Ђорђе М. ЂУРЂЕВИЋ
djordje.djurdjevic@filum.kg.ac.rs

ПОЕТСКА СТРУКТУРА МОЛИТВЕ ОЧЕНАШ[1]

Центар за научноистраживачки рад,
Филолошко-уметнички факултет,
Универзитет у Крагујевцу

Апстракт: У раду испитујемо песничке квалитете хришћанске молитве Оченаш. Теопоетски оквир посматрања дате молитве подразумева двоструку перспективу – теолошку и песничку. Истраживање заснивамо на Матејевој варијанти Господње молитве (Мт. $6_{9–13}$), будући да садржи више поетских карактеристика у односу на Лукину (Лк. $11_{2–4}$). На њиховим размимоилажењима инсистирамо у оним тренуцима кад су поетске осцилације евидентне. Испрва представљајући опште поетске карактеристике Јеванђеља од Матеја, као и структуру Беседе на гори, те позиционираност Оченаша унутар ње, на трагу јеврејске концепције поезије откривамо оне елементе који Господњу молитву приближавају песми. Стога испитујемо паралелизме, ритам, риму, контраст, ентинем, инклузију, рефрен, као и друге различите фигуре понављања, које се, све заједно, јављају као кохезивни елементи структуре Оченаша. Закључујемо тиме да се Матеј непрестано креће између стилема, поетема и теонема, градећи текст Оченаша на недвосмисленим песничким основама, а што почива на значајној премиси о дискурзивној, али и естетској блискости молитве и песме, односно самог чина мољења и самог чина песничког стварања.

Кључне речи: Оченаш, Господња молитва, поезија, библијска књижевност, теопоетика

Молитва Оченаш записана је у два канонска текста, Јеванђељу од Матеја ($6_{9–13}$) и Јеванђељу од Луке ($11_{2–4}$).[2] Истраживање заснивамо на

1 Истраживање спроведено у раду финансирало је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години број 451-03-47/2023-01/ 200198). Фрагменти овог истраживања прочитани су у форми реферата на Научном скуп *Отац у српском језику, књижевности и култури*, у Андрићевом институту у Вишеграду, 19–20. мај 2022.

2 У раду користимо превод Новог савеза од Емилијана Чарнића, упокојеног професора Православног богословског факултета на предметима Грчки језик и Свето писмо Новога завета, будући да је у датом преводу, у односу на остале (Караџић, Бакотић, Стефановић, Свети архијерејски синод), постигнут највиши степен поштовања оригиналних текстовних варијаната *Оченаша*. Примера ради, разлике између Матејеве и Лукине верзије *Оченаша* готово да су неприметне у Караџићевом преводу и потоњим преводима/редакцијама који се на њему заснивају, а који, даље, почивају на византијском или кини (општем) типу новозаветних рукописа, који су по својој природи најмлађи и у којима је присутан значајан број интерполација различитог типа новијег датума (в. Драгутиновић 2012: 38–39). Иначе, о вредностима Чарнићевог превода целокупног Новог завета с посебним наклоном говорили су Сава Вуковић, Димитрије Богдановић, као и Ксенија Атанасијевић (1973: 177–179), в. такође Таталовић 2006:

ORCID 0000-0003-2536-9245
https://doi.org/10.18485/kis.2024.56.183.13
Књижевна историја (0350–6428), 56/183 (2024)
оригинални научни рад
821.163.41.09-36:398

Матејевој варијанти Господње молитве, будући да садржи више поетских карактеристика у односу на Лукину. На њиховим размимоилажењима инсистирамо у оним тренуцима кад су поетске осцилације евидентне, односно кад разлике настају у озрачју различитих литерарних поставки самих јеванђелиста. Осврћући се на позиционираност Господње молитве унутар Беседе на гори, као и на опште односе према старосавезној поезији, у раду описујемо естетску форму и унутрашњу структуру ове централне хришћанске молитве, њене песничке карактеристике, те кохезивне факторе текстуалних сегмената.

Разлике између матејевске и лукијанске варијанте Оченаша, пре свега, подразумевају неистоветан број прозби (код Матеја их има седам, код Луке пет, услед тога што се код Луке не налазе прозбе повезане с Божјом вољом и избављењем од зла), потом различити лексички избори и решења (нпр. Мт.: „хлеб наш насушни дај нам *данас*“, Лк.: „хлеб наш насушни дај нам *сваки дан*“; Мт.: „и опрости нам *дуīове* наше као што *смо* и ми *оīроштили дужницима својим*“, Лк.: „и опрости нам наше *īрехе*, јер и ми *оīрашīамо свако свом дужнику*“), различитост почетне инвокације (Мт.: „Оче наш, који си на небесима“; Лк.: „Оче“). Притом, напомињемо да постоји још једна верзија Оченаша, која је у значајној мери блиска матејевској варијанти молитве, а која је сачувана у тексту *Дидахи* (VIII, 2–3[3]). Кључна разлика ове варијанте у односу на Матејеву налази се у самој инвокацији: „Оче наш који си на небу“, уместо „на небесима“, како је код првог јеванђелисте.

Аутори попут Мајкла Гоулдера (1963), Дејвида Кларка (2016, 2017) или Улриха Луца (2007, 2018) истичу да је Матејева верзија аутентичнија и ближа претпостављеној верзији молитве добијеној од Исуса Христа. Свој став ови аутори темеље на томе да је услед своје мисионарске прагматичности Лука своју проповед и преношење хришћанства нејеврејима прилагођавао паганским представама и језицима (в. и Драгутиновић 2010: 150), да је намерно поједностављивао одређена места која су тешка за разумевање или су пак реторички оптерећена.[4] Датоме у прилог иде и језик Матејеве варијанте који упућује на њен богослужбени карактер, док се приликом превода ове верзије на арамејски језик постиже знатно компактнији, римовани и ритмизовани (иктуси на другом и четвртом слогу) текст спрам Лукиног.

22–24, Пајчин 2016: 33–34, посебно Драгутиновић 2012: 35–36, 37–38. Наводе из Старог савеза доносимо у преводу Драгана Милина.

Мимо тога, у неколико наврата консултујемо и ревидирани превод Даничића и Карацића (2018), као и верзију молитве из 28. критичког издања Новог завета Нестле–Аланд (2012), те реконструисани арамејски текст (Берни 1925: 112, 161), што је посебно истакнуто на одговарајућим местима у раду.

3 О овој варијанти в. Кларк 2016: 109–134. и Кларк 2017: 87–116.

4 О реторичким аспектима Матејеве верзије Господње молитве в. Вендланд 2012.

Такође, постоје и други аутори, попут Јоахима Јеремијаса (1971: 193–196), који сматра да је недопустиво говорити о скраћивању сакралног текста, што имплицира да је Лукина варијанта старија, да је она сва садржана у Матејевој варијанти (*lectio brevior*), да Матејеви додаци долазе на крајевима оригиналних (Лукиних) прозби. Сходно томе, Јеремијас закључује да је Матеј оригинални текст проширио, уносећи у њега различита поетска средства како би посебно истакао свој молитвени израз и учинио га ефектнијим и упечатљивијим.

У сваком случају, било да је Лука скратио изворни текст, близак Матеју, или да је Матеј проширио изворни текст, близак Луки, што је нама овде битно, поетска превага свакако пада на Матејеву варијанту Господње молитве, у чему се слаже значајан број аутора. Будући да „Лукин третман ове молитве не дели Матејеву догматску сложеност, нити забринутост из Дидахи за њен утицај на следбеништво у заједници", те су „применљивост и једноставност биле покретачке снаге иза његовог излагања" (Кларк 2016: 136), тако ће Улрих Луц (2007: 309) рећи да матејевска верзија „показује већу симетрију, литургијски пунији језик и јаснији ритам" од лукијанске; Мајкл Мартин (2015: 371) казује да ова „молитва припада традицији древне јеврејске литургијске поезије", будући да је састављена из разнородних али хармонично повезаних фигура говора и мисли, свезаних с верском и литургијском топиком; Бенедикт Грин (2001: 90) сматра да Оченаш, попут Матејевих блаженстава, садржи карактеристике стиховне организације, те да је то „песма чија структура баца светло на њено значење"; односно „има потпунији и литургијски богатији језик с очигледнијим ритмом од лукијанске верзије.[5] Матејева Господња молитва на грчком својим јаснијим поетским ритмом одражава молитву која се боље уклапа у контекст богослужења. Поезију појединци лакше памте, а људи рецитују сами у личним молитвама или заједно у богослужењу." (Хамерлинг 2010: 14)

5 Истраживања лукијанске верзије Оченаша махом су у сенци истраживања матејевске. Једна другачија перспектива, која обједињује проучавања Лукине варијанте, може се наћи у раду Маријана П. Хере „Лукина Господња молитва – Молитва ученика" (2019) где, између осталог, овај аутор представља шире текстуалне контексте обе варијанте: „Овај кратки преглед показује да је молитва Господња смештена у другачији књижевни контекст од Матејевог. Док се у Матеја Исусово учење о молитви дешава током Беседе на гори, Лука га поставља у контекст Исусовог путовања у Јерусалим. Док у Матеја Исус преузима иницијативу да научи ученике да се моле (Мт. 6_{6-9}), у Луке један од ученика замољава Исуса да их научи да се моле. Док у Матеја молитва треба да буде пример правилног начина молитве – за разлику од молитве лицемера и незнабожаца – у Луке учење следи пример Јована Крститеља. Док код Матеја после молитве следи Исусова поука о праштању, код Луке је праћена параболама и изрекама које наглашавају веру у Бога и истрајност у молитви. Другим речима, у Матеја је молитва прилагођена својој публици – јеврејској хришћанској публици – која зна значај молитве, али треба да буде поучена правилном начину молитве. У Луке Господња молитва одговара на потребе ученика – и нејеврејске хришћанске публике – који су жељни да уче из Исусовог сопственог молитвеног примера." (Хера 2019: 82–83)

Сви поменути ставови, може се рећи, почивају на значајној премиси о дискурзивној, али и естетској блискости молитве и песме, односно самог чина мољења и чина песничког стварања. Структура молитвеног текста у себи носи значајан, или чак кључан траг песничког израза. Тиме се молитвени дискурс ослобађа спољашњих оквира, схематског распореда конститутивних елемената (нпр. захваљивање, исповедање, искање (в. *РКТ* 1986: 450), у супротном, доктрина постаје карикатура (Вајлдер 1972: 2). Сама молитва Оченаш, прототип хришћанске молитве, далеко је од формалног поништавања и укидања поменуте схеме, али се уједно и не исцрпљује унутар ње, већ се у њеном молитвеном тексту раскривају трагови песничке праксе, она своје биће остварује с друге стране задатих и окошталих оквира – у песничкој, *трепетној*, отворености самог језика којим се верујући, онај ко молитву ствара и изговара, обраћа трансцендентној инстанци.

