Црквене Студије

Центар за црквене студије
Ниш, 2022

Издавање ове публикације подржало је
Министарство културе и информисања Републике Србије

CHURCH STUDIES

Year **XIX** Number **19**

The Centre of Church Studies
International Center for Othodox Studies
Niš, 2022

Црквене студије

Godina **XIX** Broj **19**

Центар за црквене студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2022

CRKVENE STUDIJE / *CHURCH STUDIES*
ISSN 1820-2446
eISSN 2738-1633

Издавачи

Центар за црквене студије, Ниш
Међународни центар за православне студије, Ниш

Редакција:

академик Анатолиј Турилов (Москва), **др Жан Клод Ларше** (Стразбур)
академик Витомир Митевски (Скопље), **др Иван Христов** (Софија),
др Александар Наумов (Венеција), **др Бранислав Тодић** (Београд),
др Борис Брајовић (Никшић), **др Слађана Ристић Горгиев** (Ниш),
др Владимир Цветковић (Ниш), **др Синиша Мишић** (Београд),
др Бранко Горгиев (Ниш), **др Панос Софоулис** (Атина),
др Изабела Лис Вјелгош (Познањ), **др Владимир Алексић** (Ниш),
др Борис Стојковски (Нови Сад), **др Мажана Кучинска** (Познањ),
др Василиос Кукусас (Солун), **др Јанис Какридис** (Берн), **др Дионисиј Шленов** (Москва),
др Валентина Гулевска (Битољ), **др Виктор Савић** (Београд), **др Сергеј Темчин** (Виљнус),
др Ивица Живовић (Ниш), **др Кристина Митић** (Ниш), секретар,
др Ангелики Деликари (Солун), међународни секретар

Уредник

Др Драгиша Бојовић (Ниш)

Адресе

Центар за црквене студије
18000 Ниш, Обреновићева бр. 20
телефон: 063 847 84 99, e-mail: crkvene.studije.nis@gmail.com

Међународни центар за православне студије
18000 Ниш, Обреновићева бр. 20

Графичко решење назива часописа
Светозар Пајић Дијак

Илустрација на корици
Заставица у дечанском Четворојеванђељу *(последња четвртина XIV века, бр. 6)*

Штампа: ПУНТА, Ниш

Тираж: 100 примерака

Излази једном годишње

Електронско издање: www.crkvenestudije-churchstudies.com

САДРЖАЈ

Наша Света Гора Синајска *11*

I

Виктор Савић
Српски међу словенским рукописима у манастиру Свете Катарине на Синају (XI–XII век) *15*
Viktor Savić
The Serbian Manuscripts in the Corpus of Slavic Manuscripts at Saint Catherine's Monastery on Mount Sinai (11th–12th Centuries() *43*

Драгољуб Марјановић
Прилог проучавању структуре и значаја Доментијановог описа поклоништва Светог Саве на Синају 1234. године *45*
Dragoljub Marjanović
A contribution to the study of the structure and significance of Domentijan's account of St. Sava's pilgrimage to mt. Sinai in the year 1234. ..... *53*

Драгиша Бојовић
Савин силазак са Горе или: Доментијаново синајско огледало *55*
Dragiša Bojović
Sava's descent from the Mount or: Domentian's Sinai mirror *63*

Анатолий А. Турилов
Сербские тексты XIII – XIV вв. в синайских рукописях несербского происхождения .. *65*
Anatoly A. Turilov
Serbian texts of the XIII – XIV centuries in the Sinai Manuscripts of non-Serbian origin *73*

Дејан Јечменица
Срби и Богородица Синајска у XIII и XIV веку *75*
Dejan Ječmenica
Serbs and the Mount Sinai Monastery in the XIII and XIV centuries *87*

Катарина Митровић
Краљица Јелена и Синајска Гора *89*
Katarina Mitrović
Queen Helen and Mount Sinai *95*

Влада Станковић
Краљ Милутин и Синај *97*
Vlada Stanković
King Milutin and Sinai *102*

Јадранка Проловић
Илуминирано српско Четворојеванђеље са Синаја (Cod. Sinait. slav. 1) *103*
Jadranka Prolović
The Illuminated Serbian Gospel of Sinai (Cod. Sinait. slav. 1) *159*

Драгана Ј. Јањић, Горан М. Јанићијевић
Синаити – монашке заједнице у средњовековној Србији *161*
Dragana J. Janjić, Goran M. Janićijević
Sinaites - monastic communities in medieval Serbia *176*

II

Михаило Стојановић
Појам душе у антици *179*
Mihailo Stojanović
The concept of the soul in ancient times *187*

Еразмо Бранковски
Тумачење Посланице Филипљанима у егзегези Теодора Мопсуестијског *189*
Erazmo Brankovski
Interpretation of the epistle to the philippians in the exegesis of Theodore of Mopsuestia ... *199*

Jean-Claude Larchet
Les Paroles sur l'homme universel, une parenthèse dans l'œuvre de Nicolas Vélimirović .. *201*
Жан-Клод Ларше
Речи о свечовеку – парентеза у делу Николаја Велимировића *227*

Бобан Миленковић
Богословско сагледавања песме Говори Господе од
Светог Владике Николаја Велимировића *229*
Boban Milenković
Theological consideration of the poem Govori, Gospode
by St Bishop Nikolaj Velimirović *246*

Đorđe N. Petrović
The high-priestly ministry of christ:
an introduction to Sergius Bulgakov's sacramental theology *247*
Ђорђе Н. Петровић
Христова првосвештеничка служба:
увод у светотајинско богословље Сергеја Булгакова *254*

Ромило Александар Кнежевић
Трагични парадокс благе вести; критички осврт на појам слободе као апсолутне
онтолошке другости у делу Јована Зизјуласа *255*
Romilo Aleksandar Knežević
Tragic paradox of the good news: a critical inquiry in John Zizioulas' concept
of freedom as absolute ontological otherness *275*

Бисера Јевтић
Морал као пракса педагошке етике *277*
Bisera Jevtić
Moral as a practice of pedagogical ethics *288*

Владан П. Станковић
Бирократски односи у православном друштву *289*
Vladan P. Stanković
Bureaucracy relations in christian-orthodox society *299*

Марко Трајковић
Хришћанско пријатељство кроз призму Посланице Филипљанима и могућност педагошке примене у Верској настави *301*
Marko Trajković
Christian friendship in the Epistle to the Philippians and possibilities of pedagogical application in religious education classes *312*

Гордана Вулевић
Свети Јован Лествичник. Наративна функција Тамнице *313*
Gordana Vulević
John Climacus The narrative function of Dungeon *321*

III

Глигор М. Самарџић
Јупитер и његови епитети (карактер посвета) са југа провинције Горње Мезије *325*
Gligor Samardžić
Jupiter and His Epithets (the Nature of Inscriptions) *332*
From the South of the Province of Upper Moesia

Ивица Чаировић
Статус Хинкмара из Ремса (806-882) на двору Карлових наследника и у Франачкој цркви. Биографске цртице и богословски допринос *333*
Ivica Čairović
The status of Hincmar of Reims (806-882) on the court of Charlemagnes successors and in Frankish Church. Biographical sketches and theological contribution *346*

Братислав Теиновић
Српска православна црква и свештенство у устаничкој Босанској Крајини 1875–1878. ..... *347*
Bratislav Teinović
Serbian orthodox church and clergy in the insurgence in Bosanska Krajina 1875–1878 .... *361*

Јелена Пауновић
Утицај православне и католичке цркве на учење Валтазара Богишића *363*
Jelena Paunović
Influence of the Orthodox and Catholic Church on the Studies of Baltazar Bogišić *372*

Милосав З. Ђоковић
Ватикански дипломата Паоло Бертоли о избору Српског патријарха 1938. године . 373
Milosav Z. Đoković
Vatican diplomat Paolo Bertoli on the election of the Serbian Patriarch in 1938 384

Немања Д. Андријашевић
Преписка војводе Момчила Ђујића и проф. др Ђока Слијепчевића 385
Nemanja Andrijašević
Correspondence of Chetnik commander Momčilo Djujić and prof. Dr. Djoko Slijepčević .. 403

Зоран Чворовић
Кривичноправна заштита жене у руском средњовековном праву 405
Zoran Čvorović
Protection of women by Russian medieval criminal law 433

Владимир Вучковић, Жељко Јовић
Потпуно црквеноправно изједначење нових крајева са Кнежевином Србијом после Берлинског конгреса 1878. године 435
Vladimir Vučković, Željko Jović
Complete ecclesiastical assimilation of the new regions with the Principality of Serbia after Congress of Berlin in 1878. 450

Слободан С. Јаковљевић
Феномен ефемерног спектакла Карловачке митрополије – богослужбени аспекти и борба против Уније 451
Slobodan S. Jakovljević
The phenomenon of the ephemeral spectacle of the Metropolitante of Karlovci – the divine service's aspects and the struggle against the Uniatism 464

Душко Челић
Особености ограничења права својине на непокретним културним добрима у својини цркава и верских заједница 465
Duško Čelić
Peculiarities of restrictions on property rights on immovable heritage owned by churches and religious communities 482

IV

Теодора Д. Бојовић
Доментијанова поетика висина у интертекстуалном кључу 485
Teodora D. Bojović
Domentian's poetics of the heights in an intertextual key 497

Елизабета М. Каралић, Бранислав Ранђеловић
Наставни садржај српске средњовековне књижевности у основној школи и у гимназији и стандарди постигнућа ученика 499
Elizabeta M. Karalić, Branislav Ranđelović
Serbian Medieval Literature in Primary and Grammar School Curricula and Student Achievement Standards 512

Владимир Р. Поломац
Мушка имена у Поменику манастира Св. Тројице (Пљевља, XVI век) *513*
Vladimir Polomac
Male names in the Commemorative book of the Monastery of The Holy Trinity (Pljevlja, 16th century) *527*

Александра Костић Тмушић, Кристина Митић
Пресвета Богородица у усменокњижевној традицији *529*
Aleksandra Kostić Tmušić, Kristina Mitić
Holy Mother of god in the oral literary tradition *546*

Светозар Бошков, Борис Стојковски
Неки аспекти проучавања религије у радовима Анице Савић Ребац *547*
Svetozar Boškov, Boris Stojkovski
Some aspects of the religion studies in the work of Anica Savić-Rebac *556*

Сунчица Денић
Косовски завет као хришћански канон у приповеткама косовскометохијских писаца с краја 19. и почетком 20. века *557*
Sunčica Denić
Kosovo covenant as a christian canon in the short stories of kosovo-metohian writers from the end of the 19th and the beginning of the 20th century *566*

Тамара Јеврић
Бољи ти је знани враг – енглеско-српске паралеле у религијским пословицама *567*
Tamara Jevrić
Better the devil you know – english-serbian parallels in religious proverbs *580*

Радоје В. Шошкић
Мотив Христовог другог доласка у драми Блуз за месију Артура Милера *581*
Radoje V. Šoškić
The motif of Christ's second coming in Arthur Miller's Resurrection blues *596*

Nermin Vučelj
Le philosophe Diderot contre l'abbé Diderot *597*
Нермин Вучељ
Философ Дидро против свештеника Дидроа *607*

Selena Stanković, Anastasija Gorgiev
Sur l'emploi du pronom on dans Thérapeutique des maladies mentales de Jean-Claude Larchet *609*
Селена Станковић, Анастасија Горгиев
О употреби француске заменице on у Лечењу душевних болести Жан-Клода Ларшеа *626*

V

Бојан М. Томић, Милица М. Томић
Крајњи парадокси црног и белог *629*
Bojan M. Tomić, Milica M. Tomić
The ultimate paradoxes of black and white *639*

Славен Стевановић
Модел архетипске колибе према сакралној и профаној парадигми *641*
Slaven Stevanović
Model of the primitive hut according to the sacred and the profane paradigm *657*

Игњатије Урош Ђорђевић
О сопоћанском иконостасу и његовим иконама из друге половине XVI века *659*
Ignjatije Uroš Đorđević
On the iconostasis of the Sopoćani monastery and its icons from the second half of the 16th century *676*

VI

Слађана Ристић Горгиев
Филозофија аскетизма и тајна личности *679*

Три центра између два броја
Путем оца Јустина ка Светоме Сави *683*

Уз тематски блок: *Срби и Синајска Гора*

НАША СВЕТА ГОРА СИНАЈСКА

Срби су неговали посебан однос према двема светим горама: према Светој Гори Атонској и Светој Гори Синајској. Посебан допринос томе дао је Свети Сава и дуго се сматрала да заправо од тада и потиче ова интензивна комуникација. Новија научна истраживања показују да је Срба монаха било на тим просторима и пре Светога Саве. Имајући у виду значај српског манастира Хиландара, као и улогу Светога Саве, сасвим је природно да је у нашој науци много више пажње посвећено црквеним, духовним, књижевним и другим везама Срба и Свете Горе Атонске. Новија открића српског присуства на Синајској Гори, али и општеправославни значај ове свете горе и, нарочито Манастира Свете Катарине, мотивисали су редакцију часописа „Црквене студије“ да посебан тематски блок посвети везама Срба и Синајске Горе кроз векове.

Истовремено овај тематски блок може бити и својеврстан омаж првим проучаваоцима ових веза, међу којима, поред руских научника и духовника, посебно место припада и значајном низу српских истраживача: Митрополиту Сави Косановићу, проти Стеви Димитријевићу, Тихомиру Ђорђевићу, Душану Глумцу и другима. Од краја XIX века до данашњих дана појавио се велики број значајних радова посвећених овом питању. Посебна пажња је посвећена словенском и српском рукописном наслеђу Синајске Горе, а међу бројним радовима истичу се они Јоаниса Тарнанидиса, Хајнца Микласа, Анатолија Турилова, Виктора Савића и других. Сматрамо нарочито важним оне научне доприносе који се односе на делатност Димитрија Синаита и изучавање рукописног наслеђа његовог времена. Овај духовник и културни делатник се придружује низу значајних српских личности, који су на различите начине везани за Синајску Гору, међу којима су посебно значајни: Свети Сава, митрополит Јаков Серски, игуман Јоаникије, краљица Јелена, краљ Милутин и други. Некима од њих баве се и радови у овом тематском блоку. На другој страни, неки од текстова доносе до сада потпуно непознате податке чиме се историја односа Срба и Синајске Горе значајно употпуњује.

У име редакције часописа Црквене студије захваљујем се свим ауторима радова на великом труду, као и на научним резултатима, који представљају значајан допринос познавању неких од сегмената богатог односа Срба према Синајској Гори и њеним светињама. Радови су разноврсни и припадају различитим областима: историји, историји Цркве, филологији, теологији, историји уметности. Надамо се да они могу бити подстицај даљим истраживањима и научним открићима. Имамо у виду и велику духовну корист од таквог труда.

Проф. др Драгиша Бојовић

пльтьльсоразумлль. чистота
ютеговущенпабѣжающебрага
ны гла. н. самогласна
Потещесебранепльтьесьін.
постнмьсеадховно. разрѣ
шимьбеаісьсьоузьбезаконны
разврьтѣмьстрьпьтьнаш.
ноутьныхьпрѣнньеаісопнеа
нинбезаісанмарастрьдаемль.
даднмльальуоущнмьхлѣбь.
нищенмагненьедѣмльбаль
дапрнмемльсохабеаннмать
гла. нмнмь. бо. гла. н
Унтанадѣеелаоудѣрн. бабьішь
нагомлтнмлнепечнсенамь
про. бѣрь. гла. ζ. несоратнмлв
цатвонгосотраіатвонга
спеемнетвонбѣепрнетьмле
шопрамлтѣ. стра. ьтоуна. гл. н.
самогласно. рьцнюпоущн
Прнадѣтесочистнмьсебрадн
мласстннмлнщедротамлн
ньнщмль. нетрѣгоущени
собаваіещенашегобагодѣна

I

УДК 091=14'04
821.14'04-84.03=163.1
091=163.41"10/11"
811.163.1'373
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.1

Виктор Савић
Универзитет у Београду – Филолошки факултет
Институт за српски језик САНУ, Београд – Србија
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail:Viktor.Savic@isj.sanu.ac.rs

СРПСКИ МЕЂУ СЛОВЕНСКИМ РУКОПИСИМА У МАНАСТИРУ СВЕТЕ КАТАРИНЕ НА СИНАЈУ (XI–XII ВЕК)

Када су се збиља појавили словенски монаси, односно словенске књиге у манастиру Свете Катарине, тада манастиру Пресвете Богородице, то јест Неопалиме купине, на Синајском полуострву – тешко је рећи, но данас је тај одговор лакше дати неголи пре неколико деценија, када је обновљено занимање старословенистике за Синајску пустињу. Да је свети Сава Српски томе посредно или непосредно допринео, не треба сумњати, али – ако је судити по старини појединих сачуваних књига, словенских монаха и њихових књига заиста је могло бити на Синајској гори и пре доласка овога великог српског ходочасника, дакле, у (X)/XI–XII веку. Савини одласци на Свету земљу били су, подсећамо се, 1229, 1234/1235;[1] други пут боравио је на Синају, где се задржао у време Великог поста, у пролеће 1235, дочекавши вероватно и Ускрс, 8. априла те године.[2]

1 Ово су године које се уобичајено дају у српској науци. Но, изгледа да је прво путовање било нешто раније, с пролећа 1228. године (Бубало 2020, 112–113, 115, 116).

2 Даничић 1865, 310–324; Гавриловић 1900, 194, 198, нап. 8; Миљковић 2008, 178. Приликом свога првог доласка Сава је изградио конаке у грузијском манастиру Часног крста надомак Јерусалима [за српске монахе и ходочаснике], „и сам желећи да борави у томе манастиру“, али није стао на томе, него је основао српске манастире, Светога Јована Богослова на Сионској гори (брду) у Јерусалиму и Светога Ђорђа у Акру, поклањајући их лаври Светога Саве Освећеног, чији је братственик у међувремену постао. Приликом другога доласка, на путу за Синај, Сава је обновио манастир Каломонију посвећен Богородици, подигнут на месту где се Богородица с Исусом и праведним Јосифом одмарала, бежећи за Египат. Краљ Милутин ће основати манастир Светих арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму (око 1315), а први српски патријарх Јоаникије две цркве на двема горама, Светога Николе на Тавору и пророка Илије на Кармелу (Марковић 2016, 60–62; Трифуновић 2009[3], 184; Ivanova 2008, 61; Tarnanidis 1988, 49–50; Живојиновић 1979, 22–24; Глумац 1946, 239–247; Розовъ В. 1929, 195–197; Ђорђевић 1925, 5–6, 9; Розов В. 1925–1926, 118–120). О снажном Савину утицају на стварање српске заједнице у Палестини и о чињењу његових наследника, архијереја, али и владара, в. Сперанский 1927, 67–73, 92 (мада, Сперански у свему томе наглашава политичке разлоге, пренебрегавајући духовну димензију у Савиним тежњама, исту ону која га је раније одвела у Светогорску пустињу – на коју указује и жеља да у богослужењу у својој земљи уведе јерусалимске обичаје). Савиној градитељској делатности на Светој земљи претходило је Немањино богато даривање хришћанских светиња од Истока до Запада, између осталога и двеју цркава у Јерусалиму – Светога гроба (Васкрсења Христова) и Јована Претече (Јухас Георгиевска –

Мада су поједини рукописи, без обзира на њихову старину, могли бити донети у Синајски манастир касније, у различитим приликама (негда и много касније), појединачно и као скупина, један њихов део свакако да је препис(ив)ан у манастирској радионици, односно гдегде у околини манастира.[3] Након доста неизвесности од арапских освајања и ширења ислама у тридесетим годинама VII века, у периоду од IX до XI века у манастиру који је опстао, постепено су се почели стицати монаси с разних страна, осим Египћана и Сиријаца који су говорили арапски, још и Византинци и други. У првој половини XI века, после насртаја фатимидског калифа Ел Хакима (996–1021), забележене су и вести о одласку синајских монаха у Западну Европу ради прикупљања милостиње. Из тридесетих година XII века допиру исправе фатимидских калифа којима се манастиру потврђују права и гарантује несметан пролаз ходочасницима,[4] а за наш период ће од важности бити иста политика ејубидских султана (владали Египтом 1171–1250), од којих је први Саладин, освајач Јерусалима, чак посетио манастир (1174), па и његов брат Малик ел Адил (1176). Манастир је, иначе, имао више међусобно удаљених поседа, на пример у Гази, преко чије луке се снабдевао храном, али и другде у Палестини, Сирији, Јордану итд.[5] Нема, дакле, сметњи претпоставци да су први, спорадични доласци словенских монаха могли бити већ у назначеном периоду, уз доласке других монаха: ако се поклони поверење речима Презвитера Козме, још у X веку,[6] знатно пре епохе крсташких ратова (од 1096), а касније свакако у вези с овима или упркос њима,[7] тј. у периоду из којег су сачуване најстарије словенске књиге, чија је већина, макар на концу свога пута, везана за Палестину и Синај. Монаси су могли долазити као ходочасници, могли су се дуже или трајно настањивати у издвојеним манастирским скитовима и ћелијама или у самом манастиру.[8] Када се размишља о вршењу словенског богослужења, неопходан је увид у преостале књиге, да се утврди да ли су оне као литургијски комплети коришћене истовремено у једној монашкој групи,[9] чему би највише одговарао издвојен живот у

Јовановић 2017 [2000], 42–43, 154; Глумац 1946, 239, нап. 1).

