ЂОРЂЕ ЂУРЂЕВИЋ

МОЛИТВА ОЧЕНАШ ИЗМЕЂУ НАЦИОНАЛНЕ ПРЕКОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈЕ И ПОЕТИЗОВАНЕ ЕГЗЕГЕЗЕ У СРПСКОЈ КУЛТУРИ 19. ВЕКА[1]

САЖЕТАК: У раду се испитује рецепција Господње молитве у српској култури 19. века анализом двају текстова: *Србскиј државнонародниј Отче-нашъ* Сергија Николића (финално издање 1861) и *Толкованије молитве Отче нашъ* Георгија Анибаса (1860) у преводу Платона Атанацковића. Одабрани текстови сведоче о различитим рецептивним хоризонтима и преконтекстуализацијама кључне хришћанске молитве. Док Николић у романтичарском искуству преображава Оченаш у национално-политички и родољубиви молитвени текст, Анибас (Атанацковић) га тумачи помоћу различитих поетских средстава, одакле смо његов поступак именовали као поетску егзегезу. Истичући да текстови Николића и Анибаса у историји српске књижевности заврећују посебно место, будући да инаугуришу поступак поетског преобликовања Господње молитве, рад показује да Оченаш у деветнаестовековној српској култури постаје динамичан текстуални простор где се теолошки и поетски дискурс међусобно прожимају, отварајући могућност нових интерпретативних облика молитве.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Оченаш, Молитва Господња, егзегеза, српска теологија 19. века, романтизам, теопоетика

Српска култура 19. века показала је значајно интересовање за молитву Оченаш. Мимо широке традуктолошке панораме, где се

[1] Истраживање спроведено у раду финансирало је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор о преносу средстава за финансирање научноистраживачког рада истраживача на акредитованим високошколским установама у 2026. години број: 451-03-33/2026-03/ 200198).

јавља незанемарљив број различитих превода, на рускословенском, славеносрпском и народном језику,[2] те посебно упечатљивих покушаја теолошке обраде Оченаша у катихетској литератури,[3] Господња молитва постаје предмет оригиналних интерпретативних и књижевних преобликовања. Њена литургијска и догматска нормативност није је спречила да буде укључена у нове културне и идеолошке контексте, где су се, несумњиво, стекла нова значења која превазилазе примарну богослужбену функцију молитве. Два таква текста, који ће бити предмет овог истраживања, јесу *Србскиј државнонароднiј Отче-нашъ* Сергија Николића (1861)[4] и *Толкованије молитве Отче нашъ* Георгија Анибаса (1860) у прилагођеном преводу Платона Атанацковића.[5] Дати текстови, премда настају у различитим културноисторијским хоризонтима, али полазе од истог јеванђељског материјала, сведоче о различитим рецептивним стратегијама Оченаша.

Национална преконтекстуализација Оченаша Сергија Николића

Сергије Николић,[6] значајни културни и просветни деветнаестовековни српски посленик и професор права у Београду, пажње вредна „личност романтичне епохе",[7] написао је књижицу *Србскиј државнонароднiј Отче-нашъ* (финално издање[8]), која представља

[2] Дата проблематика обрађена је у: Ђорђе М. Ђурђевић, „Преводи молитве Оченаш на српски језик", у: Значај српског језика за очување српског културног идентитета VI, *Отац у српском језику, књижевности и култури* (Радови са научног скупа „Отац у српском језику, књижевности и култури", одржаног у Андрићграду 19, 20. и 21. маја 2023. године), ур. Милош Ковачевић, Андрићев институт, Вишеград 2024, 77–111.

[3] Реченоме је посвећено посебно истраживање „Молитва Оченаш у српским катихизисима 19. века", које се тренутно налази у процесу објављивања.

[4] Сергије Николић, *Србскиј државнонароднiј Отче-нашъ*, Штампарија Игњата К. Сопрона, Земун 1861, <https://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/2144>, 28. 5. 2026.

[5] Георгије Анибас, *Толкованіе молитве Господнъ Отче нашъ*, прев. Платон Атанацковић, Брзотискомъ Епископске кньигопечатнѣ, у Новосаду 1860, <https://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.php?type=publications&id=3198&m=2#page/18/mode/1up>, 28. 5. 2026.