1. О поетичности Јеванђеља од Матеја

Међу четири јеванђеља Матејево је истакнуто као најлитерарније (в. Луц 2018, Вугделија 2004: 10–14). Оно је одређено „јединственим и целовитим наративним током", треба му прићи „као наративно структурираној текстуалној целини, тј. као својеврсној *причи* о Исусу Христу", те је оно „и на унутарњем наративном плану доследно повезано" (Савковић 2018: 8).

Џонатан Пенингтон (2007: 197) истиче да Матеј и у својој верзији Господње молитве, као и у целом јеванђељу, показује „веома вешт поетски стил", који се пре свега односи на уравнотежену структуру, значајно више поетских израза у односу на друге синоптике, на коришћење инклузија, рефрена, контраста, паралелизама, различитих мнемоничких средстава, те на језичко и литерарно усклађивање са старосавезним писцима. Матејева прототекстуална упућеност на Стари савез подразумева да управо из старосавезних текстова прикупља значајан број различитих теолошких или литерарних предложака на којима заснива своје јеванђеље. На пример, у вези с нашим истраживањем, Матеј преузима теме и мотиве поводом небеског идентитета Бога Оца или Царства Божјег из Књиге о пророку Данилу (в. Пенингтон 2007: 291–293), док још једна од таквих паралела јесте она између Исусовог изласка на Гору те силаска с ње (Мт. 5_1–8_1) и Мојсијевог изласка на Синај (Изл. 19–34). Притом, Чарлс Берни (1925: 109) управо указује на исту пророчку књигу кад расветљава проблем блискости јеврејске и арамејске поезије, при чему указује да обе деле заједничке карактеристике, пре свега у виду ритма и паралелизама. Све то, дакле, упућује на значајну поетску подлогу како Јеванђеља од Матеја тако и његове верзије Оченаша.

Стари савез, сходно Матејевој митској концепцији јеванђељског наратива,[6] легитимише нову приповест, нову историју човечанства, која је сада уписана у Христа, при чему Матеј уједно осмишљава и уобличава и живот у новосавезној реалности. У том смислу, Матејев текст рачуна на двоструки контекст – један је старосавезни, који пружа легитимитет приповести, други је новосавезни, који приповести омогућава актуелност, док су две основне поетске карактеристике Јеванђеља од Матеја, које почивају на реченом, *инклузивност* и *транспарентност*. С једне стране, у своју приповест укључује искуства савременика о историјском Исусу, док, с друге, стварност свог јеванђеља не затвара у стварности Палестине првог века, већ свој наративни извештај оставља транспарентним – у одређеном смислу отвореним за сваку наступајућу генерацију (уп. Луц 2018: 39).

Поводом унутрашње поетске структуре и истакнуте увезаности појединачних елемената унутар Матејевог јеванђеља Улрих Луц издваја различите кохезионе факторе који одражавају целовитост Матејевог текста: 1) *Знаци* се односе на „делове текста који се истичу у контексту да би се употпунило значење које није сасвим јасно у случају кад читамо засебно“ (Луц 2018: 32). Под *знацима* Луц подразумева оне елементе који унутар текстуалне структуре приповести најављују и предзнањују долазеће наративне сегменте.[7] 2) *Пророштва* имају исту улогу, при чему својим снажним теолошко-поетским набојем додатно интензивирају приповест.[8] 3) *Кључне речи* немају функцију помоћи у памћењу, већ функцију подвлачења и наглашавања, те постају лајтмотиви целокупне приповести. Луц (2018: 33–34) истиче да се међу кључним речима унутар Беседе на гори истичу ’праведност’ и ’отац’, потом су ту и ’суд’, ’Син Човечји’. Њима се може додати и ’небо’/’небеса’ (Пенингтон 2007). У њиховом озрачју формира се и текст Оченаша.

---

6 Фива Савковић (2018: 11) сматра да се Јеванђеље од Матеја разликује од античких биографија, те да његова структура далеко више одговора митовима који за своју тему имају оснивање и успостављање једног друштва.

7 Као пример може послужити сам почетак Матејевог текста, где се у Исусовом родослову јављају четири жене (Мт. $1_{3,5,6}$), док се у свим осталим алејама (Мт. 1_{2-15}) не појављују. Дато своје разрешење проналази у шеснаестој алеји, у којој се сада именује још једна жена, Марија, Исусова мајка, те би, у том смислу, на миркоплану прве главе јеванђеља оприсутњење четири ’мајке-претка’ био *знак* којим се наговештава Богородица. Међутим, у књизи *Матеј 1–7: Коментар* Улрих Луц (2007: 83–86) одбацује дато мишљење, засновано на различитој употреби глагола родити (у случају старозаветних мајки глагол је у активу, у Богородичином случају у пасиву (за разлику од Караџићевог, Стефановићевог и Чарнићевог „која роди“, Бакотићев и превод Светог архијерејског синода СПЦ гласе „од које се роди“), те сматра да је посреди комплексији *знак* да Месија доноси спасење и нејеврејима, будући да су именоване мајке највероватније биле нејеврејке.

8 Једно од централних пророштава јесте најава Јована Крститеља о доласку Месије: „[…] а онај који за мном долази јачи је од мене […]“ (Мт. 3_{11}), да би се две алеје касније појавио Исус: „Тада дође Исус из Галилеје на Јордан Јовану да га овај крсти“ (Мт. 3_{13}) и сл.

Потом су ту и различите форме понављања и удвајања (било лексичких јединица, попут „плач и шкргут зубима“, било на синтаксичком или текстуалном нивоу[9]) које Матеј користи да би „истакао оно што је њему важно или да би означио делове унутар веће текстуалне целине. Укратко, његова понављања су промишљена, а не знак књижевне невештости.“ (Луц 2018: 34)

2. Оченаш унутар Беседе на гори

Унутар Јеванђеља од Матеја својом поетском заокруженошћу истиче се Беседа на гори. Луц (2018: 77–78) истиче да је Беседа „књижевно-уметничко дело“, те, квалификујући је као „литерарно чудо симетрије, равнотеже и јединства“, указује на њену сложену структуру:

> Беседа на гори дели се на три дела: предговор (5_{3-16}), главни део (5_{17}–7_{12}) и закључак (7_{13-27}). Главни део је затим подељен у три дела (Матеј је био склон троструким поделама): Антитезе (5_{21-48}, с уводом 5_{17-20}), средишњи текст (6_{1-18}) и епилог (6_{19}–7_{11}, с резимеом у 7_{12}). Стихови 5_{17} и 7_{12}, који садрже идеју о испуњењу закона и пророка, формирају заграду око средишњег дела. Тачно у средини Беседе налази се Молитва Господња (6_{9-13})[10]. Око ње су делови који говоре о правилима побожности и посебно о Закону – укратко, о односима људи према небеском Оцу. Реч ’Отац’ доминира у средишњем делу, јављајући се најмање десет пута. Питање ’спољашње’ праведности – шта треба да чиним? – обрађено је у Антитезама. Одмах иза њих следи део о људском односу према Богу, тј. о ’унутрашњој’ религијској димензији праведности. Упражњавање праведности онда води до молитве, молитва је управљена према Оцу, који увек зна и чује молбе своје деце (6_{7-8}), зато што може завирити у њихове тајне (6_4; 6_{18}). Слично је грађен и епилог (6_{19}–7_{11}). Почиње темом ’веће праведности’, која је од кључног значаја за Матеја – однос Исусових ученика према земаљској својини (6_{19-34}), да би се завршио опет у молитви Оцу, који одговара на молбе своје деце (7_{7-11}).

Матеј реторички прецизно поставља Господњу молитву на тематски истакнуто место у тексту, чиме се постиже упечатљивији

9 Уп.: „Ко љуби оца или мајку више него мене, није мене достојан, и ко љуби сина или кћер више него мене, није мене достојан; и који не узима крста свога и не иде за мном, није мене достојан. Ко нађе живот свој, изгубиће га, и ко изгуби живот свој мене ради, наћи ће га. Ко вас прима, мене прима, а ко прима мене, прима онога који ме је послао. Ко прима пророка у име пророчко, примиће награду пророчку, и ко прима праведника у име праведничко, примиће награду праведничку. И ко напоји једнога од ових малих само чашом свеже воде, зато што је мој ученик, заиста вам кажем, неће изгубити награде своје.“ (Мт. 10_{37-42})

10 Веома сличне увиде о структури Беседе доноси и Маријан Вугделија (2004: 11–12), који посебно наглашава позиционираност Оченаша: „Све то показује да Оченаш формално стоји точно у средини средишњег одломка Говора на гори, и то на начин да не означава тематски прекид између онога што му непосредно претходи и онога што непосредно слиједи иза њега. Он дјелује као мост који повезује упуту која му претходи и упуту која слиједи иза њега.“

утицај на слушаоце и појачава могућност њеног памћења (Вендланд 2012: 399). Дато упућује на Матејево снажно литерарно осећање за формалну структуру текста, правилан и доследан распоред текстуалних елемената, те њихову чврсту увезаност, кохезивност, симетричност и хармоничност.