3 Анатолиј Аркадјевич Турилов сабира сачувана сведочанства о пресељењу неких од рукописа из словенских монашких заједница широм Палестине, углавном приликом њихова гашења: руског Богородичина манастира, поменутога у Житију преподобне Јефросиније Полоцке, затим старије руске заједнице која је постојала у лаври Светога Саве Освећеног, о чему говори Доментијаново Житије светога Саве, потом српскога Светоарханђелског манастира у Јерусалиму, чији су рукописи предати Синајском манастиру у XVI веку, како казује један запис, можда и из неких бугарских заједница (Турилов 2008, 205; уп. Розов В. 1925–1926, 119, 120, 122; Сперанский 1927, 75–76), на чије постојање указују рукописи с бугарским језичким карактеристикама. Можда се, све време, радило о јединственим, мање-више мешовитим словенским заједницама. Претпоставку да су словенски рукописи доношени из матичних земаља на Синај од XII до XIV века, када је „процветала духовна књижевност код Бугара и Срба“, изнео је још архимандрит Порфирије (Порфирій 1856, 225).

4 Посебно о ходочашћу у Свету земљу (Terra sancta) в. Talbot 2001: 97–108; Kuelzer 2002, 154–161; Житенёв 2007, 13–48, за руско ходочашће у раном периоду (X/XI, XII век) в. Исто, 77–87, 107–122.

5 Подробно о историји Синајскога манастира у обухваћеном периоду, в. Панченко 2008, 170–176.

6 Сматра се да је Презвитер Козма савременик бугарскога цара Петра (927–969), али да његова делатност припада годинама на крају цареве владавине и потом – до Цимискијева заузећа Бугарске 971. или до Василијева уништења 1018. године (Полывяный 2015; уп. Велчев 1995). Козма негодује што монаси напуштају своје обитељи и одлазе у Рим и Јерусалим (Ivanova 2008, 60, 79–80 нап. 3).

7 Најстарији словенски ходочаснички путопис, сведочанство руског игумана Данила, потиче управо из крсташког времена, 1104–1106 (Ivanova 2008, 60), односно 1106–1107 (подробније о Данилу, Житенёв 2007, 91, 89–115).

8 Јоанис Тарнанидис пише опширно о проблему (op. cit., 45–49), опонирајући Владимиру Алексејевичу Розову.

9 Та могућност нарочито важи за глагољске рукописе, јер оваква глагољска збирка није могла бити

оближњој пустињи, не и живот у општој заједници.[10] Владимир Алексејевич Розов с правом је подсетио да „старо доба није имало смисла за колекционирање“, што значи да „су ове књиге морале доћи на Синај још у доба кад је глагољско писмо било у пуном јеку, дакле не доцније од прве половине XII века“. У том смислу, он је сматрао да је словенска колонија на Синају основана у XI или у првој половини XII века.[11] Углавном је тешко одредити – уколико нема записа – да ли су неки конкретни рукописи настали на Синају или су донети однекуд.[12] Осим непосредних вести наративног или анотацијског карактера, древно присуство словенских монаха последњих се деценија доказује посредним путем, али једнако уверљиво – кодиколошки, палеографски, текстолошки, литургијски итд., а могло би и хемијском и микробиолошком анализом сачуваних споменика. Најстарији докази активнога присуства јужнословенских монаха на Синају почивају на реконструкцији настанка два словенска кодекса, Синајскога часослова, сада у одломку, и Синајскога псалтира Ms 38/O, оба писана у првој половини XI века.[13] Синајски часослов преведен је с грчкога литургијског предлошка који, с таквим месним особинама у текстуалном и литургијском смислу, вероватно није могао настати у матичној земљи из које је писар дошао.[14] Старији и млађи синајски псалтир (Ms 38/O, 3/N) довољно дуго су се налазили на истом месту, док су у оба у различито време уношене забелешке из једне егзегетске традиције с истога предлошка (иначе, с остацима великоморавског слоја), такође на Синају.[15] – Јужни Словени су, дакле, већ у X веку, вероватно у другој половини његовој, почели спорадично долазити на Свету земљу. Прве њихове колоније с организованим литургијским животом који је подразумевао службу Божју на црквенословенском језику, отуда на неки начин издвојене од осталих богослужбених заједница, почеле су се стварати у првој половини XI века; задуго се вероватно радило само о једној таквој колонији. До овога је можда дошло тек са смиривањем прилика у њиховој домовини и византијском обновом (1018), преко новоутврђене архиепископије у Охриду, која је, будући византијском установом, била у

формирана случајно (уп. Miklas 2000, 127).

10 С тиме у вези, изнета је претпоставка да се руски Апостол апракос Sin. Slav. 39/O налазио у малом манастиру Светих Петра и Павла на Синају (због првобитне намене овога рукописа истоименој цркви у Новгороду, в. нап. 106), тада метох главнога, Богородичина манастира, уз друге мање метохе (Пентковский, Пентковская 2003, 164). Тај манастирић је између 1677. и 1728. опустео, па су монаси прешли у главни манастир (тада већ Свете Катарине), одневши са собом и књиге у главну манастирску библиотеку. Ипак, пошто се омања црква Светих Петра и Павла такође налазила и у главном манастиру, није могуће одредити с којим је од та два храма била повезана словенска заједница (Исто, 165–166).

11 Розов В. 1925–1926, 122.

12 Joанис Тарнанидис скреће пажњу да до XIII–XIV века нема сигурних вести о томе да су словенске књиге и писане на Синају, доводећи у питање могућност ранијега словенског присуства у овој монашкој пустињи (Tarnanidis 1988, 51–52, 55). Од тога времена записи понекад сведоче о старању архијереја и владара да књиге стигну у Синајски манастир (Ibid., 52). У овоме се Тарнанидис, очито, ослањао на запажање Сперанскога да су тек из XIV века спомени који казују о томе, а посредно се, преко палимпсеста, закључци могу протезати и на претходно столеће, што би било, вели Сперански, сигурно време када су Словени већ трајно боравили на Синају (Сперанский 1927, 58). Ипак, Сперански је претпоставио да је словенска колонија постојала и раније, од XII столећа (Исто, 63, 65).

13 Синај је, тако, задобио не само улогу чувара старе словенске писане традиције, него је до извесне мере постао местом живе писане делатности, чије се размере данас можда и прецењују; треба бити реалан и сагледати укупан удео словенске традиције у присуству свих различитих писаних традиција у манастирској збирци.

14 Glibetić 2015, 11, 31–32, 40.

15 MacRobert 2014, 183.

ближој вези с црквама на Блиском истоку. Међу овим словенским монасима, ако не пре, свакако од XI века, било је и Срба. Било је то, дакле, више од столећа пре доласка светога Саве (1235),[16] мада житија не спомињу Савин сусрет с овим монасима на Синају. Словенски монаси су се задржали у манастиру до почетка XIX века (последњи запис сведочи о њихову присуству 1818. године).[17]

У рукописној збирци Синајскога манастира, у којој су се прибирале књиге око хиљаду и по година, сачувано је око 4500 рукописа, књига и одломака, писаних на папирусу, пергаменту, хартији (3329 из старе збирке и 1148 из новога дела фонда), на дванаест различитих језика – грчком (укупно 3155), арапском (603), сиријском (376), грузијском (236), етиопском (8), латинском (3) и другима, поред немалога броја значајних рукописа који су сада у иностраним збиркама у Великој Британији, Русији, Аустрији, Италији итд.[18] Не рачунајући познате рукописе однете из манастира до свршетка XIX века, у старој збирци чуваној у манастиру налазе се 43 словенске рукописне књиге и један свитак, писане у временском распону од XI до XVIII века.[19] У зазиданој ћелији цркве Светога Ђорђа (у самом манастиру) случајно је пронађен велики број различитих рукописа, 1975. године, међу којима се затекао и 41 словенски рукопис од XI до XVI века.[20] Иако су сигнатуре словенских рукописа овиме удвостручене (84), стварни број раније непознатих књига у збиљи је мањи, јер је нађено доста делова раније познатих

16 Трифуновић 2009[3], 186–187; Амфилохије 1981: 102.

17 Розов В. 1925–1926, 123–124.

18 Э. П. А. – Кривко 2008, 197–200, Морозов 2008, 203, Турилов 2008, 203–205 и Э. П. А. 2008, 205–206 (ПЭ XVIII); Kamil 1970; Clark 1952.

19 Архимандрит Антонин (Капустин) пописао је 1870. године 38 рукописа (Антонинъ 1873, 348–354; уп. преглед у Snoj 1936, 170–172), и тај број је у самој збирци, али и у литератури дуго варирао. После посете архимандрита Антонина, из манастира су однете четири рукописне јединице: већи део Добромирова јеванђеља № 2, Часослов № 12, Служабник № 29, Слова Јована Златоуста № 31 (Загребин 2006 [1979], 216). О однетим рукописима уп. начелно MacRobert 2011, 61 и нап. 2. Михаил Несторович Сперански је размотрио разлике у нумерисању и идентификацији прве двојице руских истраживача који су се занимали и за словенски део фонда, архимандритâ Порфирија и Антонина, дошавши до закључка да је ћирилских рукописа тада било око 40 (Антонин је забележио 36, али три није), два глагољска – Псалтир и Евхологиј и два палимпсеста; Сперански је потом и идентификовао рукописе разнете из манастира, колико је то било могуће пратити (Сперанский 1927, 50, 55–56). За стање након 60 година од експедиције архимандрита Антонина в. каталошки опис: Snoj 1936, 174–177. Средином XX века Кенету Кларку је било познато 40 рукописа заведених као словенских, укључујући и један словенски свитак на последњем броју, без залуталог латинског рукописа на броју 5 који је улазио у његов списак (Clark 1952, 21; уп. збиран и летимичан преглед, на основу микрофилмова, Розов Н. Н. 1961, 132–135). Мурад Камил је тај број променио, избацујући латински рукопис и додајући три нова словенска одломка (41 [27], 42 [8], 43 [28]), уз раздвајање два рукописа на истом броју (9а/9б), тако да су код њега на списку 43 јединице (Kamil 1970, 147–148). Подаци код последње двојице аутора за словенску грађу нису у довољној мери поуздани, нарочито код М. Камила који те рукописе датује у распон од XV до XVIII века. У новијем осврту на библиотеку Синајскога манастира говори се о 44 рукописа из старога дела фонда (Турилов 2008, 203).

20 Идентификовано је 5 глагољских и 36 ћирилских рукописних јединица (поред књига имају и три свитка, 38/N–40/N). За подробан каталошки опис в. Tarnanidis 1988, 63–181. С разлогом, ово откриће дочекано је као епохално у старословенистици, јер се ни са чиме није могло мерити до с проналаском Синајскога псалтира, Синајскога евхологија и Кијевскога мисала, читавих стотину година раније (Bláhová 1989, 64). Нови словенски део фонда с више аспеката отворио је могућности за продубљивање и ширење знања, на пример у погледу настанка и развоја глагољскога графијског система, палеографије, језика на свим нивоима језичке структуре, али и сложених редакцијских прилика међу Јужним Словенима у XI веку, словенске литургије итд.

(укупно је 60–70 рукописних целина).[21] Први податак о упознавању савременога света са словенским рукописним старинама Синајскога манастира пада приближно у времену проналажења Асеманијева јеванђеља у Јерусалиму (в. ниже): учени језуита Клод Сикар је приликом боравка у манастиру, између осталога, опазио и „руске“, тј. ћирилске рукописне књиге (1725).[22] Са сазревањем словенске археографије и појачавањем контакта манастира и срединâ у којима се развијала филолошка мисао, од средине XIX столећа је нарастало интересовање за словенске старине у овој збирци. До првих деценија XX века низаће се руски истраживачи који ће дати немерљив допринос у упознавању с овим словенским рукописима: први ће на њих обратити пажњу архимандрит (потоњи епископ) Порфирије (Успенски), посетивши манастир 1845. и 1850. године,[23] затим архимандрит Антонин (Капустин) 1870. године, Владимир Николајевич Бенешевич 1907, 1908, 1911. године,[24] Владимир Алексејевич Розов 1908. године. Михаил Несторович Сперански анализираће и систематизоваће затечени рукописни фонд, критички се служећи забелешкама архимандритâ Порфирија и Антонина, и Бенешевичевим фотографијама. Њихове налазе и закључке проверићe, опет у манастиру, словеначки библиста Андреј Сној 1935. године.[25] С америчком мисијом која је 1950. године снимила (микрофилмовала и фотографисала) велики број синајских рукописа, међу којима и 39 словенских за Конгресну библиотеку у Вашингтону,[26] потом и с издавањем општега рукописног каталога за цео манастир,[27] заокружује се прва епоха у упознавању са словенским рукописима на Синајском полуострву.

У другој половини XX века продубљивана су знања о свим синајским рукописима у погледу кодикологије, палеографије, датовања, жанровске класификације, литургијских карактеристика, језика; поред нових открића, нарочито палимпсестâ и фрагменатâ, слегала су се и знања о књижним старинама ван Синајске горе, која припадају овоме корпусу. Истраживања и даље трају, па се може очекивати још крупних

21 Турилов 2008, 204; Tarnanidis 1988, 57.

22 Бенешевичъ 1911: VII–VIII. Приближно тих година, један пољски монах је саставио каталошки попис (1729) око 300 грчких и латинских рукописа (Исто, IX). Посебно књигохранилиште основано је 1734 (Панченко 2008, 178). О немарном односу према рукописима и о губљењу појединих примерака в. Розов В. 1925–1926, 129. Ипак, тај однос се током друге половине XIX, а нарочито до средине XX века променио, изнајпре због отуђивања неких од драгоценијих рукописа из манастира; после свега, монаси су постали врло неповерљиви према путницима који би се интересовали за библиотеку (Розов Н. Н. 1961, 131 и нап. 7).

23 Порфирій 1856, 214–225.

24 Основни Бенешевичев циљ су били грчки рукописи, али он је начинио и драгоцене фотографије целих глагољских рукописа и изабраних страница ћирилских. Тада су сачињена 23 снимка с 20 рукописа (Загребин 2006 [1979], 216 нап. 4).

25 Било је и других истраживача који су радили у Синајском манастиру, на пример, чешки слависта Леополд Гајтлер (1880), оснивач старословенистике и упоредне граматике на Загребачком универзитету, издавалац синајских глагољских рукописа, чија су оба издања оправдано критикована. За историјски преглед в. Tarnanidis 1988, 55–56; Snoj 1936, 166–167, 169–170, 173–174; Сперанский 1927, 45–47, 54–55 нап. 1. О знатижељницима и истраживачима који су у манастиру прегледали старе рукописе, у првом реду грчке, в. Бенешевичъ 1911: VII–IX, XI–XV, XVII–XXIII. Никодим Павлович Кондаков је посетио манастир, радећи, пре свега, на илуминираним грчким рукописима, али је у рукама држао и словенске. Као историчару уметности, ови на њега нису оставили нарочит утисак, мада ће признати да то излази из његових компетенција: „у броју словенских рукописа нема ни особито важних по старости, ни занимљивих по садржају. Једини изузетак представљају два глагољска рукописа“ (Кондаковъ 1882, 117).

26 Clark 1952, VII–X.

27 Kamil 1970; уп. нап. 19.

помака у осликавању ове драгоцене и, што се словенских старина тиче, јединствене збирке. Дуго је било познато укупно десетак глагољских споменика из X–XI века, од којих су четири пронађена на Блиском истоку у XVIII и XIX веку – један у Јерусалиму и два или три на Синају. С новим открићем 1975. године тај је број нарастао на пет глагољских синајских рукописа, чиме су употпуњени ранији проналасци Евхологија и Псалтира (нови делови комплетирају две већ познате књиге) и учињене су познатима и друге важне књиге, односно њихови делови.[28] Сада можемо говорити о десетак глагољских споменика нађених само на простору Свете земље, од којих је већина из Синајскога манастира. По нашем разумевању палеографских и других карактеристика ових споменика, готово сви они припадају XI веку.[29]

Најстарији из ове групе, Кијевски мисал, фрагментарно сачуван превод латинскога сакраментара на седам глагољских листова,[30] донет из Јерусалима, највероватније је, што је претежно мишљење, пре тога био у манастиру Свете Катарине.[31] Оно што споменик посебно веже за Синајски манастир јесте заокружен, палеографски утврђен, рукописни корпус извеснога Димитрија („грешни Дм[и]тар“), сачуван у манастиру, чија рука је оставила забелешку на првој, празној страни Кијевскога мисала, с читањима из Павлове посланице Римљанима и Молитвом Светој Марији, у којој је западна подлога преслојена источном.[32] Давно је изнета претпоставка, између осталога, да су у настајању основнога текста Мисала удела имали неки српски писари.[33] Вјачеслав Михајлович Загребин, истакнути руски и совјетски археограф, овој се теми радо враћао, осветљавајући настанак споменика посредством надредних знакова који су својствени српској традицији XIV–XVI века; његов је закључак да су споменик с древнога оригинала преписали у датом периоду српски монаси на Синају, који су примарно владали ћирилицом.[34] Било како било, изговорно-језичка страна Кијевскога мисала, будући зависном од секундарне српске реализације (уколико прихватимо главну Загребинову

28 Tarnanidis 1988, 65–108.

29 Остаје крупан проблем прецизнијега датовања у глагољској палеографији само на основу дуктуса писара, што се данас надомешта и другим методама; уопште, сваки рукопис се у савременој археографији целосно сагледава, са становишта више научних дисциплина.

30 За списак релевантне литературе в. CC, 19–20; за исцрпну анализу споменика и историју његова проучавања с литературом в. Німчук 1983, 3–92, 93–102; уп. Минчева 1995; Турилов 2013, 310–313. Сумња у аутентичност споменика отклоњена је специјалном упоредном хемијском анализом мастила у Кијеву. Утврђено је да се састав мастила прве странице разликује од главнине споменика, што је доказ хронолошке разлике међу њима; с друге стране, састав мастила примарнога дела Мисала веома је сличан мастилу Слепченскога апостола, „што може указивати да је порекло оба споменика из истога региона“ (Німчук 1983, 25–28). Обављена су и друга истраживања, која су показала да на листићима нема палимпсеста (Исто, 28–29).

31 Німчук 1983, 8–10; Загребин 2006 [1979], 229; Турилов 2013, 309. Извесно је да је архимандрит Антонин, руководилац Руске духовне мисије на Светој земљи у Јерусалиму, рукопис поклонио Кијевској духовној академији (1872), нешто после свога боравка на Синају (1870).

32 Порекло ове молитве је, како је то утврдила Марија Пантелић западно, али са стилском прерадом по обрасцу источних јектенија у обраћању Богородици (Pantelić 1985, 28, 54), из чега следи закључак да је човек који је писао молитву с терена „гдје се укрштавао западни и источни обред“ (Ibid., 33). Генеза ове невелике молитве указује на прелазак са западнога на источни обред саме духовне средине у којој је она коришћена. Молитва је, изгледа, усмено чувана као део старијега наслеђа у склопу „народне“ побожности, а забележена је у времену када је у тој средини већ владао источни богослужбени обред и традиција је промењена; и сам језички израз у молитви је подмлађен, измењен.

33 Сумарно о вишеструким проблемима локализације и датовања Кијевскога мисала (превод и место преписивања) в. Турилов 2013, 309–310.

34 Загребин 2006 [1979], 229–231; Загребин 2006, 196; Загребин 1995, 475–477.

аргументацију, без обзира на датовање), не може бити старијом од ранога XI века, а рукопис се на Синају могао обрести и у пртљагу поменутога „грешника“, Димитрија.[35] Прецизније датовање Кијевскога мисала даће, по нашем уверењу, сигурну горњу границу до када су се западни обред и древна ћирилометодијевска традиција држали у средишњим српским областима у којима ће се, по свему судећи, већ у истом столећу појавити Димитрије, монах источне цркве и потпуно другачијега црквенословенског језичког образовања.

