

Владимир Антић

Ненад Божовић

Драган Радић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

e-mail: vantic@bfspc.bg.ac.rs

e-mail: nbozovic@bfspc.bg.ac.rs

e-mail: dradic@bfspc.bg.ac.rs

ТУМАЧЕЊЕ СВЕТОГ ПИСМА У ВЕЛИКОМ КАНОНУ СВЕТОГ АНДРЕЈА КРИТСКОГ

Анстракт: *Тема овог рада јесте тумачење, односно рецепција Светог Писма Старог и Новог Завета у Великом канону Светог Андреја Критског. Рад полази од претпоставке да Велики канон треба посматрати не само као химнографско, већ као специфично езегетско дело. Циљ рада јесте да се утврди на који начин овај свеитени химнограф употребљава и како разуме библијске приповести и личности. У уводу рада разјашњене су околности живота Светог Андреја и настанка Канона, као и традирања, односно преношења текста и његових измена. Увод садржи и анализу канона као жанра литургијске поезије и његових органских веза са Светим Писмом путем библијских песама, као и назнаке некадашње и савремене богослужбене употребе. Следећи део рада бави се тумачењем Светог Писма у литургијским текстовима, конкретно анализом тумачења Светог Писма Старог Завета кроз стихове најчешће спомињаних личности у Канону (Адам и Ева, Каин, Мојсије, Давид). Овај део рада обратиће пажњу и на нејасноће у постојећим српским преводима. Последњи део рада бави се анализом личности и догађаја из Новог Завета који су нашли место у овом литургијском тексту, а нарочито 9. песмом која обилује новозаветним мотивима. Овај део рада бави се и христолошким титулама које су проткане кроз Канон, а посебну пажњу посвећује Богочовеку Исусу Христу као средишњој личности 9. песме. Основни приступи којима се обрађују поменуће теме крећу се у оквирима историјско-критичке методе (пре свега текстуалне критике) и историје рецепције.*

Кључне речи: *Велики канон, Свети Андреј Критски, Стари Завет, Нови Завет, Богочовек Исус Христос, библијске песме, алегоријско тумачење, типолошко тумачење, духовни живот, аскетско-монашко читање, покајање, подвиг, молитва.*

Увод

Један од молитвено-поетских текстова, који у свести савремених православних хришћана представља препознатљиво обележје Четрдесетнице, јесте Велики канон преподобног Андреја Критског.¹ Велики канон пева се или чита два пута у току Свете

¹ Популарности Великог канона у нашој црквеној средини допринела су два превода овог дела на савремени српски језик: превод др Емилијана Чарнића, професора Православног богословског

четрдесетнице, у првој и петој седмици. Током прва четири дана прве седмице пева се на великом повечерју, раздељен на четири дела, док се цео пева на јутрењу четвртка пете седмице, за које Типик предвиђа да се служи током ноћи између среде и четвртка, те се стога ова служба и назива Прво великопосно бденије.² Појање или читање прате три велике метаније, тј. земна поклоне које верни чине на сваком од тропара овог Канона.³

Под појмом канон (од грч. ὁ κανὼν – мера, правило) подразумева се дужи поетски састав тачно одређене структуре.⁴ Канон је, заправо, већи скуп строфа – тропара, распоређених у групе које се називају песмама (ἡ ᾠδή – песма, ода). Прва строфа сваке песме назива се ирмос (ὁ ἱρμός, од грч. εἶρω – спајати, низати) и представља поетски и музички образац за преостале строфе песме.⁵ Сви тропари једне песме понављају метричку структуру ирмоса, те се поју идентично као он, по чему су канони слични подобним стихирама. Ирмос врши и функцију везе између библијских песама и тропара канона и у себи може да сажима смисао библијске песме или да јој, пак, даје одређено тумачење. Понекад ирмос представља и дословни цитат, заправо неки од стихова из одговарајуће библијске песме. Саставни део певања канона на јутрењу је и певање катавасије, тј. Ирмоса дотичне песме, на њеном крају.

Број песама канона одговара броју девет библијских песама, које чине централни део православног јутрења. Ипак, највећи број потпуних канона који су данас у бого-службеној употреби садржи, заправо, осам песама, будући да је друга песма због свог опомињућег карактера најчешће изостављена. Осим потпуних канона, који могу имати осам или девет песама, постоје и канони од три (трипеснеци) или четири (четверопеснеци), али ређе и од две песме (двопеснеци). У историји су постојали и канони са само

факултета Универзитета у Београду, као и превод др Артемија Радосављевића, тада епископа рашко-призренског. Види: Велики канон 1984; Велики канон 1998.

² Види упутства у Триоду и Типикону за велико повечерје у понедељак, уторак, среду и четвртак прве седмице, као и за јутрење у четвртак пете седмице: Триодъ постная 1992, 89а–95а, 100б–105а, 111б–116а, 121а–125б, 294б–314а; Типиконъ 2002, 875–878, 905–907. Карактеристика појања Великог канона на великом повечерју током прве седмице јесте да се он не поје на месту уобичајеном за канон, тј. после Славословља, већ на самом почетку службе, где се измешта и псалам 69. који је иначе стални део повечерја.

³ Типик данас предвиђа појање тропара са припевом „Помилуј ме, Боже, помилује ме!“. Међутим, припев који је коришћен у старијим верзијама грчких и словенских рукописних, али и штампаних Триода и Типика, био је „Слава теби, Боже наш, слава теби!“, иначе стандардни припев за све каноне посвећене Господу Христу и као такав уобичајен у целом Триоду. Види нпр: Дмитриевский 1917, 449; Триодъ постная 1650, 436а. Разлог за овакву промену може се пронаћи у постепеном (пре)наглашавању покајне и умилене атмосфере овог молитвеног састава. Међутим, замена старијег и изворнијег припева, који има саборни карактер, тј. који укључује заједницу – Цркву, а који је притом усредсређен на Бога, новим припевом усмереним на индивидуално умилоствљивање Бога и покајање присутних као појединаца, нажалост, указује на један, условно речено, негативан развој поменуте праксе. Уједно, треба имати на уму да се обичај певања Великог канона у пракси грчких Цркава унеколико разликује од праксе коју срећемо у црквенословенском Типику и Триоду. Тако се у Типику Велике Цркве предвиђа појање Великог канона у деловима на великом повечерју током прва четири дана прве седмице поста, али на месту на коме се уобичајено поју канони на великом повечерју, тј. после Славословља. Види: Τυπικὸν Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου 1851, 224; Τυπικὸν Γεωργίου Βιολάκη 1888, 347. Када је у питању певање целог Великог канона у четвртак пете седмице, предвиђено је да се Велики канон тада поје на малом повечерју, док је варијанта са Великим канonom на јутрењу предвиђена, али као алтернативна. Види: Τυπικὸν Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου 1851, 236; Τυπικὸν Γεωργίου Βιολάκη 1888, 360. У свим овим варијантама карактеристично је да се ниједном речју не спомиње метанисање на Великом канону.

⁴ О канону види: Мирковић 1919, 223–226; Желтов 2012, 204–212; Leśniewski 2022, 46.

⁵ О ирмосу види: Мирковић 1919, 227; Leśniewski 2022, 52.

једном песмом.⁶ Назив „канон“ ова поетска структура је, заправо, добила од древног назива за монашко молитвено правило сачињено од појања псалама и библијских песама, које се нпр. у житију Светог Саве Освећеног спомиње под називом *κάνων τῆς ψαλμωδίας* (правило псалмопојања).⁷ У ужем смислу овај назив се касније, према Желтову, односио на само јутрење, у току којег се и појао поетски канон у склопу библијских песама.⁸

Канон, као специфичан циклус тропара намењен за појање са библијским песмама, развио се у Јерусалиму и Палестини, највероватније у периоду 7–8. века.⁹ Настао је из група тропара које су се иницијално појале са стиховима девете песме и у древном јерусалимском богослужењу коришћен је слично тропарима (стихирама) на Господи возвах или на Хвалите. Хипотеза да је настанком канона истиснут из употребе древног кондак од више строфа – икоса, данас је одбачена, будући да је кондак био везан за цариградско, а канон за јерусалимско литургијско подручје. Кондак као елемент цариградског предања истиснут је доста касније, тек пошто су канони, као већ формиран елемент јерусалимске традиције, постали популарни у самом Цариграду.¹⁰

Сама појава и рани развој канона до данас нису потпуно разјашњени.¹¹ После иницијалне фазе – појаве „канона“ од једне песме, у следећој фази се, према Х. Матеосу, јављају канони од две песме. Према овом аутору, само је девета песма била свакодневно у употреби. Осталим данима су се смењивале песме на следећи начин: понедељком друга, уторком трећа и тако редом до недеље, када су употребљаване прва, осма и девета песма.¹² Формирање савремених Триода означава наредну фазу унутар ове етапе. У овој фази су библијске песме и одговарајући тропари коришћени тако што су свакога дана комбиноване једна променљива песма (понедељком прва, уторком друга итд. до недеље, када је употребљавана седма) са осмом и деветом песмом, које су коришћене свакодневно.¹³ Тек у следећој – последњој етапи развоја појавиле су се и остале песме, те су канони писани у целости. Друга песма је доживела специфичан развој у смислу да је ван Великог поста изостављана због самог карактера свог садржаја.

Свака од песама Канона повезана је са библијском песмом у оквиру које се појуђени тропари. Садржина библијских песама јутрења је следећа: прва песма – песма Мојсијева после проласка Јевреја кроз Црвено море (Изл 15, 1–19); друга песма – песма Мојсијева коју он поје пред своју смрт и која представља опомену Јеврејима о казнама које на себе навлаче када одступају од Бога (Пнз 32, 1–43); трећа песма – песма пророчице Ане при рођењу њеног сина Самуила, последњег судије Израилјевог (1Цар 2, 1–11); четврта песма – песма пророка Авакума којом прославља Господа (Ав 3, 2–19); пета песма – песма пророка Исаије којом се моли Господу рано пре јутра (Ис 26, 9–20); шеста песма – песма пророка Јоне из утробе кита (Јона 2, 3–11); седма и осма песма – песма тројице јеврејских младића који су, због исповедања вере у истинитог Бога и одбијања да се поклоне многобожачким идолима, по заповести вавилонског цара, бачени у ужарену пећ, што су преживели без повреда (седма: Дан 3, 26–56; осма: Дан 3, 57–88); девета песма – песма Мајке Божије „Велича душа моја Господа“ (Лк 1, 46–56) и песма пророка Захарије

⁶ Желтов 2012, 205.

⁷ Дмитриевский 1889; Кривко 2008, 73–74.

⁸ Желтов 2012, 204.

⁹ Желтов 2012, 204.

¹⁰ Кривко 2008, 74–77.

¹¹ Желтов 2012, 207.

¹² Mateos 1961, 31–32.