[6] Биобиблиографски подаци о Сергију Николићу доступни су у *Поменику знаменитих људи у српскоī народа новијеī доба* Милана Ђ. Милићевића (Београд 1888, 437), а далеко детаљније у: Дејан Медаковић, „О Сергију Николићу", *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 13, Нови Сад 1977, 267–284.

[7] Д. Медаковић, 267.

[8] Напомињемо да је текст исте садржине Сергије Николић први пут објавио 1851. у свом новопокренутом и једино у том броју издатом часопису *Будилник српске просвете*; десет година касније, под насловом *Србскиј народнiј великiј Отче-нашъ* дати текст објављује као засебну књижицу. Ово издање у потпуности је исто као и издање које анализирамо из 1861, с тиме што њему Николић при-

романтичарску, поетизовану и родољубиву парафразу Господње молитве, односно молитвено-политички текст у ком се структура и значење Оченаша преображавају у колективну молитву за очување народа и национално-историјског идентитета. У поговору књижице Сергије Николић ће истаћи ову новостворену молитву као „заиста Српску молитву" (23). Речено је посебно наглашено и у самом поднаслову, где се наводи „нарочито за Војвођане", чиме се указује на питање националног идентитета као преовлађујуће проблематике саме књижице. Тако ће Николић молити следеће: „[...] наново нам поклони, дуго удржи, утврди и узвиси наше мило, животом млоги честити наши јунака скупо плаћено и од живота милије Војводство Србију; да не останемо, Боже! тужан међу народима без отечества народ" (11), што се у наставку варира и увелико проширује. Напомињемо да се у Николићевој књижици нигде не нуди никакво теолошко читање нити тумачење Оченаша, но, рекли бисмо, његова преконтекстуализација, где се текст и значење изворне молитве преобличе у молитву снажног романтичарско-родољубивог садржаја.

Што се тиче самог Николићевог поступка, напомињемо да он не цитира директно прозбе из Оченаша, већ се оне подразумевају, те, примера ради, наместо „нека буде воља Твоја" читамо: „Дај, да свуда влада и у свему се испуни, и да нам увек буде на памети Твоја света воља [...]" (10). Сергије Николић сваку од прозби развија са свешћу о трајању и опстанку свог народа, па је тако сам почетак молитве – „Оче наш" – овде проширен у следеће:

> Отче и Боже наш! Боже Великога нашег Немање и премудри његови синова, Светога Првовјенчаног краља Стефана (Студеничког) и Светога Саве Просветитеља, Боже Силнога нашег цара Стефана Душана и Светога Кнеза Лазара, Боже српски светаца и владаоца, просветитеља и управитеља, јунака и за свој народ мученика, свију Твоји угодника Србаља! (5).

На таквом трагу ће у овој варијанти посебну улогу добити фигура предака, нпр.: „[...] и да Те онако, као што су Те наши стари волели, и већма него све на свету волемо; па и Ти нас да пазиш, као што си њи пазио; и да род наш на Твојој земљи прославиш оном славом, којом си негда њи прославио [...]" (7). Дати ставови проистичу из романтичарске етнификације православља, „процеса

кључује Поговор (1861, 23–24), где се даје краћи коментар о историјату објављивања датог рукописа. Последње издање Николић посвећује Србима у Војводини, штампајући га о свом трошку.

који је изнедрио својеврсну религију нације – супституцију за мистично верско осећање. Религија нације почивала је на комбинацији култова националних хероја и народне борбе за ослобођење, с једне стране, и европских трендова формирања националних, секуларних држава, с друге."[9] Сходно томе јасно је да се овде Оченаш развија у молитву историјског континуитета и националног претрајавања, што Николић експлицитно наглашава:

> Ти си овај Твој лепиј свет различним народима и језицима као најодличнијим цвећем украсио, а безумни и прождрљиви противници Твоје свете владе ктедоше и покушаваше то другчије начинити; и мучише и наш народ, да се у њине народе претвори, и да га нестане из цветнога венца и сунчане круне Твога светога царства. Не дај, Боже! више душманима нашима силе и власти, и не дај ни једноме Србљину ни помислити, да се од Тебе одметне, или буде што друго, него што си га Ти створио; већ смилуј се и учини, да и ми Србљи као и други народи, које си милостивом Твојом владом усрећио, будемо Твој, увек Теби веран и светога Твога царства достојан народ (8–9).