Асеманијево јеванђеље је добило име по Јозефу Симону Асеманију, директору Ватиканске библиотеке, који га је пронашао и откупио у Јерусалиму (1736).[36] После његове смрти (1768) предато је библиотеци (Cod. Vat. Slav. 3). Ван сумње, ово Јеванђеље апракос једна је од највреднијих словенских књига, задуго једина позната глагољска, важан споменик у формирању словенске филологије као научне дисциплине у првој половини XIX века. Усаглашено је мишљење да је порекло овога рукописа „југозападно бугарско“, односно „македонско“, те да га треба везати за Охридско књижевно средиште.[37] – Будући да се споменик различито датује у XI век, али највероватније око почетка друге половине тога столећа,[38] и с обзиром на његове правописно-језичке карактеристике, али и садржај месецослова, очито је да му настанак треба везати за традиције Охридске архиепископије и словенских духовних средишта у склопу претходне црквене организације, која сеже до епископије Климента Величкога, источног обреда. Обично се испушта из вида или занемарује да је књига припадала некој српској монашкој колонији – или Светим арханђелима или лаври Светога Саве Освећенога[39] и да су на њој ћирилски записи из друге половине XIV – почетка XV века српски.[40]

На српском Изборном јеванђељу истога литургијског типа као што је и Асеманијево јеванђеље, донетом из манастира Часнога крста у Јерусалимску грчку патријаршију (Cod. Slav. 19),[41] који је 1229 (или 1228) посетио и богато обдарио свети Сава Српски,[42] постоји старији палимпсест. Рукопис припада XIII веку, али различито се датује, па се коначан суд може донети само у непосредном раду с њиме (de visu). То може бити од важности јер уколико рукопис припада првој половини столећа, не би се могло искључити, иако с много опреза и с малом вероватноћом, да је донет у Палестину на једном од двају путовања нашега светог.[43] Рукопис Јеванђеља писан је на немарно уклањаној грчкој и ћирилској подлози (палимпсест), а Климентина Иванова је успела разазнати делове словенскога подтекста, писане ћирилицом, жанровски их одредивши као Празнични минеј,[44] писан отприлике на прелазу XII/XIII века,[45] ако не и раније – уколико се датују према Листовима Срезњевскога с чијим писмом их она морфолошки повезује.[46] Ови „листови“ (управо Житије Јована Богослова) настали су у трећој

35 Савић 2019, 16–17. Уп. Miklas et al. 2012, 133, 135, 137, 139.
36 О могућем синајском пореклу Асеманијева јеванђеља в. Пентковский, Пентковская 2003, 163.
37 Минев 1985, 127.
38 Савић 2019, 209; Васиљев 1988/1989, 15.
39 Сперанский 1927, 78, нап. 1.
40 Трифуновић 2001, 172–175.
41 Красносельцевъ 1888, 20.
42 В. нап. 1–2.
43 Видосава Недомачки рукопис смешта у другу половину или средину XIII века (Недомачки 1980, 92), а Климентина Иванова у средину или прву половину истога века (Иванова 1994, 6).
44 Иванова 1994, 23–28.
45 Савић 2019, 211, 242, 270.
46 Иванова 1994, 22.

четвртини XII века.[47] Српска ћирилска подлога прожета је глагољским писмом и на језичком плану открива знаке призренско-јужноморавске говорне зоне, на јужној граници српскога језичког простора.[48]

Сви остали рукописи су везани за Синајски манастир. Познатом Синајском евхологију, који је открио архимандрит Порфирије 1850. године (Sin. Slav. 37/O), Јоанис Тарнанидис је са сигурношћу приписао фрагмент откривен у групи нових рукописа 1975. године (Sin. Slav. 1/N).[49] Иако је Тарнанидис тада настојао да покаже да су и одранije позната три листа (нађени као подставни), који чине тзв. Одломак Крилова и Успенскога,[50] назван по двојици руских истраживача и путника што су их и донели у Санкт Петербург одмах по проналаску (л .1, БАН, 24.4.8, (Срезњ. 55); л. 2–3, РНБ, Глаг. 2),[51] део овога литургијског зборника (једна целина је Требник са Заповестима светих отаца, друга Служабник),[52] доста дуго су постојале сумње у ту везу. Није то било искључиво због разлика у величини пергамента и искоришћених површина под текстом, које нису нарочито изражене, што је само физички део проблема.[53] Накнадно, још је један лист, по реду десети у Ms 37/O, Никодим Павлович Кондаков однео у Русију, 1881. године (РНБ, Глаг. 3).[54] Сумњу у припадање тролиснице Крилова–Успенскога Синајском евхологију сада су подгрејала накнадна истраживања тзв. „Синајскога мисала“ (Sin. Slav. 5/N), како га је одредио и назвао Тарнанидис,[55] тешко читљива споменика од 80 листова који је претрпео озбиљна оштећења. Показало се да Sin. Slav. 5/N није западни обредник, премда је лексички избор то можда и највише сугерисао,[56] него особена структура у којој су укрштени источни и западни литургијски елементи, с претежним упориштем у источној традицији, – једина у врсти.[57] Стога се данас говори о Служабнику, а будући да

47 Савић 2019, 269; уп. СКСРК XI–XIII, № 73. – Климентина Иванова ћирилску подлогу у Јеванђељу још доводи и у везу с Повељом бана Кулина (писана 1189).

48 Трифуновић 2001, 54, 57; уп. Савић 2019, 210–211.

49 Tarnanidis 1988, 66, 68; уп. СКСРК XIV, 561, Прил. I, № 36.

50 О првобитном редоследу листова и њихову садржају в. Паренти 2009, 4–6.

51 СКСРК XI–XIII, 76–77, № 34, 35.

52 Подробно о књизи: Пенкова–Цибранска 2003; уп. основно: СС, 20. Рајко Нахтигал је утврдио да ови одломци припадају Синајском евхологију (Nahtigal 1925). О Евхологију се говори само у конкретном случају, јер у словенској традицији овај термин није раширен (в. Михаил 2008, 699). Разликују се претпоставке о редоследу делова (уп. Pantelić 1985, 18–19).

53 О различитој аргументацији в. Tarnanidis 1988, 66–71.

54 СКСРК XI–XIII, 77–78, № 36.

55 Tarnanidis 1988, 103.

56 Уз терминолошка решења западне провенијенције (ѡльша, прєфацнѣ) Тарнанидис наводи да теме и молитве „јасно одређују да је то литургијски текст западнога порекла“ (Tarnanidis 1988, 105–106, 108), али уједно он истиче правописне и језичке разлике између Кијевскога мисала и овога књижног остатка: први је писан великоморавском варијантом старословенског језика, други јужнословенском. Емилија Блахова је приметила да нема доследне подударности у лексици између Кијевскога мисала и овога споменика: поред реченога, лат. oblata, оплатъ Кij, постало је приношєниѥ; лат. communio, въсѫдъ Кij, овде је брашьньцѥ (Bláhová 1989, 65), односно брашєньцѥ. С друге стране, постоје лексичке сличности са Синајским евхологијем (loc. cit.). Војтех Ткадлчик слично примећује, али и блискост овога споменика с Бечким листићима (Tkadlčík 1989, 167). Стефано Паренти је и без увида у снимке рукописа исправио нека Тарнанидисова читања, уочавајући присуство источне литургијске терминологије, идентификујући и Литургију апостола Петра, преведену с јужноиталијанскога грчког изворника, али не из сакраментара, него из литургијара. То је значило да се овде не ради о обичном мисалу, него о рукопису с елементима византијске евхологијске традиције. Сусрет с италогрчком литургијском традицијом, одражен у споменику, догодио се не у византијској Италији, него у Синајском манастиру (Паренти 1994, 4–5, 7, 11–12, 13–14).

57 Parenti 2014, 300, 302; уп. Glibetić 2020, 196. Уколико се садашња претпоставка покаже тачном,

се иста она рука која је накнадно попуњавала празну заставицу на полеђини трећега листа ћирилским помеником и глагољску лунарну таблицу на предњој страни последњега листа[58] већ познатога Синајскога служабника,[59] јавља као једна од главних руку, друга у основном тексту,[60] наметнула се мисао да се овде можда ради о засебној целини[61] коју би требало звати Синајским служабником, литургијаром.[62] Не би представљало изненађење уколико би се показало да су сви ови литургијски одломци некада чинили једну физичку и садржинску целину.

Најстарији словенски Псалтир јесте тзв. Синајски псалтир, чији је главни део запажен у другој мисији архимандрита Порфирија, 1850. године (Sin. Slav. 38/O). Међу рукописима пронађеним 1975. године Јоанис Тарнанидис је у одломку од 32 глагољска листа препознао други део овога рукописа (Sin. Slav. 2/N), којем и даље недостаје сам крај.[63] Комплекс више међусобно повезаних елемената помаже да се настанак овога глагољског псалтира такође веже за једну ширу зону у којој се додирују српски говори с македонскима,[64] но увек треба имати у виду проблем територијално-хронолошкога градирања представљене језичке материје код појединих писара, као и коегзистирања неподударних традиција, ма колико оне међусобно биле блиске, код различитих писара, сарадника на истоме послу, у оквиру исте радионице.[65] И у овом глагољском рукопису, поглавито у насловима, присутна су ћирилска слова.[66] Иако се дуго по налажењу споменика сматрало да је он репрезентативан за ранији, ћирилометодијевски период – да оставимо по страни лако уочљиво језичко подмлађивање, показало се да он садржи промене различита типа које га удаљавају од најстарије традиције.[67]

то ће значити да западна терминологија има само „технички“ карактер (Glibetić, op. cit., 195), да се ради о архаизмима који су задржани из старије, ћирилометодијевске фазе писмености, заједно са структурама у којима су се појављивали, али не нужно и у вези с њима. За то је добар пример подједнако раширеног израза ѡльша, поред литоѵргнѣ, у рубрикама Мирослављева јеванђеља (о овој лексичкој варијацији в. Куљбакин 1925, 8; уп. Савић 2019, 267). О источној терминологији у западној структури трију молитава Одломка Крилова и Успенскога, као и о остацима анафоре и источних тропара у скраћеном Грегоријанском сакрементару Кијевскога мисала, пак, в. Pantelić 1985, 41–42, 54.

58 Pantelić 1985, 38–41, 54; Hürner 2010, 22–23, 69. О тачном положају листа на којем је поменик у књижној целини в. Miklas et al. 2016, 44–45.

59 И раније су ова три листа, из опреза, издвајана из Евхологија (на пример, у СС, 18, 60, уведена је посебна скраћеница).

60 Miklas 2000, 123–124; уп. Hürner 2010, 17–18, 57–58, 456–458; Миклас 2014, 18.

61 Да су ова два одломка део Sin. Slav. 5/N в. СКСРК XIV, 561, Прил. I, № 34, 35.

62 Liturgiarium sive Euchologium secundum (olim „Misalle“) Sinaiticum, http://mns.udsu.ru/mns/portal.main?p1=67&p_lid=2&p_sid=1; уп. Glibetić 2021, 195.

63 Tarnanidis 1988, 87, 89. Подробно о споменику: Пенкова–Карачорова 2003.

64 Кривко 2016, 127, 136, нап. 27, 141, 142. Синајски псалтир налази се у истој језичкој групи скупа с Маријиним четворојеванђељем и Клочевим зборником (Исто, 129). Идући за тим запажањем, Алексеј Мстиславович Пентковски повезао је настанак ове групе глагољских рукописа с Рашком епархијом, у којој се у XI веку вршило византијско богослужење на словенском језику (Пентковский 2016a, 53).

65 Уп. Савић 2019, 20.

66 Tarnanidis 1988, 88. О сложеном питању већега броја писарских руку издвојених у споменику, понешто о језику и правопису, с обимним списком литературе в. Пенкова–Карачорова 2003.

67 Истраживања Фон Арнима (1930), потом Мери Мекроберт показала су да овај псалтир стоји у раној другој фази развоја Словенскога псалтира, док млађи глагољски псалтир стоји на почетку треће фазе (MacRobert 2018, 149–150, 156–158, 163–164). Са становишта текстологије, Синајски псалтир представља слепу улицу која се није даље развијала (MacRobert 2018, 164).

Хотећи да нагласи хронолошку неподударност између старијега глагољског псалтира и млађега који је искрсао у манастирској крипти 1975. године, Јоанис Тарнанидис је то учинио само оквирно: пошто је први био начелно одређен XI веком, други је сместио у XII век.[68] Његова аргументација за претпостављање временске дистанце у настајању ова два рукописа сасвим је оправдана,[69] а померање Псалтира Sin. Slav. 38/O–2/N дубље у XI век, као и боље упознавање с глагољском палеографијом, повлачи за собом и помицање Псалтира Sin. Slav. 3/N у исто столеће,[70] отприлике у његову трећу четвртину.[71] Млађи споменик Тарнанидис је назвао „Псалтиром Димитрија Олтарника“, успешно прочитавши име писара чија је некалиграфска рука у познијем времену остављала записе и друге забелешке по књижним белинама, слутећи, уз то, касније ће се показати неубедљиво – да се иза почетних слова ѻл- иза којих се текст, очито, није настављао у недоглед (азъ дѣ҃ѧтръ ⸢грѣшънꙑ⸣никъ ѻл⸢...⸣ 1a.1), крије звање, боље рећи „функција“ тога човека.[72] Тако је монах српскога порекла који је накнадно писао по првој и празној страници Кијевскога мисала, те по Одломку Крилова-Успенскога и једним делом у основном тексту Синајскога литургијског зборника Ms 5/N – добио име.[73] Тарнанидис је добро уочио да Димитрије није писао млађи глагољски псалтир, него да га је читао, поседовао и користио.[74] Псалтир је преписивало неколико писара који потичу са

68 Tarnanidis 1988, 91, 98.

69 Он уочава језичко и правописно подмлађивање јужнословенског типа (нарочито видна недоследност у употреби „великог јус“, погрешна употреба „јерова“ и учестала вокализација полугласника, Tarnanidis 1988, 92–92), као и системско у графији – упадљивијим продором ћирилских слова у глагољско ткиво, пре свега насловâ; Тарнанидис уједно чини и прве кораке у раздвајању писарских руку (Ibid., 91–92). Каснија истраживања су изоштрила научну представу, а нова тумачења продубила разумевање сложених односа. В. нап. 75.

70 Уп. Велчева 1999, 93, 94.

71 Miklas et al. 2016, 33–34, 64; Miklas–Hürner 2015 [2012], 314; Miklas et al. 2012, 77. Око проблема датовања уп. MacRobert 2016, 91, мада аутор полази од изразите старине Маријина четворојеванђеља (за могућно време настанка овога четворојеванђеља в. Савић 2019, 173–174, 242, 246).

72 Tarnanidis 1988, 92–93, 95–96. Већ је у приказима каталога новопронађених рукописа скренута пажња да је понуђена реконструкција неубедљива (Bláhová 1989, 65; такође Tkadlčík 1989, 166, али нуди ништа мање прихватљиву претпоставку). За исправку у читању в. Miklas et al. 2012, 31; Миклас 2014, 17, 26; Miklas et al. 2016, 22–23.

73 Овај је писар посебно привукао пажњу на себе у истраживању Кијевскога мисала. Први се њиме бавио Измаил Иванович Срезњевски (Срезневскій 1876, LXXIII, 490–493), потом Ватрослав Јагић, издвојивши неке његове посебности (Jagić 1890, 56–58). Његово српско порекло наслућено је у студији Марије Пантелић, мада аутор због романтизовано искривљене представе о раносредњовековној историји јужнога Јадранскога приморја, где смешта издвојенога писара, предлаже његову идентификацију другачију од очекиване (Pantelić 1985, 37; уп. Jagić 1890, 57–58). Везу са српском средином, додуше на основу грешке у читању тобожње „функције“ уз писарево име (*ѻльтарьникъ, грч. βηματάρος), препознао је и Тарнанидис, запажајући у Миклошичеву Лексикону ретку потврду претпостављене лексеме из XVII века српскога порекла, ограничене раширеност и употребе у словенском свету (Tarnanidis 1988, 95–96); уп. нап. 72. Касније, већ, вишеструка истраживања Хајнца Микласа и његових сарадника, посредно су указала на [српско] порекло овога писара, везујући га за Диоклију, потоњу Зету (Miklas et al. 2012, 32, 77, 133, 135, 137, 139; Miklas–Hürner 2015 [2012], 314; односно, могућно и јужну Далмацију, Hürner 2010, 73–83, 412, 414), углавном с чудном широм контекстуализацијом, наслоњеном на истраживање М. Пантелић (Миклас 2014, 17–18, 21; уп. Hürner 2010, 347–403). Наш увид у текстове приписане реченом писару, потврђује његово српско порекло, у настојању да га сместимо у историјски реалнији и епистемиолошки прихватљивији контекст: средњовековно Полимље и(ли) Рашку (Савић 2019, 17–18; 2019 [2014], 59–87; 2019, 91–110).

74 Tarnanidis 1988, 92, 96.

западнојужнословенскога простора, уз одговарајуће интерпретације – превасходно из југозападних српских крајева.[75] Пошто је велика већина од 145 листова палимпсестних, може се закључити да је рукопис настао у средини која је била сиромашна новим материјалом за писање; то је један од важних аргумената да је књига могла бити писана у Синајској пустињи.[76] У књигу је увезан и лекарственик на ситнијој дволисници (између л. 141/142, вероватно да би се сачувао),[77] из истога времена,[78] чији је писар из истих крајева одакле и писари Псалтира[79] (може се означити као 3/N^{bis}). И овом псалтиру недостаје свршетак,[80] али књига је, зато, по свему судећи, сачувала првобитни повез византијскога типа, с даскама пресвученим кожом.[81] Прелиминарно, Тарнанидис је изнео запажање да је млађи глагољски псалтир у снажној вези са старијим, да припада истој традицији, упркос поједностављену, млађем језичком изразу,[82] што се показало као тачно, али не и могућа претпоставка која би следила из овога да је млађи псалтир преписан са старијега.[83]

---

75 У раду на књизи учествовала су три писара с још једним помагачем и можда двојицом коректора – једним главним и његовим помоћником (Miklas et al. 2016, 25–31; Miklas–Hürner 2015 [2012], 303–310; Миклас 2014, 14–16; Miklas et al. 2012, 48, 74–77, 133–139). Подробно о палеографским, графемским и језичким особинама свих писарских секција у основном тексту, са закључцима о датовању и локализовању в. Miklas et al. 2012, 74–77; Миклас 2014, 15–16; Miklas et al. 2016, 25–27, 31–43. Главни писар је под јаким утицајем латинске традиције, и онда када у глагољски текст убацује ћирилска слова, при чему његова ћирилица не прати бугарску у решењима за оба „велика јуса“ (Miklas–Hürner 2015 [2012], 303–304).

76 Други аргументи за овакву локализацију јесу да рукопис својим кодиколошким особинама показује сличност с осталим синајским глагољским кодексима: мали формат, скромност у изради; учешће више писара у његову настанку, у чијем раду се видљиво испољавају западни утицаји у палеографији и језику (Миклас 2014, 13; уп. Miklas et al. 2012, 77, 133, 135, 137, 139; Miklas–Hürner 2015 [2012], 314).

77 Tarnanidis 1988, 91, 99.

78 Miklas et al. 2012, 126.

79 Писар медицинског одломка такође је из западнојужнословенских области (Miklas et al. 2012, 35, 126). Изнета је претпоставка да је он из Истре, изведена на основу језичких црта, поглавито облика кръı, чрѣмошъ (Miklas–Hürner 2015 [2012], 311–312; Miklas et al. 2012, 134–140), за које се, заправо, не зна ареал раширености на назначеном терену у XI веку. Нема основа да се писар изузима из монашке групе којој је природно и културолошки припадао, тј. највероватније је и он из српских крајева. Идеја зачета на тумачењу порекла лекарственика развијана је и даље, па се чак изродио и закључак да је једна група јужнословенских писара на Синај дошла из Истре, а друга група из Диоклије (Miklas et al. 2016, 56, 64).

80 Tarnanidis 1988, 91; Миклас 2014, 12–13; MacRobert 2018, 163.

81 Tarnanidis 1988, 92.

82 Ibid., 98.

83 Димитријев псалтир је палеографски, језички и текстолошки близак старијем псалтиру, но није му директно подређен, односно не представља његову копију (MacRobert 2014, 175, 179, 183; Миклас 2014, 12; MacRobert 2018, 153–154). Ова два глагољска псалтира су имала заједнички протограф, па поједине изразите подударности не изненађују (MacRobert 2016, 89), али међу њима је стајао макар један препис (MacRobert 2018, 154; уп. MacRobert 2011, 65). Оба псалтира деле извесну језичку конзервативност и спорадичне заједничке грешке (MacRobert 2016, 92–96; MacRobert 2018, 153), неуобичајену поделу стихова и наслова и изабрана решења, с међусобним разликама (MacRobert 2014, 176–177; MacRobert 2018, 153, 163), поједине заједничке забелешке на маргинама, глосе и коментаре, неједнако узимане из заједничког извора (MacRobert 2014, 179–183; MacRobert 2018, 153, 158–159). Млађи псалтир је мање конзервативан, мада повремено исправља заједничке грешке, дајући боље читање или задржавајући старију варијанту (MacRobert 2014, 175, 183; MacRobert 2018, 154, 161–162; уп. нап. 67). Уопште, настанак Димитријева псалтира

Међу глагољским изворима откривеним 1975. године, нашао се и Синајски (мали) минеј (Sin. Slav. 4/N), оштећени дволист који садржи службу на рођење Јована Претече и канон из службе светим Петру и Павлу.[84] И овако мали текст, који из језичких и правописних разлога треба оквирно датовати у време када је деловао поменути Димитрије, дакле на крај XI или у прелаз XI/XII века,[85] испољио је у себи препознатљиве србизме,[86] опет на тексту уобличеном у охридској књижевној традицији.[87]

Последњи међу нађеним словенским глагољским рукописима јесте одломак Часослова, што садржи поноћну монашку службу, полуноћницу (требало би да носи ознаку 42/N).[88] Овакав тип службе нема истоветних грчких потврда, али свакако да одговара старијој византијској пракси,[89] помажући тако у реконструисању изгубљене литургијске традиције, као и неки други синајски глагољски споменици.[90] Отворено је питање каквој је литургијско-књижној целини припадао лист.[91] Порекло писара овога одломка из друге четвртине XI века везује се за простране области између средњовековне Бугарске и Јадранске обале (тада, заправо, ако је датовање тачно, више није било бугарске државе), тј. за неку од српских земаља, културно уклопљених у источнојужнословенску књижевну традицију.[92] Сам је Часослов, вероватно, непосредно писан на Синају, јер

подразумева постепено и ограничено подмлађивање. Други псалтир показује да је у времену његова настанка процес накнаднога усаглашавања с грчким изворником, начелно, већ био започео (MacRobert 2018, 158; уп. MacRobert 2014, 176), док је на конкретном плану чињено постепено и ограничено прилагођавање месним нормама, пре неголи систематска ревизија (MacRobert 2016, 92–95, 102).