¹³ Упореди са распоредом песама у савременом Триоду. Матеос у претходно наведеном тексту заступа тезу да се ово догодило тек у деветом веку.

приликом рођења његовог сина Јована Крститеља (Лк 1, 68–89).¹⁴

У оквиру савременог православног богослужења, према прописима Типика, библијске песме се користе у три варијанте: а) у целовитој форми користе се на јутрењу, обичним данима током Свете четрдесетнице, б) у нешто скраћеном виду користе се обичним данима ван поста и 3) у сасвим скраћеном виду користе се недељом и празником, као и у попразништву.¹⁵ Осим на јутрењу, када се тропари канона певају слично стихирама на сваки од стихова библијских песама, канон се без библијских песама користи и на неким другим богослужењима – повечерју, полуноћници, али и у оквиру неких светих тајни и молитвословља (јелеосвећење, опело, парастос, молебани итд.).

Писац песничког састава о ком је реч, Свети Андреј, архиепископ критски, често називан и Јерусалимљанин, рођен је у Дамаску око 660. године.¹⁶ У узрасту од 15 година приступио је братству Светог Гроба при храму Васкрсења у Јерусалиму, где је пострижен за монаха и посвећен за чтеца. Ускоро је примио функције нотара и економа, те је као изасланик јерусалимског патријарха по пословима везаним за рад Шестог васељенског сабора боравио у Цариграду 685. године. Ту је и остао, те је ускоро хиротонисан за ђакона Свете Софије. У овој служби провео је око 20 година, посебно се старајући за сиротишта и црквене добротворне установе ромејске престонице. Касније, у време константинопољског патријарха Кира (706–712), изабран је и хиротонисан за архиепископа критског. Организовао је црквени живот на Криту и био угледан јерарх. На повратку са једног путовања у Цариград ради црквених послова, Свети Андреј се упокојио на острву Митилини 740. године, код града Ересос, где му је до данас сачуван гроб. Његово најстарије житије не спомиње га као писца Великог канона, иако рукописна традиција самог Канона не доводи у питање ову чињеницу.¹⁷ Настанак Канона неки аутори доводе у везу са наводним учешћем Светог Андреја Критског на монотелитском сабору одржаном 712. године у Цариграду, због којег се показао већ следеће, 713. године.¹⁸

Иако јасне податке о томе када је Велики канон настао не налазимо у житију Андреја Критског, ипак нам сам текст Канона даје могућност да донесемо неке закључке о времену и месту његовог настанка. Тако у првој песми у 13. тропару Св. Андреј каже: „Мене избачена пред вратима Твојим, Спасе, барем у старости не одбаци у пакао ништавна; но пре краја, као Човекољубац, дај ми опроштај сагрешења“.¹⁹ Затим у 20. тропару исте песме стоји: „Од младости, Христe, преступиш заповести Твоје; немаран и мрзовољан, ја сав живот проведох у страстима; зато Ти вапијем, Спасе: макар на крају спаси ме“.²⁰ Слично и на другим местима: „Приближава се, душо, крај, приближава се...“ (четврта песма, други тропар) „Време живота мога је кратко...“ (четврта песма, 23.

¹⁴ Постоји још библијских песама, од којих су неке у богослужбеној употреби, док су неке изостављене из употребе у богослужењу Православне Цркве. Тако се песма праведног Симеона *Сада отпушташ* (Лк. 2, 29–32) чита сваке вечери у склопу вечерња, а Манасијина молитва (из девтероканонског корпуса) у склопу великог повечерја. Неке друге, као песма Деворе (Суд 5) и Језекије (Иса 38, 10–20), не употребљавају се у савременом православном богослужењу.

¹⁵ Ирмологий 2006, 258, 272 и 283.

¹⁶ Правдолюбов и др. 2001, 352–355.

¹⁷ Најстарије житије Светог Андреја Критског написао је Никита, патрикије и квестор, 843. године. Види текст овог житија у: Βίος τοῦ Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου 1899, 169–179; Правдолюбов и др. 2001, 252.

¹⁸ Уколико је тачно сведочанство византијског хронографа, преподобног Теофана Исповедника (†817), које је удаљено скоро један век од ових догађаја. Види: Biography of Andrew of Crete 1998, 19–20; Τομαδάκης 1963, 677; Правдолюбов и др. 2001, 252; Παναγιώτου 2022.

¹⁹ Велики канон 1998, 49.

²⁰ Велики канон 1998, 50.

тропар), итд.²¹ Наведено нам пружа могућност закључка да је Свети Андреј свој Велики канон написао у старијој доби.²²

Надаље, текст Канона пружа нам и сведочанства о томе да је настао највероватније у Константинопољу, или у време пре него што је Свети Андреј постао архиепископ критски или, вероватније, касније, када је због црквених послова боравио у њему као архиепископ. На то указује текст последњег богородична у Великом канону, који каже: „Пречиста Богородице, чувај свој град, јер он Тобом верно влада, Тобом се и утврђује, и Твојом помоћи побеђује, савладава свако искушење и плени непријатеље, те бива послушан“.²³ Могуће да је Канон написан управо после неког опседања Цариграда од стране варвара, будући да тако можемо разумети речи „Тобом се и утврђује, и Твојом помоћи побеђује“, као и „савладава свако искушење и плени непријатеље“ са краја овог тропара.²⁴

Покајни канон Андреја Критског стекао је назив Велики, како на основу монументалности овог песничког састава тако и на основу величанствене и виртуозне поетске методе самог аутора, који свако од тематизованих искустава греха и покајања у поетском смислу чини нашим личним искуством.²⁵ За разлику од других канона, који најчешће садрже око 30 строфа, Велики канон садржи 250 тропара и 11 ирмоса Светог Андреја. Број тропара који срећемо у овом делу потиче од идеје да сваки од стихова библијских песама има по један тропар.²⁶ Тако налазимо у првој песми 25 тропара, у другој – 41, у трећој – 28, у четвртој – 29, у петој – 23, у шестој – 33, у седмој – 22, у осмој – 22 и у деветој песми 27 тропара. Накнадно су дописани и тропари преподобној Марији Египћанки, као и самом Светом Андреју, тако да данас имамо негде око 280 тропара.

Велики канон се својом садржином, како тематски, тако ни структурално, не уклапа у богослужбени систем Великог поста, што је последица чињенице да ово дело Свети Андреј није написао са идејом да буде употребљавано у богослужењу.²⁷ До прве

²¹ Велики канон 1998, 59, 62.

²² Κούτσας 2009, 32–40.

²³ Упореди: Велики канон 1984, 83; Велики канон 1998, 84. Превод са грчког Е. Чарнића овде је ближи грчком оригиналу, док у преводу А. Радосављевића видимо праксу уобичајену за преводе црквених песама на црквенословенски да се текст прилагођава богослужбеним потребама конкретне помесне Цркве, нпр. кроз замену појма *град* који се односи на Константинопољ термином *људи* или *народ*. Као познати пример ове праксе може послужити кондак Возбраној војеводје у коме је синтагма *град Твој* замењен речима *слуге Твоје*. Упореди са оригиналним грчким текстом последњег богородична: „Τὴν Πόλιν σου φύλαττε, Θεογεννήτορ ἄχραντε· ἐν σοὶ γὰρ αὕτη πιστῶς βασιλεύουσα, ἐν σοὶ καὶ κρατύνεται, καὶ διὰ σοῦ νικῶσα τροποῦται πάντα πειρασμὸν καὶ σκυλεύει πολέμιους καὶ διέπει τὸ ὑπὲρκοον“.

²⁴ Κούτσας 2009, 32–40; Фундулис 2014, 42.

²⁵ О овој чињеници говори се и у синаксару који се чита у четвртак пете седмице после шесте песме Великог канона. Упореди: Шмеман 2020, 70.

²⁶ Скабалланович 1910: 667–668; Leśniewski 2022, 36.

²⁷ Велики канон је накнадно укључен у већ постојећу конструкцију великопосног богослужења. Свакако, лаком прихватању употребе Великог канона у саборном богослужењу допринела је чињеница да је садржина и смисао Великог канона у потпуном сагласју са контекстом покајања, као доминантном темом периода Велике четрдесетнице. Уједно, Четрдесетница је од најранијих времена представљала време интензивног читања и тумачења књига Старога и Новог Завета у оквиру циклуса катихизације како кандидата за крштење (фотизомена и катихумена), тако и целокупног тела Цркве. Треба посебно имати на уму и припрему оних чланова Цркве који су својевремено били под епитимијом, а који би били поново присаједињени Цркви управо на Велики четвртак или Пасху, приступањем причешћу Телом и Крвљу Господњом. Велики канон, као дело које тумачи светописамске примере појакања у једном личном кључу, органски је уклопљен у овај контекст. Све

јавне употребе дошло је приликом разорног земљотреса који се догодио у Цариграду 790. године, када су монахиње манастира Светог Патапија изишле на градски трг тражећи спас од урушавања манастирских зграда, и почеле да певају овај Канон као израз покајања и молитве Богу да их поштеди.²⁸ Сам Канон се по први пут среће предвиђен за коришћење у богослужењу у изворима студитске традиције – у Ипотипосису.²⁹ Врло рано га, већ од 10. века, срећемо у различитим грчким и словенским Триодима.³⁰ И тада га видимо на различитим местима током дана пете седмице поста, док се фиксирање појања Великог канона у четвртак пете седмице десило нешто касније. Све до 14. века овај Канон се среће у различитим варијантама, нпр. скраћен – од свега осам тропара,³¹ затим без тропара преподобној Марији Египћанки и светом Андреју и сл.³² Изворно је певан са стиховима библијских песама, док се касније нису уобичајили различити кратки припеви.

Везивање Великог канона за пету седмицу поста имало је за циљ да пред крај саме Четрдесетнице, али не непосредно пред Страсну седмицу, означи њену кулминацију.³³ Пета седмица се одликује посебно интензивним богослужбеним чином. Осим по појању Првог бденија – Великог канона, одликује се и служењем Другог бденија – Акатиста Пресветој Богородици, као и нешто другачијом употребом Псалтира. Све наведено указује на чињеницу да су Оци који су уређивали православно богослужење желели да пету седмицу учине посебно истакнутом у богослужбеном смислу. Са друге стране, употреба Великог канона раздвојеног на четири дела на великом повечерју током прве седмице потенцијално указује на изворну употребу Великог канона у склопу личног молитвеног правила пре и после ноћног починка, будући да су повечерја, као и полуноћнице, богослужења која потичу из личне (келијне) молитвене праксе, пре свега монаха.