У центру Беседе на гори, дакле, налази се молитва Оченаш, те представља жариште Беседе (Вугделија 2004: 11), односно „врхунску тачку у Беседи на гори", где се „поетски, реторички обликован карактер Господње молитве јасно открива у њеним бројним стилским карактеристикама како на макро- тако и на микроструктурном нивоу организације дискурса" (Вендланд 2012: 402). У датој тачки преламају се функције „дидактичке, експресивне, панегиричке, медитативне, молбене и/или поучне природе, у зависности од нечије херменеутичке перспективе, врсте и количине укљученог ко-текста и посебних духовних околности у којима се текст тренутно користи" (Вендланд 2012: 402). Тиме се раскрива симбиоза поетских и теолошких аспеката Оченаша, јер се у средишту поетског плана Јеванђеља од Матеја налази текст Оченаша, док је на теолошком плану централна Христова фигура. О блискости и прожимању датог молитвеног текста и самог Христа говори Максим Исповедник (2023) тумачећи Господњу молитву, где истиче да се прва прозба односи управо на Христа. Христос јесте 'име које се свети', које се посвећује, односно како на литургији Исус приноси себе као жртву Богу Оцу, тако у Оченашу Исус говори себе кроз саму молитву. Међутим, пажљивијим ишчитавањем првог дела Оченаша раскрива се да посреди није тек истакнут Христос већ целокупна Света Тројица. Тако Максим Исповедник на истом месту сматра да се друга прозба („нека дође Царство Твоје") односи на Светог Духа, односно на одређење Царства Божијег као Царства Светог Духа. Отуда се разумевају и старе рукописне варијанте Оченаша из Јеванђеља од Луке, где се наместо поменуте треће прозбе налазило: „Нека дође Дух Твој Свети на нас и нека нас очисти" (в. Нестле-Аланд [28]2012: 230). Лукино приближивање Царства Божијег и Светог Духа налази се и у Делима апостолским (в. Дап. 1_{7-8}).[11]

Напомињемо и то да, како се из реченог може закључити, инвокација, заједно с прве две прозбе, дакле: обраћање Оцу, те посвећивање Сина и долазак Светог Духа – чине да се молитва Оченаш отвори исповедањем Свете Тројице. Стога се сва три сегмента, као кључна и неизоставна, налазе и код Матеја и код Лука и чине први, тзв. небески део Оченаша. Матеј првом делу додаје још једну прозбу, везану за Божију вољу, што се код Луке не налази, будући да је у првом делу своје верзије Лука у потпуности концентрисан на исповедање самог Бога.[12]

11 О реченом в. Кларк 2016: 156–157.

12 О једном потенцијалном извориштy датих прозби говори Тилборг (1972: 99), који указује на јеврејску молитву „Кадиш јатом", која у преводу на енглески гласи: „Magnified

Поред тога, важно је напоменути да је блискост између молитве Оченаш и самог Христа посебно истакнута у Луке, зато што је у његовом наративу Исус представљен у непрестаној молитви, Лукини прикази Исусовог мољења најупечатљивији су међу свим јеванђељима, те је и сâм тренутак у ком ученици питају Христа да их поучи молитви моменат у ком се Он моли; стога „Исусов је пример оно што изазива захтев ученика. […]. Исус је узор молитве и исправан молитвени живот карактеристичан је за Исусове ученике." (Хера 2019: 84). Маријан Хера (2019: 85) истиче и да позив ученика да буду научени да се моле, као што је Јован Крститељ научио своје ученике, подразумева да су апостоли доживљавали Исусову молитву као своју специфичну разлику у односу на друге заједнице, односно управо су датом молитвом исказивали свој хришћански идентитет. Лука доследно кроз цело своје јеванђеље истиче Исусову молитвеност, док је тренутак исказивања молитве посебно наглашен на наративном плану – Исус се заједно са својим ученицима налази на путу ка Јерусалиму, при чему се повећава његов сукоб с јеврејским ауторитетима. Управо у тренутку када дати сукоб показује свој климакс,[13] молитва бива саопштена. (уп. Хере 2019: 91–92)

За разлику од Луке, где се Оченаш објављује као истакнута тачке једне линеарне приповести о молитви и мољењу, истицање како саме молитве тако и Христа Матеј визуелно илуструје[14]: „А кад виде народ, попе се на гору; и пошто седе, приступише му ученици његови." (Мт. 5_1) Око Христа окупљају се ученици, око ученика, даље, окупља се остатак народа. Дакле, центар свих кружница постаје Христос, односно центар свих молитви, које ће ученици и народ изговарати, постаје Оченаш.

---

and sanctified be God's great name in the world he has created according to his will. May he establish his kingdom during your lifetime and days and during the lifetime of the whole house of Israel speedily and soon. And say: Amen." У њој су, како се може видети, садржани сви кључни појмови из небеског дела Оченаша: Божје име, воља, царство. Тиме се раскрива потенцијална исправност оних аутора који сматрају да је Лука скраћивао изворну молитву, односно да је први део Оченаша садржавао и прозбу о Божјој вољи.

13 Иако Оченаша нема у Марка, ипак сцена у Гетсиманском врту, непосредно пре Исусовог заробљавања, посебно у стиховима $14_{36,38}$, који се могу разумети као јеванђељски прототекст Господње молитве (в. Тилборг 1972: 96–98), указује, на поетском плану, на још снажније и упечатљивије осећање преломног тренутка у наративу.

14 На дату слику упућује Луц (2018: 72): „Ако се систематично осмотри, ово сугерише слику двоструког круга слушалаца: ученика окупљених око Исуса и народа на одређеној удаљености. […] Беседа је, дакле, срце Великог послања ради просвећења незнабожаца. У том смислу она очигледно *није* осмишљена тако да не прелази границе Цркве. Ипак, први реципијенти Беседе на гори јесу ученици. Матеј то посебно наглашава, али не зато што се Беседа на гори односи само на њих и зато што треба да буде практикована само унутар затворене заједнице, нити само зато што они треба да шире Исусове заповести по свету. Пре ће бити да он то чини зато што су ученици прве особе које примењују Беседу. беседа на гори је етика намењена ученицима само до степена у којем, за Матеја, једина важна разлика између ученика и оних који то нису јесте разлика у њиховим делима."

1.1. Кружница

Тиме се раскрива специфична поетика кружнице у Матејевом уобличењу Господње молитве, ка чему је водила структура саме Беседе. Божанска вечност, пулеовским језиком речено, уједно постаје и бесконачна кружница и средиште саме кружнице. Моменат у тексту јеванђеља, моменат у четвртој деценији првог века нове ере на Гори изнад Капернаума – моменат изговарања Оченаша, захтева двоструко поистовећивање: „са неизмерном периферијом која обухвата сва трајања, али и са средишњом тачком која искључује свако трајање“ (Пуле 1993: 9). Сви елементи Оченаша теже сабирању ка једној тачки (како смо горе истакли: та тачка управо јесте Христос, односно Света Тројица), али и тежи обухватању целокупне, како Пуле каже, периферије око дате тачке, односно целокупне икумене, која се опет налази у самој Тројици, будући да Бог „полазећи од свога средишта, најплодотворније испуњава и настањује простор који обухвата његова периферија“ (Пуле 1933: 20). Стога, Пуле (1933: 11) казује да је Бог „тачка која се бесконачно надима, жариште енергије која се ексцентрично, универзално, шири“, односно „Бог, бесконачно средиште, није сведени Бог, ограничен на средиште; то је Бог који се шири од средишта“ (Пуле 1933: 22). Сходно томе, изговарање молитве Оченаш „подразумева стапање двају дејстава: нашег, тварног и Божијег, нетварног. Као таква, она је у телу, и ван њега, и у свету одређеном простором и временом, и изван њега“ (Симић 2022: 166).

Господња молитва сферично дише унутар самог јеванђеља, она је његова нулта тачка, цело јеванђеље на текстуалном нивоу концентрисано је на њу и она уједно своје биће просијава кроз цели јеванђељски текст, али и изван њега, „'пуштена у етар', будући директно упућена њеним данашњим читаоцима“ (Луц 2018: 73).

Како у молитвеном чину „границе човечије личности се све више проширују, а егоцентризам полако уступа место теоцентризму“ (Симић 2022: 163), тако Христос помера дати центар из себе на земљи у Оца који је на небесима, те је до тог другог, одржавајућег, апсолутног центра, Оца, суштински могуће доћи само кроз центар на ком почива јеванђеље, кроз Христа, односно животом по молитвеном налогу Оченаша. Стога се центар разумева као активно, ускомешано место, место размене, померања, трагања, хитања ка Богу (Оцу), или, како казује Пуле (1993: 10), „место које заузима средишња тачка круга не представља само јединство и непроменљивост божанског трајања, већ и мноштво истовремених односа које оно одржава са периферијским и променљивим трајањем створених бића“. Центар је, дакле, „*у* структури и *изван* структуре. Он је у средишту целине, а опет, пошто центар не припада целини, она има *своје средиште другде*“ (Дерида 1990: 132). Сходно томе, ако се може рећи,

структура Оченаша подразумева да не постоји никакав јединствен, једини, непокретан и умирујуће сигуран центар, већ структура своју структуралност управо заснива на макар двоструком, или удвојеном, центру: једном у структури – који је Бог Син, другоме изван структуре – који је Бог Отац. Сви елементи структуре Оченаша упућени су на кретњу од центра у молитви до центра изван ње, сама Господња молитва налази се на вечном путу од Бога Сина ка Богу Оцу, док се дати пут, пут између центара, управо, у хришћанском искуству, и доживљава као Свети Дух. Сама текстуална структура Оченаша указује, односно оприсутњује релације унутар Свете Тројице, те структура текста Оченаша постаје директан траг перихорезе која се унутар самог Бога дешава.