Иза цитиране Николићеве молитве стоји прозба о Царству небеском из Оченаша, те координате Царства небеског постају онтолошке и етичке координате у које се уписују границе Николићевог народа. Посреди је, како би то рекао Миодраг Поповић, одбрамбени карактер националног осећања, карактеристичан управо за период настанка Николићевог текста, када се бришу границе између Саве и Дунава, када „народна песма, косовска традиција, Карађорђев устанак, четрдесет осма"[10] постају кохезивни фактори освешћеног српског националног осећања. Датоме списку Николић дописује и хришћанство, препознајући православну прошлост као још један од идентитетских фактора. Тако четвртој прозби Николић додељује чврсто политичко значење, хлеб насушни сада се јавља као „хлеб отечества". Одатле се, иако их Николић даље развија, могу извести важне примедбе о Телу Христовом као историјском телу српског народа, те формирању есхатолошко-историјске заједнице истог тог народа, што се конституише с друге стране времена. Тако и прозба о опроштењу добија историјско тумачење, где се молитвено приповеда о преступима Немањића према својим очевима, о Вукашину, Вуку Бранковићу, услед чијих непо-

[9] Александра Павићевић, „Весници и сведоци песници српског романтизма – између неопаганизма, религије нације и губитка вере", *Зборник Матице српске за друштвене науке*, год. 58, бр. 164, 2017, 638–639.

[10] Miodrag Popović, *Romantizam II*, Nolit, Beograd 1970, 59.

чинстава „неста у Србији, Боже! Твога благослова" (16), што се сада тумачи као национални грех за који треба молити опрост.

Николићева преконтекстуализација Оченаша илустративан је пример померања сакралног текста из његових теолошких и литургијских координата у дискурс националног саморазумевања у српској романтичарској култури 19. века. Молитва усиновљеног појединца, уједно и молитва есхатолошке заједнице, код Николића постаје молитва историјске, националне, па и политички идентификоване заједнице. Дати поступак не подразумева десакрализацију молитве као такве, но радије освећење историјског континуитета, где језик хришћанства постаје посебно интонирано средство артикулације српског националног осећања.

Оченаш у теопоетском кључу: Георгије Анибас (Платон Атанацковић)

Најважнији текст посвећен Оченашу у српској теологији и култури 19. века јесте књига *Толкованије молитве Госпо̄дње Отче̄ наш* из 1860. године немачког теолога Георга Анибаса (Georg Anibas, 1809–1853; код Атанацковића: Георгије Анибас). Преводилац је Платон Атанацковић, међутим, одмах треба истаћи да се, сходно општим оновременим традуктолошким праксама, не може говорити о преводу у правом смислу, но радије о прилагођавању и посрбљавању изворника,[11] те се новодобијени текст свакако може сматрати и делом српске теологије и културе.

Оно што се под основним егзегетским карактеристикама има истаћи јесте то да Анибасов текст одликује патристичка контек-

[11] Колико је Атанацковић мењао изворни текст, не можемо са сигурношћу да утврдимо, будући да оригинални Анибасов текст *Das Vater Unser. In katholischen Kanzelvorträgen dargestellt* (штампарија Baumüller und Seidel, 1845) нисмо успели да пронађемо. Додајемо да је исту књигу 1854. Франц Малавашич превео на словеначки језик под насловом *Oče naš: povest za keršansko mladost in keršansko ljudstvo*. Колико се она разликује од оригинала, такође, не можемо да одредимо, али су евидентне значајне разлике између српског и словеначког превода. Ипак, такво би истраживање значајно премашило границе овог дискурса и тражило изворе којима тренутно не располажемо, те од њега за сада одустајемо. Међутим, и сам наслов на немачком (*Оче наш. Приказан у ка̄толичким про̄поведима*) указује на јасну разлику према преводу. Ипак ћемо, како управо рекосмо, од тог трага одустати и Анибасов-Атанацковићев текст посматрати као засебну целину, те у наставку доносимо кључне одлике овог тумачења. Оно што остаје као несумњив Атанацковићев допринос јесте што он овде даје свој превод Оченаша скоро сасвим у духу српског народног језика: „Отче наш Који си на небу, да се свети име Твоје, нек' дође Царство Твоје, Нека буде воља Твоја, како на небу, тако и на земљи!, Хљеб наш насушнији дај нам данас, остави нам дугове наше, као што и ми остављамо дужникама нашима, не уведи нас у искушение, избави нас од лукавога" (10–12).