Тропарии овог Канона реферишу на бројне библијске текстове који говоре о греху и покајању. Свети Андреј се осврће на све карактеристичне примере покајања које налазимо у књигама Светог Писма Старог и Новог Завета, због чега је тропаре Канона немогуће разумети без упућености у сам библијски текст. Специфично је и то да Канон, у виртуозном песничком поступку, свако искуство греха и покајања са страница Библије чини нашим личним искуством, тако што о њему пева у првом лицу једине. Архиепископ критски се у тропарима Канона обраћа не само Богу, већ и себи самоме (дијалог са сопственом душом), сагледавајући свој грех и своје стање у светлу библијских догађаја на које се осврће.³⁴

Велики канон учи нас библијском погледу на грех и покајање, смештајући људски живот између паклене дубине до које се може пасти грехом и божанске висине до које се може винути покајањем. Стога карактеристично користи поједине термине, дајући им специфичну конотацију. Као пример може нам послужити употреба појмова *безумно* и *разумно*. По мисли овог великог црквеног песника, човек лишен Христа – Логоса, живи у

наведено, допринело је томе да се употреба Великог канона показала сврсисходном и изграђујућом у подвижничком и светотајинском искуству верних, као јасно сведочанство о Великом посту као периоду обнове благодати која нам је дарована приликом Свете тајне крштења и миропомазања. Ипак, ова уклопљеност у наведене контексте не треба да нас заваља у прегледу историјског развоја употребе Великог канона у православном богослужењу.

²⁸ Правдолюбов 2016.

²⁹ Дмитриевский 1917, 235.

³⁰ Лукашевич 2004, 453–454.

³¹ Кириллин 2003.

³² Лукашевич 2004, 453.

³³ Упореди са Синаксаром Никифора Ксантопула на бденију Великог канона. Триодъ постная 1992, 305б.

³⁴ Фундулис 2014, 43.

греху, као безуман, док се покајањем враћа у достојанство боголиког, разумног бића које му је даровано још при стварању (упореди следеће тропаре: 1. песма, 4; 2. песма, 30; 4. песма, 6).³⁵ Слично томе и појмови *лепота*, *красота* и *доброта* код њега немају просто естетску функцију већ, у духу православног учења, сведоче о посебном етичком и естетском систему вредности који произилази из Божијег Откровења. Поменути појмови зависе од усаглашености њихове садржине са Божијом намером за вечно добробиће целог света, иницијално пројављеном још при стварању, а у потпуности спроведеном оваплоћењем и Божанским домостројем спасења (упореди тропаре: 2. песма, 6, 9, 11, 20, 21; 7. песма, 3 и 17).³⁶

Стога и појмови као што су *кривица*, *грех* и *казна*, као и психолошка стања која они описују, нису категорије у којима се задржава Св. Андреј. Код њега се, када је реч о покајању, не ради просто и само о молби да нам Бог опрости или да нам заборави грехе како би се умирила наша савест. Тиме не би било учињено ништа, будући да је грех нешто што нас прогања на егзистенцијалном нивоу. Велики канон нам поручује да је насушно потребан наш повратак Богу – делање покајника. Ово значи да је потребно да се, слободом нашег избора, нагота као последица првородног греха обуче у оне хаљине Божије благодати од којих су наши прародитељи Адам и Ева отпали истом том слободом (види: 2. песма, 8. и 12. стих).³⁷ Према писцу Великог канона, покајање није последица интроспекције и статичног упознавања себе, већ је оно пре деловање: пут на којем је могуће само кретање напред и нагоре. Све поменуто подразумева да је Бог увек у нашој близини, а ми смо, чак и када смо у највећем греху, у могућности да му се обратимо покајањем. Тада је он већ ту и чека на нас. Растојање између нас и њега не мери се чињеницом наше греховности с једне и Божијег савршенства са друге стране, већ количином и квалитетом наше вере, наде и љубави у њега као милосрдног Створитеља и Спаситеља. На оно његово милосрђе које подиже пале, исцељује болне и очишћава грешне, враћајући им првотворену лепоту и величанство, јасно указује у свом Канону Свети Андреј Критски (види посебно тропаре 9. песме).

Тумачење Светог Писма у литургијским текстовима

Тумачење Светог Писма у литургијским текстовима је област која све више привлачи пажњу истраживача. Важна карактеристика литургијске рецепције Светог Писма је нагласак на духовној (аскетској) димензији текста.³⁸ Химнографска традиција Православне Цркве изузетно је креативна у избору, тумачењу и појању библијских текстова. Имајући у виду огроман опус литургијских текстова Православне Цркве, може се рећи да је њихов егзегетски аспект недовољно истраживан у оквирима академске теологије. У поређењу са иконографском или патристичком интерпретацијом Светог Писма, које су још увек у жижи интересовања, химнографска традиција као егзегетско штиво често је превиђана или занемаривана. Ово занемаривање произилази најчешће из површног читања и плитког разумевања литургијског и теолошког контекста у којем су укорениени библијски мотиви.³⁹

Важност сагледавања поруке Светог Писма унутар конкретне црквене традиције примећује и Пол Хенсон, професор емеритус Универзитета у Харварду. У чланку *Biblical*

³⁵ Велики канон 1998, 49, 53, 60.

³⁶ Велики канон 1998, 51, 52, 72, 74.

³⁷ Велики канон 1998, 52.

³⁸ Costache 2020, 67.

³⁹ Pentiuс 2014, 199

Authority Reconsidered он наводи: „Сви напори да се разуме значење Светог Писма и да се схвати значај ауторитета Библије су осуђени на пропаст ако егзегетски поступак не лоцира његов коначан циљ у доксологији. Једино доксологија показује да, када се људи отворе за поруку Светог Писма, тада се сусрећу са Богом, а из тога произилази осећај захвалности, скрушености и дивљења који свој најприкладнији израз има у речима молитве“.⁴⁰ Црква је, дакле, тумачила Свето Писмо интегрисајући га у свој литургијски живот.⁴¹

Након 5. века, односно након златног доба патристичких егзегетских коментара, долази до стагнације тих врста коментара и византијска химнографија окреће се другачијим формама интерпретације Светог Писма.⁴² Тада се умножавају катене и егзегетске омилије, а плодно поље интерпретације постају иконографија и химнографија. Химне рефлектују бројне библијске текстове, које „наново исписују“ кроз манир тзв. „светописамског говора“ („speaking scripturally“) о темама хришћанског живота. На тај начин, тумачење Писма се враћа на ранохришћански приступ – *парафразу*. Химне садрже безброј парафраза библијског текста, односно искуство хришћанског живота бива исказано светописамским терминима.⁴³

Професор Старог Завета на Богословском факултету Часног Крста, Еуген Пен-тјук, тврди да највећа егзегетска дела не треба тражити у дискурсивним интерпретацијама Светих Отаца већ пре у креативности литургијске традиције. Литургијска егзегеза флексибилнија је у погледу тока својих идеја и вишезначна кроз коришћење бројних метафора: као таква она је у духу ближа библијском теолошком исказу него патристичка егзегеза, иако је Септуагинта била основни текст литургијске традиције.⁴⁴ Свака химна преплављена је храбрим метафорама које су надахнуте многим библијским причама. Сам покушај да се реконструише стваралачки ум који је написао химну, као и специфична структура његовог остварења, представља егзегетско дело по себи, јер богатство метафора које следе једна за другом показује не само одлично познавање Писма, него и изванредну даровитост.⁴⁵ Анализирајући тумачење старозаветних теофанија као христофанија у литургијској поезији, неки истраживачи иду толико далеко да један део химнографије жанровски посматрају као тзв. „прерађену Библију“ или „наново исписану Библију“ (енг. „Rewritten Bible“).⁴⁶ Пен-тјук наводи мишљење да би, чак и у случају да на неки начин сви примерци Библије на свету нестану, она могла бити преписана из литургијске традиције. Ипак, све ово не значи да би химнографија могла да замени Свето Писмо, већ она управо позива слушаоца да дубље урони у свет библијског текста.⁴⁷

Свети Андреј је парафразирао библијски садржај како би нагласио његову духовну корист за читаоце, односно слушаоце. Библијски ликови су у Канону поунутарњени, односно интериоризовани. На тај начин свака реч Светог Писма постаје читаочева (слушаочева) лична реч, односно реч молитвеника који их понавља. Тако су библијски ликови помало измештени из свог контекста и постављени у уопштене људске ситуације, сугеришући поуку за читаоце или слушаоце. Овде препознајемо утицај апостола Павла, који охрабрује верне да поуку и утеху траже у речима Писма (Рим 15, 4; 2Тим 3, 14–16).⁴⁸

⁴⁰ Hanson 1989, 77.

⁴¹ Pentiuc 2014, 200.

⁴² Costashe 2020, 69.

⁴³ Costashe 2020, 69.

⁴⁴ Pentiuc 2014, 211.

⁴⁵ Pentiuc 2014, 210.

⁴⁶ Bucur 2007, 112.

⁴⁷ Pentiuc 2014, 211–212.

⁴⁸ Costache 2020, 71.

У Великом канону, епископ критски примењује тзв. аскетско-монашко читање Светог Писма. Тај приступ најбоље се може описати следећим речима: „Услед специфичних животних услова и изолованости аскетских заједница, као и константне асимилације различитих улога и сцена из Библије, код подвижника је формирана склоност која је функционисала као перцептивни систем који омогућава појединцу да одређени ток догађаја из Светог Писма посматра као понављање истих тих догађаја у сопственом животу. Карактеристична црта аскетског приступа светописамском тексту огледа се и у инсистирању на практичној примени речи Писма у свакидашњем животу подвижника. Библија се доживљава као практично упутство за живот. Као критеријум правилног разумевања Писма, поред Предања, наглашава се и отелотворење речи Писма у сопственом животу“.⁴⁹ Пустињски оци и подвижници поистовећивали су се са Мојсијем и Илијом у пустињи, подражавали пост ових пророка, а читаву монашку заједницу сматрали новим Израиљем.