1.2. Литерарност керигме

Управо литерарне карактеристике јеванђеља и саме молитве показују тежње ка ономе што ће теопоетским језиком бити названо симболичка кореспонденција, те једино тоталним регистром однос човека и Бога може бити исказан. Тотални регистар подразумева поетско-митолошке презентације унутар самог језика, али и човекове психе, које се опиру позитивистичким категоријама и поставкама сваког рационализма. Управо унутар дубина самог језика, у 'слаповима бездана', Бог може бити ревитализован у искуству савременог човека. Дерида (2011: 12) казује да религија

> проистиче из језика, сасвим је извесно – или још прецизније из идиома, из књижевности, из писма, који заједно обликују елемент сваког објављивања и сваког веровања, једног елемента који је у последњој истанци несводив и непреводив – али исто тако и из неодвојивог идиома, неодвојивог најпре, од сваке друштвене, политичке, породичне, етничке, комунитарне, националне и народне везе: аутохтоности, тла и крви, и све проблематичнијег односа према грађанству и држави. Језик и нација обликују у овом времену историјско тело сваке религиозне страсти.

Религија, односно религијски језик, језик вере, суштински мора да почива на литерарности, он захтева поетску репрезентацију, те „није довољно отворити се Ријечи у егзистенцијалном керигматском смислу" (Шимић 2020: 258), већ је нужно и отворити себе поетичности саме керигме. Станли Хопер истиче да „иако је коначно значење трајно одгођено, значење остаје уписано у симболичку структуру која је сама метафоричка, отуда лудичка и поетичка. Бестемељност је ствар унутрашњости – психе. Дубина зове дубину. Abyssus abyssum invocat (Пс. 42_7)." (Шимић 2020: 266) За највећег песника Старог савеза, цара Давида, Бог управо проговара из бездана песниковог бића, што ће он вербализовати: „Благосиљај, душо моја, Господа, и све што је у мени свето име његово." (Пс. 103_1)

1.3. Светиљка

Моменат проговора из унутрашњости песниковог бића отвара нам пут ка Де Мановом разликовању две врсте поезије. Он их сликовито назива 'поезија огледала' и 'поезија лампе' (Де Ман 1975: 317). Прва, подражавалачка, „зависи од једног спољашњег света без обзира да ли је тај свет примећује у чистим, објективним контурама или као безобличан ток"; друга, одредиће је Де Ман на основу Јејтса, долази „из сопствене душе… увек с оне стране нашег сазнања, увек скривене… једини извор бола, умртвљености зла" (Де Ман 1975: 317).

Управо ће Христос, при почетку своје Беседе на гори, обраћајући се народу око себе, искористити фигуру лампе/светиљке како би позвао слушаоце да двоструко осветле дубину таме сопственог бића, испуне је датом светлошћу, те осветле друге који сачињавају њихову заједницу: „Ви сте светлост света. Не може се сакрити град који лежи на брду; нити се пали светиљка и ставља под мерицу, него на свећњак, и светли свима у кући. Тако нека засветли ваша светлост пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца вашега који је на небесима" (Мт. 5_{14-16}). С**а̂**м Христос управо јесте светлост која засијава унутар људи, односно, како смо цитирали пророка Давида, Христос јесте „у мени свето име његово" које осијава песникову унутрашњост. Моменат лампе, моменат осветљења, постаје стваралачки чин изградње човековог живота спрам трансценденције, као и чин изградње самог човековог бића спрам таме његових унутрашњих порива, те лампа уједно јесте с**а̂**м апокалиптички позив који се упућује човеку, као што је и Исусово обраћање на крају позив у апокалипсу, на превладавање и апсолутно расветљавање сопства – стићи на друго, више место себе самог, у нулто место човековог стваралаштва. У том простору светиљка осветљава нулту тачку човековог говора (ка) Богу, расветљава празнину, непремостиву празнину човековог обраћања Богу – али управо у нултој тачки дате празнине светлост светиљке открије сенку која неће бити ништа друго до једно дискурзивно *треперење* – „Из дубине вапим теби, Господе" (Пс. 130_1) – које се објављује као псалам – песма. Песма, дакле, постаје опирање унутар празнине у коме се одвија извесни континуитет између Бога и човека. Стога, уколико се послужимо искуством Дучићеве песме „Богу", „болна" је и „стравична" слутња којом певајући глас објављује ултиматум празнине као услов постојања саме песме, самог песника, чина певања. „Болна" је и „стравична" изгубљеност песме, као и песникова потрага за њоме (в. Бошковић 2014: 68–77). И песма и песник утопљени су у бездану језичких ознака, у измичућим и одлажућим границама језика, јер „истина духа знаде за границе", казује Дучић, док „једино наша слутња стоји безгранична". Безгранични простори слутње која се извија у певање, простори без дна, лутње у језику, израстају из жеље певајућег гласа да на дну сопственог бића буде пронађено друго биће, буде пронађено

његово име, да се датоме бићу певајући глас обрати, те зато управо лампа „постаје симбол конститутивног, аутономног *ја*, стваралачка субјективност која свакако изгледа веома важна […] као аналогни микрокосмос свету природе. Светлост ове лампе је сазнање о сопственој свести, интернализована метафора визије дневне светлости“ (Де Ман 1975: 317). Зато ће и поменута Дучићева песма из строфе у строфу упризоравати мотивске рефлексе на светлост описане лампе, као што су: сјај, жишка, беле цркве, сунце – односно јеванђелисти, уобличавајући текст Оченаша, управо инкорпорирају цитирани старосавезни фрагмент („у мени свето име његово“) у ком је већ исписан Христов идентитет као Онога ко осветљава, коме се „засија његово лице као сунце, а хаљине његове посташе беле као светлост“ (Мт. 17_2) итд.

На дну језика вере, дакле, налази се троп, налази се поезија. Тери Иглтон (2007: 41) дефинише поезију као језик „који скреће пажњу на себе, или који је фокусиран на себе, или (како то каже семиотички жаргон) језик у коме означитељ преовлађује над означеним“. Даље, језички моменат, истиче Џон Дрејн (2004: 208), један је од кључних у Исусовој Беседи на гори, јер Исус трага за најадекватнијим идиомом, односно, он се „послужио оним језиком и формом израза који би најлакше могли надахнути људе који су први слушали како претвара своје учење у практичне поступке у свакодневном животу“.

2. Структурно-поетски елементи Оченаша

Сходно томе, Дрејн истиче да је значајан део Беседе на гори поетичан, при чему наглашава да је јудејско схватање поезије другачије у односу на наше. Уколико се вратимо Иглтоновој (2007: 25) централној дефиницији – „Песма је измишљена, вербално инвентивна морална изјава у којој је аутор, а не штампач или програм за обраду текста, тај који одлучује где треба да се заврше редови“ – она се тек условно може односити на јудејско схватање поезије и песме. Основни критеријум по чему је јудејска поезија имала статус поезије нису били никакви графијски узуси, већ ’саобразност’ и целовитост мисли, заокруженост реченог, док су паралелизми и ритмичност биле њене главне формалне ознаке. У наредном делу рада управо расветљавамо паралелизме унутар Господње молитве, те њену ритмичност, који, заједно, „кроз симетрију звука, смисла и структуре дају молитви уочљиву строфичку форму“ (Мартин 2015: 348).

2.1. Паралелизми

Џон Дрејн (2004: 208–209) поводом јеврејске концепције поезије говори о поезији *синонимног паралелизма* и поезији *антитетичког паралелизма*, док се њима може приборојати и поезија *синтетичког* или *конструктивног паралелизма* (Берни 1925: 16).

Уколико поменута саобразност почива на сличности изречених мисли, синтетички паралелизам подразумева сагласје у реченом између „два реда двостиха, при чему други ред појачава и као да одражава смисао првог у еквивалентним, иако различитим, терминима“ (Берни 1925: 16). Један од најупечатљивијих старосавезних примера овог паралелизма јесте 114. псалам,[15] док је један од примера из Матеја (7_6): „Не дајте светиње писма, нити бацајте бисера својих пред свиње.“ Антитетички паралелизми изведени су „контрастом термина у другом ретку са онима у првом“ (Берни 1925: 20), нпр. „јер Господ зна пут праведника, и пут зликоваца ће пропасти“ (Пс. 1_6), односно: „Или учините добро дрво и плод његов добрим, или учините рђаво дрво и плод његов рђавим“ (Мт. 12_{33}), док у синтетичком или конструктивном паралелизму „мисао другог реда допуњује и употпуњује ону из првог; постоји паралелизам, не у мислима, већ само у форми“ (Берни 1925: 21). Дакле, као што му и само име казује, за разлику од прва два паралелизма, који подједнако рачунају и на семантику израза и на његову форму, код синтетичког паралелизма кључна су формална обележја, односно поклапање облика. Формални крај стиха из Иглтонове дефиниције свој, ако се може рећи, архајски одраз има управо у идејној заокружености, односно завршетку слике коју дате алеје доносе јер „завршеци редова у поезији […] могу деловати и као нека врста слике“[16] (Иглтон 2007: 26).

Антитетичког паралелизма нема унутар Господње молитве. Међутим, и синтетички и синонимни паралелизми у значајној мери, и на специфичан начин, одликују овај текст, те Чарлс Берни (1925: 90–91) истиче да се унутар Оченаша не може подвући јасна разликовна црта између њих. Последње две прозбе („и не уведи нас у искушење, него нас избави од зла“) управо илуструју речено: с једне стране, налазимо блиско формално поклапање, што одговара синтетичком паралелизму, док су и са семантичке стране прозбе такође повезане. Таквом симбиозом два различита паралелизма, карактеристичном за Исусов дискурс, а коју Берни (1925: 90) назива *стѣпенасти ѣаралелизам*, управо се у другом ретку постиже одређена поента, односно понављањем формалне и семантички блиске мисли чини се корак даље у односу на прву.[17] Исто се може наћи и у прве три прозбе, које су на формалном плану готово идентичне, те

15 Нпр.: „Шта ти би, море, те побеже, и теби, Јордане, те се поврати назад? Горе, те узиграсте као овнови, и брда као јагањци овчији? Од лица Господњег потресе се земља, од лица Бога Јаковљевог, Који окрену стену у језеро водено, и камени хрид у извор вода.“ (Пс. 114_{5-8})

16 Прва слика / први стих: „Не дајте светиње псима“; друга друга слика / други стих: „и не бацајте бисере пред свиње“. Или: прва слика / први стих: „Свако здраво дрво даје добар плод“; друга слика / други стих: „а рђаво дрво даје зао плод“.