стуализација Оченаша, где се аутор позива на ставове појединих светих отаца о Господњој молитви, попут Јована Златоустог, Тертулијана, Кипријана (7, и даље), као и повезивање текста Оченаша са одговарајућим местима из целог Светог писма (в. 25, и даље). Потом, нуде се различите предањске контекстуализације, где се нпр. седам прозби Оченаша сагледава кроз њихову паралелу са седам светих тајни. Тако се прозба о посвећењу имена Божијег отвара ка светој тајни свештенства, прозба о царству преноси се на крштење, прозба о вољи на миропомазање, прозба о хлебу на причешће, прозба о опросту на покајање, прозба о искушењу на брак, и последња о избављењу од зла на јелеосвећење (10, и даље). Седам прозби распоређује се и на седам дана у недељи, где ће сваки дан, по реду, бити посвећен одговарајућој прозби (12, и даље). Иако се на тренутке може осетити да су таква прилагођавања помало несигурна, ипак се она не могу ни олако одбацити, посебно ако се управо четвртак, као дан установљења евхаристије и свете тајне причешћа, обележи прозбом о хлебу насушном, или петак, дан Христове смрти, сагледа кроз прозбу о опраштању дугова. Широким интертекстуалним интерпретирањем и разлагањем Оченаша Анибас указује на однос молитвеног текста и његовог значења: „Колико је мален Отче наш, опет је притом велик; колико је оскудан рјечма, ипак је притом богат пребогат дубоким значајем" (15). Посебан дар стога постаје тумачити и, како Анибас казује, „размишљати" овај молитвени текст, јер:

> Молитва Господња превосходи све молитве Светитељске, надвисује све заражаје љубови усхићених душа; содржи у себи све притче Пророка и медоточне Псалтира и пјесана рјечи; проси и моли све, што је потребно; хвали Бога по достојанију, просјеца облаке, пењесе изнад Ангела, диже душу на небо, и ту се састаје с Богом. Блажен је онај, кој све рјечи Господње, златне рјечи молитве „Отче наш" размишља! (17).

Зато је Оченаш молитва над молитвама, одређена као „језгро и садржај свију молитви", да би се сам текст молитве у наставку надахнуто похвалио:

> У молитви „Отче наш" имам скуп и небеснаго и земаљскога блага; извор милости, кој умиљато тече; силногласно звоно, које ми небесне силе на отбрану противу непријатеља призива; скупоцјену ману, којом не могу доста да насладим уста моја; најпријатнију свирку уву моме; благо, које је срдцу моме претежније од свакога злата и драгога камења! О шта ли још имам у славној молитви

„Отче наш”! он ми је златан кључ к Божјој кљети, главни кључ от рајских врата, печат свободнога улазка у брачну собу Невиннога. Црква Исуса Криста јест пресађених на ову земљу рај, и многе рјеке напајају цвјетно поље нашега Господа; али Отче наш, кој такође орошава то исто поље, ест славна рјека Фисон, у којој се налази скупоцјено злато, антракс и камен зеленij. (Бит. 2, 11) – Скупоцјеније још од злата и драгог’ камења јест то, што Отче наш у њедри своји’ носи: награду богату даје ономе, кој се у дубљине његове сиђе, да потражи душевне драгоцјености његове (9).

Из два издвојена цитата дају се уочити и поетско-стилске особености Анибасовог дискурса, а то је у првом реду снажно теопоетско надахнуће у говору о Оченашу, где се, по први пут на тако упечатљив начин у српској култури 19. века, обједињује поетски и теолошки поступак.[12] Поетским скоковима и надахнућима проширују се изворни теолошки искази, с тиме што та проширења ипак остају у својој суштини тумачења, будући да је аутор увек концентрисан на прозбу о којој говори. Стога смо дати поступак назвали поетизованом егзегезом, што подразумева специфичан херменеутички метод читања и тумачења светог текста, који се не врши сувопарним и строго рационалистичким научним апаратом и дискурсом већ поетским језиком и уметничким надахнућем.[13] Поетска егзегеза користи естетски доживљај како би се пренела догматска порука. Не може се рећи да догма постаје поезија, али се она кодира песничким језиком. Када сам почетак молитве Анибас (18) рашчита тако што молитвену инвокацију „Отац” одреди као „рјеч Вјере”, „наш” као „љубови рјеч”, а реченицу „који си на небесима” као „рјеч Надежде”, најједном се отвара лингвистичка и дискурзивна панорама саме молитве. Тиме се освешћују речи као такве, и на њима засновани тропи, као носиоци теолошког садржаја, што одговара теопоетском захтеву да се „речи морају схватати на исти начин на који би се обављале свете тајне”.[14] Ако молитву чине речи, онда је она зависна од њих самих, од њихових значења, распореда и односа. Молитва стога зависи од естетике самог језика, ако се овде дозволи парафразирање познатог става Романа Јакобсона о поезији као „језику у његовој естетској функцији”.[15]

[12] Сличан поступак одликоваће и неке од наших најпознатијих теолога 20. века, Николаја Велимировића и Јустина Поповића.