Према речима оца Александра Шмемана „Свети Андреј Критски је са посебном вештином проткао велике библијске теме – Адама и Еву, рај и пакао, патријарха Ноја и Потоп, Давида, Обећану земљу, и најзад, Христа и Цркву – са исповедањем греха и покајањем. Догађаји из библијске историје се откривају као догађаји мога живота, дела Божија у прошлости као дела која се тичу мене и мога спасења, трагедија греха и издаја као моја лична трагедија. Мој живот ми се показује као део велике свеобухватне борбе између Бога и сила таме које бунтују против њега“.⁵⁰

Стари Завет у Великом Канону

У Великом канону набројано је поименце 76 старозаветних личности: Адам, Ева, Каин, Авел, Давид, Ламех, Сит, Енос, Енох, Лот, Ноје, Хам, Сим, Јафет, Аврам, Анђели у Мамрији, Исак, Исмаило, Агара, Јаков (два пута под именом Патријарх), Мелхиседек, Лија, Рахиља, Исав (два пута као Едом), Јов, Рувим, Јосиф, Јосифова браћа, Мојсије, Фараон, Арон, Офније, Финес, Јаније, Јамврије,⁵¹ Датан, Авирон, Јефрем, Египћани, Исус Навин, Маноје, Самсон, Варак, Јефтај, Девора, Јаиља, Сисара, Јефтајева кћи, Геден, свештеник Илије, Левит (Суд 19), Ана (Самуилова мати), Самуило, Давид, Саул, Уза, Авесалом, Ахитофел, Соломон, Ровоам, Јеровоам, Ахав, Илија Тесвићанин, Језавелја, Језавелини пророци, удовица из Сарепте, цар Манасија, цар Језекија, пророк Исаија, пророк Јелисеј, Сунамићанка, Гијезије, цар Озија (губави), Јеремија, Јона, Данило, Азарија. Осим 76 имена помиње се и шест тзв. етнонима, односно назива за народе: Содомљани, Египћани, Амаличани, Гаваоњани, Венијаминово племе и Нинивљани. Ако ове прибројимо првима добићемо укупно 82 властите именице.⁵²

Осим личности, текст помиње и бројне друге библијске мотиве: змија, дрво познања, Потоп, Вавилонска кула, Јаковљеве лестве, мана, вода из стене, Геденово руно, Ковчег завета, Илијин плашт итд. Од набројаних, Јаковљеве лестве се помињу три пута, као симбол тајноводственог врлинског узлажења ка небу.

⁴⁹ Михајловић 2018, 82.

⁵⁰ Шмеман 2020, 70–71.

⁵¹ Јаније и Јамврије су мудраци и врачари у Египту који су се супротстављали Мојсију и Арону. Њихова имена не стоје у Изл 7, 11, 22 него у 2Тим 3, 8, а преузета су у посланици ап. Павла из кумранске традиције (Oberlinner 1995, 131). Ова имена се помињу и у Таргуму Јонатана (Targum Jonathan on Ex 7, 11, 1862).

⁵² Иако је Језавелиних пророка било 450, у овом списку су рачунати као једна (корпоративна) личност, јер нису наведени поименце.

Канон помиње и бројне топониме попут Едема, Содоме, Гоморе, Сигора, Харана, Египта и других. Није случајно да се Едем помиње три пута, јер се често призива у сећање слика изгубљеног раја. Такође, као символ греха поменут је Содом три пута, као и Египат (више пута).⁵³

Личности (као и етроними и топоними) наведени су горе према редоследу помињања у Канону, тако да јасно видимо да структура песама Канона показује хронолошки распоред библијских књига и то: Постања, Изласка, Левитске, Исуса Навина, Судија, Прве и Друге Самуилове, Прве и Друге о царевима, као и потоње пророчке књиге Исаије, Јеремије, Јоне и Данила. Од редоследа наизглед одудара раније помињање Јова, с обзиром на то да Књига о Јову као мудросна долази након историјских. Књига, свакако, не даје јасно временско одређење радње, међутим, „земља Уз“ у којој Јов живи је поменута у Књизи постања тако да га химнограф смешта у редоследу патријараха.

Осим експлицитних набрајања имена и места, постоје и многобројне алузије на друга библијска места. То можемо видети на примеру стиха из 6. песме: „Душо, Мојсијева рука нека нас увери, како Бог може да убели и очисти прокажени живот; не губи наду иако си прокажена“.⁵⁴ Овде се јасно ради о рецепцији текста Изл 4, 6–7 и мисли се на Марију, Мојсијеву сестру, мада се она експлицитно не помиње. Анализа алузија, свакако, изискује опширнију студију и превазилази обим овог рада.

Након набрајања свих ликова при крају 8. песме, химнограф наводи: „Душо, све сам ти из Старог Завета принео, да ти буде узор, подражавај богоугодна дела праведника, а избегавај грехе оних рђавих“.⁵⁵

Од библијских ликова најчешће се помиње цар Давид, укупно 9 пута, а затим следи Мојсије, 6 пута. Даље, по 4 пута поменути су Адам, Јаков, Исав (два пута као Едом) и Илија, а по 3 пута Ева, Каин и Јосиф. По 2 пута поменути су: Ламех, Лот, Ноје, Аврам, Исмаило, Јов, Самсон, Ана, Јелисеј.

Прародитељи Адам и Ева у Великом канону

Током Великог поста верници се враћају у „старо“ време, у припрате храмова. Света Литургија се служи само суботом, недељом и празником, док се у осталим данима живот саображава прародитељској тузи пред капијама изгубљеног раја. Отац Александар Шмеман у књизи Велики пост наводи: „За време Великог поста посебно је наглашена библијска димензија богослужења. Може се рећи да је четрдесет дана поста, враћање Цркве у ситуацију Старог Завета, у време пре Христа, време покајања и очекивања, време 'историје спасења', које се креће према свом испуњењу у Христу“.⁵⁶

Највећи број цитираних места у Канону је из Постања и Пентатеуха, а најважнија поглавља су управо Пост 1–3.⁵⁷ Стога није случајно што је Канон у литургијском животу

⁵³ Једна од нејасноћа у тексту је помињање израза Арматема. У оба српска превода у Блаженама са поклоница, глас 6, која се певају у петој седмици поста, стоји следеће: „Велики Самуило, кога је васпитала Арматема у дому Господњем“ (Велики канон 1984, 74; Велики канон 1998, 40), међутим Арматема се нигде не помиње као личност у Старом Завету. У питању је топоним, родно место Самуилових мајке Ане. Грчки текст наводи: „Ἐν τοῖς κριταῖς ὁ Ἄννης ἐκρίθη γόνος, ὁ μέγας Σαμουήλ, ὃν ἐθρέψατο ἡ Ἀρμαθὲμ ἐν οἴκῳ Κυρίου“ (Ὁ Μέγας Κανὼν, Ἦχος πλ. β'). Зато би било боље превести „кога одгајише у Арматему у дому Господњем“ и ради се о варијанти изговора града Раматајим или просто Рама где је касније Самуило сахрањен.

⁵⁴ Велики канон 1984, 68.

⁵⁵ Велики канон 1984, 78.

⁵⁶ Шмеман 2020, 43.

⁵⁷ Costache 2020, 67.

Цркве смештен управо у прву недељу Четрдесетнице. Разлог за то по Костакеу је управо значај приповести Пост 1–3. Такође, то показује занимање за аскетско тумачење Светог Писма, тачније за његов созерцатељни и покајни карактер.⁵⁸

У целом Канону Адам се помиње укупно четири пута, а Ева три пута, међутим много је више стихова који алудирају на Пост 3. Након ирмоса, већ у првом стиху 1. песме критски химнограф почиње реторичким питањем: „Одакле ћу почети да оплакујем своја дела?“, а затим наставља „Преступом првосазданог Адама подстакнут на ревновање познах себе обнажена пред Богом [...] Што си постала слична првој Еви?“⁵⁹ У 2. песми имамо осам стихова који се тичу Пост 3, иако се Адам и Ева експлицитно не помињу. У тим стиховима кључан мотив су „кожне хаљине“ из Пост 3, 21: „Раздрах своју прву одећу, коју ми изатка Творац од почетка и сада лежим наг. Обукао сам раздрану одећу коју ми је изаткала змија својим саветом и стидим се. Погледах на лепоту дрвета и преварих се умом, па отада лежим наг и стидим се. Изгубих првобитну доброту и достојанство [...] Грех ми скроји кожне хаљине, скинувши са мене ранију одећу коју ми Бог изатка. Одевен сам срамном одећом као смоквиним лишћем – на срамоту мојих самовласних страсти. Обукох жигосану одећу и срамно окрвављену током страсног и забавног живота [...] укаљах што је по слици, Спаситељу и подобију“.⁶⁰

Занимљиво је да се каже како је грех тај који је скројио кожне хаљине, иако Пост 3, 27 каже да их је Бог начинио. Овде се химнограф држи уверења да су кожне хаљине последица греха. То подсећа на претходна отачка тумачења по којима су Адам и Ева били обучени у одећу славе, „блиставе и светле одежде“ како каже Свети Јован Златоусти.⁶¹ У делу чињења „кожних хаљина“ Хризостом види непрестану бригу и снисхођење за пало створење од којег не одустаје, као што ниједан добар родитељ не одустаје од посрнуле деце.

Адам и Ева у Великом канону и њихов чежњив поглед ка дверима врта Едемског треба да послуже као позив на обазривост и пажњу у духовном животу, како не би дошло до напуштања Очевог дома и изгнања на земљу која рађа „трње и бодље“, на којој се једе у „зноју лица“ и „рађа у мукама“.

Према тумачењу Светог Андреја, приповест о рају и паду није нешто што се догодило једном давно и што нема значај за садашњост, већ нешто што се изнова понавља сада и овде и примењиво је на свачије животне околности. Притом, не треба заборавити да грех није једини акценат Канона, већ и жеља човека за обновом заједнице са Богом и личне целовитости.⁶²

Братоубица Каин у Великом канону

Каин се помиње укупно три пута у Великом канону, конкретно, у 1. и 2. песми пете седмице поста песмоторац се поистовећује са Каином, штавише држи да је гори од Каина. Из житија Светитеља знамо да је читав његов живот од младости био посвећен Богу и да није учинио каиновске, ужасне грехе које приписује себи. Стога, неопходно је објаснити на који начин се он, као и онај који учествује у богослужењу канона, може поистоветити са Каином. Критски архиепископ примењује алегоријски начин тумачења да би библијску приповест пребацио на лични план; другим речима, он је чита кроз

⁵⁸ Costache 2020, 67.

⁵⁹ Велики канон 1984, 53.

⁶⁰ Велики канон 1984, 56–57.

⁶¹ Златоусти 2018, Беседа на Постање 18, 1, 211.

⁶² Costache 2020, 78–79.

аскетско-подвижничку призму. Древну библијску причу о братоубиству повезује са духовним животом појединца.

Прво, у фокусу литургијске егзегезе је *принос* (ἡ θυσία) Богу који су браћа принела: „Као Каин и ми, бедна душо, принесмо заједно Творцу свих: прљава дела, жртву лажну и живот непотребан, зато и бисмо осуђени (Пост. 4, 3, 5)“.⁶³ Насупрот томе, Авељ је принео чист дар – „живот непорочни“ на кога се душа, нажалост, није угледала. Слично овоме, у 6. песми помињу се Офије и Финес као они који приносе „порочни живот“ (1Сам 2, 12–18), док Арон приноси непорочан и поштен огањ. Такође, у 6. песми позива се душа да принесе дело као најчистију Јефтајеву кћи, односно да „закоље страсти као жртву Господу своме“.⁶⁴

Друго, стихови износе схватање да су *греси ти који убијају тело и душу*: „тело као брата свога убивши, као Каин убица, сластољубивим жудњама“.⁶⁵ Песма указује на то да молитвеник чињењем греха „каменује тело злочинствима“ и „убија ум безумним стремљењима“, односно *грехом убија сопствено тело и душу*.⁶⁶ Такво схватање омогућава идентификацију са древном причом, упркос томе што подвижник или слушацац није починио исти грех као Каин. Међутим, Канон додаје да подвижник „по слободној вољи постаје убица савести и душе“, односно покушава да оправда своја зла дела тиме што их негира. Зато он не само да врши убиство сопственог тела, већ негирајући грехе, односно „убијајући савест“, чини и већи грех од Каина.

