A. Dissertation, Fuller Theological Seminary.
- Грубачић, Братислав и Томић Момир (приређивач)
1994 Српске славе. Београд: КИЗ ЛИТЕРА.
- Данило, епископ и Амфилохије епископ
1988 Нема лепше вере од хришћанске. Вршац: Манастир Хиландар и Епархија Банатска.
- Димитријевић, Владимир
"Нема хришћанства без цркве." Благовесник. Ваљево. 1994, Видовдан. Бр. 1. Стр. 5.6.

- Драшковић, Чедомир
 "О екуменизму." Прештампано из Православне мисли за 1983, свеска 30. Београд.
- Дурнес, Вилиам (Dugness, William)
 1996 Invitation to Cross-Cultural Theology. Grand Rapids: Yondervan Publishing House.
- Ђорђевић, Драгољуб
 1994 "Конфесионална идентификација и толеранција." Култура. Београд. Бр. 91 / 92. Стр. 135 / 147.
- Ђуричић, Милан
 1991 Веронаука у кући. Београд: Верско добротворно старатељство.
- Зернов, Николас (Zernov, Nicolas)
 1944 The Church of the Eastern Christians. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
 1961 Eastern Christendom. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Изиевски, Петар
 1986 "Две слова на Климент охридски и едно на Јован Егзарх во еден ракописен зборник од XV век." Климент Охридски: Студии. Стаматоски, Трајко (уредник). Скопје: Одбор за одбележување на 1100-годишнината од доаѓањето на Климент во Охрид и формирањето на Охридската школа за словенска култура и писменост. Стр. 32-50.
- Иринеј, епископ бачки
 1997 Моја слава Свети Георгије: Житије - чин славе - славарица. Нови Сад: Беседа.
- Јакшић, Божидар (приређивач)
 1995 Interculturality in Multiethnic Societies. Belgrad: IP "Hobisport."
- Јањић, јеромонах Сава
 1995 Екуменизам и време апостасије. Призрен: Епархија Рашкопризренска.

- Јевтић, Атанасије
 1992 Бог се јави у телу. Врњачка Бања" Издавачко братство "Св. Симеон Мироточиви."
- 1992 Свети Сава и косовски завет. Београд: Српска књижевна задруга.
- Јелавиц, Барбара (Jelavic, Barbara)
 1983 History of the Balkans. Cambridge: Cambridge University Press.
- Јеротић, Владета
 1995 Вера и нација. Београд: Терсит.
- Јонги, Маринус де (Jonge, Marinus de)
 1988 Christology in Context. Philadelphia: The Westminster Press.
- Јуришић, Александра
 "Екуменски дијалог о помирењу." Православље. Београд. 1996, Март 1. Год. XXX. Бр. 695. Стр. 3.
- Калезић, Димитрије
 1992 Крсне Славе у Срба. Београд: ИП Невен Агенција ЈРЈ.
 1996 Свети Сава. Београд: Зорели.
- Кантор, Марвин (Kantor, Marvin)
 1983 Medieval Slavic Lives of Saints and Princes. Ann Arbor, Michigan: Michigan Slavic Publications.
- Караџић, Вук Стефановић
 1918 Стара Српска религија и митологија. Бизерга: Библиотека "Напред."
- 1989 Описание Србије. Београд: Београдски Издавачко-Графички Завод.
- Кашић, Душан
 1985 Свети Сава. Београд: Православље.
- Киекхефер, Richard and Bond Geprge D. (Editors)
 1988 Sainthood. Barkeley: University of California Press.

- Ковић, Стефан
1984 "The Serbian Orthodox Krsna Slava." Term paper. Fuller Theological Seminary.
- Конески, Блаже
1986 "Охридска книжевна школа." Климент Охридски: Студии. Стамагоски, Трајко (уредник). Скопје: Одбор за одбележување на 1100-годишнината од доаѓањето на Климент во Охрид и формирањето на Охридската школа за словенска култура и писменост. Стр. 9-23.
- Крафт, Чарлс (Kraft, Charles)
1996 Anthropology for Christian Witness. Maryknoll: Orbis Books.
1991 Communication Theory for Christian Witness. New York: Orbis Books.
1979 Christianity in Culture. Maryknoll: Orbis Books.
- Крос, Ловренс (Cross, Lawrence)
1988 Eastern Christianity. Sydney: E. J. Dwyer.
- Латурет, К. Скот (Latourette, K. Scott)
1938 A History of the Expansion of Christianity: A Thousand Years of Uncertainty. Vol. 2. New York: Harper and Brothers.
1953 A History of Christianity. New York: Harper and Brothers.
1970 A History of the Expansion of Christianity. Grand Rapids: The Zondervan Corporation. Vol. 2.
- Лингенфелтер, Шервуд (Lingenfelter, Sherwood G.)
1992 Transforming Culture. Grand Rapids: Baker book House.
- Ловренс, Крос (Lawrence, Cross)
1988 Eastern Christianity: The Byzantine Tradition. Sydney: E.J. Dwyer.
1996 Agents of Transformation. Grand Rapids: Baker.