[13] Amos Niven Wilder, *Theopoetic, Theology and Religious Imagination*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 2, и даље.

[14] Zackry Bodine, *Toward a Thepooetics of Poetry*, Department of English at Purdue Fort Wayne, Indiana, Fort Wayne 2020, 17.

[15] Roman Jakobson, „Viktor Hlebnjikov”, *Poetika ruskog formalizma*, prev. Andrej Tarasjev, prir. Aleksandar Petrov, Nolit, Beograd 1970, 102.

Пре но што молитва раскрије своју молитвеност, нужно јој претходи чин литерарности – позовимо се још једном на Јакобсона – као главног предмета књижевног поступка.[16] Теологија је затворена у сопственој *логији* и остварује се у кодираном језику контролисаног значења, али безгранични и бесконачни предмет њеног говора приморава је нужно да пробије оквире сопствене затворене дискурзивности. Зато поетски поступци нису егзегетски украси нити тек изрази емотивне узрујаности теолога, већ постају нужно херменеутичко средство, или, како казује Скот Холанд: „Тврдити да се стил и суштина дела теопоете руководе поетиком, а не метафизиком, значи само потврдити да је сва теологија композиција, врста писања, чин маштовите конструкције."[17]

Анибас, како смо видели, теолошки квалитет и релевантност Оченаша исказује поетским метафорама, попут „силногласно звоно", „најпријатнија свирка", „скупоцена мана", или посебно: „река Фисон која орошава поље". Одредити молитву као реку не рашчитава се само у томе што река Фисон симболизује Божију благодат, но више од тога, у питању је далеко слојевитија метафора. Биће молитве поистовећује се у датој слици са током реке као такве, њеним извориштем, меандрирањима, бранама и другим препрекама које превазилази, на концу са ушћем; целокупна динамика речног тока бива пренета у ход молитве од човека до Бога. С друге стране, циљ реке, као ни циљ молитве, није тек прећи пут од извора до ушћа, но разлити се из свог корита и налити околну земљу, чиме река постаје животодарна; отуда се и молитва јавља као животодарни ток који натапа духовну сушу човековог бића, дарујући му изобиље Божије благодати. У следећем степену Оченаш постаје „изредна цвјетна пољана, богата цвјетна њива" (192), и на крају, на тој натопљеној пољани, „Вјечниј Отац, кад' му се молимо: 'Отче наш!' узима нас за руку и води нас свуда по небесноме Своме домостројству, из једне кљети [одаја, соба] у другу, да гледимо богатства Његове милосрдне љубови" (217). Прелазак из једне концептуализације у другу чини да се Оченаш изнова и изнова егзегетски распевава, да се његова структура и садржина шире и надопуњују новим сликама, при чему нове слике нису додаци већ осветљења већ постојећих унутрашњих пространстава које Оченаш са собом носи. У том смислу, импресивна је слика Оченаша као дома Бога Оца, где свака прозба представља један од његових дворова. Ова молитвена икона, које се ни Андреј Рубљов, који управо из Оца

[16] Исто.

[17] Scott Holland, „Theopoetics is the Rage", in: *The Conrad Grebel Review*, 2013, Vol. 31, No. 2, 123, <https://uwaterloo.ca/grebel/publications/conrad-grebel-review/issues/spring-2013/theopoetics-rage>, 5. 2. 2021.