Осим Каина помиње се и његов потомак Ламех, али се његово дело разумева другачије: „Човека убих, рече, за модрицу и младића за рану, Ламех *ридајући вапијаше*“.⁶⁷ Свети Андреј разумева обраћање Ламехово женама својим као вапајно риданье, док библијски текст, заправо, држи да је Ламех горд и да се хвали тиме што ће убити човека за најмању рану коју му нанесе. То се може видети из Пост 4, 24: „Кад ће се Каин осветити седам пута, Ламех ће седамдесет и седам пута“.

Боговидац Мојсије у Великом канону

Синајски Боговидац помиње се седам пута, у 5. и 6. песми Канона пете седмице и наведен је као узорит образац на који душа треба да се угледа.⁶⁸ Након помињања Рувима и Јосифа, стихови о Мојсију почињу парафразом о његовом спасењу од фараонове наредбе у 5. песми: „Душо, чула си како је Мојсијев ковчежић носила вода и речни таласи, како је касније у двору избегао горки чин који је фараон наумио“ (Изл 2, 3).⁶⁹

Након овога, у истој песми певамо: „Јадна душо, ако си чула како су мудро поступиле бабице које су некада у Египту убијале мушку децу, ти сада као велики Мојсије гаји мудрост“.⁷⁰ Детаљ да су бабице „убијале мушку децу“ у противречности је са догађајима описаним у Изл 1, 8–22. Сефора и Фува одбијају да убијају израиљске младенце и фараону говоре да су Јеврејке јаче жене те се породе пре него што оне дођу. Такође, сама формулација је нејасна, јер стих наводи да су бабице „убијале мушку децу“, а притом „мудро поступиле“. Ако упоредимо грчки извор: „Εἰ τὰς μαῖας ἤκουσας κτεινοῦσας πότε

⁶³ Велики канон 1998, 49.

⁶⁴ Велики канон 1984, 73.

⁶⁵ Велики канон 1998, 53.

⁶⁶ Leśniewski 2022, 137.

⁶⁷ Велики канон 1998, 53.

⁶⁸ Велики канон 1984, 66, 68, 69; Велики канон 1998, 64–66.

⁶⁹ Велики канон 1984, 66.

⁷⁰ Велики канон 1984, 66.

ἄνηβον, τάλαινα, τὴν ἀρρενωπὸν, ψυχὴ, τῆς σωφροσύνης πρᾶξις“,⁷¹ видећемо да је други превод прецизнији: „Душо бедна, ако си и слушала бабице, које су убијале некада, као младенце, мужаствену делатност целомудрености; сада као великом Мојсију, нека ти дојиља буде премудрост“. ⁷² Не наводи се да су оне „мудро поступиле“, него да су као негда младенце убијале „мужаствену делатност целомудрености“, али то је и даље супротстављено библијском тексту: Сефора и Фува спасавају децу. Штавише, према неким тумачењима оне су бабичиле Јеврејке, иако саме нису биле израиљског рода. Тиме је њихова храброст још већа, јер се као Египћанке супротстављају директном наређењу највиших световних власти. Бог их зато награђује тако што им утврђује дом: „Што се бабице бојаху Бога, начини им куће“ (Исл 1, 21). Напошетку, за Сефору и Фуву се зна до данашњег дана, док сам фараон остаје неименован.⁷³ Како је, онда, могуће да Свети Андреј као одличан познавалац Светог Писма остави ову контрадикторност?

Према једном мишљењу, у питању је химнографско преношење претходне егзегетске традиције о Изласку која потиче од Филона Александријског и преноси се кроз дела Оригена, Светог Кирила Александријског и Светог Методија Олимског.⁷⁴ Наиме, у тексту се подразумева Филонов став о супротстављености тзв. „женског“, „порочног“ принципа деловања, насупрот „мушком“, „целомудреном“, односно „добродетелном“. Према Филону, фараон оставља женску децу у животу те је љубитељ порочности и везаности за земљу, док бабице, иако су жене, чувају „мушки“ принцип целомудрености.⁷⁵ Временом, кроз остале патристичке текстове, улога бабица бива поистовећена са овим „порочним“, „женским“ принципом: „Као што су бабице убијале дечаке, тако и душа потискује (убија) дела чедности у себи, не дозвољавајући им да се развију. Другим речима, бабице су слика душе, новорођенчад су дела уздржања или чак врлине. Душа мора да спасе једну бебу, духовног Мојсија, бринући се о њему ради свог будућег спасења. Испоставља се да је душа позвана да промени свој живот: уместо да уништи склоности врлине, она мора да почне да брине о спасеном, духовном Мојсију“. ⁷⁶

Међутим, ово и даље стоји у директној супротности са библијским текстом. Овде сматрамо да химнограф уопште ни не мисли на Сефору и Фуву, него на друге (потоње) бабице. Наиме, након што су њих две за кратко зауставиле погром јеврејских првенаца, фараон је наредио свему свом народу, укључујући и стражаре и друге бабице, да бацају мушку децу у Нил. Њих, дакле, те потоње бабице, може имати на уму аутор када наводи да су „бабице убијале младенце“. У прилог томе сведочи да Свети Андреј на овом месту не наводи бабице поименце, иако је експлицитно навео 76 ликова. То значи да није мислио на ове две херојске жене које се бојаху Бога, него на друге бабице.

Даље, у истој песми певамо: „Бедна душо, као велики Мојсије, ранивши ум, ниси убила Египћанина“. На овом месту наводи се догађај описан у Књизи изласка 2, 11–12 када Мојсије убија Египћанина који мучи Израиљца и након тога га закопава у песак. То се убрзо сазнаје и у страху од одмазде Мојсије бежи у пустињу Мадијам. Мојсије, наравно, није учинио убиство ради убиства, већ је насиљем покушао да заштити ближњег. У историјском контексту гледано, Египћанин је симбол тлачитеља који је поробио Израиљце и ово је Мојсијев неспретан покушај да „узме правду у своје руке“ и да својим снагама избави народ, пре него што на сцену ступи Божија правда која ће се очитовати пред читавим Египтом.

⁷¹ Ο Μέγας Κανὼν 2009, Ὡδὴ ε΄.

⁷² Велики канон 1998, 64.

⁷³ Mueller 2012.

⁷⁴ Спицын 2018, 47–55.

⁷⁵ Спицын 2018, 51.

⁷⁶ Спицын 2018, 49.

Да ли, међутим, ово значи да Свети Андреј хвали ово дело убиства и позива молитвенике да буду револуционари? Наравно да не значи. Као и у претходним случајевима, критски песник примењује алегоријски начин тумачења Светог Писма. У 5. и 6. песми Египат са својим идолопоклонством, робовласништвом и блудом стоји као метафора за грешан живот и „старог човека“ (нпр. фараон у Изл 1–12, Петефријева жена у Пост 39, 7–18 и други).⁷⁷ Слично томе ће касније у Новом Завету бити коришћен Вавилон као символ свега грешног (Отк 17, 5). У таквој духовној борби, дакле, у „обращу“ са „Египтом“ у нама, потребно је рањавање и убиство „старог човека“. Душа бива опоменута јер и даље није „убила“ грешне навике, само их је у „песку закопала“, односно привремено уклонила. Истинска промена на унутрашњем плану условиће и ширу друштвену промену: Мојсијев чин убиства био је наиван покушај, јер је било потребно проћи кроз синајску пустињу, подвргнути се строгом посту и тек након сусрета са Богом допустити да се, у синергији са нама, његова воља оствари у свету. Колике су биле размере и последице Божијег деловања у историји видимо управо у укидању ропства за Израјљце, поразу тлачитеља и доласку у Обећану земљу. Насупрот томе, Мојсијев чин је узроковао само бекство.

У овакво тумачење можемо се уверити уколико упоредимо грчки текст: „Ὡς Μωϋσῆς ὁ μέγας τὸν Αἰγύπτιον νοῦν πλήξασα, τάλαινα, οὐκ ἀπέκτεινας, ψυχή“. Наиме, правилнији превод у духу монашког читања био би: „Бедна душо, ниси ранила и убила *египатски ум*, као велики Мојсије“.⁷⁸ Није, дакле, реч о неком конкретном Египћанину него о „египатском уму“.⁷⁹

Пример химнографске обраде *типолошког тумачења* Старог Завета можемо видети у стиховима 5. песме, где се Мојсијев штап види као праслика Крста.⁸⁰ Наиме, Мојсије је подигао штап усправно да би се вода раздвојила (Изл 14, 16), а онда након преласка положио водоравно да се вода слегне (Изл 14, 27). Даље, у 6. песми стоји: „Када је Мојсије, твој служитељ, ударио штапом стену, то је била праслика Твојих живоносних ребара, одакле сви ми, Спаситељу, црпимо живоносно пиће“.⁸¹ Упоредимо ове стихове са речима Теодорита Кирског: „Старо је било праобраз новог, [...] море представља бању крштења, ступ од облака Духа, Мојсије Христа Спаситеља, штап је Крст, фараон је ђаво, Египћани демони, мана духовна храна, а вода из стене је спасавајућа крв [Христова]“.⁸² Јасно је, дакле, да се Свети Андреј ослања на претходна патристичка тумачења у којима је такође типолошки, односно праобразно, тумачен Стари Завет.⁸³

Цар Давид у Великом канону

Најчешће спомињани старозаветни лик у Канону је цар Давид (укупно 9 експлицитних помена), у 2, 6. и 7. песми. Негде се име Давид наводи у изразу „Сине Давидов“, али се тада односи на Христа, тј. у питању су стихови са новозаветном тематиком. Главни разлог учесталог помињања цара Давида управо је лака идентификација молитвеника са њим као покајаним грешником: „Душо моја, некада је Давид, богоотац, двоструко

⁷⁷ Leśniewski 2022, 133.

⁷⁸ Слично преводе и енглеска издања Канона: „O miserable soul, thou hast not struck and killed the Egyptian mind, as did Moses the great“ (Great Canon 2018, Ode 5).

⁷⁹ Leśniewski 2022, 133.

⁸⁰ Велики канон 1984, 66.

⁸¹ Велики канон 1984, 69. Уп. Изл 17, 6 и Јн 19, 34.

⁸² Theodoret of Cyrthus 2007, 273.

⁸³ Некада се, пак, чини да је та алегорија и претерана: колац којим је Јаилца проболо хананског војводу Сисару и спасла Израил за њега је такође праслика Крста. Велики канон 1984, 73.