- Лусбетак, Луис (Luzbetak, Louis J.)
1970 The Church and Cultures. Techny: Divine Word Publications.
- Малиновски, Бронислав (Malinowski, Bronislaw)
1944 A Scientific Theory of Culture. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Маринковић, Радмила
"Свети Сава." Сто најзнаменитијих Срба. 1993. Београд: ПРИНЦИП, Нови Сад: С-ЈУНПУБЛИК. Стр. 10-18.
- Маринковић, Радмила (приређивач)
1988 Доментијан: живот Светога Саве и живот Светога Симеона. Београд: Просвета.
- Маринковић, Жив. и Игумановић, Јеврем
1935 Историја опште хришћанске и Српске Православне Цркве. Београд: Књижаре Влад. Н. Рајковић и комп.
- Милошевић, Зоран
1994 Политика и теологија. Ниш: Градина: Југословенско удружење за научно истраживање религије.
- Мору, Скот (Moreau, Scott)
"The Human Universals of Culture: Implications for Contextualiyation." In International Journal of Frontier Missions. Vol. 12, No. 3. July-Sept. 1995.
- Немањић, Сава
1985 Живот Стефана Немање. Београд: Рад.
- Ненадовић, Милутин и Митровић, Момчило
1995 Религија и душевни живот човека. Београд: Завод за болести зависности и Партедон М.А.М.
- Најда, Јуџин (Nida, Eugene A.)
1960 Message and Mission. New York: Harper and Row.
1983 Customs and Cultures. Pasadena: William Carey Library.

- Николај, епископ
 1995 "Национализам Светога Саве." Хришћанска мисао. Београд. Бр. 4/6. Стр. 40.
- 1984 Сабрана дела. Књига . Химелстир: Српска православна епархија западноевропска.
- Нил, Ј. Месон (Neale, J. Mason)
 1976 A History of the Holy Eastern Church. London: J. Masters.
- Оболенску, Димитри (Obolensky, Dimitri)
 1982 The Byzantine Commonwealth. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- 1986 "The Cyrillo-Methodian Mission: The Scriptural Foundations." In St. Vladimir's Theological Review. Vol. 30. No.3. Pp.101-116.
- Орландо, Костас (Orlando, E. Costas)
 1989 Liberating News. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Пападеметриу, Георге (Papademetriu, George) уредник
 1989 Photian Studies. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.
- Перић, Ђорђе
 "Химна Светом Сави у прошлости и данас." Теолошки преглед. Београд. 1991. Год. XXIII. Бр. 1-4. Стр. 147-175.
- Поповић, Атанасије
 1902 Православље и његов значај. Београд: Из "Гласника православне Српске Цркве" одштампано у државној штампарији краљевине Србије.
- Поповић, Јустин
 1972 Житије Светога Саве. (Отисак из "Житија Светих за месец јануар"). Београд: Манастир Св. Ђелије код Ваљева.
- 1993 Светосавље. Ваљево: Манастир Ђелије.

- Поповић, Новак
 1994 Комуникативне интеракције у плурализму. Београд: Институт за политичке студије - Београд.
- Поповић, Радомир
 1997 Одабрана документа Васељенских Сабора: превод и коментар. Друго допуњено издање. Србиње - Београд - Ваљево: Универзитетски образовани православни богослови - Хиландарски фонд - Задужбина "Николај Велимировић и Јустин Поповић." Библиотека свечарник - хришћанска мисао.
- Ранковић, Љубомир и Николај, епископ
 1995 Српске славе и верски обичаји. Ваљево: Глас Цркве.
- Рак, Павле (Rak, Pavle)
 "Orthodox Spirituality and War." In Journal for General Social Issues. Zagreb. 1994. 10-11, Vol. 3. No. 2-3. Pp. 235-246.
- Рибарова, Зденка
 1986 "Охридските традиции и јазикот на македонската средновековна писменост." Климент Охридски: Студии. Стаматоски, Трајко (уредник). Скопје: Одбор за одбележување на 1100-годишнината од доаѓањето на Климент во Охрид и формирањето на Охридската школа за словенска култура и писменост. Стр. 57-77.
- Руварац, Иларион
 1901 "О главним моментима у животу Св. Саве." Летопис Матице Српске. Књига 208. Свеска IV. Нови Сад: Матица Српска.
- Сабев, Тодор (Sabev, Todor), (Editor)
 1982 The Sofia Consultation. Geneva: World Council of Churches.