на својој најпознатијој икони исписује двор, не би постидео, подразумева следеће: Држећи молитеља, који изговара прву прозбу о посвећењу имена, за руку, Бог Отац га уводи у „цркву Своју дворску", у којој су анђели и светитељи; Другом прозбом о царству ступа се у „висок град к престолу" Божијем, дакле – у престону дворану у највишој утврди Очевих дворова; прозба о вољи уводи „у најтајнију кљет [одају] Својих обиталишта"; прозбом о хлебу отварају се „житнице" Божије и богати, пуни кошеви; следећа прозба приказује „царину" Божију, „да ту видимо старij наш грјехова дуг"; шестом прозбом улази се у „оружницу Божију", где је „штит Вјере, мач духа, шлем правде, појас истине, вјенац спасенија – оружије, које с многом молитвом употребљено, свакога изкуситеља обара"; последња прозба уводи у рај, „да житеље красних вртова, које потоци сластих напајавају, гледимо [...]" (217–218). Дакле, почевши тек од једне метафоре, молитве као реке благодати, Анибас на концу изнова долази до рајских потока сласти, заокружујући целокупни ток Оченаша. Поред тога, посебно је упечатљива предочена слика у којој Бог Отац држи молитеља за руку, водећи га одајама и пространствима својих дворова, јер се на основу тога може рећи да ходити текстом молитве, од прозбе до прозбе, значи ходити са Богом и ходити кроз Бога. Посебна је то апологија читању и тумачењу као таквом, и зато ће Анибас донети још једно изванредно и неочекивано поређење. Оченаш је попут дечје игре са кутијицама:

> Дјетенце се радује својој кутици; а шта ми је у кутици затворено? Друга још мања кутица; а у овој? Опет јошт мања кутица; и тако то иде до последње сасвим мајушне кутице. „Пак шта је у тој?", тако питају љубопитно и мала и велика дјеца. У тој му је – сујетно ништа! (143).

Слично детету које отвара кутијицу за кутијицом, казује у наставку Анибас, и молитељ може раслојавати Оченаш до оног нивоа докле жели, нпр. да онај ко је гладан моли за хлеб. Међутим, Оченаш као сет кутијица различите величине упућује на дубинску структуру Оченаша, на неограничени број његових слојева. Потребно је, према Анибасу, задржавати се у сваком од слојева, у свакој од кутијица, јер циљ игре није распаковати целу играчку. Од игре се не може одустати оног тренутка када се у последњој кутијици не нађе ништа и када предметна награда изостане – јер таква награда увек је „сујетно ништа" – тако и, према Анибасовом поређењу, онај ко у молитви тражи непосредну корист остаје ускраћен за њено истинско богатство. Дакле, као што смисао игре није

видети шта је у последњој кутијици, у некаквом коначном одређењу, коначној садржини, тако се Оченаш раскрива у непрестаном отварању нових значењских простора. Свако ново читање, свако ново откривање значења – или, како би Анибас рекао, откривање нових одаја у Божијим дворовима – не удаљава нас од изворног значења молитве, већ је још један улазак у неоткривене просторе саме молитве. Читање је, може се рећи на основу предоченог, уједно и поступак откривања и поступак стварања, читање води Бог тако што субјекта „држи за руке". Текст молитве није и не може бити статичан, кутијице се непрестано отварају и њихова садржина се непрестано надопуњујући одлаже, тако да смисао саме игре – самог читања – управо јесте ново и ново отварање. Оченаш ће се тако текстуално отварати онолико дубоко колико онај ко га чита жели да продре у његове слојеве. То „сујетно ништа" чува текст од затварања, оно му се апокалиптички опире, чувајући на тај начин и текст молитве и молећег субјекта. Јер само онда када се интерпретација не затвара охоло у себе и не долази до свог краја – јер једино може доћи до краја својих могућности, не и до краја интерпретираног предмета – она може да буде израз субјектове радости. И тек одатле, поново ће изненадити Анибас, молитва, ни мање ни више, може да постане ништа друго до – песма.

[У] најживљој ћемо жељи особито молитисе:

Да ми, Боже, тога јела
на пут тамо у Твој рад!
То ме на пут чини смјела,
на смрти ми тога дај! (153).

Апокалиптички профилисана, песма се мора јавити управо из рубног подручја – овде из последњег додира смрти – и зато све што је раније о прозби за хлеб Анибас рекао на концу постају стихови. Дакле, све осим песме јесте недовољно и непотпуно, јер се текст молитве не може објаснити, он се само може распевавати. И ово неће бити једина песма коју Анибас доноси. Улазак, што га Оченаш инаугурише, „у Божију свободну природу" Анибас пореди са одласком „у пријатну шумицу [...] гдје мали пернати пјевци Господу славу радосно поју", те птичије слављење Бога песмом постаје образац мољења:

Појте, о појте птичице,
невина ви дечице,
нека вам се ори глас!