17 Као што је ’избављење од зла’ семантички упечатљивије од ’неувођења у искушење’. Напомињемо да дато одсуствује у Луке, чиме се изнова показује нижи ниво поетичности његове молитве.

указују на присуство синтетичког паралелизма, док њихова семантичка међузависност указује на синонимни паралелизам. Може се рећи да је посреди и тзв. *parallelismus membrorum*, који подразумева паралелизам реченица по њиховом смислу (*РКТ* 1986: 524), односно исказивање сличних и блиских идеја и мисли помоћу блиских или истоветних синтаксичких структура: „нека се свети име твоје" – „нека дође Царство твоје" – „нека буде воља твоја" > предикат + субјекат + атрибут. Први, дивинизирани део Оченаша, сходно томе, одликује изузетно хармоничан распоред елемената, којим се упућује на хармоничност која је карактеристика самог божанског света.

2.2. Инклузија

Још једно кохезионо начело Оченаша, а које потпада под фигуре понављања, у библистици је названо инклузија или окруживање, што потиче од латинске речи inclusio, глагола includere, који значи затворити, оградити, затворити, уметнути. Луц (2018: 35) инклузију одређује као „делов[е] текста уоквирен[е] на свом почетку и крају одређеном крилатицом или мотивом. Цело еванђеље [од Матеја Ђ. Ђ.] је уоквирено основним христолошким мотивом ’с нама Бог’ (Емануил) у стиховима 1, 23 и 28, 29". О инклузивности Беседе на гори говори Маријан Вугделија (2004: 11):

> Матеј је Говор на гори уоквирио инклузивним реченицама. Инклузија, као литерарна техника, врло је учестала у хебрејској и арамејској књижевности. Она представља неку врсту припјева. Састоји се у томе да једна литерарна јединица почиње и завршава истом или сличном ријечју, ријечима или мислима. Тиме одломак, који је обиљежен инклузијом, јасно представља засебну литерарну цјелину (усп. Мт 5,36.10б; 7,16а.20; 16,6.12; 19,30 и 20,16). Управо је то случај и с Говором на гори. Почетне и завршне ријечи тог Говора (Мт 5,1сл и 7,28–8,1а) творе инклузију. Инклузија се остварује помоћу сљедећих ријечи: ’мноштво’ […], ’учити’ […], ’узићи’ […], ’сићи’ […], ’гора’ […]. Та техника инклузије наставља се онда и унутар Говора на гори. Она ту служи за разлучивање мањих засебних јединица унутар тог дугог Говора и за призивање дијелова који се паралелизирају.

Инклузија је, дакле, уколико не истоветна, онда веома блиска фигури која има различите називе: просаподоза, киклос или епанадиплоза[18] – „која подразумијева понављање исте језичке јединице

18 Милош Ковачевић (2015: 301) детаљније образлаже дату фигуру: „У просаподози (киклос, или епанадиплози) у питању је, дакле, понављање унутар самог једнога стиха и то истих јединица, па се онда од симплоке разликује управо по томе што симплока за своју реализацију захтијева најмање два стиха, и никад не подразумијева понављање исте јединице и на крају и на почетку стихова, него се у њој понавља само једна јединица на почетку а друга на крају стихова, односно реченица. Стилистички принцип истицања исти је, међутим, и код једне и код друге, само што је симлпока неупоредиво значајнија од просаподозе за текстуалну лингвистику јер за своју реализацију захтијева најмање два стиха или реченице као минимални везани текст."

на почетку и на крају једнога стиха или реченице" (Ковачевић 2015: 301). Може се понављати иста реч, синтагма, реченица или јединице истих семантичких али различитих формалних карактеристика. Инклузија, дакле, подразумева одређену врсту синонимног паралелизма на нивоу текста, којим се на друкчији начин изриче већ исказана идеја, те се њоме окончава извесна текстуална или дискурзивна целина. Текстуални или дискурзивни сегмент који инклузија захвата нема тачно одређену величину: може се кретати од микроструктура, попут стиха, до целих текстова, попут самог јеванђеља, како истиче Улрих Луц (2017: 35). Основна улога инклузије јесте кохезивни фактор, али и својеврсна супституција графичких ознака завршетака, услед тога што су библијски текстови широј публици махом читани, те су се помоћу инклузије правиле целине, односно означавали почеци и крајеви засебних одељака. Њоме се и посебно наглашавају и истичу особито важни делови у односу на остатак текста. Дати механизми могу се разоткрити и унутар структуре Оченаша, где се заокружује небески део Господње молитве, уоквирен изјавом да је Отац „на небесима" и изјавом о изједначењу земље и неба. У овом случају налазимо понављање исте лексеме.[19]

Поред тога, питање је да ли се у Оченашу могу одредити и друге инклузије. Њихов статус није тако јасан као што је случај с поменутом, те се у обрисима може говорити и о инклузијама у другом делу Очешана. Једна од њих почиње на месту где се поменута окончава: „као на небу", а завршава на крају Оченаша, у 'избављењу од зла', јер је управо 'избављење од зла' еквивалентно животу изван земље, животу на небу. Трећа би захватила последње две прозбе: „и не уведи нас у искушење, него нас избави од зла", где је на различите начине изречена блиска мисао. Матеј, за разлику од Луке, управо проширује завршетак Оченаша, коришћењем инклузије он ствара поенту на крају свог молитвеног текста.

Ипак, не тврдимо да су у последња два случаја посреди инклузије, барем не у директном значењу саме фигуре, али је свакако у питању понављање и заокруживање мисли које се међусобно компатибилне. Посреди могу бити и примери Матејевих унакрсних референци и ретроспекција, које Луц (2018: 35) приближава инклузијама, „које се не могу појмити као понављања у строгом смислу речи". Такав је случај у примерима наведеним у одељку о јеврејској концепцији поезије у овоме раду, док је Луцов пример следећи: „Јер који има, даће му се и обиловаће; а који нема, узеће му се и оно што има." (Мт. 13_{12}) Посреди нису формална, већ семантичка понављања, синонимни паралелизми, што одговара и с овог аспекта проблематичним местима из Оченаша, што је посебно уочљиво у последње две прозбе.

19 О Матејевој различитој употреби дате именице у једнини и множини в. студију Џоната Пенингтона *Небо и земља у Јеванђељу од Матеја* (2007).

3. Друге фигуре понављања

Као најдоминантнија група лексема у Оченашу јављају се присвојна заменица наш, те лична заменица ми у косим падежима, нам, нас. Ова група гради својеврсну текстуалну осу око које је распоређен преостали садржај молитве. Иако је карактеристичнија за други део молитве, будући да се у првом јавља свега једном, заменица наш[20] постаје копча две групе молитвених прозби.

У преводу на српски најуочљивије су анафора („нека", „и"), епифора („твоје"/„твоја"), условно речено и анадиплоза („на небесима" – „и на небу"), у петој прозби налазимо полиптотон, („опрости" – „опростили"; „небесима" – „небу"), или парагменон („дугове" – „дужницима"). Код Луке последње речено не налазимо, већ „грехе" – „дужнику". Будући да се арамејска лексема („hobha") која се на датом месту налази уједно може превести и као „дуг" и као „грех", напомињемо да Матеј изнова одабира литерарније решење у односу на Луку. Тиме оба дела пете прозбе, која је заснована на поређењу, одликује симетрија и на лексичком плану. Такође, дати одабир јесте и мнемоничке природе јер олакшава памћење лексема које деле заједнички корен.

Значајно детаљнији списак фигура понављања у Матејевом тексту молитве на грчком доноси Мајкл Мартин (2015: 347–372) који, поред фигура које смо већ истакли и које су видљиве у преводу на српски, испитује фигуре попут хомојотелеутона („τὸ ὄνομά σου" – „ἡ βασιλεία σου" – „τὸ θέλημά σου"; „τὸν ἐπιούσιον" – „σήμερον"), хомојарктона („ἁγιασθήτω" – „ἐλθέτω" – „γενηθήτω"; „ὁ ἐν" – ὡς ἐν), контраста („τὸν ἐπιούσιον" (уколико се схвати као 'сутрашњи' – „σήμερον"), параномазије („καὶ ἄφες ἡμῖν" – „καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν"). Нажалост, дате фигуре су у највећој мери изгубљене у преводима.

3.1. Ритам

Поред разрађеног система паралелизама у јеврејској поезији, подједнаку важност има и ритмички систем, те се ова два система често јављају паралелно. Јеврејска версификација била је тонска, не силабичка, при чему није имала разрађен систем стопа као што је то случај с грчко-римском поезијом. Ритам је, дакле, зависио од акцен-

20 Маријан Вугделија (2004: 21) истиче и да се Матејев језик често одликује коришћењем заменица (како се може видети у појединим примерима наведеним у фусноти 24), међутим, основна претпоставка налажења присвојне заменице 'наш' у Матеја и њено одсуство у 'Луке' лежи у рабинском молитвеном предању, у синагогалној молитви, где је Бог 'наш', скоро никада 'мој' (уп. Вугделија 2004: 21). Друга важна претпоставка јесте и то да разлика између 'Оче наш' и 'Оче' може бити само последица превода арамејског 'Abba', који се „употребљавао као вокатив како за групу тако и за појединu особу" (Вугделија 2004: 21).

тованих слогова, док је број ненаглашених био слободан. Издвајају се четвориктусни (цезура после другог слога), троиктусни (давидијански стих, комбинован с претходним) и тзв. *кина* ритам. *Кина* ритам захватао је дуже стихове, који су цезуром били подељени на два неједнака дела, први полустих садржавао је најчешће три акцента, мада се могу наћи примери и с четири или два (што се надомештавало дужим речима с више ненаглашених слогова), док је други полустих увек имао два нагласка. Овај ритам карактеристичан је за тужбалице. (уп. Берни 1925: 22–43)

Уколико би се директно дате поставке примениле на грчки текст молитве, не би се добило задовољавајуће адекватан резултат, те стога Берни анализу заснива на свом преводу грчког текста (матејевског типа) молитве на арамејски.[21] Он сматра да је управо четвориктусни ритам одлика Господње молитве, те казује да „овде имамо, у ствари, малу песму или химну која се састоји од два четворотактна тристиха", односно структура ове песме/молитве јесте следећа: две строфе по три четворотактна стиха (Берни 1925: 113).