84 Tarnanidis 1988, 100.

85 Тарнанидис је рукопис сместио на размеђе XI и XII века (Ibid., 100), а наш закључак се заснива на упоређивању релевантних особина с одговарајућима у српским споменицима из исте епохе. Уп. Велчева 1999, 96. Постоји и мишљење да је рукопис настао у трећој четвртини XI века (Miklas et al. 2011, 200), што ће, изгледа, бити мало преурањено.

86 Велчева 2003, 614–615; Miklas et al. 2011, 191–192; уп. Савић 2019, 18. О ширем, јужнословенском пореклу в. Tarnanidis 1988, 100. Да је писар потекао с терена који допире од [Вардарске] Македоније до историјских Зете или Хума, с већом вероватноћом да је из северозападнога него јужнога дела ове зоне в. Miklas et al. 2011, 200. Везивање за Зету и Хум овде и другде изгледа неоправдано (в. нап. 92).

87 Tarnanidis 1988, 102.

88 Одломак је приметио манастирски библиотекар, архимандрит Јустин, међу етиопским фрагментима камо је случајно доспео разврставањем рукописа нађених 1975. године, а обрадила га је и прецизно одредила Нина Глибетић, 2011. године (Glibetić 2015). Иначе, привремени губици и поновни проналасци неких словенских рукописа дешавали су се и раније, због тога што руковаоци овим споменицима нису довољно познавали све писмовне традиције које су сабране у овој огромној збирци, између осталог и словенска писмена, па се дешавало да рукописи залутају међу друге, инојезичке рукописе.

89 Glibetić 2015, 25, 31; Glibetić 2021, 191–192.

90 Parenti 2014, 300, 302.

91 Алексеј Мстиславович Пентковски је изнео претпоставку да је одломак припадао Псалтиру, будући да је у ранијем периоду кратки Часослов улазио у његов састав, с потврдом у једном јужноиталијанском грчком Псалтиру из IX века; зато и нема сачуваних рукописа или њихових одломака пунога глагољског Часослова (Пентковский 2016а, 61). С тиме се не слаже Глибетићева, без увида у ову студију, погрешно тумачећи расуђивање рускога аутора да је мислио на конкретан синајски псалтир, Sin. Slav. 38/O (Glibetić 2021, 192, упућује на Пентковский 2016б [2020], 61), јер је већ раније одбацила такву могућност (Glibetić 2015, 32–34).

92 Издавач одломка временски га смешта у прву половину XI века, прецизније у време између прве четвртине и средине XI (Glibetić 2015, 20), што се поклапа и с нашим расуђивањем. То га чини једним од најстаријих сачуваних текстова старога словенског књижевног језика (Ibid., 12). На

текстуално и обредно одговара тадашњој синајској богослужбеној пракси (шире узев у Палестини и на Синају).[93]

Давно је уочено постојање двострукога текста (палимпсеста) у одломку од осам листова који је Константин Тишендорф однео у Русију 1859. године (РНБ, Q. п. I. 64).[94] По атрибуцији Вјачеслава Михајловича Загребина овај одломак је део конволута који је сада распарчан: у истој руској библиотеци налази се и један крупнији одломак од 119 листова (РНБ, Греч. 70) и један од само шест листова (РНБ, Q. п. I. 63), док се остатак књиге од 81 листа и даље налази на Синају (Sin. Slav. 34/O),[95] поред осам листова пронађених 1975. године (Sin. Slav. 18/N).[96] Ради се о хетерогеном Зборнику житијâ,

---

одломак се употребом једнога особеног монографа, назалне компоненте за бележење назала задњега реда (ѻ), не и уобичајеног еквивалента ћирилском јотованом „великом јусу“ (ѧє/ѩ), наслања за столеће млађи двојни ћирилско-глагољски азбучник, тзв. Минхенски, без других потврда да је овакав знак био у самосталној употреби. Стога се и старији споменик може везати за исту, српску традицију (Ibid., 17–18; о српском пореклу овога азбучника в. Ђорђић, 1971, 70; Савић 2019, 270; Станишић 2019, 300). И не само то – неколицина српских ћирилских споменика из XII века чува особену употребу ѫ /ју/, с повременим заостацима из каснијих епоха (Савић 2019, 280–281). Језичка слика часословног одломка у својој суштини је, опет, „западнобугарска“, односно „македонска“ (Glibetić 2015, 20). Хајнц Миклас је рукопис сместио у прву деценију XI века, видећи у писару представника „школе из западнога дела тзв. зетско-хумске редакцијске области – у томе времену превасходно српских области Дукље, Травуније и Захумља – која је вероватно припадала држави Јована Владимира († 1016)“ (Miklas 2017, 16). Проблем је само – шта је то „зетско-хумска редакција“, односно шта би њу представљало, тада или било када у каснијем времену? (за [спорно] одређење в. Hürner 2010, 31–32). О периферној улози Зете и Хума у стварању српске писмености, као и о тобожњој „зетско-хумској редакцији“ – својеврсном конструкту, в. Савић 2019, 308–309. Колико је нама знано, нема опипљивих доказа да је у држави кнеза Јована Владимира постојала црквенословенска служба. О цркви у Диоклији до друге половине X века нема сазнања у историографији, а од тога времена она је потчињена византијској Драчкој митрополији с грчким богослужењем, што ће се, по свему судећи, наставити у првој половини XI века (Коматина 2016, 69, 72, 131–132). У другој половини XI века – не зна се тачно када – уследиће столетно потчињавање приморских градова Западној цркви (Исто, 136–137, 148). Наравно, могло би се претпоставити да је Самуило, након свога похода на Диоклију и Далмацију између 997. и 999. године привремено потчинио цркву у Диоклији Бугарској цркви, с могућим утицајем на ширење словенскога богослужења – али и за то недостају докази. Стиче се утисак да се аутори који се одлучују на лоцирање појединих синајских споменика или њихових писара у јужну Далмацију (шире схваћену од ускога приморског појаса) или Диоклију, руководе тиме да ли је доказан латински утицај у писмовном или обредном смислу или није, односно да ли је уз аутономан словенски систем несумњив и источни обред – само тада се опредељују за истицање српскога порекла. Морају се, међутим, узимати у обзир чињенично потврђени историјски оквири и стварна јурисдикција месних црквених организација. Срби тога времена живели су на територији Сплитске и Дубровачке архиепископије, преко Которске епископије и Архиепископије у Барију, с једне, односно Драчке митрополије и Охридске архиепископије с друге стране; доцније ће на делу тога простора бити основане Барска и Жичка архиепископија. И, у вези са свим тим црквеним организацијама, нужно је узимати у обзир њихову географску разуђеност у спрези с протоком времена.

93 Glibetić 2015, 12, 20, 31–32; уп. Glibetić 2021, 193.

94 Сперанский 1927, 116–117; Lunt 1958, 193.

95 СКСРК XI–XIII, №s 166, 304, 305; Загребин 2006 [1979], 216–217, 220–221. Сва три рукописна дела Зборника, који су сада у Руској националној библиотеци, однео је Тишендорф са Синаја у различито време; овај лајпцишки професор био је тамо 1844, 1853. и 1858/1859. године (Загребин 2006 [1979], 219).

96 Нове листове из XIII века који представљају целу прву тетраду (почетак 29. слова) Пандекти Никона Црногорца, правилно је идентификовао Анатолиј Аркадјевич Турилов 1990-их година (СКСРК XIV, 567, Прил. I, № 166; в. Турилов 2010, 101; уп. Tarnanidis 1988, 144–147). Датовање синајских Пандекти може се сузити на другу трећину, можда средину реченога столећа (Турилов

беседâ, словâ и апокрифâ и др. из XII/XIII и XIII века (може се звати „Синајским зборником“), састављеном из одломака трију књига, делом писаном бугарском језичком редакцијом (ту и тамо с приметним русизмима), а делом руском,[97] за чије писање су искоришћене старије књиге спиранога текста, две грчке и две словенске.[98] Један од старијих, уклањаних словенских текстова представљао је ћирилски Триод из XI или XII века, по запажању Лидије Петровне Жуковске – руске редакције,[99] поред грчкога минускулног текста из X и XI века (Греч. 70).[100] На најмањем одломку раније су, у XII веку, двостубачно руском ћирилицом писани јеванђељски и химнографски текстови (Q. п. I. 63).[101] На крупнијем одломку, занимљивом за историју српске писмености, Хорас Лант је идентификовао и прочитао глагољски Октоих (РНБ, Q. п. I. 64),[102] „македонског типа“,[103]„писан у другој половини XI века, врло вероватно у Рашкој или Захумљу“;[104] по нашем суду око последње четвртине тога столећа.

Из најстаријег периода у Синајском манастиру је нађено свега неколико ћирилских споменика и сви су од велике важности. Познат је Апостол апракос руске редакције,[105] преписан крајем XII века (или нешто касније) у југозападним руским пределима,[106] вероватно галицијско-волинијским[107] (Sin. Slav. 39/O). На крају књиге дометнута су два листа, лист 45 недуго после писања Апостола, ради додавања допунских богослужбених текстова – он садржи палимпсест, глагољски текст, одломак Јеванђеља

2010, 102–103 и нап. 10).

97 Подробну реконструкцију Зборника даје Загребин 2006 [1979], 222–224. Овај јединствени зборник садржи 27 састава, не рачунајући Пандекте, и његову готово једну трећину чине житија и апокрифи, с ретким избором текстова у словенској писмености (Исто, 224). На пример, одломак из РНБ, Греч. 70 садржи: л. 1а–53б, Требник – Постригалник, л. 54а–98б Пандекте Никона Црногорца (од 29 до 40 слова, без почетка и краја), л. 99а–101б одломке из Беседâ Презвитера Козме против богумилâ, л. 100а–100б, 102а–119б различите текстове (Исто, 218–219; СКСРК XI–XIII, 186, № 166). Рукопис на особен начин одсликава бугарско-руске књижевне везе XII–XIII века (Турилов 2008, 204). На л. 106а–119б каснија је српска обнова (СКСРК XI–XIII, 185, № 166).

98 Гранстрем 1964, 219, № 5. Сви делови овога, Синајскога зборника – палимпсеста из XII/XIII и XIII века писани су у Синајском манастиру (Загребин 2006 [1979], 225; [блиско]источно порекло хартије без водених знакова, искоришћене у Зборнику, приметио је Николај Петрович Лихачов 1899, што само по себи указује, и без друге аргументације, да је рукопис настао на Синају или у Палестини, Турилов 2010, 100–101, нап. 3).

99 Гранстрем 1964, 219, № 5.

100 СКСРК XI–XIII, 186, № 166; Загребин 2006 [1979], 218; СКСРК XIV, 567, Прил. I, № 166.

101 СКСРК XI–XIII, 276, № 304; Загребин 2006 [1979], 217.

102 Загребин 2006 [1979], 217–218; Lunt 1958, 194–197. Срезњевски је, пак, сматрао да се ради о Служабном минеју (СКСРК XI–XIII, 277, № 305).

103 Lunt 1958, 201, 204.

104 Ibid., 205.

105 Раније се, због погрешне класификације архимандрита Порфирија, сматрало да је рукопис српске редакције (Пентковский, Пентковская 2003, 121–122).

106 Књига је неједнако датована, доскора претежно у каснији период: по мишљењу Лидије Петровне Жуковске у крај XIII – почетак XIV века (Пентковский, Пентковская 2003, 123); прва половина XIII века (Исто, 124, 137, 144); XII век (Турилов 2008, 204). Из записа писара Добра чита се име наручиоца (Георгије) и цркве којој је књига била намењена (Светих апостола); Јарослав Николајевич Шчапов је показао да је то новгородска црква Светих Петра и Павла на Сињилишту, саграђена 1185–1192 (Пентковский, Пентковская 2003, 123), па је, с обзиром на све параметре који се у литератури узимају у обзир, најприхватљивије датовање које се непосредно тиче времена изградње и опремања цркве, а то су последње деценије XII века.

107 Пентковский, Пентковская 2003, 137, 144.

апракоса из друге половине XI века;[108] лист 46 додат је још касније, очито приликом накнаднога повезивања, као заштитни, подставни, и он садржи одломак Беседâ три јерарха руске редакције,[109] писан око средине XII века или мало касније.[110]

Посебно место заузима руски Бичковско-синајски псалтир с краја XI – почетка XII века,[111] чији је основни део од 135 листова чуван одраније у манастиру (Sin. Slav. 6/O). Одломак од девет листова налази се у Русији (РНБ, Q. п. I. 73),[112] а још 17 листова, откривених накнадно, идентификовао је Тарнанидис (Sin. Slav. 6/N).[113] Књигу су писала тројица писара с различитих страна Руске земље (Новгород и јужна област), да би је, касније (XII, XIII век), поправљали руски и српски писари и барем један писар из „Западне Бугарске“ или „Македоније“.[114]

Архимандрит Антонин је на Синају 1870. године пронашао и Добромирово јеванђеље, једно од најважнијих јужнословенских четворојеванђеља из првога хронолошког слоја након канонскога периода, писано ћирилицом око почетка XII века,[115] са српским умецима из XIV века који су изведени преко брисане старије подлоге из XII века (палимпсест).[116] Крајем XIX века основни део рукописа, који се састоји од 183 листа, доспео је до Ватрослава Јагића, који га је 1899. године, после истраживања и издавања, продао Императорској јавној библиотеци у Санкт Петербургу (данас РНБ, Q. п. I. 55); 23 листа су остала на Синају, открио их је Владимир Алексејевич Розов 1908. године (Sin. Slav. 43/O), док су се два листа обрела у Националној библиотеци у Паризу (Paris. Slav. 65). Заједно с другим рукописима пронађеним 1975. године, откривен је и преостали део (одломак од девет листова), који је Тарнанидис приписао целини (Sin. Slav. 7/N).[117] За споменик, постањем везан за средишње пределе архиепископије у Охриду, карактеристичан је једнојеров правопис с „танким јер“, који ће завладати у млађој српској писмености (XII – почетак XV века). Руке, некалиграфскога потеза, које су писале Јеванђеље,[118] претходе писарској линији која ће се у западном, „босанском“ огранку српске писмености преко једнога од писара Вуканова јеванђеља (л. 10), након посебне стилизације, усталити као палеографски препознатљиво писмо.[119] Овакво архаично и некалиграфско писмо,

108 Altbauer, Mareš 1980, Altbauer, Mareš 1981; Пентковский, Пентковская 2003, 122.
109 Taube 1988/1989, 347–349.
110 Моше Таубе, који се посебно посветио овоме листу, сматрао је да га треба датовати у рани XI век, али пошто се његов закључак заснива на сличности одломка с рукописом Јефремове крмчије (ГИМ, Син. 227), ближи времену настанка одломка ће бити Хајнц Миклас, који га је датовао на прелаз XII/XIII века (Taube 1988/1989, 346 и за датовање нап. 2). Наиме, рукопис Крмчије је настао око средине XII века, с допунама из XIII века (Белякова–Турилов 2015, 52). У Сводном каталогу Крмчија је датована у XII и XIII век (СКСРК XI–XIII, № 75).
111 За датовање в. Турилов 2008, 204; такође Tarnanidis 1988, 109. Псалтир се обично датује широко у XI век (СКСРК XI–XIII, 71, № 28; СКСРК XIV, 560–561, Прил. I, № 28; Кривко 2003, 450–451), а Моше Алтбауер и Хорас Лант су га смештали у прве две деценије XI века (Tarnanidis 1988, 110).
112 СКСРК XI–XIII, 71, № 28.
113 Tarnanidis 1988, 109; уп. СКСРК XIV, 560–561, Прил. I, № 28. О целом Псалтиру в. Кривко 2003, 450–451.
114 Кривко 2003, 450–451.
115 О проблему датовања в. Турилов 2007.
116 СКСРК XI–XIII, 111, № 71.
117 Tarnanidis 1988, 111.
118 У раду на књизи издвојено је чак седам рукописа (СКСРК XI–XIII, 111, № 71), а књига је у више наврата редигована и дорађивана (Турилов 2007).
119 Савич 2020, 204–205, 207; уп. MacRobert 2011, 63.

својствено Добромирову јеванђељу, преовлађивало је у јужнословенској писмености до Првога источнословенског утицаја.[120]

Када се узму у обзир сви словенски рукописи нађени на Блиском истоку, а овде у првоме реду говоримо о Синају, међу њима српски у ужем или ширем смислу речи начелно предњаче, поред посебно важне групе руских ћирилских рукописа.[121] Недвомислено српски, какве традиционална наука без потешкоћа препознаје на основу слике изграђене у млађој епоси (Немањићки период), што практично значи од друге половине XII века, јесу најбројнији, и углавном су из наредна два столећа, XIII–XIV[122] (доста је међу њима и оних који припадају XV веку, а временом настанка досежу до XVIII века):[123] од 43 рукописне јединице из старога дела фонда, српских није мање од 23;[124] од 41 новопронађене рукописне јединице, 24 је српских у уобичајеном смислу речи.[125] Дакле, од свих синајских рукописних књига и одломака, српских је округло пола. Но, сходно напред реченом, доскора се сматрало да су сачувани српски рукописи у Синајском манастиру присутни тек од доласка светога Саве у ову пустињску светињу, те да им „западнобугарски“, покадшто староруски, односно старословенски претходе.[126] Анализирајући језик старијега дела словенскога рукописног фонда, Сперански је закључио да су на Синај у почетку претежно доношене „старобугарске“ или „средњебугарске“ књиге, с простора „западне Бугарске или Македоније“, претпостављајући „некакве везе“ [бугарске] „Македоније са Синајем“;[127] следствено, јужнословенски монаси који су притицали на Синај, били су из тих крајева. Методолошки је, међутим, важно истаћи, с обзиром на хронолошке, географске и политичке чиниоце, да се овде углавном може говорити само о византијском северу (јер је то XI–XII век) – а то јесте простор за који се, једним, с временом претежнијим делом, везује уобличење српске редакције. Сперански је, с обзиром на структуру сачуваног рукописног фонда, даље, претпоставио да је словенска заједница на Синају пре свега била повезана с Македонијом, затим Србијом, потом Атосом и словенском колонијом у Палестини, када се она и тамо образовала.[128] Збирно узев, без обзира на нешто другачију унутрашњу дистрибуцију у првом периоду – како то истраживања у последњим деценијама показују, и с осетно снажнијом српском компонентом у свим временима (од XIII века уз истакнуту подршку српске државе и цркве),[129] словенско монаштво се мање-више јесте везивало за Синај и успостављало

120 Турилов 2007.

121 О тесним везама Синаја са Старом Русијом, с обзиром на сачуван древни рукописни слој у манастирској збирци, чије запажено место имају руски рукописи, в. Пентковский, Пентковская 2003, 163 (у студији је и попис свих старијих рукописа).

122 Розов В. 1925–1926, 122, 123, 128; Сперанский 1927, 53 и нап. 2, 93; уп. MacRobert 2011, 61–62 (биће да је у позном XIV веку на Синају деловала једна мала српска писарска радионица).

123 Уп. Амфилохије 1981, 103.

124 Идентификација је преузета из: Розов В. 1925–1926, 126–128. Овде нису урачунати рукописи из XI–XII века и три последња одломка с Камилова списка (Kamil 1970, 148, в. нап. 19), за које нам није познат опис.

125 В. садржај у: Tarnanidis 1988, 7–8. Литургија Јована Златоустога (Sin. Slav. 19/N), која је садржана у овом броју, писана је билингвално, претежно на српскословенском, а када су молитве на грчком, увек су после српскословенскога (Ibid., 147). Аскетски зборник (Sin. Slav. 24/N) представља компилацију у којој је препознато седам писарских руку, за које се везују две словенске језичке редакције, бугарска и српска (Шпадијер 1990, 346–347; уп. Tarnanidis 1988, 160).

126 Турилов 2008, 204–205; уп. Сперанский 1927, 53–54.

127 Исто, 57–58; уп. 82, 93.

128 Исто, 63.

129 Уп. Исто, 64, нап. 3, 65.