[...]
О пјевајте, нас учите,
задовољством нам гучите
[...]
Зато, Браћо, окренио
страстма леђа, пак молимо:
„тако, као птицама,
Благих Творац да нам даде,
покрај наше тврде наде
у нашим срдцама:
совјест мирну, чисту радост,
и на радњу вољу склоност,
уморнима миран сан!" –
А датиће покрај тога
(јер Он рани баш свакога)
„хљеб наш насушни свакиј дан" (140–141).

Иако се обема цитираним песмама не може приписати висока поетска вредност, оне су ипак релевантне због тога што се у њима огољава оно несвесно Анибасове дискурзивности – а то је, како смо раније више пута истакли, снажна поетичност. Молитва бива поистовећена са песмом и певањем:

> А и како је то красно, како љепо, кад' сви, свезом љубови сједињени, руке наше дижемо к Отцу нашему, сви за једнога и један за све; како је то красно, кад' по сви' красви свјета *молитве се браће за браћу данноћ на небо шаљу*, *пјесма за пјесмом једна за другом од Богомољаца се троглава!* (29, наше подвлачење).

Није без разлога ни то што међу библијским књигама које Анибас помиње значајно место заузима управо Песма над песмама, јер се у њој, сходно Анибасовом мишљењу, раскрива искуство Царства Божијег:

> Благо онима, којима је дошло царство милости, у којима унутри Сам Господ живи! То видимо на оној Суламитини, која се Соломоновом пјесном пјесниј прославила. Она је у почетку мала била, црна и слаба, да су ју, от љубови болну, цвјећем опорављати и јабукама снажити морали. А тек што небесник Љубезник, Цар, близу не дође, тек што Његовога искренога саобраштаја удостојена буде, то већ и милост се у њој стани – те сад' таки постане јака као смрт, висока као кула, цвјетућа као кармил [...]! (89–90).

Одатле, несумњиве су и еротолошке компоненте које се назиру у Анибасовом тумачењу Оченаша. Оне, сасвим сигурно, потичу из Песме над песмама,[18] али се у контексту Анибасовог дискурса јављају из снажног задовољства, теолошког и књижевног, који он проналази у молитвеном тексту.

Анибас унутрашњу многослојност молитве чини видљивом и доступном интимном доживљају и препознавању управо тиме што Оченаш проширује лирским усхићењима, нарацијама, те различитим концептуализацијама. Због тога се Анибасово тумачење не завршава утврђивањем једног коначног значења молитве – иако је развија, он се неће зауставити на теологији усиновљења као централној у Господњој молитви[19] – већ се семантички слојеви непрестано откривају кроз откривање нових текстуалних простора молитве. Стога наместо објашњења, а тиме и умртвљења молитвеног текста, Анибас изнова поетски открива и разиграва Господњу молитву, чиме она постаје текст који се изнова може читати, молити и(ли), што је посебно важно, певати.[20]

---

[18] У интертекстуалној констелацији, примера ради, могу се међусобно осветлити следећа места:

„Уста су му сама сладост, сав је пун милина. Такав је мој драги, такав је мој мили, кћери Јерусалимске" (Пнп. 5, 16) > Оченаш као „скупоцјена мана, којом не могу доста да насладим уста моја" (Анибас);

„Глас драгога мога! Ено га... иде... Преко гора скаче, преко хумова поскакује" (Пнп. 2, 8) > Оченаш као „најпријатнија свирка уву моме" (Анибас);

„Ступци су му сребрни, златно му је узглавље, седиште од скерлета, а везом је везен од љубави кћери Јерусалимских" (Пнп. 3, 10) > Оченаш као „благо, које је срдцу моме претежније од свакога злата и драгога камења!" (Анибас);

и посебно:

„Ено куца драги мој, ено гласа његова: 'Отвори ми, сестро моја, мила моја, голубице моја, дико моја!'" (Пнп. 5, 2) > Оченаш као „печат свободнога улазка у брачну собу Невиннога" (Анибас).