згрешио; погођен стрелом прељубе и копљем осветничког убиства, а ти болујеш од тежих дела, својевољних пожуада“.⁸⁴ Ове речи односе се на догађаје описане у 2Сам 11, 14–15, када Давид прво леже са туђом женом, Витсавејом, и узима је себи, а њеног законитог мужа смешта у најжешћи бој да погине. Свети Андреј Давидов двоструки грех именује као прељубу и убиство и није случајно да користе термине „стрела прељубе“ и „копље осветничко“: он тиме жели да нагласи да прељуба није само плотска пожуада него реална физичка претња која повређује људе. Прељуба је тако постала мотив за убиство, тј. водила је ка већим неделима.⁸⁵

Ипак, стих одмах обраћа пажњу на „двоструко кајање“, чиме Давид постаје узорит образац покајања. То се види у парафразирању Пс 50, 1 у једном од следећих стихова где каже да Давид „као у слици“ описа шта је учинио и избличи дела своја.⁸⁶ Поставља се питање како се химнограф овде поистовећује са Давидом када није учинио ни прељубу ни убиство? У позадини контекста тумачења препознајемо Господње речи: „Сваки који погледа на жену са жељом за њом, већ је учинио прељубу са њом у срцу своме“ (Мт 5, 28). Пре свега, он полази од подвижничког искуства по којем сваки грех полази најпре од мисли. Борећи се са разним помислима, подвижник себе подсећа на наведене Господње речи. У том смислу, може се рећи да је борба са помислима била тешка и да је згрешио више него Давид. Штавише, у 4. песми наводи да је по гресима гори од свакога: „Није било у животу греха, ни дела, ни злоће коју ја Спаситељу, као грех не учиних, [...] згреших као нико други никада“.⁸⁷ Такође, у истицању себе као највећег грешника не треба видети претерано самопрекоровање, већ одјек речи апостола Павла: „Истинита је реч и свакога примања достојна да Христос Исус дође у свет да спасе грешнике од којих сам први ја“ (1Тим 1, 15). У овим речима треба препознати смерност, као и поверење, односно чврсту веру у милост Божију.

Нови Завет у Великом канону

Рецепција светописамских текстова у великој мери је заступљена у богослужбеним и химнографским текстовима Светих Отаца цркве, као и уопште у књижевности и теологији. То нам говори да су познавање и примена Светог Писма у свакодневном животу хришћана били итекако важни. За Свете Оце и Учитеље Цркве важило је златно правило: „Не познавати Писмо значи не познавати Христа“ (*ignoratio scripturarum ignoratio Christi est*).⁸⁸ Резултат оваквог разумевања и односа према свештеним књигама Старог и Новог Завета јесте учестала употреба библијских ликова, догађаја и примера у богослужбеним књигама и делима Светих Отаца, било да су у питању посредна навођења или, пак, непосредни цитати.⁸⁹

Као што смо видели у претходним одељцима, Свети Андреј је већину библијских личности и примера преузео из свештених књига Старог Завета. Интересантно је да свештени писац у првих осам песама углавном наводи старозаветне примере и мотиве, док се само спорадично помињу личности и догађаји из Новог Завета. То нам потврђује и сам аутор у другом тропару 9. песме: „Представих ти, душо, Мојсијево стварање света и од тада сво Старозаветно Писмо, које ти казује о праведницима и неправедницима; но ти си,

⁸⁴ Велики канон 1984, 75.

⁸⁵ Leśniewski 2020, 184.

⁸⁶ Велики канон 1984, 75.

⁸⁷ Велики канон 1984, 62.

⁸⁸ Hieronimus 1863, 17.

⁸⁹ Радић 2020, 31.

о душо, сагрешивши Богу, подражавала друге, а не прве“.⁹⁰

Иако је помињање новозаветних личности у односу на старозаветне прилично мање заступљено, тиме се не умањује њихов значај. Свети Андреј пред крај 8. песме почиње са навођењем новозаветних личности, а опширније наставља у 9. песми. Он помиње следеће ликове: апостола Петра, разбојника на Крсту, цариника, блудницу (Лк 7, 37–38), Хананејку, Крвоточиву, Марту, Марију, Лазара, Ирода, Иродијаду, Раслабљеног, васкрслог сина удовичиног, капетановог слугу, Самарјанку, Јаирову кћи, Закхеја, Симона Фарисеја и друге. Помињу се бројни топоними попут Кане, Јудеје, Самарије, као и разни мотиви (алавастарски суд). Такође, велики број алузија на новозаветне догађаје проткан је како кроз 8. и 9. песму, тако и кроз цео Канон, али их због ограниченог обима рада не можемо све побројати.⁹¹ Некада се у стиховима уопштено именују многи догађаји, као на пример у стиху 9. песме где се каже да је Христос Логос лечио болести, кљасте је исцељивао, губаве чистио итд.⁹²

Цела 9. песма посвећена је новозаветним мотивима и она је практично једина песма која се темељи скоро искључиво на догађајима и личностима из Новог Завета (Лк 1, 46–55). То нам, уосталом, потврђује и изјављује сам Свети Андреј у четвртој тропару девете песме, којим и започиње употреба и рецепција новозаветних примера: „Приводим ти узоре Новог Завета, који те воде, душо, ка умиљењу; угледај се на праведнике, одвраћај се од грешника, и умилистави Христа молитвом и постом, и бденисањем и чедношћу“.⁹³ У деветој, дакле, песми, у 27 тропара од 250 колико их укупно има у целом Канону, Свети Андреј наводи више од тридесет различитих имена, примера и догађаја који се односе на Исуса Христа и његова чуда. Још један важан податак јесте да су сви примери преузети искључиво из Светих Јеванђеља. Интересантно је да се не спомиње ниједна друга књига Новог Завета. Од светих Јеванђеља аутор најчешће користи Јеванђеља по Луки и Јовану.

Важан критеријум избора личности тиче се обрасца њиховог покајања: „Душо, наводим ти примере Новог Завета, који те уводе у умиљење, праведне подражавај, а од грешних се одвраћај“.⁹⁴ Покајни карактер личности видимо и у двама строфама 8. песме: „Као онај разбојник (на Крсту) вапијем ти: сети ме се; као Петар горко плачем; попусти ми, Спаситељу, вапијем ти као онај митар, плачем као она блудница: прими моје риданье као некада Хананејкино [...] дотичем ресе твоје хаљине као жена која је боловала од излива крви“.⁹⁵ Иако Марта и Марија нису поменуте у контексту покајања у Новом Завету, Свети Андреј повезује мотив плача за братом са својим плачем због грехова: „плачем као Марта и Марија за Лазаром“.⁹⁶

У Синаксару четвртка пете недеље Великог поста – када се служи Прво велико бденије, на којем се пева у целости Велики канон – проналазимо укратко најбољи опис темâ, садржаја и сврхе Великог Канона. Свештени писац Синаксара бележи да је Свети Андреј „пронашао и сакупио сву историју Старог и Новог Завета и сачинио ово слаткопјеније, од Адама па све до самог Христовог вазнесења и апостолске проповеди“.⁹⁷

⁹⁰ Велики канон 1998, 80.

⁹¹ Као на пример у стиху 4. песме: „Лишен сам царског дворца, лишен сам и свадбе, а уједно и вечера; жижак се угаси, јер уља нема, двора се закључа док сам ја спавао, вечера се поједе; ја пак, везаних руку и ногу избачен сам напоље“. Овде видимо алузије на Мт 25, 1–13, Лк 12, 35–37, 13, 24–27, 14, 7–24).

⁹² Велики канон 1984, 81–82.

⁹³ Велики канон 1998, 80.

⁹⁴ Велики канон 1984, 80.

⁹⁵ Велики канон 1984, 78–79.

⁹⁶ Велики канон 1984, 79.

⁹⁷ Велики канон 1998, 68–69.

Богочовек Исус Христос у Великом канону

Личност Исуса Христа у целокупној хришћанској књижевности представља основ и почетак за свако друго учење. Исус Христос је центар целокупне историје, а самим тим и главни извор за поучавање у Великом Канону и савршени прототип покајања. У свим песмама и тропарима на Славу, који су посвећени Светој и Животворној Тројици, Једноме Богу у Три Лица, акценат је углавном на личности Сина Божијега, Исуса Христа и на Тајни његовог Оваплоћења, страдања на Крсту и тридневног Васкрсења.

У Канону проналазимо мноштво христолошких имена, титула и особина које свештени писац приписује Исусу Христу. Свети Андреј користи следеће титуле и имена за Исуса Христа: „Христос“ (ὁ Χριστός)⁹⁸, „Син Давидов“ (ὁ Υἱός τοῦ Δαβὶδ), „Владика“ (ὁ Δεσπότης)⁹⁹, „Господ“ (ὁ Κύριος)¹⁰⁰, „Спаситељ“ (ὁ Σωτήρ)¹⁰¹, „Јагње Божије“ (ὁ Ἀμνός τοῦ Θεοῦ)¹⁰², „Логос“ (ὁ Λόγος)¹⁰³, „Бог“ (ὁ Θεός)¹⁰⁴, „слатки Исус“ (ὁ γλυκὺς Ἰησοῦς)¹⁰⁵, „Милостиви“ (ὁ Οἰκτίρμων)¹⁰⁶, „Створитељ“ (ὁ Πλαστουργός)¹⁰⁷, „Творац“ (ὁ Κτίστης)¹⁰⁸, „Човекољубац“ (ὁ Φιλάνθρωπος)¹⁰⁹, „Судија“ (ὁ Κριτής)¹¹⁰, „Искупитељ“ (ὁ Λυτρωτής)¹¹¹.

Сва ова христолошка имена и титуле проналазимо у текстовима Новог Завета и рана Црква их је приписивала личности Сина Божијега, Исуса Христа. Наиме, још од најранијих времена први хришћани и новозаветни писци су покушавали на различите начине да „одгонетну“ и „протумаче“ Исусову личност. Тако су исповедали да је Исус Христос „Господ“, „Логос“, „Јагње Божије“, што нас упућује на чињеницу да оваква теолошка интерпретација није била произвољна, него да је, заправо, настала у оквирима античког јудаизма, његових могућности и очекивања, и да је била пример на основу којег су Јудеји првога века изражавали своју веру и наду у Помазаника.

Свети Андреј критски непрестано наглашава важност молитвеног обраћања Сину Божијем, Богочовеку Исусу Христу, оснивачу Цркве, који је својом крсном смрћу и Васкрсењем искупио од греха и смрти васцели људски род. На веома мудар и поетичан начин проналазимо јасно христолошко исповедање: „Поклањамо се натприродном Породу Твоме, Богородитељко, славу по природи не делећи Младенца Твојега; јер Он као

⁹⁸ Велики канон 1998, 80 (9. песма, тропар 5).