- Симић, Прибислав
1981 "Света тајна крштења и живот парохије." Теолошки погледи. Београд. Год. XIV. Број 1-3. Стр. 18-24.
- Слијепчевић, Ђоко
1991 Историја Српске Православне Цркве. Књига 1-3. Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Спирка, Метју (Spirka, Matthew)
1933 A History of Christianity in the Balkans. Chicago: The American Society of Church History.
- Српски православни видео буквар
Урађен с благословом Светог архијерејског синода Српске православне Цркве (одлука бр. 13/951). Рецензент др Амфилохије Радовић. Уводна и завршна реч др Иринеј Буловић.
- Стамулис, Џејмс (Stamoolis, James)
1986 East Orthodox Mission Theology Today. Maryknoll: Orbis Books.
- Сугар, Петар (Sugar, Peter)
1977 Southeastern Europe Under Ottoman Rule. Seattle: University of Washington Press.
- Теодор, монах
1996 Седам српских заповести: Национални програм. Београд: Мала народна библиотека.
- Теодосије
1990 Житије светог Саве. Београд: Српска књижевна задруга.
- Томас, Ненси (Thomas, Nancy)
"Theories of Communication Related to Writing Missiologically in the Majority World." Ph.D. Tutorial. Fuller Theological Seminary. 1995.
- Тредголд, Варен (Treadgold, Warren)
1997 A History of the Byzantine State and Society. Stanford: Stanford University Press.

- Трифунувић, Ђорђе (приређивач)
1967 Стара Српска књижевност. Београд: Издавачки завод "Југославија."
- 1972 Стара књижевност. Београд: Полит.
- Успенски, Леониде (Ouspensky, Leonide)
1978 Theology of the Icon. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Ђупурдија, Бранко
1982 Аграрна магија у традиционалној култури Срба. Београд: Етнографски институт Српске Академије наука и Уметности.
- Ђуровић, Зоран
1997 Црквени канони: Синопис. Београд: Dam-komerc.
- Ђурчић, Слободан
1973 The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica. Book XIV/XV. Београд: Зборник радова Византолошког института.
- Фишер, Сем (Fisher, Sam)
1990 "The Value of Ritual in Family Cohesion." D.Min. Dissertation, Fuller Theological Seminary.
- Флоровски, Ђеорџе (Florovsky, Georgew)
1972 Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont: Nordland Publishing Company. Vol. 1.
- 1974 Christianity and Culture. Belmont: Nordland Publishing Company. Vol. 2.
- 1995 Хришћанство и култура. Београд: Логос Ортодос.
- Фортеску, Адријан (Fortescue, Adrian)
1908 The Orthodox Eastern Church. London: Catholic Truth Society.
- Халперн, Џосел и Халперн, Барбара (Halpern, Joel and Halpern Barbara)
1972 A Serbian Village in Historical Perspective. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

- Харвлеј, Јофу (Harwley, Jophn S.), (Editor)
1987 Saints and Virtues. Barkeley: University of California Press.
- Хејвард, Даглас (Hayward, Douglas)
"Measuring Contextualization in Church and Missions." In International Journal of Frontier Missions. July-Sept. 1995. Vol. 12. No. 3. Pp. 135-138.
- Хеселгрев, Давид (Hesselgrave, David)
1978 Theology and Mission. Grand Rapids: Baker Book House.
- Хеселгрев, Давид и Ромен, Едвард
(Hesselgrave, David and Rommen, Edward)
1989 Contextualization. Grand Rapids: Baker Book House.
- Хиберт, Пол (Hiebert, Paul)
1985 Anthropological Insight for Missionaries. Grand Rapids: Baker House.
1994 Anthropological Reflections on Missiological Issues. Grand Rapids: Baker Book House.
- Хсу, Ф.Л.К. (Hsu, F.L.K.)
1971 Kinship and Culture. Chicago: Aldine.
- Хусеј, Џоан (Hussey, Joan)
1990 The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press.
- Црњански, Милош
1988 Свети Сава. Треће издање (прво издање 1934). Шабац: Глас Цркве
- Чајкановић, Веселин
1994 Сабрана дела из Српске религије и митологије. Пет Књига. Београд: Српска књижевна задруга. Београдски издавачако-графички завод. Просвета и Партефон М.А.М.

- Шевил, Фердинанд (Schevill, Ferdinand)
1922 The Balkan Peninsula and the Near East. London: G. Bell and Sons Ltd.
- Шмеман, Александар (Schmemmann, Alexander)
1963 The Historical Road of Eastern Orthodoxy. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Шројтер, Роберт (Schreiter, Robert)
1996 Constructing Local Theologies. Maryknoll: Orbis Books.
- Шо, Даниел (haw, R. Daniel)
1988 Transculturation. Pasadena: William Carey Library.