устаљене путеве у тако омеђеном простору. Сада, међутим, знамо да је и српских рукописа било раније, када и свих осталих, с тим да српски рукописи, или још боље говорећи српски писари, односно писари са српским језичким цртама, нису увек били издиференцирани или довољно разазнатљиви у односу на друге словенске писаре са ширега подручја којем су припадали, које је представљало духовну и културну целину.[130] То је подручје византијске архиепископије у Охриду и словенских црквених средишта с истога терена која су претходила оснивању, управо реорганизацији у старијем периоду бугарске цркве, с архијерејским седиштима која су се мењала у последњим деценијама X века. Рано је дошло до укрштања „климентовског" црквенословенског наслеђа с незнатно старијим (ћирило)методијевским наслеђем које је од последњих деценија IX века живело у српским земљама.[131] Тај процес се свакако одвијао у X веку,[132] а посебан подстицај морао је имати у XI веку, с устаљивањем и учвршћивањем црквене организације и стабилизовањем духовног живота у склопу Византијске царевине; то је време када се диференцира српски изговор црквенословенских књига (српска редакција) и из кога је највећи број сачуваних древних споменика.[133] Зато, није могуће, а није ни нужно, увек говорити о „српским рукописима", или говорити о српским, а искључивати друге Словене; обично су у најранијем периоду српски или са српским учешћем у настајању истовремено и словенски с југозапада Охридске архиепископије (ту компоненту ми оквирно зовемо „источнојужнословенском" без обзира на њену поуздану географску локализацију); то нарочито важи када су у стварању једне црквене књиге учествовали писари различита порекла, оквирно с истога, овде оцртанога, нешто ширега терена.

Међу свим словенским рукописима или њиховим деловима (физичким одломцима или писарским секцијама) из XI–XII века нађеним на Синају, српских има

130 То се лепо види на Димитријеву примеру: готово у свему његов језички израз јесте типична источнојужнословенска варијанта црквенословенског језика (Савић 2019 [2014], 63; уп. уверење да се ради о норми „старобугарске редакције" Miklas et al. 2016, 50–51; Велчева 1999, 94), па само поједина одступања, тачније огрешења о старију језичку и правописну норму (Савић 2019 [2014], 66–71; Miklas–Hürner 2015 [2012], 314–315; Миклас 2014, 17–18; Miklas et al. 2012, 32; Tarnanidis 1988, 93, 94) одају Димитријево порекло и стварни изговор – српски (Савић 2019 [2014], 72). Српска писменост је задуго овако изгледала, попут Димитријевих исписа, 'заробљена у конзервативну спољашњост' (Савић 2019 [2014], 76), и у једном дугом процесу она ће развити и стабилизовати своју правописну, уз раније створену изговорну посебност (Савић 2019, 314–316).

131 Исто, 21–23, 49, 264–269.

132 Његови почеци могу се везати за укључивање Рашке епископије у састав оне црквене организације у којој су одраније деловали и ширили словенску књигу ученици Ћирила и Методија, на првом месту Климент Велички. Последња систематизација постојећих археолошких резултата и њихова реинтерпретација показала је да је Рашку епископију са седиштем у цркви Светога Петра и Павла у Расу основала Византија, коју годину после Цимискијева освајања и оснивања катепаната у Расу, 971. године, али да ју је Самуило потчинио Бугарској цркви након освајања Диоклије и Далмације 997/999. године, на прелазу X/XI века (Василије II ће Рашку епископију трајно подредити Охридској архиепископији 1020) (Војводић 2020, 260–262), што су за нас сигурни оквири, уједно и доња временска граница за продор у Српску земљу источнојужнословенске варијанте црквенословенског језика са словенског југа (уп. за могућу ранију доњу хронолошку границу Савић 2019, 21, 47–48, 154–156, 158–159, 236, 305–306).

133 Када се имају у виду конкретни, сачувани споменици из XI века, што се могу везати за српску језичку област, која ће у XI–XII веку полако израстати у најважнију међу српским феудалним областима, стварајући језгро око којега ће се формирати Немањићка Србија, а то је у црквеном погледу Рашка епархија, запажа се да су протографи ових богослужбених, глагољских књига византијског обреда, састављани средином X века на тлу [Вардарске] Македоније, где је настао тај корпус (Пентковский 2016б [2020], 53–54).

само међу глагољским (изузетак је Димитријев ћирилски поменик). Изузетан значај одиграли су споменици пронађени 1975. године, привукавши на себе несвакидашњу пажњу,[134] што је омогућило истраживања раније непознатнога материјала и подстакло ревизију већ познатога. Брзо је запажено да су Sin. Slav. 3/N и 4/N „потпуно другачији од осталих глагољских“ јер се служе искључиво једним „јер“ (ъ), како је и на првој страни Кијевских листића, а слично и у ћирилском Енинском апостолу (такође, ън у Sin. Slav. 3/N у молитвама, не у псалмима).[135] Иако се „грешни“ Димитрије јавља у великом делу тога разноврсног фонда, због чега је и најзначајнији међу издвојеним писарима, српских трагова у писмености било је и пре њега.[136] Важно је Димитријево присуство на Кијевском мисалу, Синајском псалтиру Ms 3/N, Одломцима Крилова-Успенскога и Синајском служабнику Ms 5/N, углавном у познијим забелешкама, али у последњем случају и у основном тексту. Укупно се његов некалиграфски рукопис распознаје у десетак текстова неједнаке дужине.[137] Још је Тарнанидис приметио важне појединости које се тичу личности овога писара: његов патрон је Димитрије Солунски,[138] чији су култ међу Словенима јачали управо Солунска браћа, од којих се то зацело зна за Методија;[139] садржинска анализа Димитријевих молитава у млађем Псалтиру упућује на закључак да је он у време њихова писања био свештеномонах.[140] Међутим, у животној фази када је оставио глагољску белешку на првој страни Кијевскога мисала и ћирилски поменик у заставици на Синајском служабнику[141] Димитрије је могао још бити ђакон. Обично ђакон изговара јектеније, под чијим утицајем је Богородичина молитва на почетку Кијевскога мисала; исто тако, обично ђакон чита имена у поменику. Тип немарнога, пре неголи незналачкога рукописног стила који га одликује, по нашем разумевању, говорио би у прилог томе да је он монах пустињак,[142] с временом угледни духовник око кога су се,

134 О томе говори велика бројност приказа и критичких осврта на Тарнанидисов каталог (Е. Блахова 1989, Б. Велчева 1988, Х. Бирнбаум 1989, Ф. В. Мареш 1991, Р. Матиесен 1991, В. Ткадличек 1989, И. Шпадијер 1990. итд.).

135 Bláhová 1989, 65.

136 Као што смо истакли, овде се без нарочите контекстуализације не може поједностављено говорити о српској писмености, јер је у томе времену и у даљини, на Синају, као и у матици, у Српској земљи, она део шире црквенословенске културне целине.

137 За списак с идентификацијама в. Савић 2019, 17–18; Miklas–Hürner 2015 [2012], 312–313; Миклас 2014, 18; Miklas et al. 2012, 31–32; Hürner 2010, 16, 56–57, 57–72; Marti 1999, 188–190; Miklas 2000, 123–124. Више је палеографских описа Димитријева дуктуса, врло проницљиво у: Pantelić 1985, 29–32; систематично: Hürner 2010, 59–67; табеларни приказ: Hürner 2010, 450–452, 456–458, 502–504, 512–519; Miklas et al. 2012, 109–111; уп. Савић 2019 [2014], 64–65.

138 Види се то из његова имена, али и из зазива светога од кога очекује да га услиши (за текст првога записа у Псалтиру Sin. Slav. 3/N у нашему читању в. Савић 2019, 97; уп. Tarnanidis 1988, 93).

139 У Методијеву житију се истиче да је Методије са својим клиром прославио (прослављао) светога Димитрија (Лавров 1930, 77, т. XV), а њему се приписује и Канон светоме Димитрију (о свему: Tarnanidis 1988, 95), што се последњих година доводи у сумњу (Турилов–Флоря 2017, 95–95).

140 На то посебно указује формула „Печат дара Светога Духа“ и – рекли бисмо мање, с обзиром на текстуалну структуру записа – „Свет, свет, свет Господ Саваот“, које на служби изговара свештеник (Tarnanidis 1988, 96). Уп. Савић 2019, 18. Такође: Миклас 2014, 18, 21; Miklas–Hürner 2015 [2012], 317, Miklas et al. 2016, 50, с необичном идејом да је Димитрије могао бити бенедиктински свештеник у Стону (?) пореклом из Диоклије, идући за Маријом Пантелић, која је тада још анонимног писара везивала за Пељешац с хумским залеђем (Pantelić 1985, 35–37, 54). Није јасно како се то слаже с личношћу за коју је очито да је била синајски – православни монах.

141 Да ови текстови оквирно припадају истој радној фази нашега писара в. Савић 2019 [2014], 66.

142 Савић 2019, 95.

стога, сабирали други пустињаци, чије је једно од послушања било писање књига;[143] дакле старац на челу словенске пустињачке заједнице. Тако се Димитрије пројављује као претеча старцу Симеону, чија је вишечлана група преписивала Вуканово јеванђеље у Расу (1196–1202). Псалтир Sin. Slav. 3/N коришћен је за седмодневну службу,[144] у суштини на сличан начин ономе који је монах Сава прописивао Уставом за држање Псалтира (прелаз XII/XIII века) или Карејским типиком за мало српско братство у Карејској ћелији Светога Саве Освећенога (1199). По свему судећи, Димитрије је заиста и живео на Синају,[145] можда једно време у самом Синајском манастиру, највероватније у некој његовој мањој, оближњој испостави.[146] Главнина Димитријевих исписа је глагољских, чему се најизразитије супротствља ћирилски поменик у заставици, али садржај и природа глагољских бележака у којима нема палеографскога нити графемскога мешања с другим писмима,[147] убедљиво сугеришу да је њему, у његовој монашкој служби, главно писмо глагољица.[148] Иако Димитрије покушава тек на Синају писати грчким алфабетом и

143 О сабирању других монаха в. Miklas et al. 2012, 133, 135, 137, 139. О времену и околностима у којима је деловао овај писар, о његову значају доста је писано, уп. нап. 73.

144 Tarnanidis 1988, 97. Овај псалтир је по типу литургијски, као и старији Синајски глагољски псалтир (MacRobert 2016, 97); оба су псалтира намењена источном богослужењу (Пентковский 2016a, 60, 81).

145 Уп. Miklas et al. 2016, 64.

146 Још у време Саве Српскога, како о томе сведочи Доментијан, Синајски манастир се звао манастиром Пречисте Богородице, па и Неопалиме купине (Даничић 1865, 312; уп. „Пресвете Богородице“ код Теодосија, Даничић 1860, 192), као и столећима уназад, дакле и у време „грешнога Димитрија“ (тек на прелому XIII/XIV века име Свете Катарине потиснуће ова два стара имена, Панченко 2008, 174). Раније наглашена веза с Богородицом, вероватно још у домовини, види се у Димитријевој молитви „Светој“, односно „блаженој Марији“ на првој страни Кијевскога мисала (Савић 2019, 73–74), што се може разумети и као опште место, општа монашка везаност за заступницу људскога рода пред Господом. Међутим, у првом запису из Псалтира Sin. Slav. 3/N Димитрије говори о „Светој Марији“ у контексту који би одговарао физичком одласку „у Свету Марију“, тј. у [манастир] Свете Марије (за читање в. Исто, 97–98). Такво именовање Богородице више је својствено западној традицији, с доказаним присуством у српској топонимији, на пример баш око двеју Немањиних задужбина посвећених Богородици, једне на Лиму, друге код Топлице, а независно од тога и на приморју (Лома 1990, 6, 15). Ово сматрамо важним сигналима где треба тражити, односно где нема сметњи да се тражи Димитријево порекло. Довођење у сумњу просторнога уместо временскога одређења у тексту записа, тј. да се он не односи на Богородичин [манастир], него на [празник] Богородице Марије, Благовештење или Уснуће (Miklas et al. 2016, 57–58; Miklas–Hürner 2015 [2012], 316), не изгледа нам оправданим.

147 Miklas et al. 2012, 63; Миклас 2014, 17.

148 Уп. Tarnanidis 1988, 97. У поменику су, по свему судећи, унета имена живих која се читају на проскомидији (Савић 2019 [2014], 77 и нап. 42; супротно, да су то имена мртвих: Pantelić 1985, 33; Miklas et al. 2016, 44–45; Miklas–Hürner 2015 [2012], 317) и у намени, а још вероватније у окружењу његова састављача крије се разлог зашто је он на ћирилици: синајски глагољски споменици су претежно из XI века, док су ћирилски с краја XI и већ у XII веку они доминирају међу сачуванима; на пример, сви руски споменици из тога времена у овој средини су ћирилски. Осим тога, већина ових глагољских споменика била је прожета ћирилским словима (као и доцније писан Михановићев одломак апостола), без нарочита система, спонтано (в. за старији глагољски псалтир, на пример, у одломку Sin. Slav. 2/N: Tarnanidis 1988, 87–88, за млађи псалтир: Tarnanidis 1988, 92; Miklas et al. 2012, 62–64, 112–116, 133, 135, 137, 139; Миклас 2014, 14; Савић 2019, 92). То је последица постепенога ширења ћирилице у свакодневној употреби и показатељ структурне разградње и повлачења глагољске писмености. Поменик је, отуда, писан писмом које је већ у његову времену било претежно у локалној словенској, хетерогеној заједници, јер је то текст који је требало да читају монаси различита порекла и образовања; у томе видимо и разлог за преузимање „ђерва“ из

латиницом, то нису писма на која је он навикао.[149] Но, Димитријев ћирилички потез, дуктус, у поменику изгледа нешто сигурнији и расписанији него глагољски, упркос томе што је глагољица оставила трага на његову ћирилицу,[150] мада је и у збиру његових глагољских исписа видљиво опадање квалитета с годинама (рукопис на почетку Кијевскога мисала мање је груб од доцнијих),[151] и сведочи о томе да је њему ћирилица, заправо, примарно писмо,[152] усвојено у млађој животној доби, накнадно вероватно подређено глагољици.[153] Из тога се открива човек из двеју формативних фаза – у младости упознат с ћирилицом, у XI веку писмом претежно пословнога и административнога карактера, који нешто доцније усваја глагољицу, односно барем је почиње обичније користити, тада богослужбено и, иначе, црквено писмо.[154] Када се све узме у обзир – писмо (примарна ћирилица, чиста, мада секундарна глагољица, недовољно познавање латинице и грчкога писма), језик (црквенословенски источнојужнословенског типа југозападнога порекла, с маркантним штокавизмима из дубине српске територије), укрштање јурисдик-ција (млађе књиге источнога и старије западнога обреда, доминантно источна термино-логија са заосталим западним елементима, кратка старија молитвена форма западнога порекла с млађим источним наносом), може се извести вишеслојан закључак да је простор с кога долази овај писар, као и готово сви из његова окружања или који му претходе – Охридска архиепископија (ово је нарочито у вези с типом црквенословенског језика), али негде на западној граничној линији њена простирања. Истовремено, једина јужносло-венска област с владајућом црквенословенском традицијом у којој је непосредно, на самом терену, остварена синтеза источних и западних црквених утицаја пре свршетка XI века, била је Српска земља у ужем смислу речи, без приморја. Димитрије је, непосредно гледано, потекао из српске области која је довољно географски близу ширем српском језичком средишту да би се у њој пре истека XI столећа већ појавиле важне српске језичке карактеристике; читав просторни опсег на којем се одвијао његов живот пре доласка на Свету земљу био је довољно далеко од латинскога приморја, јер није познавао латиницу, али истовремено тај простор је у једном своме делу имао западни супстрат из дубљих слојева и био је изложен преклапању

глагољице, слова које је у српској средини вероватно већ било престилизовано, а овде је задржано у лику који су могли препознавати сви Словени, а не само Срби.

149 У време када је остављао записе на Псалтиру Sin. Slav. 3/N, а то је већ на Синају, Димитрије још није добро познавао латинско и грчко писмо (уп. Miklas et al. 2012, 63), него је невешто, служећи се својим знањем ћирилице, бележио словне низове с графичким решењима која показују морфолошку зависност од ћирилице (уп. Miklas et al. 2016, 44) – латиницу, грчки алфабет, али и глагољицу (1а, дно) (све их запажа и приписује Димитријевој руци Tarnanidis 1988, 93, 97–98). Нека вештија, али не и уреднија рука, оставила је, можда на Димитријев захтев, латински словни низ минускулом, на следећем листу изнад Димитријева записа, који се наставља одмах у продужетку (2а, врх) (Савић 2019, 96; Miklas–Hürner 2015 [2012], 313; Миклас 2014, 18; Marti 1999, 186–187).

150 Савић 2019 [2014], 64.

151 Исто, 63; в. Miklas et al. 2012, 50.

152 Уп. Hürner 2010, 69.

153 У прилог ове могућности говори чињеница да је ранији Димитријев глагољски систем, примењен на почетку Кијевскога мисала, у корелацији с раноћирилским, док његова познија глагољица донекле еволуира, уклапајући се у шире глагољске оквире (Савић 2019, 66–67).

154 Или, однос међу двама писмима само указује на разлику у њихову статусу у датој средини? Да ће глагољица код Срба источнога обреда бити (основно) литургијско писмо још средином XII века, доказује Гршковићев одломак апостола и претпостављени протограф Мирослављева јеванђеља (в. Исто, 176, 194–195, 243), а то је до пола столећа након Димитријеве појаве на Синајском полуострву.

црквених јурисдикција (с хронолошким раскора-ком), па су се ту затицале и књиге из најстаријега ћириометодијевског наслеђа; такође, његов животни простор није био под искључивим зрачењем грчке писмености и културе, јер је постојала стабилна домаћа, словенска писменост, а он писању на грчком задуго није био нарочито вичан. Све овде речено, пре свега, важи за Рашку, а последњи међу чиниоцима за неку њој подређену мању област у суседству, за коју имамо и у рецентнијем периоду доказано сусретање обеју духовних традиција – то је Полимље.[155] Димитријево замонашење је, затим, по свему судећи било везано за неки духовни и културни простор на тлу Охридске архиепископије, где се учио монашком богослужењу, црквенословенском језику и глагољици, где су постојале јаке словенске монашке заједнице без нужнога мешања с грчкима, релативно близу његове постојбине, у којима је упражњаван исти тип монаштва који је својствен и Синајској гори. То је простор на којем су се у Димитријеву времену, после Јована Рилскога (X век), подвизавали чувени јужнословенски пустињаци, Прохор Пчињски, Јоаким Осоговски и Гаврило Лесновски (XI–XII век).[156] Кијевски мисал или било какве старије књиге западнога обреда, ако је Димитрије понео са собом на Свету земљу, могле су потећи баш из Полимља, одакле је он и могао бити родом.[157] Међутим, он сам био је православни монах, што се не доводи у питање: уколико је био чланом Синајске обитељи, за прелаз XI/XII века то се подразумева јер је тај манастир тада, као и за све време свога постојања био православни, без обзира на бројне контакте с представницима и члановима Западне цркве.[158]

Матија Мурко је оштроумно запазио да су Немања и његов син Растко, на монашком постригу, узели имена двојице главних сиријских, управо сиријско-палестинских светих – Симеона Столпника и Саве Освећенога – Јерусалимскога,[159] чиме су им ови постали покровитељима и монашким узорима. У овоме он види српско настојање да се, прескачући Византију, непосредно веже за Исток, за „хришћанску колевку“, следећи у томе „стару македонску“ (тј. византијско-словенску) „традицију“, посведочену глагољским споменицима из Синајскога манастира и Јерусалима.[160] Сперански полемише с Мурком и Јозефом Стржиговским, историчарем уметности на кога се Мурко позивао, запажајући ситније грешке и поједина претеривања у даљем тумачењу ове двојице научника, објашњавајући све ово као опште место, опште-хришћанско стремљење ка Истоку.[161] Сувише су Симеон и Сава учинили да би то било

155 Исто, 23, 82, 133, 177–178, 223–224, 308–309. Уп. нап. 73.

156 „Област између Косова и Риле, са обе стране садашње српско-бугарске и српско-македонске границе“, како истиче Димитрије Богдановић, „посведочена је као аутохтоно књижевно средиште општега јужнословенског карактера још у X и XI веку“. Створен је култ словенских пустињака који су обитавали у овој области; он се брзо проширио на све стране, бивајући прихваћен и у српским земљама, са житијном књижевношћу која је као заједничка јужнословенска основа уграђена и у српско књижевно наслеђе, једнако као и других Јужних Словена (Богдановић 1980, 137); уп. Трифуновић 2001, 142. Могућа су различита датовања ових преподобних испосника, на пример Јоаким Осоговски у период између краја XI и можда XII века (Турилов–Чешмеджиев 2010, 184), Гаврило Лесновски у XI век, на прелаз XI–XII века или у XII век (Турилов 2005, 243); Прохор Пчињски се обично датује у XI век (Войводич и др. 2020, 514). О свима в. Павловић 1965, 20–33; Коматина 2016, 120–122.

157 Савић 2019 [2014], 82.

158 Уп. Tarnanidis 1988, 48, 53. Латинска ћелија, потом и капела, издвојена је у манастиру за потребе западних ходочасника тек у XV веку (Панченко 2008, 177). Уп. проблем из нап. 140.

159 Murko 1908, 136.

160 Ibid.

161 Сперанский 1927, 84–91.