⁹⁹ Велики канон 1998, 57, 63-65, 67, 74 (3. песма тропар 26, 5. песма, тропари 6, 13, 14 и 20; 6. песма, тропар 14; 7. песма, тропар 17).

¹⁰⁰ Велики канон 1998, 51-53, 55-57, 63-65, 81-83 (2. песма, тропари 4 и 26; 3. песма, тропари 12 и 25; 5. песма, тропари, 6, 16 и 21; 9. песма, тропари 8, 14 и 18).

¹⁰¹ Велики канон 1998, 49-51, 51-53, 55, 61, 64, 66-67, 76-78 (1. песма, тропари 6, 11, 12, 13, 14, 16; 2. песма, тропари 5 и 22; 3. песма, тропар 7; 4. песма, тропар 17; 5. песма, тропар 17; 6. песма, тропари 13 и 15; 8. песма, тропари 13, 14, 15, 17, 18 и 19).

¹⁰² Велики канон 1998, 50 (1. песма, тропар 17).

¹⁰³ Велики канон 1998, 59, 78, 82 (4. песма, тројичан; 8. песма, тројичан; 9. песма, тропар 15).

¹⁰⁴ Велики канон 1998, 75, 80, 82 (7. песма, богородичан; 9. песма, ирмос, тропар 22).

¹⁰⁵ Велики канон 1998, 55, 63 (3. песма, тропар 7; 5. песма, тропар 6).

¹⁰⁶ Велики канон 1998, 49-50, 51, 61-62 (1. песма, тропари 15 и 21; 2. песма, тропари 2, 3 и 5; 4. песма, тропари 23-27).

¹⁰⁷ Велики канон 1998, 49, 55 (1. песма, тропари 2; 3. песма, тропар 7).

¹⁰⁸ Велики канон 1998, 49, 54, 67 (1. песма, тропари 2 и 9; 2. песма, тропар 36; 6. песма, богородичан).

¹⁰⁹ Велики канон 1998, 49, 53, 57, 59 (1. песма, тропари 12 и 13; 2. песма, тропар 27; 3. песма, тропар 26; 4. песма, тропар; 5. песма, ирмос).

¹¹⁰ Велики канон 1998, 49, 53, 59, 62, 72, 80, 83 (1. песма, тропар 10; 2. песма, тропар 30; 4. песма, тропари, 1, 2, 5 и 24; 7. песма, тропар 2; 9. песма, тропари 1 и 25).

¹¹¹ Велики канон 1998, 49 (1. песма, тропар 10).

један Лицем, двострук се исповеда природама¹¹².

У овом тропару проналазимо три кључна христолошка исповедања; 1) Благодаћу Духа Светога натприродно рођење од Пресвете Дјеве Богородице Сина Божијег; 2) две природе Исуса Христа као савршеног Бога и савршеног човека, које су сједињене у једној Ипостаси, Лицу Сина Божијега и 3) Христос, имајући две природе, има и две енергије и воље – божанску и човечанску – али је он један.

Једно од најчешће спомињаних библијских имена свакако је име Мајке Божије, Пресвете Богородице, која се опевава у готово свим песмама, нарочито у такозваним богородичнима, и истиче се њена улога у Овалпоћењу Сина и Логоса Божијега. Свети Андреј често у тим тропарима наглашава страшну Тајну „у времену“, тајну „бесеменог зачећа“, „безвременог Сина Очевог“ и „неисказаног рођења“ од стране Пресвете Дјеве Марије, која иако је родила, остаје Дјева: „Безвременог Сина Очевог, у времену си, Богородице, безмужно родила; необично чудо! остајеш Дјева дојећи“¹¹³.

Гледано из перспективе структуре, средишња личност 9. песме Канона је Господ Исус Христос, што није случајно, већ има изузетан теолошки значај. У једној строфи читамо: „Христос се јавио као човек и позвао на покајање разбојнике и блуднице: душо, покај се, врата Царства су већ отворена; фарисеји, цариници и прељубочинци, који се кају, пре ће га се дочепати“¹¹⁴. Тиме структура Канона јасно показује да, иако се молитвеник поистовећује са најгорим грешницима и на неким местима сматра да их превазилази, његова коначна реч је уздање у милост Божију. Ово показује да, упркос томе што је усредсређеност на грех и покајање тема већег дела Канона, она не треба да затамни коначни циљ: очишћење и поновно сједињење са Богом.

Велики канон почиње тематиком стварања и пада и ова тема је проткана кроз цео канон до самог краја. Пад је пореметио заједницу са Богом, нарушио јединство Бога и човека и важан мотив Канона јесте чежња за обновљењем овог јединства. Читав низ стихова паралелно прославља Бога као Творца и његова спасоносна дела за творевину. Најпотреснији стих 9. песме гласи: „Све што је створено задрхтало је гледајући тебе распетога: брда и стене распадоше се од страха, земља се потресе, ад је оплећен, светлост се помрачила усред дана гледајући тебе, Исусе, телом прикованог“¹¹⁵. Створени свет овде није пасиван и нежив, него се потреса од страха, на њега утичу божанска и људска дела и као такав учествује у догађајима.¹¹⁶ Кроз Канон Господ Исус Христос је представљен као онај који рођењем од Дјеве „обнавља творевину“ и „наново је твори“. У Понедељак, Богородичан 4. песме гласи: „Онај који је рођен обнавља законе природе, а утроба која није рађала зачиње“¹¹⁷, док Ирмос 9. песме наводи: „Божије рађање обнавља природу“¹¹⁸. У 3. песми пете недеље певамо да је Христос, Логос Божији Творац: „Ти си слатки Исус, Ти си Створитељ мој, у Теби ћу се, Спасе, оправдати“¹¹⁹. Пошто је Христос Створитељ света, онда је он тај који ће га и помиловати.

Мотив космичког спасења проткан је кроз цео Канон и, као што стих 9. песме говори о туговању творевине због Крста, у среду стих песме 4. предочава радост због спасења света: „Творче, извршио си спасење посред земље, да се ми спасемо; драговољно

¹¹² Велики Канон 1998, 72 (6. песма, богородичан).

¹¹³ Велики канон 1998, 57 (3. песма, богородичан).

¹¹⁴ Велики канон 1984, 81.

¹¹⁵ Велики канон 1984, 83.

¹¹⁶ Costache 2020, 74.

¹¹⁷ Велики канон 1984, 9.

¹¹⁸ Велики канон 1984, 13.

¹¹⁹ Велики канон 1984, 59.

си на крсту распет, затворени Едем је сада отворен; све што је горе на небу и доле на земљи, творевина, сви народи спасени теби се клањају“.¹²⁰ Овај стих је састављен као славословље, односно доксологија, по узору на псалме. Сотириолошки исказ Светог Андреја указује на бољи, јединствени и хармонични свет, као одјек будућности коју чекамо.¹²¹

Закључак

Канон као специфичан циклус тропара намењен за појање са библијским песмама развио се у Јерусалиму и Палестини, највероватније у периоду 7–8. века. Канон као форма води порекло од групâ тропара које су појане са деветом песмом и иницијално је у древном јерусалимском Тропологиону коришћен слично тропарима (стихирама) на Господи возвах или Хвалите. Свака од песама канона повезана је са библијском песмом у оквиру које се поју њени тропари. Број песама Великог канона одговара броју девет библијских песама, које чине централни део православног јутрења. За разлику од других канона, који најчешће садрже око тридесет строфа, Велики канон садржи 250 тропара и 11 ирмоса Светог Андреја. Број тропара које срећемо у овом делу потиче од идеје да сваки од стихова библијских песама има по један тропар. Ирмос врши и функцију везе између библијских песама и тропара канона и у себи може да сажима смисао библијске песме или да јој даје одређено тумачење.

Текст Канона пружа нам и сведочанства о томе да је Канон настао највероватније у Константинопољу, или у време пре него што је Свети Андреј постао архиепископ критски или, вероватније, касније, када је због црквених послова боравио у њему као архиепископ. Могуће да је Канон написан управо после неке опсаде Цариграда од стране варвара.

Тумачење Светог Писма у литургијским текстовима је област која све више привлачи пажњу истраживача. Важна карактеристика литургијске рецепције Светог Писма је нагласак на духовној (аскетској) димензији текста. Химне рефлектују бројне библијске текстове које „наново исписују“ кроз манир тзв. „светописамског говора“ („speaking scripturally“) о темама хришћанског живота. Неки истраживачи један део химнографије жанровски посматрају као тзв. „прерађену Библију“ или „наново исписану Библију“ (енг. „Rewritten Bible“). На тај начин, тумачење Писма се враћа на ранохришћански приступ – *парафразу* и као такво у духу је најближе библијском теолошком исказу. Химне садрже безброј парафраза библијског текста, односно искуство хришћанског живота бива исказано светописамским терминима.

Епископ критски примењује алегоријски начин тумачења како би библијски текст пребацио на лични план и тако га повезао са духовним животом појединца. Другим речима, он библијску приповест чита кроз аскетско-подвижничку призму: душа се охрабрује да следи светле примере из Библије и да се клони грешних. Осим овога, примењује се и типолошко тумачење, према којем догађаји Старог Завета представљају типос, односно образац (праслику) Новог Завета (нпр. Мојсијев штап као праобраз Крста итд).

У Великом канону набројано је поименце 76 старозаветних личности, а осим њих наводи се и шест етнонима, односно назива за народе. Укупно, дакле, Велики канон наводи 82 властите именице из Старог Завета. Осим експлицитних набрајања имена и места, постоје и многобројне алузије на друга библијска места које нису обрађене због ограниченог обима овог рада. Текст помиње и бројне друге библијске мотиве: змију, дрво познања, Јаковљеве лестве, Ковчег Завета итд. Структура песама Канона показује хронолошки

¹²⁰ Велики канон 1984, 32.

¹²¹ Costache 2020, 75.

распоред библијских књига. Од старозаветних личности најчешће се помиње цар Давид, укупно 9 пута, а затим следи Мојсије – 6 пута. Даље, по четири пута поменути су Адам, Јаков, Исав (два пута као Едом) и Илија, а по три пута Ева, Каин и Јосиф. У раду је детаљно обрађена рецепција најчешће помињаних ликова: Адама и Еве, Каина, Мојсија и Давида.

Према тумачењу Светог Андреја, приповест о рају и паду, као и о братоубиству на почетку људске историје, није нешто што се догодило једном давно и што нема значај за садашњост, већ се изнова понавља сада и овде и примењиво је на свачије животне околности. Притом, не треба заборавити да грех није једини акценат Канона, већ и човекова жеља да обнови заједницу са Богом и личну целовитост. У стиховима о Мојсију примећујемо да Египат са својим идолопоклонством, робовласништвом и блудом стоји као метафора за грешан живот и „старог човека“. Главни разлог учесталог помињања цара Давида управо је лака идентификација молитвеника са њим као покајаним грешником. На неким местима наилазимо на специфично разумевање текста, као у случају Ламеха и египатских бабица.