[19] Теологију усиновљења Анибас (21, и даље) изводи из именовања Бога Оца као Оца, те оправдања новоуспостављеног односа верујућег и божанског Оца: „него смо ми дјеца, која пред свога Оца излазе, коју Отац љуби као зјеницу ока свога! О срећна и пресрећна смо ли ми дјеца!" (21–22). Зато је, како је изнад речено, Отац „реч вере", јер вера јесте та која кроз Христа крепи и одржава верујућег у његовом слободном и ослобођеном именовању Бога са „Оче". Та нова заједница постаје „једна породица" (28), што се исказује речју „наш" као речју љубави итд. Тиме се јасно стиче увид у то како Анибас комбинује теологију усиновљења са теопоетским начином излагања.

[20] B. Michael Wade Martin, The Poetry of the Lord's Prayer: A Study in Poetic Device, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 134, No. 2, 2015, 347–372, <https://doi.org/10.15699/jbl.1342.2015.2804> 14. 9. 2023; Ђорђе М. Ђурђевић, „Поетска структура молитве Оченаш", *Књижевна историја*, ур. Бојан Јовић, 56/183, Институт за књижевност и уметност, Београд 2024, 239–265, https://doi.org/10.18485/kis.2024.56.183.13.

Закључак

Иако се Николићев и Анибасов поступак интерпретирања Господње молитве међусобно разликују, они ипак проистичу из заједничке премисе да Оченаш није затворен текст чије се значење исцрпљује нормативним објашњавањима. Управо супротно, Николићева и Анибасова рецепција показују текстуалну и поетску способност молитве да ступи у контексте који јој изворно не припадају, а да уз наметнута померања задржи свој основни молитвени образац. Како смо показали, Николић, вођен романтичарским побудама, молитви додељује национални контекст, проширујући је и претварајући у политички и родољубиви молитвени текст, несумњиво идеолошки интониран. С друге стране, Анибас, Атанацковићевим устима, кроз егзегезу Господње молитве тежи откривању сакралне и духовне пространости сваке појединачне прозбе, чинећи то – што је заправо кључно – песничким језиком и различитим поетским средствима. Управо у реченом распону – од националне преконтекстуализације до поетизоване егзегезе – откривају се кључни културолошко-теолошко-књижевни моменти у деветнаестовековној рецепцији Оченаша у српској култури. Тиме се Оченаш профилише као молитвени текст који се не јавља само у свом литургијском и религиозном лику но, што је посебно важно, постаје генератор нових дискурса. Оно што је у поменутим текстовима из 19. века започето биће у наредна два века српске културе увелико настављано, и то пре свега кроз поетске обраде Оченаша – од „Молитве" Црњанског из *Лирике Итаке* до *Úristen*-а Драгана Бошковића[21] – те текстови Николића и Анибаса у том смислу у историји српске књижевности заврећују посебно место, будући да инаугуришу поступак поетског преобликовања Господње молитве.

ĐORĐE ĐURĐEVIĆ

THE LORD'S PRAYER BETWEEN NATIONAL RECONTEXTUALIZATION AND POETIC EXEGESIS IN NINETEENTH-CENTURY SERBIAN CULTURE

SUMMARY: This paper examines the reception of the Lord's Prayer in nineteenth-century Serbian culture through the analysis of two texts: *The Serbian Social Political Our Father* (*Srbskij državnonarodnij Otče-naš*) by

[21] Песничкој рецепцији Оченаша у српској поезији 20. и 21. века посвећено је посебно истраживање, које се тренутно налази у процесу израде.

Sergije Nikolić (final edition 1861) and *The Interpretation of the Lord's Prayer* (*Tolkovanije molitve Otče naš*) by Georg Anibas (1860), translated by Platon Atanacković. The selected texts testify to different receptive horizons and forms of recontextualization of a key Christian prayer. While Nikolić, within the Romantic discourse, transforms the Lord's Prayer into a national-political and patriotic text, Anibas (Atanacković) interprets it through various poetic devices, which is why his method is defined in this paper as poetic exegesis. Emphasizing that the texts of Nikolić and Anibas deserve a special place in the history of Serbian literature, as they inaugurate the process of poetic transformation of the Lord's Prayer, the paper ultimately demonstrates that the Lord's Prayer in nineteenth-century Serbian culture becomes a dynamic textual space in which the theological and the poetic mutually permeate one another, opening possibilities for new interpretative forms.

KEYWORDS: Lord's Prayer, Our Father, exegesis, nineteenth-century Serbian theology, Romanticism, theopoetics

Др Ђорђе М. Ђурђевић
Научни сарадник
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Центар за научноистраживачки рад
djordje.djurdjevic@filum.kg.ac.rs
ORCID: 0009-0009-8368-7242