случајно и општега карактера, посебно у Светој земљи.[162] Јер, да је то опште место, и многи би други источнохришћански владари и чланови њихових породица у томе времену исто тако чинили – а нису. Неће Сперански бити у праву у својој критици, Мурко је правилно разумео суштину: Сава и Симеон су журно ушли у орбиту Хришћанскога истока, духовно се приближавајући Јерусалиму и бринући све време о своме народу, најпре сопственим подвигом – одласком у туђину, на Свету гору атонску, великим даровима монасима у целој пустињи и оснивањем Хиландара и ћелије Светога Саве Освећенога – Јерусалимскога у Кареји; затим је Сава, након устоличења, чак два пута ишао у Свету земљу, у срце хришћанства, понављајући све ово, обилно и вишеструко, оставивши завет наследницима да 'испуне оно што он није завршио због маловремености живота', и саборну цркву у Жичи подигав 'по слици цркве славнога Сиона и светога Саве Јерусалимскога',[163] што треба схватити симболички, не дословно. Симеоновим и Савиним подвигом, као што је познато из више извора, Српска земља постала је, препорођена, у духовној димензији, „Новим Израиљем", на шта су средњовековни књижевници изразито поносни.[164] Наравно, Симеонова и Савина тежња ка Светој земљи није се првенствено односила на Синај, него на Палестину, али је – види се то јасно из Савина ходочашћа – обухватала и Синај. Премда је у целој српској духовној историји на Светој земљи, која се дâ пратити од Савина времена, главна концентрација српскога присуства била у Јерусалиму с околином, највише српских рукописних старина остало је у Синајском манастиру, будући да је ова светиња, која никада није рушена, прибирала и чувала у континуитету драгоцене словенске и српске рукописе, у групи са свима осталима, бројније него, у коначном, Јерусалимска грчка патријаршија, са збирком састављеном од остатака из различитих монашких установа.[165] Основа српске средњовековне духовности, колико можемо видети, почивала је не на црквеној организацији која сама по себи не би могла бити привлачна најширим слојевима једнога народа, мада се јесте развијала у оквирима конкретне помесне цркве – него на јужнословенском пустињачком монаштву (X)/XI–XII века, у којем су и Срби, итекако, имали удела. Тако се наставило и у доцнијем периоду уз обилат подстицај и помоћ српске државе и цркве, далеко од надлежности Српске цркве, али под личним и породичним покровитељством српских владара и српских архијереја – ктиторством, у средиштима источнога пустињаштва (Атос, Палестина, Синај). Не за широки простор у чијој је дубини тромеђа данашњих Србије, Северне Македоније и Бугарске, него за живе монашке заједнице које су се ту подвизавале и стварале, треба везати најстарије јужнословенске рукописе, у првом реду глагољске, који су сачувани на Светој земљи, али и другде (Синајски евхологиј, Синајски псалтир; директно у српској говорној зони, мало северозападније, Маријино четворојеванђеље, Клочев зборник – или је разлика међу њима само хронолошка, не и у говорној бази с којом је у вези црквенословенски језик). Отуда, преко утврђенога контактнога појаса с писарским радионицама у монашкој пустињи, као главнога и шире схваћенога пункта на путу из охридско-преспанских словенских књижевних средиштва, несумњиво води крак за Српску земљу, преко којега се, кроз Призренску епархију, током XII века, диференцирала зрела српска редакција

162 В. нап. 2.

163 Мирковић 2007 [1946], 26. Готово све ово, и више, наводи и Мурко (loc. cit.).

164 Благојевић 2004 [1994]; Ђурић 1988.

165 У Јерусалимској патријаршији су сигнирна 22 словенска рукописа (XIII–XIX века), од којих нису сви на месту, а међу описанима је осам српских (Недомачки 1980; Розов В. 1925–1926; Красносельцевъ 1888).

црквенословенскога језика (тзв. „други ток српске писмености“).[166] Ланац пустињачких настамби у којима се неговала глагољска писменост, дакле, на овоме путу није било могуће заобићи! Формативну путању откривају маркери призренско-јужноморавскога дијалекта, у првом реду рефлекс *лу* (< *л̥*) у споменицима XII и XIII века (начелно умножаванима до оснивања Српске архиепископије,[167] када ове предлошке смењују светогорски, до српскога непосреднога литургијскога окретања Светој земљи, Савином иницијативом). Дакле, не само да је српска књижевност XIII–XIV века чувар великих црквенословенских тековина из епохе Прве бугарске државе, каганата и царства, али и из Панонијe и Велике Моравске,[168] „вероватно [...] посредством овог сплета писарских радионица између Косова и Риле, тога правог расадника старословенске књижевности“, како примећује Димитрије Богдановић,[169] него су српски монаси, писари и ствараоци, судеоници ове опште јужнословенске писмености већ у XI–XII веку, па чак и доминирају у њену настајању у томе периоду, како нам то показују најстарији сачувани јужнословенски споменици. Зато ће и српска традиција потоњих времена имати оно препознатљиво место у баштињењу, па чак и самом постојању („очуваности“) црквенословенске књиге на словенском југу, које приказују сами споменици; другим речима – српски удео у до сада сачуваним споменицима није случајан. То је јасан континуитет који се сада с поуздањем може пратити од XI до XVIII века.

Извори и литература

Амфилохије, јеромонах (1981): Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици*, Београд, 101–134.

Антонинъ, архимандритъ (Капустинъ) (1873): Изъ записокъ Синайскаго богомольца, *Труды Кіевской Духовной академіи*, III/9, 324–400.

Белякова, Е. В. – Турилов, А. А. (2015): Кормчая книга, ПЭ XXXVIII, 52–58.

Бенешевичъ, В. Н. (1911): *Описаніе греческихъ рукописей монастыря святой Екатерины на Синаѣ*, томъ I. С.-Петербургъ.

Благојевић, М. (2004) [1994]: Срби – изабрани народ. О националним и државним интересима у делима Доментијана, *Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, Београд, 115–132.

Богдановић, Д. (1980): *Историја старе српске књижевности*, Београд.

Бубало, Ђ. (2020): Још једном о години смрти краља Стефана Првовенчаног, *Стефан Првовенчани и његово доба*, Београд, 99–118.

Васиљев, Љ. (1988/1989): Нов податак о времену настанка Асеманијевог јеванђеља, *Археографски прилози*, 10/11, 13–17.

Велчев, В. (1995): Козма, КМЕ II, 366–372.

Велчев, В. (1995): Козма, КМЕ II, 366–372.

Велчева, Б. (1999): Късната българска глаголица, *Кирило-Методиевски студии*, 12, 87–152.

Велчева, Б. (2003): Синайски малък миней, КМЕ III, 614–615.

Войводич, И. и др. (2020): Прохор Пшинский, ПЭ LVIII, 514–518.

166 Савић 2019, 230, 237, 307.

167 Исто, 188, с ранијом литературом.

168 Сперанский 1927, 66; Богдановић 1980, 137–138; Турилов 2014 [1999]; Трифуновић 2001, 97–115, 143, 154–155.

169 Богдановић 1980, 137; уп. нап. 156.

Војводић, У. (2020): Поглед на резултате археолошких истраживања цркве Св. Петра и Павла у Расу, *Ниш и Византија*, XVIII, 237–264.

Гавриловић, А. (1900): *Свети Сава. Преглед живота и рада*, Београд.

Глумац, Д. (1946): Српске задужбине у Палестини, *Гласник СПЦ*, год. XXVII, бр. 10, 11 и 12, 1. дец. 1946, 239–255.

Гранстрем, Е. Э. (1964): Славяно-русские палимпсесты, *Археографический ежегодник за 1963*, Москва, 218–222.

Даничић, Ђ. (1860): *Живот светога Саве. Написао Доментијан* [Теодосије], Биоград.

Даничић, Ђ. (1865): *Живот светога Симеуна и светога Саве*, Биоград.

Ђорђевић, Т. (1925): Српске светиње у Палестини, *Црква и живот*, Скопље, 3–13.

Ђорђић, П. (1971): *Историја српске ћирилице. Палеографско-филолошки прилози*, Београд.

Ђурић, В. Ј. (1988): Манастир Студеница – скинија српског народа, *Благо манастира Студенице*, Београд, 13–19.

Живојиновић, М. (1979): Ктиторска делатност светога Саве, *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, Београд, 15–25.

Житенёв, С. Ю. (2007): *История русского православного паломничества в X–XVII веках*, Москва.

Загребин, В. М. (1995): Периодизация употребления надстрочных знаков в средневековых сербских рукописях и надстрочные знаки киевских глаголических листков, *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа*, Београд, 469–479.

Загребин, В. М. (2006) [1979]: О происхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая, *Исследования памятников южнославянской и древнерусской письменности*, Москва – С.-Петербург, 215–231.

Загребин, В. М. (2006): Надстрочные знаки Киевских глаголических листков, *Исследования памятников южнославянской и древнерусской письменности*, Москва – С.-Петербург, 183–196.

Иванова, К. (1994): За един ръкопис с палимпсест от Библиотеката на Йерусалимската патриаршия, *Palaeobulgarica*, XVIII/2, 3–31.

Јухас Георгиевска, Љ. – Јовановић, Т. (2017) [2000]: *Стефан Првовенчани. Сабрана дела*, Београд–Краљево, 2017.

КМЕ I–IV: *Кирило-Методиевска енциклопедия*, I–IV, София, 1985–2003.

Коматина, И. (2016): *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*, Београд.

Кондаковъ, Н. (1882): *Путешествіе на Синай въ 1881 году*, Одесса.

Красносельцевъ, Н. (1888): Славянскія рукописи Патріаршей библіотеки въ Іерусалимѣ, *Православный Собесѣдникъ*, Казань, декабрь.

Кривко, Р. Н. (2003): Бычковско-синайская псалтирь, ПЭ VI, 450–451.

Кривко, Р. Н. (2016): Орфография рукописи как свидетель текстологической преемственности, *Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова*, вып. 9. История русского языка и культуры. Памяти В. М. Живова, 124–148.

Куљбакин, Ст. М. (1925): *Палеографска и језичка испитивања о Мирослављевом јеванђељу*, Сремски Карловци.

Лавров, П. А. (1930): *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*, Ленинград.

Лома, А. (1990): Рани слојеви хришћанских топонима на старосрпском тлу, *Ономатолошки прилози*, XI, 1–18.

Марковић, М. (2016): Србија у Византији – ктиторска делатност српских задужбинара на подручју Ромејског царства, *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, Београд, 57–73.

Миклас, Х. (2014): Синайский глаголический псалтырь Димитрия, *Старобългарска литература*, 49–50, 11–27.

Миљковић, Б. (2008): *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд.

Минев, Д. (1985): Асеманиево евангелие, КМЕ I, 124–134.

Минчева, А. (1995): Киевски листове, КМЕ II 248–260.

Мирковић, Л. (2007) [1946]: *Типик архиепископа Никодима*, II, Српскословенски текст разрешио Л. Мирковић, Приредио Ђ. Трифуновић, Београд.

Михаил, диакон (Желтов) (2008): Евхологий, ПЭ XVII 699–700.

Морозов, Д. А. (2008): Арабские рукописи, Екатерины великомученицы монастырь на Синае, ПЭ XVIII, 203.

Недомачки, В. (1980): О српским рукописима у библиотеци Грчке православне патријаршије у Јерусалиму, *Археографски прилози*, 2, 71–118.

Німчук, В. В. (1983): *Київські глаголичні листки. Найдавніша пам'ятка слов'янської писемності*, Київ.

Павловић, Л. (1965): *Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско-етнографска расправа)*, Смедерево.

Панченко, К. А. (2008): Исторический очерк, Екатерины великомученицы монастырь на Синае, ПЭ XVIII, 170–184.

Паренти, С. (1994): Глаголический списко римско-византийской литургии Св. Петра, *Palaeobulgarica*, XVIII/4, 3–14.

Паренти, С. (2009): Листы Крылова-Успенского: вопросы методики изучения славянского текста византийских литургии, *Palaeobulgarica*, XXXIII/3, 3–26.

Пенкова, П. – Карачорова, И. (2003): Синайски псалтир, КМЕ III, 616–622.

Пенкова, П. – Цибранска, М. (2003): Синайски евхологий, КМЕ III, 604–614.

Пентковский, А. М. (2016а): Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX – первой половине X веков, *Slověne*, 5/2, 54–120.

Пентковский, А. М. (2016б) [2020]: Славянское богослужение и церковные организации в сербских землях в X–XII веках, *Стефан Немања – преподобни Симеон Мироточиви. Зборник радова*, I, Београд–Беране, 35–61.

Пентковский, А. М., Пентковская, Т. В. (2003): Синайский апостол (Sin. slav. 39): история текста и история рукописи, *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2002–2003)*, Москва, 121–191.

Полывяный, Д. И. (2015): Косьма Пресвитер, ПЭ XXXVIII, 349.

Порфирій, архимандритъ (Успенскій) (1856): *Первое путешествіе въ Синайскій монастырь въ 1845 году*, Санктпетербургъ.

ПЭ I–: *Православная энциклопедия*, I–, Патриарх Алексий II и Патриарх Кирилл (ред.), Москва, 2000–.

Розов, В. (1925–1926): Српски рукописи Јерусалима и Синаја, *Јужнословенски филолог*, V, 118–129.

Розовъ, В. (1929): Сербы въ Палестинѣ и на Синаѣ, *Труды IV-го Съѣзда русскихъ академическихъ организацій за границей*, ч. 1. Бѣлградъ, 195–200.

Розов, Н. Н. (1961): Южнославянские рукописи Синайского монастыря, *Филологические науки*, 2 (14), 129–138.

Савић, В. (2019): *Српска књижевна реч у својим првим столећима*, Подгорица–Ниш.

Савич, В. (2020): Один лист Вуканова евангелия (1196–1202): предтеча «боснийских» (западносербских) рукописей XIII–XV века, *Славянское и балканское языкознание*, вып. 20, Палеославистика – 3, Москва, 199–227.

СКСРК XI–XIII: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.)*, Москва, 1984.

СКСРК XIV: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в Росии, странах СНГ и Балтии (XIV век)*, вып. 1, Москва, 2002.

Сперанский, М. Н. (1927): Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине, *Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР*, т. XXXII, Ленинград, 43–118.

Срезневскій, И. (1876): Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, *Сборникъ Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской академіи наукъ*, томъ XV, № 1, Санктпетербургъ.

СС: Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова (ред.). *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков).* Москва, 1994.

Станишић, В. (2019): Минхенски азбуквар и његове иновације и архаизми, *Наслеђе и стварање. Свети Ћирило. Свети Сава (869–1219–2019)*, I, Београд, 285–304.

Трифуновић, Ђ. (2001): *Ка почецима српске писмености*, Београд.

Трифуновић, Ђ. (2009[3]): *Стара српска књижевност. Основи*, Београд.

Турилов, А. А. (2005): Гавриил Лесновский, ПЭ X, 243–246.

Турилов, А. А. (2007): Добромирово евангелие, ПЭ XV, 489.

Турилов, А. А. (2008): Славянские рукописи, Екатерины великомученицы монастырь на Синае, ПЭ XVIII, 203–205.

Турилов, А. А. (2010): Пандекты Никона Черногорца в Синайском сборнике-палимпсесте XIII в., *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2006–2009)*, Москва, 100–104.

Турилов, А. А. (2013): Киевские листки, ПЭ XXXIII, 310–311.

Турилов, А. А. (2014) [1999]: Роль сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы, *Исследования по славянскому и сербскому средновековью*, Београд, 2014, 43–54, 706.

Турилов, А. А. – Чешмеджиев, Д. (2010): Иоаким Осоговский, ПЭ XXIII, 184–187.

Турилов, А. А. – Флоря Б. Н. (2017): Мефодий, ПЭ XLV, 92–98.

Шпадијер, И. 1990: Ioannis C. Tarnanidis, The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai, St. Catherine's Monastery, Mount Sinai – No 3, Hellenic Association for Slavic Studies, Thessaloniki 1988, 363 str., *Археографски прилози*, 12, 341–347.

Э. П. А. (2008): Рукописи на сирийском и других языках, Екатерины великомученицы монастырь на Синае, ПЭ XVIII, 205–206.

Э. П. А. – Кривко, Р. Н. (2008): Библиотека Е. В. м., Греческие рукописи, Екатерины великомученицы монастырь на Синае, ПЭ XVIII, 197–200.

Altbauer, M. – Mareš, F. W. (1980): Fragmentum glagoliticum evangeliarii palaeoslovenici in codice Sinaitico 39 (palimpsestum), *Anzeiger der philosophish-historischen Klasse der Österreichische Akademie der Wissenschaften*, 117, 139–152.

Altbauer, M. – Mareš, F. W. (1981): Das Palimpsest-fragment eines glagolitischen Evangeliars im Codex Sinaiticus 39 – ein altkirchenslavisches kanonisches denkmal, *Wiener slawistischer Almanach*, 7, 253–258.

Bláhová, E. (1989): Ioannis C. Tarnanidis | The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai, *Byzantinoslavica*, L, 64–68.

Clark, K. W. (1952): *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, mircrofilmed for the Library of Congress, 1950*. Washington: Library of Congress.

Glibetić, N. (2015): A New 11th Century Fragment from St Catherine's Monastery: the Midnight Prayer of Early Slavic Monks in the Sinai, *Археографски прилози*, 37, 11–47.

Glibetić, N. (2021): The 'New Finds' Glagolitic Manuscripts as Sourses for Medieval Serbian Liturgical History, *Вера и мисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића)*, Београд–Подгорица–Фоча, 187–199.

Hürner, D. (2010): *Paläographie und Graphematik der westkirchenslavisch-glagolitischen Kiever und Prager Blätter im Kontext der sinaitischen Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Einträge des Demetrius Sinaiticus*, Dissertation, Universität Wien.

Ivanova, K. (2008): Из истории славянской письменности на Святой земле (О славянских рукописях, связанных со Святой землей, хранящихся в книгохранилищах вне Израиля), *Jews and Slavs*, vol. 20, *The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs*, Jerusalem–Sofia, 60–86.

Jagić, V. (1890): *Glagolitica. Würdigung neuentdeckter Fragmente*, Wien.

Kamil, M. (1970): *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden.

Kuelzer, A. (2002): Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai, *Travel in the Byzantine world. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, 149–161.

Lunt, H. G. (1958): On Slavonic Palimpsests, *American Contributions to the Fourth International Congress of Slavicists*, 'S-Gravenhage, 192–209.

MacRobert, C. M. (2011): Slavonic Manuscripts at Sinai, *St Catherine's Monastery at Mount Sinai: Its Manuscripts and their Conservation. Papers given in memory of professor Ihor Ševčenko*. London, 61–68.

MacRobert, C. M. (2014): On the headings and marginal notes in the two Glagolitic psalter manuscripts in St. Catherine's Monastery on Mount Sinai, *Philology Broad and Deep: In Memoriam Horace Gray Lunt*, Bloomington, 175–185.

MacRobert, C. M. (2016): The place of Dimitri's Psalter (MS Sinai 3N) in the early transmission of the Church Slavonic Psalter, *The Bible in the Slavic Tradition* (ed. Alexander Kulik et al). Leiden–Boston, 89–106.

MacRobert, C. M. (2018): Re-evaluating the *Psalterium Sinaiticum*: the Limitations of Internal Reconstruction as a Text-Critical Method, *Poznańskie Studia Slawistyczne* 14 (2018), 149–167.

Marti, R. (1999): Abecedaria – A Key to the Original Slavic Alphabet: The Contribution of the Abecedarium Sinaiticum Glagoliticum, *Thessaloniki − Magna Moravia*, Proceedings of the International Conference Thessaloniki, 16–19 October 1997. Thessaloniki, 175–200.

Miklas, H. (1999): Fragen und mögliche Antworten zu den frühesten Zeugnissen des kyrillomethodianischen Schrifttums, *Thessaloniki − Magna Moravia*. Proceedings of the International Conference Thessaloniki, 16–19 October 1997. Thessaloniki, 201–215.

Miklas, H. (2000): Zur editorischen Vorbereitung des sog. Missale Sinaiticum (Sin. slav. 5/N), *Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur*, Wien, 117–129.

Miklas, H. (2004) [2002]: Zur Relevanz des neuen sinaitischen Materials für die Entwicklungeschichte der Glagolica, *Glagoljica i hrvatski glagolizam*. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa (2002), Zagreb, 389–399.

Miklas, H. (2017): The Graphemic Coordinates of the Old Church Slavonic-Glagolitic Horologion-Fragment from Sinai, *Palaeobulgarica*, XLI/3, 3–18.

Miklas, H. et al. (2011): Nachträge zum glagolitisch-altkirchenslavischen Menaeum Sinaiticum (Cod. Sin. Slav. 4/N), *Библистика. Славистика. Русистика. К 70-летию заведующего кафедрой библеистики профессора Анатолия Алексеевича Алексеева*, Санкт-Петербург, 187–210.

Miklas, H. (red.), et al. 2012: *Psalterium Demetrii Sinaitici (monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N), adiectis foliis medicinalibus*. Ad editionem phototypicam praeparaverunt M. Gau et al. Wien 2012.

Miklas, H. et al. (2016): Preliminary Remarks on the Old Church Slavonic Psalterium Demetrii Sinaitici, *The Bible in the Slavic Tradition*, Leiden–Boston, 21–88.

Miklas, H. – Hürner, D. (2015) [2012]: Westliche elemente in den sinaitischen glagolitischen Handschriften, *Hrvatsko glagoljaštvo u europskom okružju*. Zbornik radova Međunarodnoga znanstvenoga skupa (2012), Zagreb, 301–320.

Murko, M. 1908: *Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen*, Leipzig.

Nahtigal, R. (1925): Starocrkvenoslovanski evhologij, *Razprave Znanstvenega društva za humanistične vede*, II, 221–228.