Међутим, и мимо реконструисаног арамејског оригинала (в. ниже), у молитви се очитују два различита ритма: У дивинизираном делу ритам је „целовит, одмерен, правилан. Али, како прелазимо даље у замршеност људских потреба, ритам постаје све више сломљен; и коначно, када дођемо до искуства суштински људског, он прелази у обичну прозу; ипак на крају, где мисао о Богу поново постаје истакнута [односи се на доксологију], пуна каденца се враћа." (Палмер 1920: 129)

У грчком тексту може се говорити о хексаметарској подлози у последње две прозбе, где „трохејски завршетак прве позива на неку врсту реплике, док спондејски закључак друге преноси осећај коначности, као у грчком хексаметарском ретку" (Грин 2001: 81). У преводима на српски језик хармоничности небеског одељка посебно доприноси и тежња на трохејском ритму.

---

21 Бернијев превод на арамејски:

ʾᵃbūn**a**n dᵉbišmayy**ā**

yitḳadda**a**š šᵉm**a**k

tētē malkūt**ā**k

tᵉh**ē** ṣibyōn**ā**k

hēkm**ā** debišmayy**ā** hēkd**ē**n bᵉʿarʿ**ā**

laḥm**a**n dᵉyōm**ā** hab l**ā**n yōm**ā** d**ē**n

ūšᵉbōḳ lān ḥōb**ē**n hēk dišb**a**ḳnan lᵉḥayyāb**ē**n

wᵉl**ā** taʿlīnan lᵉnisyōn**ā** ʾellā paṣṣīnan min bīš**ā**

(Берни 1925: 112, 161; напомена: болдована слова ознака су места акцента).

3.2. Рима

Рима, за разлику од паралелизама и ритма, прилично је ретка у јеврејској поезији, односно она се може наћи тек у народној јеврејској књижевности и гномским учењима. Ипак, она се не задржава тек у поменутим жанровима, може се наћи у Исусовом дискурсу, те ће Берни (1925: 162) управо у свом преводу указати и на сва места у Оченашу где је оприсутњена рима,[22] а што се може лако уочити у фусноти 22 овог рада. Што се тиче текста на грчком језику, Луц (2007: 309) казује да прве три петиције „чак и на грчком показују трагове римовања (3 пута *σου*)", те „завршна рима није распрострањена другде у античкој поезији и вероватно је дошла у хришћанске текстове из јеврејских молитава" (Луц 2007: 311). Бенедикт Грин (2001: 82) такође упућује на римованост унутар Оченаша, при чему сматра да то није карактеристика само првог дела, но се може говорити о примерима „унутрашњег римовања у редовима који нису одмах у близини, као и појединачних речи на паралелним позицијама које се подударају", како се може уочити у приложеној реконструкцији. Трагови слободне риме нису уочљиви у преводу на српски језик, међутим јесу у грчком оригиналну: нпр. у првом делу Оченаша: *ἁγιασθήτω – ἐλθέτω – γενηθήτω*; или у другом: *ἐπιούσιον – σήμερον – ἡμῶν – πειρασμόν.*

3.3. Контраст

Оно у чему је цитирана Иглтонова дефиниција далеко ближа јудејској поезији јесте то да су песме „моралне изјаве, не зато што покрећу строге пресуде сходно неком кодексу, већ зато што се баве људским вредностима, значењима и сврхама" (Иглтон 2007: 29). Потрага за поетичношћу моралног, за поетичношћу људских вредности, значења и сврха у Господњој молитви свој почетак управо има у самој њеној инвокацији. Инвокација се у разликује у Матеја и Луке, отуда што је у Луке она краћа и сведенија у односу на Матеја („Оче наш, који си на небесима" (Мт.) > „Оче" (Лк.). Будући да Христос у својим молитвеним обраћањима често користи 'Оче'[23] без

22 Ипак, при овоме треба бити веома опрезан јер, будући да оригинал на арамејском не постоји, свака реконструкција нужно подразумева, макар и несвесно, уношење оних елемената који се не би нашли у самом оригиналу. Такав је и случај и а римом, која у Бернијевој реконструкцији потенцијално може бити (пре)наглашена.

23 Нпр. у *Јеванђељу од Матеја*: „Да, Оче, јер тако би угодно пред тобом" (Мт. 11_{26}), у *Јеванђељу од Марка* налазимо: „Ава, Оче, теби је све могућно […]" (Мк. 14_{36}), код Луке: „Да, Оче, зато што се теби тако свидело" (Лк. 10_{21}), „Оче, ако хоћеш, уклони ову чашу од мене, али нека не буде моја воља, него твоја" (Лк. 22_{42}), „Оче, опрости им, јер не знају шта чине" (Лк. 23_{34}), „Оче, предајем свој дух у твоје руке" (Лк. 23_{46}). Поред примера из синоптичких јеванђеља, исти молитвене маркери могу се пронаћи и у *Јеванђељу од Јована*: „Оче, хвала ти што си ме услишио" (Јн. 11_{41}), „Оче, избави ме од овога часа" (Јн. 12_{27}), „Оче, прослави своје име" (Јн. 12_{28}), „Оче, дошао је час […]" (Јн. 17_{1}), „А, сада, Оче, прослави ти мене" (Јн. 17_{5}), „да сви буду једно, као што си ти, Оче, у мени и ја у теби"

додатних детерминатора,[24] може се претпоставити да се у изворној инвокацији налазила само једна реч ’ Πάτερ’, која је одговарала арамејској ’Abba’, услед чега конкретизације ’наш’ и ’који си на небесима’ припадају каснијим редакцијама. Међутим, једна значајна карактеристика проистиче из Матејевог (потенцијалног) проширења саме инвокације. Лука не ствара напетост између очева на земљи и Оца на небесима, те су Лукини земаљски очеви (Захарија, Јосиф, отац блудног сина) иконе Оца на небесима. Како Лукин Исус „позива на добар карактер лика људског оца као илустрацију очинског срца Божијег“, тако је основна Лукина претпоставка та да „на земљи постоји очинска доброта и на основу тога он илуструје карактер и великодушност небеског Оца“, односно „земаљски очеви приказани су као љубазни, милосрдни и пажљиви према потребама своје деце, а небески Отац јесте оличење ове доброте“ (Кларк 2016: 151–152). Међутим, с друге стране Лукиног етичког дискурса, премда га не укида, Матеј га подвргава поетским захтевима свог јеванђеља. Матеј етику подређује поетици, те ће, будући да моралну изјаву Матеј доживљава и као изјаву о узвишеном и као узвишену изјаву, самој инвокацији бити придодата спецификација у вези с небесима. Датом спецификацијом Матеј наглашава контраст на ком заснива своју верзију молитве, а што је одразно целокупном његовом јеванђељском тексту.

Како Матејево јеванђеље врви од различитих типова напетости (в. Луц 2018), тако посебним наглашавањем небесности небеског Оца Матеј ствара напетост између очева на земљи и Оца на небесима. Матеј апсолутизује Очев трансцендентни карактер, његову апсолутну разлику од очева на земљи, те чак казује: „И никога на земљи не називајте својим оцем; јер је један Отац ваш небески.“ (Мт. 23_9)

Управо је контраст један од кључних конструкционих начела Матејевог Оченаша, који је доследно спроведен у целој молитви. Да контраст не карактерише само Господњу молитву већ и цело Јеванђеље од Матеја, истиче Дејвид Кларк (2016: 99):

> Матеј је кроз своје јеванђеље супротстављао супротна подручја неба и земље. Сврха овог књижевног средства јесте да своје читаоце увуче у унутрашњу напетост створеног поретка. Али он је такође пренео разлог за оптимизам: небо и земља биће спојени. Овај сукоб и нада у његово разрешење садржани су у Господњој молитви. Суштина ове молитве јесте да ће пунина неба задовољити потребе земље и да ће два царства постати једно.

(Јн. 17_{21}), „Оче, желим да они које си ми дао буду са мном тамо где сам ја“, (Јн. 17_{24}). „да сви буду једно, као што си ти, Оче, у мени и ја у теби“ (Јн. 17_{21}), „Оче, желим да они које си ми дао буду са мном тамо где сам ја“ (Јн. 17, 24).

24 Као што је случај у следећим примерима: „Оче мој, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова; али опет не како ја хоћу, него како ти!“ (Мт. 26_{39}), исто именовање ’Оче мој’ понавља и у Мт. 29_{42}, „Хвалим те, Оче, Господе неба и земље“ (Мт. 11_{25}), „Хвалим те, Оче, Господе неба и земље“ (Лк. 10_{21}), „Оче свети, сачувај их у своје име“ (Јн. 17_{11}), „Оче праведни, свет те није упознао“ (Јн. 17_{25}).

Може се рећи и тако да је контраст основно Матејево осећање живота, ознака његовог садашњег осећања располућености и удаљености неба и земља, међутим, управо Христос представља превазилажење датог контраста, односно у Њему Матеј види синтезу супротстављених реалија.

Контраст као начело конструкције Оченаша огледа се у томе што се ова молитва може поделити на два дела, међусобно супротстављена. Дата подела потиче од Тертулијана, а подразумева први део, који је сав усмерен на небеско (прве три прозбе), и други, сав усмерен на земаљско (остале четири прозбе).[25] Дата подела бива пропраћена и лексичко-морфолошким карактеристикама, што подразумева да су глаголи у првом делу у пасиву, у другом делу у активу, што ствара обрисе строфа (Вендланд 2012: 401).