Када Свети Андреј истиче себе као највећег грешника, у томе не треба видети претерано самопрекоревање, већ одјек речи апостола Павла: „Истинита је реч и свакога примања достојна да Христос Исус дође у свет да спасе грешнике од којих сам први ја“. У овим речима треба препознати смерност, као и поверење, односно чврсту веру у милост Божију.

Помињање новозаветних личности је, у односу на старозаветне, прилично мање, то не значи и да је мање важно. Битан критеријум избора личности тиче се обрасца њиховог покајања и подражавања истог (разбојник, митар, блудница, Хананејка, Самарјанка итд). Као и у случају тумачења Старог Завета, јасно је да Светитељ примењује аскетско-монашки приступ у тумачењу Новог Завета. Средишња личност 9. песме је Господ Исус Христос, што није случајно, већ има изузетан теолошки значај: структура Канона тиме јасно показује да, иако се молитвеник поистовећује са најгорим грешницима и у строфама преовлађује тема греха и покајања, његова коначна реч јесте уздање у милост Божију. Коначни циљ је очишћење и поновно сједињење – како човека, тако и света – са Богом. Сотириолошки исказ Светог Андреја указује на бољи, јединствени и хармонични свет, као одјек будућности коју чекамо.

Извори

Велики канон Светога Андреја Критског (1984): превод Емилијан Чарнић, Крагујевац: Каленић.

Велики канон Светога Андреја Критског (1998): превод Артемије Радосављевић, Београд: Манастир Св. Архангела у Призрену.

Biography of Andrew of Crete (1998): Dumbarton Oaks Hagiography Database, Dumbarton Oaks, 19–20. <https://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography/hagiointro.pdf> (15.05.2024)

Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης, συγγραφεῖς παρὰ Νικήτα τοῦ πανευφήμου πατρικίου καὶ κυέστορος, у: Παπαδοπούλου-Κεραμέως Αθανάσιος, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5, Πετρούπολη 1899, 169–179.

Ирмологий (2006): Украинская православная церковь – Киевская митрополия: Киев (репринт: Ирмологий, Синодальная типография: Москва 1881).

Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης (2009): Εἰσαγωγή – κείμενο – μετάφραση – σχόλια Μητρ. Νέας Σμύρνης Συμεὼν Κούτσας, Ἀδαμῆος θρήνης, 4η ἐκδ. Ἀθήνα: Ἀποστολική Διακονία.

Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης (1865): Jacques-Paul Migne ed., *Patrologia Graeca*, vol. 97, Paris: Imprimerie Catholique, 1329–1386.

Sanctus Hieronymus (1863): *Commentarii in Isaiam – Prologus*, in: Jacques-Paul Migne ed., *Patrologia Latina*, vol. 24, Paris: Imprimerie Catholique.

Свети Јован Златоусти (2018): *Беседа на Постање* 18, 1, у: Свети Јован Златоусти – Дела, том 8, прев. Дејан Лучић, Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке.

Свето Писмо (2012): Стари Завјет, прев. Ђура Даничић. Књиге ширег канона (двотероканонске), прев. Амфилохије Радовић, Атанасије Јевтић, Нови Завјет, прев. Комисија Светог Архијерејског Синода СПЦ, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Свето Писмо Старог и Новог Завета (2020): прев. Драган Милин, Београд: Библијско друштво Србије.

Targum Jonathan on Exodus (1862): transl. John Wesley Etheridge, London. https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Exodus.7.11?ven=The_Targum_of_Jonathan_ben_Uzziel_trans._J._W._Etheridge,_London,_1862&lang=bi&with=all&lang2=en (08.05.2024).

Τυπικόν Γεωργίου Βιολάκη (1888): Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας Γεωργίου Βιολάκη, Κωνσταντινούπολει 1888.

Τυπικόν Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου (1851): Τυπικόν Ἐκκλησιαστικόν κατὰ τὸ ὕφος τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας Κωνσταντίνου Πρωτοψάλτου, Κωνσταντινούπολει 1851.

Типиконъ сиестъ уставъ (2002). Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви.

Триодъ постная (1992). Издательство Московской Патриархии.

Триодъ постная (1650). Москва.

The Great Canon – The Work of Saint Andrew of Crete (2016): Translation Kallistos Ware, Holy Trinity Monastery: New York, Second printing.

Theodoret of Cyrhus (2007): *The questions on the Octateuch*, in: Library of early Christianity, vol. 1, transl. Robert C. Hill, Washington, DC: Catholic University of America Press.

Литература

Дмитриевский, Алексей А. (1889): „Что такое κανὼν τῆς ψαλμωδίας, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного?“, *Руководство для сельских пастырей* № 38, 69–73.

Дмитриевский, Алексей А. (1917): *Описание литургическихъ рукописей, хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока*, Томъ III, Τυπικά, Киевъ: Типография Императорскаго Университета Св. Владимира.

Желтов, Михаил (2012): „Канон“, в: *Православная Энциклопедия*, том. 30 (2012), 204–212.

Кириллин Владимир Михайлович (2003): „Великий покаянный канон“ святителя Андрея, архиепископа Критского, в древнерусской переработке“, *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* №3, 79–94.

Кривко Роман Н. (2008): „Синайско-славянские гимнографические параллели“, *Вестник ПСТГУ*, Сер. 3: Филология. № 1(11), 56–102.

Лукашевич, Александр (2004): „Великий канон“, в: *Православная Энциклопедия*, том. 7 (2004), 453–454.

Мирковић, Лазар (1919): *Православна литургија 1: οἱ τοῦ θεοῦ, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија* 1919.

Михајловић, Данило (2018): „Аскетско-монашко читање“, у: *Лексикон библијске егзегезе*, Београд: Библијски институт Православног богословског факултета.

Παναγιώπουλος, Αλέξιος (2022): Ἅγιος Ἀνδρέας Κρήτης, ο χαρισματικός υμνογράφος και ρήτορας, <https://www.pemptousia.gr/2022/03/agios-andreas-kritis-o-charismatikos-immnografos-ke-ritoras/> (14.05.2024).

Правдолюбов, Сергей (2016): „Космос Великого канона“ <https://www.pravmir.ru/protoierey-sergiy-pravdolyubov-kosmos-velikogo-kanona/> (14.05.2024).

Правдолюбов, Сергей, Никифорова, А. Ю., Лосева, О. В., Романенко, Е. В. (2001), „Андрей“, *Православная Энциклопедия*, том. 2, 352–355.

Радић, Драган (2020): „Употреба и рецепција Новог Завета у делима Светог Саве“, у: *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве*, пр. Пузовић Предраг и Таталовић Владан), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Скабалланович, Михаил (1910): *Толковый Типикон*, Киев.

Спицын, Дмитрий Владимирович (2018): „Толкование Священного Писания в гимнографии и его связь со святоотеческой традицией на примере тропаря о повитухах Великого покаянного канона“, *Вестник ПСТГУ* 74, Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение, 47–56.

Τομαδάκης, Νικόλαος Β. (1963): „Ἀνδρέας ὁ Κρήτης“, *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἑγκυκλοπαίδεια* т. 2, 674–693.

Фундулис, Јован (2014): *Словесно богослужење*, Крагујевац: Каленић.

Шмеман, Александар (2020): *Велики пост: пут ка васкрсењу*, Крагујевац: Каленић.

Bucur, Bogdan G. (2007): „Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?“, *Theological Studies* 68 (1), 92–112.

Costache, Doru (2020): „Andrew of Crete’s Great Canon, Byzantine Hermeneutics, and Genesis 1–3“, in: *Hymns, Homilies and Hermeneutics in Byzantium*, eds. Andrew Mellas and Sarah Gador-Whyte, *Byzantina Australiensia* 25, Leiden: Brill, 67–85.

Hanson, Paul D. (1989): „Biblical authority reconsidered“, *Horizons in Biblical Theology* 11/2, 57–79.

Leśniewski, Krzysztof (2022): *Man in Metanoiacal Dialogue with God – The Biblical and Hesychastic Message of the Great Canon of St. Andrew of Crete*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mateos, Juan (1961): „Quelques problèmes de l’orthros byzantin“, *Proche-Orient Chrétien* 11, 17–35, 201–220.

McGuckin, John A. (2006): „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodox“, in: *Sacred Text and Interpretation: Perspectives in Orthodox Biblical Studies. Papers in Honor of Professor Savas Agourides*, ed. Theodore G. Stylianos, Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 293–324.

Muellner, Ilse (2012). „Hebamme“, in: Hrgb. Bauks, Michaela, Koennen, Klaus et. all., *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet – WiBiLex*, <https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/hebamme> (14.05.2024)

Oberlinner, Lorenz (2014). *Die Pastoralbriefe: Zweiter Timotheusbrief*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XI,2, 2. Folge, Freiburg: Herder.

Penttiuc, Eugen J. (2014). *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford: Oxford University Press.

**Vladimir Antić
Nenad Božović
Dragan Radić**

INTERPRETATION OF THE HOLY SCRIPTURES IN THE GREAT CANON OF SAINT ANDREW OF CRETE

The theme of this work is the interpretation, or reception, of the Old and New Testament Scriptures in the Great Canon of Saint Andrew of Crete. The work starts from the premise that the Great Canon should be seen not only as a hymnographic but also as a specific exegetical work. The Bishop of Crete applies an allegorical method of interpretation to transfer biblical text onto a personal level and thereby connect it with the spiritual life of individuals. In other words, he reads the biblical narrative through an ascetic-monastic prism. Additionally, typological interpretation is applied, where events of the Old Testament represent types, or patterns, of the New Testament. The aim of the work is to establish how this sacred hymnographer uses and understands biblical narratives and personalities. The introduction clarifies the life circumstances of Saint Andrew and the canon's origin, as well as the traditions of text transmission and alterations. It also includes an analysis of the canon as a genre of liturgical poetry and its organic connections with the Holy Scriptures through biblical hymns, along with indications of past and contemporary liturgical use. The next part of the work deals with the interpretation of the Holy Scriptures in liturgical texts, specifically analyzing the interpretation of the Old Testament Scriptures through verses mentioning the most frequently cited personalities in the canon (Adam and Eve, Cain, Moses, David). This part of the work will also address ambiguities in existing Serbian translations. The final part of the work analyzes personalities and events from the New Testament that are included in this liturgical text, particularly the ninth hymn abundant in New Testament motifs. This part also focuses on the Christological titles interwoven throughout the canon, paying particular attention to the Lord Jesus Christ as the central figure of the 9th hymn. The main approaches used to address these topics fall within the framework of historical-critical methodology (primarily textual criticism) and the history of reception.