Pantelić, M. (1985): O Kijevskim i Sinajskim listićima, *Slovo*, 35, 5–56.

Parenti, S. (2014): L'eredità liturgica di Gerusalemme nelle periferie di Bisanzio e tra gli Slavi meridionali, *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme: Le Religioni – Le Chiese*. Storia Religiosa Euro-Mediterranea, 3. Città del Vaticano, 289–304.

Snoj, A. (1936): Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv. Katarine, *Bogoslovni Vestnik*, XVI/3, 161–180.

Talbot, A.-M. (2001): Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eight to the Fifteenth Century, *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven, 97–110.

Taube, M. (1988/1989): An Early Twelfth-Century Kievan Fragment of the Беседа трех святителей, *Harvard Ukrainian Studies*, 12/13, 346–359.

Tarnanidis, I. C. (1988): *The Slavonic Manuscripts, discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki.

Tkadlčík, V. (1989): Ioannis C. Tarnanidis, The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai, Thessaloniki 1988, 363 s., *Slavia*, 58/1–2, 165–170.

Viktor Savić

THE SERBIAN MANUSCRIPTS IN THE CORPUS OF SLAVIC MANUSCRIPTS AT SAINT CATHERINE'S MONASTERY ON MOUNT SINAI (11TH–12TH CENTURIES)

Saint Catherine's monastery on Mount Sinai holds a collection of about 4,500 ancient manuscripts in various languages, including more than 80 Slavic manuscripts. Half of the Slavic manuscripts were discovered in 1975, in the crypt of the church of Saint George in the monastery walls. Particularly important is the discovery of the Glagolitic manuscripts which added helped complete two previously known Glagolitic manuscripts (Euchologion 1/N – 37/O and Psalter 2/N – 38/O) and, even more so, the discovery of the previously unknown, somewhat later, Psalter (3/N), Menaion (4/N) and Missal/Euchologion (5/N). An unsigned Horologion from an earlier period was later added to this group. The paper discusses each individual manuscript, along with other written monuments from the studied period (not all of which are held in the monastery, but rather in major international manuscript collections), and Russian Cyrillic manuscripts have a prominent place among them. The Serbian literacy of the time was embedded in the Old Church Slavonic literacy as shaped in the Ohrid Archbishopric (along with Greek), and the presence of Serbian scribes can be established based only on deviations (mostly errors), from the accepted orthographic and linguistic canon. The earliest Slavic manuscripts found on Mount Sinai are associated with the literacy of the South Slavic hermits active in the central area of the Byzantine Ohrid Archbishopric, in the contact zone among today's Serbia, North Macedonia and Bulgaria (10th–12th centuries). The line of South Slavic literacy which was shaped into an independent Serbian recension (written monuments of the 12th and early 13th centuries) through the filter of the Serbian, Prizren – South Morava dialect originates directly from this area. Accordingly, the Serbian liturgical Glagolitic literacy of the 11th–12th centuries had the same roots as the other lines of Slavic literacy present on Mount Sinai in the same period. Although Serbian written monuments from the area where Serbian literacy took shape are scarce, we can largely reconstruct it thanks to remnants found on Mount Sinai.

УДК 821.163.1.08-94 Доментијан
821.163.41'04.09 „1234“ Сава, свети
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.2

Драгољуб Марјановић
Универзитет у Београду - Филозофски факултет
dragoljub.marjanovic@f.bg.ac.rs

ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ СТРУКТУРЕ И ЗНАЧАЈА ДОМЕНТИЈАНОВОГ ОПИСА ПОКЛОНИШТВА СВЕТОГ САВЕ НА СИНАЈУ 1234. ГОДИНЕ

Апстракт: *У раду се анализира Доментијанов опис боравка Светог Саве на Синајског Гори приликом његовог другог поклоничког путовања на Исток 1234. године и налазе се елементи у структури нарације овог сегмента житија Светог Саве који се могу идентификовати као још једно уобличавање идеје о аутокефалној Српској цркви. У раду се указује на сложену структуру нарације у којој је Доментијан уметнуо похвалу Светом Сави правећи паралелу са старозаветним пророком Мојсијем који је извео Израиљ из Египатског ропства, док је први српски архиепископ, слично Мојсију, према Доментијану, привео Христу нов народ, савршен народ и христоименит народ кроз алузију на стварање Српске цркве што је било заправо, према оваквом литерарном поступку Доментијана, највеће чудо Светог Саве.*

Кључне речи: *Синај, Свети Сава, нов народ, Израиљ, аутокефалан, Српска црква, Мојсије*

Доментијанов опис боравка Светог Саве на Синају налази се у склопу приповести о његовом другом поклоничком путовању на Исток 1234. године, у оквиру којег је први српски архиепископ осим Јерусалима и Александрије, седишта источних патријаршија, походио и Гору Синај. Средиште ове повести увек је однос Светог Саве као архиепископа српског са јерусалимским патријархом Атанасијем II, што очигледно у Доментијановом списатељском и идејном концепту има извесну улогу објашњавања и представљања аутокефалије Архиепископије српских земаља и поморских као институције и догађаја који је био укључен у шире еклесијалне токове хришћанског света православног Истока 13. века, и који је за Доментијана имао и димензију испуњења старозаветних топоса.[1]

Темељно изучавање Доментијанове представе о настајању Српске цркве као аутокефалне црквене организације коју је извео Свети Сава, онако како је представљена у његовом житију, указује на потребу проучавања Доментијанове аргументације онако како је она литерарно уобличена у неколико значајних епизода из житија Светог Саве, на првом месту описа његовог путовања на двор никејског цара Теодора I Ласкариса 1219. године, и већ поменуте описе сусрета Светог Саве као архиепископа Српске цркве са

1 Марјановић 2018, 77 - 85; Марјановић 2021, 26 - 34.

Атанасијем II Јерусалимским.[2] У овом раду додали бисмо том следу Доментијанове аргументације оправданости стицања аутокефалије за Српску цркву, и Савиног посвећења за архиепископа, као и ширих импликација по историјску судбину српског народа у 13. веку овог чина, управо Доментијанов комплексан литерарно уобличени приказ путовања Светог Саве на Синај, и Доментијановог опширног и сложеног описа сличности Светог Саве са пророком Мојсијем, чија се пророчка мисија за древни Израиљ управо везује за Синај као место Божијег откривења и богопознања, и следствено, наратолошко поређење Саве са Мојсијем, и Срба као "Новог Народа" којег Свети Сава својом црквеном делатношћу на стварању аутокефалне Српске цркве, ставља у раван богоизабраног јеврејског народа, као Новог Израиља односно као *новог народа,* и у том концепту који обухвата читаву хришћанску васељену у коју се сада укључује и српски народ путем своје аутокефалне цркве на челу са својим архиепископом.[3]

Стефан Првовенчани, на пример, не гради свој наратив о Светом Симеону Мироточивом на идеји *Новог Израиља*, премда у његовом житију пореди Стефана Немању са појединим библијским ликовима Старог Завета, пре свега целомудреним Јосифом, пророком Мојсијем и Давидом. Ипак, у опису зидања манастира посвећеног Богородици Благодетељници у Студеници, Провенчани даје молитву великог жупана у којој се објашњавају духовни мотиви за изградњу ове задужбине, између осталог наводећи: "и да видим светлост моју незалазну и Господа и Спаса и Бога мога, цара Исуса Христа, **који је у светињи хвала Израиљева**," при чему се израз *светиња* према композицији овог дела текста може односити и на саму задужбину у Студеници, па би према томе *Израиљ* поменут у пасусу представљао како самог ктитора, тако и његов народ.[4] Ипак, то није у пуном смислу развијена идеја *Новог Израиља* у његовом делу, чак и када у завршном похвалном поређењу Светог Симеона са *апостолима* констатује да је био апостол своме *отачаству* који "из дубине неверовања извуче народ свој, и показавши им ново крштење, обнови људе своје силом и делом Светог Духа...".[5] У овом пасусу могуће је присуство алузије на Немањино друго крштење у Расу, и тумачење овог чина у ширим последицама његовог значај за утврђивања читавог народа и државе у православном исповедању вере. Овај пасус, колико нам је познато, до сада је прошао незапажен у нашој историографији када је реч о питању Немањина два крштења и његовом значају и ширим последицама овог владаревог чина у његовој држави.

Сам Свети Сава, у житију Светог Симеона Мироточивог у опису Немањине абдикације ће увести мотив народа као *Израиља* у речима упућеним Стефану Немањићу: "Чедо моје љубљено, паси *Израиљ овај мој,* и пази на њега, водећи га као јагње Јосиф", иако ће главни мотив у његовом опису врлина Светог Симеона Мироточивог па и као великог жупана Србије бити идеја о "наставнику премудрости" по узору на Старозаветног Соломона.[6]

Већ смо поменули да Доментијанов опис посете Светог Саве Синају представља опширно казивање. Оно у Даничићевом издању Живота Светога Симеуна и Светога Саве

2 За списатељску делатност Доментијана, њен значај и вредност види: Кашанин 1975, 152 - 177; Радојчић 1979, 215 - 221; Marjanović 2020,123 - 134.

3 На проблематику разумевања концепта *Новог Израиља* у средњовековним друштвима, са виђењем овог концепта као *укључености* једног народа у хришћанску васељену а не као ексклузивистички принцип једног *изабраног* народа, указо је O'Brien 2020.

4 Види: Јухас-Георгијевска, Јовановић 1999, 24, 38, 44, 62.

5 Исто, 92 , 94.

6 Јовановић 2018, 158.

износи петнаест страница,[7] а у његовом средишту налази се Доментијаново поређење или уподобљавање Светог Саве старозаветном пророку Мојсију, чије се житије везује за Египат и гору Синај као место сусрета Бога и његовог пророка који је био изабран да изведе Јевреје из Египта и да им да Божији закон који се Мојсију открио на Синају. Као што ћемо даље показати, све ове моменте из живота пророка Мојсија Доментијан је употребио у циљу стварања сасвим одређене интерпретације поклоњења Светог Саве на Гори Синај и стварања конкретне поруке о настанку и идентитету и карактеру новоформиране Српске цркве на челу са њеним првим архиепископом. Доментијан је као аутор свестан да је у опису Савине посете Синају могуће и потребно направити поређење својег јунака са Мојсијем чиме његово поклоњење Синају заодева у хришћански провиденцијализам богоизабраног народа, и којег Свети Сава као *Нови Мојсије* узводи у реалну историју као *Нов Народ*, или *Савршен Народ*, односно Нови Израиљ.

За Доментијана, Свети Сава је *други боговидац*, али у следу нарације о Савином усхођењу на врх Синаја и поклоњењу светом месту где се десио сусрет Бога и Мојсија, по Доментијану, Сава је старозаветну причу о Мојсијевом боговиђењу сагледавао мисленим, срдачним и душевним очима, испунио се благодаћу Божијом, и тек по опису Савиног силажења са врха Синаја Доментијан започиње своје поређење Светог Саве са Мојсијем, у којем развија и за нас интересантну и важну идеју о увођењу читавог српског народа у концепт *Новог Израиља* предвођеног својим првим архиепископом, али и само оснивање Српске цркве, о чијим је историјским детаљима Доментијан раније приповедао, описујући догађаје у Никеји 1219, и сада то настајање аутокефалне Српске цркве смешта у казивање о Савиној сличности са Мојсијем и пророштву Светог Симеона Мироточивог Сави о стварању цркве које одабира да уметне управо у казивању о похођењу Светог Саве на гору Синај. Читав опис поређења Светог Саве са Мојсијем, завршава се паралелом историјских збивања у Србији Савиног времена, стварањем Српске цркве по пророштву Светог Симеона Мироточивог, и одређивањем Савиног наследника, архиепископа Арсенија, као новог Исуса Навина, да би се Доментијан коначно у својој нарацији "спустио" у исторични приказ завршетка боравка Светог Саве на Синају, и описа његовог четрдесетодневног поста - и овде очигледно по узору на Мојсијев четрдесетодневни боравак на Синају, и служења свете литургије у манастиру Свете Катарине у подножју Синаја и његовог повратка назад у Јерусалим код патријарха Атанасија II.[8]

Опис се дакле, дели на исторични приказ боравка Светог Саве на Синају, и на смишљено богословско уобличавање слике о Светом Сави у релацији на Синај и старозаветна предања која се везују за тај простор. Оба манира приповедања имају пак за циљ да уздигну личност првог српског архиепископа у раван служења Богу и цркви по узору на Мојсијево вођење Израиља из египатског ропства у обећану земљу, и ова слика се вешто у пишчевој нарацији сажима у једну слику Срба и њихове аутокефалне цркве као *Новог* или *Савршеног народа*, чиме Доментијан алудира на испуњење како старозаветних образаца вере, и њихово уобличавање у *нови богочовечански организам,* тј. Српску цркву, у коју их уводи *Нови Мојсије* - сам Свети Сава.

Доментијан уводи два битна мотива којима утврђује историјску, односно реалистичку представу о поклоњењу Светог Саве Синају. Обе пак касније добијају богословску интерпретацију, која, као и увек у Доментијановом делу, осмишљава његов

7 Већ у Теодосијевој преради Доментијановог текста житија Светог Саве опис његовог боравка на Синају и усхођења на његов врх своди се на сасвим кратку причу лишену свих оних сложених и пажљиво употребљених старозаветних мотива који су искоришћени код Доментијана у осмишљавању идеје *новог народа* којег приводи Богу први српски архиепископ.
8 V Мојс. 9, 11.

историјски исказ о догађајима из живота Светог Саве.[9] Доментијан нам Савин долазак на Синај описује после његовог обиласка Египта и Александријске патријаршије и сусрета са самим патријархом. Овај опис, у најкраћем, има директну реминисценцију на боравку Свете Породице у Египту након рођења богочовека Исуса Христа. Међутим, Доментијан на овај начин, будући да ће у даљем наративном следу правити поређење Светог Саве и пророка Мојсија, алудира и на боравак у Египту јеврејског народа, након чега, у Старом Завету долази опис њиховог изласка, предвођених Мојсијем, преко Синаја, у обећану земљу. Тако, према Доментијану, и Свети Сава из Јерусалима прво одлази у Египат, па из Египта се упућује на Синај. Овим је Доментијан заправо направио прикладан увод, који је историјски реалистичан и који се уклапа у каснију богословску реинтерпретацију боравка Светог Саве на Синају и његово уподобљавање као Новог Мојсија који уводи у историју Србе као Нови Израиљ, за шта је битна потка читава повест из Старог Завета о одласку Целомудреног Јосифа у Египат, и каснији долазак Јакова и његових синова у Египат, и опис потоњег *Изласка* Јевреја из египатског ропства, као и одлазак Свете Породице у Египат и њихов каснији повратак у Израиљ о чему Доментијан подробно пише у својем делу.

Други значајан елемент, који такође има историјску подлогу, која касније бива богословски реинтерпретирана, или тачније уобличена, је Доментијаново поређење Свете Горе, места Савиног првог отшелничког и монашког живота и богословског усавршавања, са Синајском Гором, док је у центру ове паралеле опет Пресвета Богородица управо кроз символ несагориве купине која се пројавила Мојсију на Синају.

Све до сада представљено покушаћемо да предочимо у следећем приказу Доментијанове нарације овог сегмента житија Светог Саве.

Старозаветни и новозаветни мотиви	Доментијанова интерпретација
Бег Свете Породице у Египат: Мт.2. 12 - 23.	"И отуда уставши оде у Велики Египат [...] и поклони се стану Господњем и пречисте Његове Матере, и удиви се неисказаним чудесима.... И овај султан посла му проводитеља чак до Синајске Горе. И пошто је Господ исправљао његове путеве, тако оде у Господу радујући се до Горе Синајске." Даничић 1865, 311 - 312.[10]
Мојсијево боговиђење, несагорива купина: II Мојс. 3.2.	"И дошавши у манастир пречисте Богородице, поклони се светој цркви и тој самој Добротворки и светоме месту, где купина горећи не згараше, где сам Господ из купине, која је пламеном горела, рече ка великом Мојсију: 'Изуј обућу са ногу твојих, јер је место на коме стојиш, земља света'... И тај сам преосвећени на том месту служио је пред

9 Такав је случај и са Доментијановим образлагањем повода и разлога зашто је Свети Сава тражио архиепископију за Србију и аутокефалију за Српску цркву.

10 Превод Доментијановог текста дат је према издању: Доментиан, *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, прев. Л. Мирковић, предговор В. Ћоровић, Београд 1938. Референце у тексту су према Даничићевом издању текста житија.

	Господом свету литургију **истим начином**..." Даничић 1865, 312 - 313.
Јављање Бога на гори Синајској II Мојс. 33, 12 - 34, 35.	"Изиђе горе на свети врх Горе Синајске, где Господ Бог Сведржитељ много пута сиђе са небеском славом, дајући закон вазљубљени. ... И свети богоносац сиђе са горе, **поставши сличан великоме боговидцу, носећи не само самог Бога у себи и на себи, но и украшен благодаћу Његовом.**" Даничић 1865, 313 - 314.
Праотац Јаков и име Израиљ I Мојс. 32, 24 - 28.	"Онај велики боговидац силом Божјом сатвори толика чудеса; а овај преосвећени силом истог (Бога) и благодаћу дарованом му од Бога сатвори чудеса, **овај други Израиљ Богом подигнут приведе Господу нов народ**." Даничић 1865, 314.
Мојсијево боговиђење у несагоривој купини и одлазак у Египат II Мојс. 3, 1 - 10. Овај пасус даје једно специфично Доментијаново богословско осмишљавање новонастале Српске архиепископије и Савиног просвећивања свог *отачаства* кроз његово напуштање Србије и одлазак на Свету Гору, одакле је отишао на Исток, у Никеју, и на Синај, што су у Доментијановој нарацији, очигледно све етапе у стварању Српске цркве и *Новог народа*, тј. *Христоименитог* односно *Савршеног народа*.	"Онај велики боговидац пророчким очима виде купину навештену у Синају где огњем гори и где не сагорева, и гласом Господа Бога из пламена послан би у Египат да изведе Израиљ из ропства фараонова;[11] а овај преосвећени самим Господом назнаменан још у матерњој утроби и од младости почевши анђелски живот [...] прозре пре постанка небеса и земље и пре свију векова од Оца небесног наречену Божју Матер и богогласним пророцима проглашену Свету Гору пречисту и сеновиту, истиниту Богородицу коју предобри Бог изволи као стан себи, и овом богогласном младићу даде миг да тамо иде. А он са љубављу примивши глас Господа Бога потече у Свету Гору **као други Илија Тесвићанин** [...] и ту поцрпе извор богословља [...] и отуда **отишавши на исток**, **објави се као апостолски сапрестолник**[12] [...] и окрилаћен Духом Светим, анђелским крилима као на облак узлете **од истока ка западу, и научи доброј вери не само своје отачаство**, но оптече истоке и

11 Као што је купина горела али од тог огња није сагоревала него је задржавала своје првобитно природно својство, у исто време пројављујући из себе глас Господњи, тако и Пресвета Богородица приснодјева, рађа и из ње се оваплоћује Син Божији, док она у току и по његовом рођењу задржава својство девојке и своје девичанство као и приликом самог зачећа.

12 Очигледна алузија на архиепископско посвећење у Никеји 1219. и стицање аутокефалије.

	западе као сунце, и богомисаоним својим учењем од преваре избавивши **безбројно мноштво народа, са собом приведе Господу**. И Богом израсли изданак од Свете Горе после потече у Гору Синајску... **Првом Израиљу** и деци његовој усињење и слава и обећања, а онима који не осташе у његовом завету, догоди се жалост; а на овом преосвећеном утврди се богатно милост Божја, усињење и слава, и овоме би дано од Господа обећање будућих добара бесконачног живота, **и назва се нови Израиљ**,[13] и све Господом обећане обете предаде деци свога отачаства." Даничић 1865, 315 - 316.
II Мојс. 18. Јотор походи Мојсија. Постављање судија.	"Онај велики боговидац прими савет (Ј)Отора, таста свога, и постави у Израиљу књигочије, судије, десетнике и педесетнике и сатнике и тисућнике на управљање скупа Израиљева; а овај преосвећени, вођен самим Богом, расписавши крајеве свога отачаства, и унапред гледајући Светим Духом, по достојању постави једне епископе, управљаче свете вере и чуваре умних стада **христоименитог народа** [...] а друге преподобне и богоносне оце постави за вође оцима ка царству небесноме; а друге протопопе и попове и ђаконе и подђаконе, свакога у свом чину да чини вољу Оца који их је послао. Онај велики боговидац не удостоји се наследити нимало обећане земље; **овај преосвећени муњоносним начином прође истоке и западе испуњујући Христово еванђеље и приведе Господу савршен народ**..." Даничић 1865, 322.
V Мојс. 31: Мојсије оставља своју службу и поставља Исуса Навина на своје место	"Онај велики боговидац васпита Исуса Навина у побожности и да му служи у чистоти, а иза њега постаде други вођ скупу Израиљеву; а овај преосвећени такође васпита са собом мужа ваљана и богољубна и богобојажљива и света телом и душом служећи му чрнца Арсенија, и тога уместо себе постави као

13 Дакле, Свети Сава, по Доментијановој похвали, постаје сам Нови Израиљ, а његов народ као што ће даље саопштити *христоименит народ, савршен народ* или претходно назван *нов народ*.