Управо је у таквој контрастној расподели прозби Тертулијан „назрео 'распоред' који држи 'укусним'", због чега је „Оченаш сматрао 'уређеном' молитвом" (Мандац 1986: 305). Уређеност и укусност молитвени текст управо добија захваљујући поетским механизмима.

Коришћењем опозитног начина излагања Матеју је

> омогућило да уклони сваку двосмисленост из порука које је желео да пренесе. Матеј је имао општу склоност да представи фолије или антитезе својим главним мотивима, дајући тако прецизност њиховом значењу. Свака опозиција у тексту служи да 'означи' област у којој је аутор желео да своју публику поведе ка новом разумевању познатих појмова или слика. (Кларк 2016: 87–88)

3.4. Рефрен

Алеја „и на земљи као на небу", карактеристична само за Матеја, иако се везује уз трећу прозбу, на формалном, али и семантичком плану, није суштински везана само за њу. Она може имати двоструки статус.

С једне стране, датој алеји може се одредити функција припева, којим се завршава први одељак, а који се подједнако односи на сваку од прве три прозбе појединачно: „нека се свети име твоје *и на земљи као на небу", „нека дође Царство твоје *и на земљ[у] као [што је већ] на небу", „нека буде воља твоја *и на земљи као на небу", чиме се додатно наглашава већ истакнуто Матејево осећање потребе сје-

25 Лохфинк (2019) поентира: „Могли бисмо рећи да први део Господње молитве говори о Божјој бризи, а други део о бригама ученика. Али кад то тако кажемо, одмах постаје јасно да су то двоје блиско повезани: Божја брига за свет треба да буде задужење ученика, а брига ученика о свом постојању јесте нешто што је већ дуго део Божје бриге за стварање. Ако боље погледамо, видимо да молбе у другом делу *Оченаша* никако нису приватне. Оне говоре о постојању у заједници ученика, о проблемима који настају управо кад људи покушавају да живе, безрезервно, за царство Божије."

дињења неба и земље. Молитва, како се може видети, функционише без икаквог проблема, те не долази ни до каквог семантичког померања. Илустрација ради, у потоњој традицији употребе Господње молитве могу се наћи примери додавања одређених рефрена Оченашу. Такав је случај с руским старцем Павелом Груздјевим, у чијем се напеву Оченаша после сваке прозбе додаје рефрен „Оче наш", нпр.: „нека се свети име твоје, Оче наш", „нека дође Царство твоје, Оче наш", „нека буде воља твоја, Оче наш" итд. Молитва опет функционише без икаквих суштинских промена.[26]

Таквим поступцима додатно се наглашава, односно раскрива песничка структура инхерентна Господњој молитви.

3.5. Сп̄она између небескоī и земаљскоī дела Оченаша

С друге стране, Дејвид Кларк (2016: 99–100) сматра да је анализирана алеја централна тачка у молитви и на теолошком и на литерарном плану, будући да је то спона између небеског и земаљског дела Оченаша, односно мост којим се симболички исказује да „све оно што произлази од Оца небеског треба да се оствари на земљи. Небо је место порекла, док је земља место потребе".

Такође, одвајањем дате алеје од треће прозбе и њеним осамостаљивањем молитва Оченаш добија два равноваљана дела.

Небески и земаљски део добијају по три паралелне прозбе, чиме се тежи ка поетском паралелизму између делова: 1. „нека се свети име твоје", 2. „нека дође Царство твоје", 3. „нека буде воља твоја" – „и на земљи као на небу;" – 1. „хлеб наш насушни дај нам данас", 2. „и опрости нам дугове наше као што смо и ми опростили дужницима својим", 3. „и не уведи нас у искушење, него нас избави од зла".Овде треба напоменути да се гледе последње прозбе може поставити питање да ли је она јединствена[27] („и не уведи нас у искушење, него нас избави од зла") или је реч о две одвојене прозбе („и не уведи нас у

26 Напоменућемо и то да ће овакав начин, ако се тако може назвати, *разс̄тиховљења* Оченаша бити један од поступака поетских обрада у уметничкој књижевности, чему ћемо посветити посебно истраживање. Први такав пример налазимо код Гаја Ветија Аквилине Јувенкуса, хришћанског поете из 4. века, родом из Шпаније, који је писао на латинском, познатог по томе што је у дактилским хексаметрима испевао целокупно јеванђеље, те је и Оченаш преломио у стихове (в. Хамерлинг 2010: 47–50). Ту се прибрајају и обраде Оченаша код нпр. Александра Пушкина, Никанора Паре, Владимира Назора, Милоша Црњанског. Код поменутих песника Оченаш се управо *разс̄тиховљује* на појединачне стихове или делове стихова, те дате елементе песници користе као језгра на основу којих стварају своје песме. Тако ће нпр. Владимир Назор написати песму „Оче наш који јеси на небеси", где ће сваки појединачни ред из молитве постајати иницијални стих строфе итд.

27 Свезивање последње две прозбе у једну Кларк (2016: 100) доноси на основу увида Џона Кросмана, који је њиховим спајањем указао на симетричност којој тежи Господња молитва.

искушење", „него нас избави од зла", што је чешћа поставка). Лука, за разлику од Матеја, доноси прозбу која садржи само први део („и не уведи нас у искушење"), те се може претпоставити да је посреди једна прозба, коју Матеј додатно развија, додајући семантички близак наставак. По истом настојању ка симетрији текста, Луц (2007: 310) сматра да је небески део Господње молитве такође проширен „додатком треће молбе која је довела до одговарајућег краја првог дела молитве", чиме се постиже „лепа заокруженост изговора".

3.6. Ентинем

Може се приметити да први и други део Оченаша стоје, осим у контрастној позицији, и у ентинемском односу. Будући да ентинем „подразумијева такву мисаоно-језичку структуру у којој се најприје гномским изразом наводи опште (тј. неки општеважећи став, правило) које се потврђује неким конкретним примјером, тако да је то конкретно заправо сумирано под опште" (Ковачевић 2015: 316), други део Оченаша подразумева тумачење, односно разлагање изречених прозби:

> Чин евхаристије скривен у првој прозби „нека се свети име твоје" проширује се у „хлеб наш насушни дај нам данас", јер јести Тело Христово значити славити Божије име;
>
> „нека дође Царство твоје" подразумева вишеструко опраштање вишеструких грехова, које, једино тако, може бити заједница у Светоме Духу;
>
> „нека буде воља твоја" подразумева уподобљавање човекове воље Очевој, што за последицу има одступање од греха, искушења, зла.

Наравно, могуће је успоставити и другачије паралеле: Божија је воља да грехови буду опроштени, да верујући једе насушни хлеб или да буде избављен од зла; све то подразумева и долазак Царства, а нужно је повезано с посвећењем Божијег имена. Тиме се раскрива и отворена, асоцијативна структура Оченаша, која гради такво „које се не сме претпоставити, […], да буде ограничено на једно једнозначно" (Грин 2001: 90).

Иначе о отворености у Матејевом јеванђељу говори Улрих Луц, те истиче да места отворености позивају Матејеве читаоце на делатну рецепцију:

> Као што ученици могу бити аутентични само ако делатно следе Христа, тако и читаоци само кроз практиковање прочитаног могу разумети Еванђеље. Читање Матејевог текста биће плодоносно само кроз примену Исусових заповести и подражавање Исуса као узора. (Савковић 2018: 12)

Отвореност молитвеног текста,[28] дакле, изискује ангажовано читање: трагање за за есхатотипом, Христом, постаје уједно и налог читања и налог мољења. Молитва суштински бива доживљена тек у релацији са читањем, будући да су обе праксе уједно праксе откривања, али и стварања, прецизније, учешћа у стварању. Тиме се инсистира на слободи сваког појединца Матејеве хришћанске заједнице да сам одреди и доживи, односно, створи Царство на земљи, управо повлачењем, али и остваривањем оних паралела између првог и другог дела које су његовом бићу ближе: било да је у питању активност помирења, храњења, освешћивања природе зла у свету, итд.

4. Закључак

Молитвени текст изнова открива своју природу као лудичку, будући да, парадоксално, сав у формалним узусима, заробљен у обрасцима теолошког дискурса, тежи остварењу са друге стране своје спољашње задатости, тежи ослобођењу свог идиома и свог дискурса било ког облика окошталости, традиционалности, тежи ослобођењу говора који се креће од човека ка Богу, будући да тек слободан од онога што ће Дерида назвати 'римско', слободан сваког идеолошког и институционалног, прескриптивног, Исусовим језиком речено – фарисејског, дакле тек у таквом ослобођењу, у давидијанском плесу „из све снаге" (2Сам 6_{14} (Даничићев превод)) пред Богом, човек Богу може рећи: „Оче!" Приближавање праксе читања и праксе мољења, осим што почива на лудичкој природи самог (молитвеног) текста, почива и на томе што је „сусрет између Бога и човека у широком царству срца обележен неисцрпном разноликошћу облика" (Вер 1976: 249). Ове две праксе губе се у сопственим понорима, молитва живи унутар песме, будући да формална неодредивост 'слапова' којим се објављује бездан Божијег говора човеку раскрива молитву као „услов могућности која тражи немогуће, наиме, она покушава да ослободи присуство свих услова или предуслова за примање онога што се даје онако како се даје у хоризонту било које дате целине"(Ендруз 2005: 196). На том трагу, у потрази за немогућим, на путу који деле и песма и молитва, Софроније Сахаров (1995: 21) одређује молитву као стваралаштво, које је више „од сваке друге уметности или науке". Молитвом се стиже до света радикално другачијег од нашег, према Матејевој редакцији Оченаша живети по упутима Господње молитве омогућава нову генезу (Мт. 19_{28}), исто тако, „свако књижевно дело отвара јединствени свет, недостижан ни на који

28 Исус се, упућује Луц (2018: 24), односио према Тори као према отвореном тексту, где је постављао другачије акценте од писмознанаца и фарисеја, уместо заповести о чистоти и десетку, фокусирао се на заповести о љубави и сл. – „Тора је тада била жива инстанца, а не композиција окамењених правила. Она се могла наново тумачити, променити и прилагодити садашњем тренутку, а да се при томе не одступи од јудејства."

други начин до читањем дела, онда би читање требало да буде безрезервно препуштање целокупног ума, срца, осећања и имагинације настојању да у себи на основу речи поново створи тај свет“ (Хилис Милер 2017: 111), те „читање захтева позитиван напор“, рећи ће Хилис Милер (2017: 113).

И молитва и поезија, стога, постају праксе откривања, те се Матеј непрестано креће између стилема и теонема, свестан да молитва Оченаш ипак није песма, али човеков говор Богу то свакако јесте.

ЛИТЕРАТУРА

Атанасијевић, Ксенија. „Превод на српски Новог завета професора др Емилијана Чарнића“. Београд: *Богословље*. XXXII 1–2 (1973): 177–179.

Бошковић, Драган. „Узалуд: Поетичко место Бранка Миљковића у једновековној модернизацији српског песништва“. А. Б. Лаковић (ур.), *Бранко Миљковић: моћ речи*. Крагујевац: Народна библиотека „Вук Караџић“, 2014: 68-77.

Вер, Калистос. „Моћ имена, Исусова молитва у православној духовности“, *Теолошки погледи*, *версконаучни часопис*, Београд: Православље, 1976. 247–268.

Де Ман, Пол. *Проблеми модерне критике*. Прев. Гордана Б. Тодоровић. Бранко Јелић. Београд: Нолит, 1975.

Дерида, Жак. *Бела митологија*. избор и превод Миодраг Радовић. Нови Сад: Братство-Јединство, 1990.

Дерида, Жак. *Вера и знање: век и опроштај*. Нови Сад: Светови, 2001.

Драгутиновић, Предраг. *Увод у Нови завет: основи новозаветне науке I*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2010.

Драгутиновић, Предраг. „Значај критике текста за српске преводе Новога завета. Део други: Рецепција у српској преводилачкој теорији и пракси“. *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 12. Прир. Богољуб Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 2012: 31–39.

Дрејн, Џон. *Увођење у Нови завет*. Прев. Богдана Ђукић. Београд: CLIO, 2004.

Исповедник, Максим, „Кратко тумачење молитве Оче наш (упућено) једноме христољупцу“. <https://www.molitvenik.in.rs/tekstovi/kratko_tumacenje_Oce_nas.html#0> 4. 9. 2023.

Ковачевић, Милош. *Стилистика и граматика стилских фигура*. IV битно допуњено издање. Београд: Јасен, 2015.

Луц, Улрих. *Матејева прича о Исусу*. Прев. Фива Савковић. Београд: Манастир Градац, Библијски институт ПБФ-а у Београду, 2018.

Пајчин, Марко. „Српски новозаветници XX века о Господњим празницима у Матејевом Јеванђељу". *Српска теологија данас* 2015 (29. мај 2015). Београд: Православни богословски факултет. 2016: 19–52.

Пуле, Жорж. *Метаморфозе круга*. Прев. Јелена Новаковић. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1993.

Речник књижевних термина. Ур. Драгиша Живковић. Београд: Нолит, 1986.

Савковић, Фива. „Матејево еванђеље у егзегези Улриха Луца", предговор. Луц, Улрих. *Матејева прича о Исусу*. Прев. Фива Савковић. Београд: Манастир Градац, Библијски институт ПБФ-а у Београду, 2018. 7–26.

Сахаров, Архимандрит Софроније. *О молитви*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1995.

Симић, Анка. „Молитва као опште место српске средњовековне књижевности". *Значај српског језика за очување српског културног идентитета. IV, Молитва између језика, књижевности и културе*: (*радови са научног скупа* Молитва између језика, књижевности, културе, *одржаног у Андрићграду 8. маја 2021*). Ур. Милош Ковачевић. Вишеград: Андрићев институт, 2022: 150–172.

Свето писмо Старога и Новога завјета: *Библија*. Свето писмо Старог завјета, превео Ђура Даничић; Свето писмо Новога завјета, превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве; Књиге ширег канона (Девтероканонске), превели митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Радовић), епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве. 2018.

Свето писмо Старога и Новога завета, Библија. Свето писмо Старог завета превео Драган Милин, Свето писмо Новога завета Емилијан Чарнић. Београд: Библијско друштво Србије, 2022.

Таталовић, Владан. „Емилијан Чарнић као професор Новог Завета на Богословском факултету у Београду", *Богословље*, LXV 1, Београд: Православни богословски факултет, 2006: 13–28.

Учење дванаесторице апостола (Дидахи). Прев. Атанасије Јевтић, прип. Љубомир Милошевић. <https://svetosavlje.org/didahi-ucenje-dvanaestorice-apostola/> 8. 3. 2023.

Хилис Милер, Џон. *О књижевности*. Прев. Наташа Марковић. Београд: Службени гласник, 2017.

Шимић, Крешимир. „Теопоетика: генеалогија и перспектива". Diacovensia, бр. 28 (2), 2020: 247–270, <https://hrcak.srce.hr/240320> 5. 2. 2021.

Andrews, Michael. „How (Not) to Find God in All Things: Derrida, Levinas, and St. Ignatius of Loyola on Learning How to Pray for the Impossible". *The Phenomenology of Prayer*. Ed. B. E. Benson, N. Wirzba. New York: Fordham University Press, 2005.

Burney, Charles Fox. *The Poetry of Our Lord. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ*. Oxford: Clarendon Press, 1925.

Clark, David. *The Lord's Prayer, Origins and Early Interpretations*. Turnhout: Brepols, 2016.

Clark, David. *On Earth as in Heaven, The Lord's Prayer from Jewish Prayer to Christian Ritual*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Goulder, Michael. „The composition of the Lord's Prayer". *The Journal of Theological Studies*, Vol. 14, No. 1 (APRIL 1963): 32-45.

Green, H. Benedict. *Matthew, poet of the Beatitudes*. Bloomsbury Publishing (2001).

Hammerling, Roy. *The Lord's prayer in the early church: the pearl of great price*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Hera, Marianus Pale. "The Lucan Lord's Prayer – The Prayer of the Disciples –". *Journal of the Nanzan Academic Society Humanities and Natural Sciences* (17), 2019: 77–93.

Eagleton, Terry. *How to Read a Poem*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Jeremias, Joachim. *New Testament theology: [volume one, the proclamation of Jesus]*. New York: Charls Scriber's Sons, 1971.

Lutz, Ulrich. *Matthew 1-7: A Commentary*. Translated by James E. Crouch. Fortress Press, 2007.

Mandac, Marijan. „Tertulijanovo tumačenje Očenaša". *Služba Božja*, 26 (4), 1986: 302–313.

Martin, Michael Wade. "The Poetry of the Lord's Prayer: A Study in Poetic Device". Journal of Biblical Literature 134, no. 2 (2015): 347–372. <https://doi.org/10.15699/jbl.1342.2015.2804> 14. 9. 2023.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece 28*. Münster/Westphalia: The Institute for New Testament Textual Research, 2012.

Palmer, George Herbert. "The Lord's Prayer". *The Harvard Theological Review* 13, no. 2 (1920): 124–135. <http://www.jstor.org/stable/1507789>.

Pennington, Jonathan. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. Leiden, Boston: BRILL, 2007.

Tilborg, S. V. "A Form-Criticism of the Lord's Prayer". Novum Testamentum 14, no. 2 (1972): 94–105. <https://doi.org/10.2307/1560176>.

Wendland, Ernst R. "Poeticizing The Lord's Prayer for 'Pronunciatio': An Exercise in Oral-Oriented Bible Translation." Neotestamentica 46, no. 2 (2012): 394–415. <http://www.jstor.org/stable/43049204> 14. 9. 2023.

Wilder, Amos Niven. *Theopoetic, Theology and Religious Imagination*. Philadephia: Fortress Press. 1976.

Đorđe M. Đurđević

The Poetic Structure of Lord's Prayer

Summary

The Lord's Prayer is recorded in two canonical texts, the Gospel of Matthew (6_{9-13}) and the Gospel of Luke (11_{2-4}). The main purpose of this paper is to look at their common poetic characteristics, and starting from Matthew's text, we will point out the differences (regarding invocation, number of petitions and vocabulary) in those segments in which poetic oscillations are evident, that is, when differences arise in the atmosphere of different literary settings of the evangelists themselves. Since a significant number of authors (Goulder (1963), Green (2001), Lutz (2007, 2018), Hammerling (2010), Clark (2016, 2017), Martin (2015), etc.) agree that Matthew's variant is more poetic, in our study, combining the previous insights into the literary structure of both Matthew's Gospel and the prayer itself, looking back at the positioning of the Lord's Prayer within the Sermon on the Mount, as well as the general relationship to Old Testament poetry, we describe the aesthetic form and internal structure of this variant of the central Christian prayer, its poetic characteristics, as well as cohesive factors of the textual segments. Accordingly, we are talking about parallelisms, rhythm, rhyme, refrain, contrast, enthymeme, inclusion, anaphora, epiphora, polyptoton, paregmenon, on which the text of the Lord's Prayer is built. We base our research on the premise of the discursive, but also the aesthetic closeness of prayer and song, that is, the act of praying itself and the act of poetic creation. The structure of the text of the prayer carries a significant, even key, trace of poetic expression. This frees the prayer discourse from external frameworks and schematic arrangement of constitutive elements. The Lord's Prayer itself, the prototype of the Christian prayer, is far from the formal annulment and abolition of the mentioned scheme, but at the same time it is not exhausted within it, but traces of poetic practice are revealed in its text, as it realizes its being outside the given and ossified frameworks. The text of the prayer thereby reveals its nature as ludic, since, paradoxically, in formal constraints, trapped in the patterns of theological discourse, it strives to free its idiom and its discourse from any form of ossification and traditionality, striving to free the speech that moves from man to God, which is the basic theopoetic demand.

Keywords: Our Father, Lord's Prayer, poetry, biblical literature, theopoetics

Примљено: 20. 9. 2023.

Прихваћено: 22. 5. 2024.