	другога управитеља и вођу отачаства свога." Даничић 1865, 322 - 323.

Доментијан завршава похвалу Светом Сави у оквиру казивања о његовом боравку на Синајској гори пророштвом Светог Симеона Мироточивог, које се сада, по Доментијану у пуној мери остварује, о томе да ће га Христос "на Истоку", удостојити дара небеске власти свезивања и дрешења кривица људских, односно првосвештеничког достојанство: "и бићеш заједничар апостолског седења".[14] Другим речима, за Доментијана, и улога Светог Симеона Мироточивог од изузетног је значаја за читав процес настајања Српске цркве. Доментијан Симеонову улогу у том процесу смешта у пророчки контекст који се испуњава, али очигледно и само његово светитељство узима као још један од доказа или легитимитета новоосноване цркве, што се савршено уклапа у претходни опис њиховог заједничког живота на Светој Гори, ктиторске делатности према светогорским манастирима, светитељевог чудесног уснућа и ускоро пројављеног мироточења, и великог духовног угледа који је Свети Симеон Мироточиви уживао на Атосу, и после смрти светитељски култ.

Похођење Синаја које је учинио Свети Сава за Доментијана има шире и дубље импликације, док у његовом делу овај чин, кроз упоређење првог српског архиепископа са пророком Мојсијем објашњено старозаветним мотивима и њиховим испуњењем кроз поновно Савино проживљавање Мојсијевог искуства боговиђења и богосазнања на Синају и његово испуњење у сопственом животу, заправо осмишљава идентитет и карактер Српске цркве и српског народа у њој, као *новог* и *савршеног христоименитог народа* у оквиру концепта Новог Израиља и његовог укључења у хришћанску васељену православног Истока 13. века.

Извори

Даничић, Ђуро (1865): *Живот светога Сименуна и светога Саве. Написао Доментијан,* Биоград.

Јухас Георгиевска, Љиљана, Јовановић, Томислав (1999): *Стефан Првовенчани, Сабрана дела*, Београд.

Јовановић, Томислав (2018): *Свети Сава, Сабрана дела*, Београд.

Литература

Кашанин, Милан (1975): *Српска књижевност у средњем веку*, Београд.

Марјановић, Драгољуб (2018): *Византијски свет и Српска црква у 13. и 14. веку*, Нови Сад.

Марјановић, Драгољуб (2021): *Свети Сава, Јерусалим и аутокефалија Српске Православне Цркве,* Гласник - Службени лист Српске Православне Цркве 1, 26 - 34.

Marjanović, Dragoljub (2020): The Historical Value of the Life of St. Sabbas by Monk Domentijan of Serbia, *Monastic Libraries in East Central and Easter Europe between the Middle Ages and the Enlightenment, Proceedings of the International Conference held on 7 to 9 December 2020 at the University of Hradec Králové,* Monastica Historia V, ed. J. Zouhar, 123 - 134.

14 Даничић 1865, 323.

O'Brien, Conor (2020): *Chosen Peoples and New Israels in the Early Medieval West*, Speculum 95/4, 987 - 1009.

Радојчић, Светозар (1979): *Лик светога Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве*, Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање, ур. В. Ђурић, Београд, 215 - 221.

Dragoljub Marjanović

A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE STRUCTURE AND SIGNIFICANCE OF DOMENTIJAN'S ACCOUNT OF ST. SAVA'S PILGRIMAGE TO MT. SINAI IN THE YEAR 1234.

In this paper we aim to present that the narrative about St. Sava's pilgrimage to Mt. Sinai which the monk Domentijan composed as a part of his *Life of St. Sava*, has indeed much broader and deeper implications for the entire image of St. Sava in his *Life*. Through comparison of the first Serbian archbishop with the Old Testament prophet Moses, and image of Sava's personal re-living of Moses's experience of seeing and speaking to God on Sinai, of which Domentijan provides a complex narrative in his work, he as a hagiographer defines the nature and identity of the newly established Serbian autocephalous church and the Serbian nation as part of the ecclesiastical organization in the Serbian lands defining it as a *new nation*, or *perfect nation* and *Christnamed nation* in the conception of *New Israel* and its immersion in the Christian *oikoumene* of the Orthodox East of the 13th century.

УДК 271.2-36:929 Сава, свети
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.3

Драгиша Бојовић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
Центар за црквене студије, Ниш – Србија
e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

САВИН СИЛАЗАК СА ГОРЕ ИЛИ: ДОМЕНТИЈАНОВО СИНАЈСКО ОГЛЕДАЛО

Апстракт: *У раду се говори о одласку Светога Саве на Синајску Гору, коју је он посетио приликом другог путовања у Свету Земљу. Посебна пажња је посвећена симболици Савиног силаска са Горе, као и идејама истакнутим у Доментијановој похвали Светоме Сави, која има посебну функцију у „Житију Светога Саве“ и у оквиру поменутог описа. Сам опис и похвала разматрају се и у контексту идеје о „новом Израиљу“, која није нова у српској средњовековној књижевности, али код Доментијана добија значајно место.*

Кључне речи: *Свети Сава, Доментијан, Синајска Гора, Мојсије, Пресвета Богородица.*

Свети Сава, први архиепископ српски, у више наврата је посећивао бројна света места, од Свете Горе, преко Палестине, Сирије, Персије и Египта, ишао трагом патријараха, пророка и апостола и поклањао се местима мисије и страдања Господа Исуса Христа.[1] Све је то забележио умни хиландарски старац Доментијан, ученик Светога Саве, доносећи не само оно што је документарно и хагиографско, већ у свакоме Савином сусрету са светим местима тражећи и налазећи симболику Савиног живота. Иако постоји нескривена тенденција да свог учитеља непрестано пореди са Христом, стиче се утисак да је огледало Савиног живота уздигнуто на Синајској Гори, а читаоцима предочено под Гором.[2] Опис Савине посете синајским светињама постаје изванредна прилика да се кроз поређење са оним, који се управо на Синају лицем у лице срео са Господом, потврди у континуитету боголикост српског богоносца који не само да је раван великом боговидцу, већ га и умногоме превазилази. Тако Синај, место божанског откривења, постаје, не само за Мојсија, већ и за Светога Саву и место огледања и тријумфа нетварног и невидљивог.

Доментијанов опис Савиног путовања на Синајску Гору има необичну композицију и није строго подређен хронологији и нарацији. Централно место у овој епизоди припада похвали Светоме Сави, коју Доментијан конституише на сталним поређењима српског архиепископа са великим боговидцем Мојсијем. Значајан елемент поређења, који до сада није посебно разматран, јесте пењање на врх Горе, али и силазак са Горе.

Пошто је Савин долазак на Синајску Гору, на њен „свети врх“, истакнут на самом почетку описа, то је и прилика да се подсети на оне догађаје из живота Мојсијевог и

1 О путовањима Светога Саве у Свету Земљу видети: Миљковић 2008; Марковић 2009.
2 Мотив горе присутан је већ у првим српским записима Димитрија Синаита, насталим управо на Синајској Гори. Видети: Савић 2019, 97.

историје Израиља, у којима Мојсијеви сусрети са Богом заузимају централно место. Када је Сава дошао у Манастир Пречисте Богородице, Доментијан експлицира догађај јављања Господњег из купине која је горела а није сагоревала. Пошто је Мојсију послата порука да изује обућу на светом месту, и Сава на том месту бос служи свету литургију: „И дошавши у Град Синајски би часно примљен од епископа тога града. И дошавши у манастир Пречисте Богородице, поклони се светој цркви и тој самој Добротворци и светоме месту, где купина огњем горећи не изгараше, где сам Господ из купине, која је горела пламеном, рече ка великом пророку Мојсију: 'Изуј обућу са својих ногу јер је место на коме стојиш земља света' (II Мојс. 3,5); тамо и до данас јереји босе служе свету литургију. И овај сам Преосвећени на месту том служио је пред Господом свету литургију на исти начин, по речи Господњој, на земљи светој светолепно послуживши, и прослави Оца и Сина и Светога Духа, и Ону која је пространија од небеса и шира од земље, Пречисту Његову Матер, која је Бога у себе сместила.“[3]

Пошто је Доментијанова интенција да кључне поруке пошаље након Савиног силаска са Синајске Горе, било је неопходно да нас, пре тога, обавести о Савином изласку на Гору, те да нас подсети на још један разговор Господа и Мојсија: „Горе се попевши, на свети врх Горе Синајске, где Господ Бог Сведржитељ много пута силажаше са славом небесном, дајући закон вазљубљеном Израиљу, горе растапајући и сатирући камење силом својом, и где рече великоме пророку Мојсију: 'Благодат имаш од мене'; а велики боговидац одговори ка Господу Сведржитељу: 'Ако сам благодат нашао пред тобом, јави ми се, да те видим разумно'. А Бог ће к њему: 'Не може човек жив у телу видети лица мојега и жив бити, али ево у мене место свето, и стаћеш при камену, и покрићу те руком мојом, и када прођем са славом мојом, и када подигнем руку моју, и видећеш леђа моја а лице моје неће ти се јавити' (II Мојс. 33, 12,13,18,20-23). А велики Мојсије, веома покорив слуга и добро бојажљив, чувши славу Бога Вишњега, веома уздрхта од славе и крепости Бога Сведржитеља, и помишљаше да бежи, али не имађаше куда, већ у великом страху узмицаше назад, и гора као восак растопивши се од лица Бога Јаковљег, од страха сама чињаше пут њему посред целога камена, а Мојсије веома бежаше дуж камена који се растопио од страха Господњег више него Јордан, када се у њему крштавао Господ.“[4] Овде је реч и о подсећању на догађај из Друге књиге Мојсијеве (33, 20-23), где важно место заузима симболика камена.[5] Том камену, на којем је стајао Мојсије, поклониће се Свети Сава видевши, као и Мојсије раније, самога Господа: „И Преосвећени, узишавши на то место, поклони се, и целова свето подложење свемоћне деснице на светом камену том и на великом боговидцу, и ту многољубазно целовање сатвори, великом жалошћу узмучив се; не хтеде се отргнути од тога камена, као самога тога видећи који је преклонио небеса и сишао, и као да је ту крепка и свесилна света мишица Његова и мислећи да се још није подигла, и умиљење из срца приносећи, умним и срдачним очима и душевнима гледаше Онога који горе седи на престолу херувимском, чекајући од Њега богате милости, видећи га вернога у обећањима, нераскајаног у благодети, који свакоме молбу испуњује.“[6]

Након овога следи Савин силазак са Горе. У Другој књизи Мојсијевој сваки силазак Мојсијев са Горе у функцији је саопштавања важних порука Израиљу. У првом великом силаску Мојсије саопштава народу, односно „синовима Израиљевим“ да ће они

3 Доментијан 2001, 371.
4 Доментијан 2001, 373.
5 Види и: Пс 118, 22; 2Петар 2, 4: „Кад дођете к њему као камену живу, који је, истина, од људи одбачен, али од Бога изабран и прибран.“
6 Доментијан 2001, 373.

бити „царство свештеничко и народ свет“ (2Мојс 2, 6-7).[7] Приликом другог силаска Мојсије преноси поруку Господа о освећењу народа и прању хаљина (2Мојс 19, 10-15). Следећи силазак са Горе извршава се након двоструке заповести коју Господ изриче Мојсију, тражећи да народ не излази на Гору да не би изгинуо (2Мојс 19, 21-25).

Савин силазак са Горе прилика је за Доментијана да, путем похвале, пренесе поруку српском, богоизабраном, народу, „новом Израиљу“, да је српски богоносац (Сава) раван боговидцу Мојсију, а у многим примерима га и превазилази: „И сиђе са Горе свети богоносац, поставши сличан великоме боговидцу, носећи не само самога Бога у себи и на себи, већ и Његовом благодаћу украшен. А овај други боговидац постаде, и удостоји се видети не само леђа Божја, већ се удостоји, благодаћу дарованом Њему с висина, да служи самоме Господу светошћу и истином пред Њим у све дане свога живота.“[8]

Након тога, Доментијан исписује похвалу Светоме Сави која постаје својеврсно огледало у коме се препознају најзначајнији догађаји из његовог живота и сублимисани најзначајнији елементи житија. Са једне стране, види се ретроспектива дотадашњих Савиних чуда (која су, као у огледалу, слика Мојсијевих чуда), а на другој се наговештава, преко пророчанства Светог Симеона, шта ће се у будућности догодити. Када је реч о чудима, Љиљана Јухас Георгиевска апострофира следећа Мојсијева чуда: претварање кише у град и река у крв, пресушивање извора и њихово испуњавање крвљу, помор египатских првенаца, потапање Фараона у Црвеном мору, добављање воде у Синајској пустињи, победа у бици са Амаличанима, појава препелица, прехрањивање Израиљаца у пустињи маном.[9] Ова чуда имају паралеле у неким од ових Савиних чуда: чудо са градом, чудо са млеком, чудо са Стрезом, чудо на Сиријском мору када је Сава молитвом укротио огромне морске таласе и заповедио мору да ћути, чудо са рибом, чудо са морским разбојницима, чудо са раслабљеним.[10]

Поред тога што ствара, преко сродних чуда, јединствену паралелу између Мојсија и Светога Саве, похвала је и својеврсно објављење „новог“ или „другог Израиља“, Светог Саве и српског народа. Сава је „други Израиљ“ (други Јаков), Богом подигнут, који је привео Господу нове људе.[11] Као што је Мојсије предавао Израиљу све заповести под Гором, тако и Доментијан, након Савиног силаска са Горе, објављује да и Свети Сава деци свога отачаства предаје све од Господа заповеђено: „Онај велики боговидац хиљаде бројем изведе из ропства народ израиљски, а овај Преосвећени безброј правоверних људи сатвори богоразумним својим учењем. И од преваре идолске избавивши их, приведе Господу. Првом Израиљу и деци његовој усињење и слава и обећања, а онима који не остадоше у његовом завету, догоди се жалост. А на овом Преосвећеном богато се утврди милост Божја, усињење и слава и обећање будућих добара бесконачног живота самим Господом њему би дато, и назва се нови Израиљ, и све Господом обећано предаде деци свога отачаства.“[12]

Међу доминантним мотивима у похвали спада и мотив Свете Горе као еквивалента Синајској Гори. Поред тога, и Пресвета Богородица (као *света гора*) јесте Савино огледало „неопалиме купине“, коју он прозире богомисаоним очима: „Онај велики боговидаоц пророчким очима виде купину навештену на Синају како огњем гори и не сагорева и гласом Господа Бога из пламена послан би у Египат да изведе Израиљ из

7 Види: 2Петар 2, 9.
8 Доментијан 2001, 375.
9 Јухас Георгиевска 2001, LXXVI
10 Јухас Георгиевска 2001, LXXVII
11 Доментијан 2001, 375.
12 Доментијан 2001, 379.

ропства Фараоновог; а овај Преосвећени, самим Господом назнаменан још у утроби матерњој, и из младости анђелски живот почевши, и Духом Светим наоружан, богомисаоним очима прозре, пре постанка небеса и земље и пре свих векова од Оца небесног наречену Божју матер и богогласним пророцима проглашену Свету Гору[13], пречисту и сеновиту, истиниту Богородицу, коју предобри Бог изволи као станиште себи, и овом богогласном младићу даде миг да тамо иде.“[14] У завршном делу овог цитата крије се сложена семантика Богородице Горе, која има и иконографске паралеле, а која је нарочито изражена у Теодосијевом Житију Светога Саве.[15] Описујући излазак Светог Саве из Хиландара и одлазак у Солун и манастир Филокал, Теодосије говори о Савином сну у којем је видео, према представи и визији пророка Данила, „гору вишу од небеских гора“, Пресвету Богородицу: „Када је дошла ноћ и када је легао да се одмори, гора мислена и света, гора Божија, гора зелена, гора натопљена Духом, гора небу слична, гора виша од небеских гора, свима анђелским силама подобна, то јест свечиста Дева и Мати Бога мојега, од које се без семена, без људске руке, од њених девичанских спона као од стене велике, по чудесном Данилу, камен Христос отрже и све идоле бесовске сатре, јављањем у сну подиже душу његову од унинија…“[16] И Доментијан у наведеном цитату говори о Богородици, која је богогласним пророцима проглашена *светом гором.* Управо је у визији пророка Данила она *гора*, па у овом контексту Доментијан првенствено апострофира њу, Пресвету Богородицу, па тек онда Свету Гору, перивој Пресвете Богородице, на коју одлази млади Растко. Може се рећи да и Доментијан и Теодосије доносе представу Богородице Горе, али ово Доментијаново место није до сада препознато и овако тумачено, али је несумњиво оно једно од оних места са јасно израженом теотоколошком симболиком и префигурацијом Богородице.

У похвали постоји још једна префигурација Богородице, истакнута цитатом из догматика петог гласа Октоиха, чији је аутор Свети Јован Дамаскин, а чији први стих гласи – „У Црвеном мору некада се приказа слика невесте, која не позна мужа.“ Код Доментијана стоји: „Онај велики боговидац у Црвеном мору написа у старини слику невесте која није искусила брак.“[17] Префигурација Богородице је само Црвено море које је „само једном разделило своје воде за прелазак јеврејског народа, а после преласка воде су се саставиле, тако се само једном Бог Израиљев оваплотио и родио од Богородице, која је остала Дева.“[18]

Доментијанова похвала још показује да се Свети Сава на Светој Гори напаја са „извора богословља“ који врхуни у „великим Божјим чудесима“. Живот на Светој Гори

13 Управо ова формулација асоцира на префигурацију Богородице као Горе у Књизи пророка Данила: 2, 34. Минијатуре Богородице–Горе и Христа–Камена, као илустрација 68. псалма, који је коментарисан речима пророка Данила, постоје већ у псалтиру Хлудова. Види: Радојчић 1956. Прештампано у Радојчић 1965, 120. У овом контексту треба посматрати и Доментијанову симболику камена, где камен симболише самога Христа. Видети фусноту бр. 6.

14 Доментијан 2001, 377. Српскословенски текст на стр. 376.

15 Радојчић 1956. Као што видимо, похвала крије извесне детаље, који су у Теодосијевом житију развијени у читаве епизоде. Поред епизоде о Богородици Гори, ту је и асоцијација на кисељење млека, које је у Теодосијевом житију описано као посебно чудо. Види: Теодосије 1984, 112.

16 Теодосије 1984, 130.

17 Доментијан 2001, 383.

18 Радовановић 1988, 153. Јанко Радовановић је указао на повезаност догматика петог гласа са једном илустрацијом из српског Минхенског псалтира (лист 227') на коме се налази минијатура са четири сцене, које је управо ликовни еквивалент овог догматика: Прелазак Јевреја преко Црвеног мора, Благовести, Рођење Христово и Купина неопалима. Видети: Радовановић 1988, 151–154.

је Савина истинска припрема за сучељење са Синајском Гором, за апостолски рад у отачаству, али и за апостолску мисију: „А он са љубављу примивши глас Господа Бога, и као други Илија Тесвићанин у Свету Гору потече и у њој васпитан би храњен сладошћу анђелском и пребогатим Оцем небеским. Јеванђелском благодаћу изливеном у цео свет украшен би од Христа, љубитеља свога, и ту поцрпе извор богословља великих Божјих чудеса, и отуда отишавши на исток, објави се као сапрестолник апостолски, удостојен преизбилне благодати ових светих боговидаца, и Духом Светим окрилаћен, анђелским крилима као на облак узлете од истока ка западу, и научи доброј вери не само своје отачаство, већ оптече истоке и западе као сунце, и богомисаоним својим учењем небројено мноштво народа од преваре избавивши, са собом Господу приведе.“[19] Доментијан има потребу да још једном истакне да Сава у Синајску Гору долази из Свете Горе. Стигавши на њу, он није чуо глас Господа из пламена, попут Мојсија, већ је, превазишавши Мојсија, постао стан самоме Господу примивши га у своје срце и у своју душу: „И Богом израсли изданак од Горе Свете најпосле потече у Гору Синајску. И светоме месту поклонивши се, и Господу послуживши на тој светој земљи, прослави Оца небеснога, и не чу гласа из пламена, већ самога тога даваоца гласа, истинито тело и крв Његову пречисту, изливену за живот света, примивши жар самотрења тајне Божје у пресвету своју душу, и назва се други пророк, као Исаија, који је од серафима жар примио, а овај Преосвећени, сам телесни серафим, постаде стан самоме Господу, имајући у срцу своме и у души својој Онога који почива на светима и који се поје од серафима и слави од херувима.“[20] Тиме се испунило пророштво Светога Симеона да ће Савина душа постати престо самоме Господу.[21] Поред тога, Доментијан предочава у свом *синајском огледалу* да је Сава примио све Духом Светим, а не на каменим плочама или мастилом написано. Духовним поукама он је испунио закон и просветио своје отачаство. Док Мојсијева чуда доприносе физичком опстанку и преживљавању Израиља у пустињи, Савина чуда, на другој страни, усмерена су ка духовном добитку и духовном напајању: „Онај велики боговидац у пустињи напоји жедни Израиљ, а овај Преосвећени сваком добром вером напоји своје отачаство, које је од почетка жедно било истинитога пића, Христа истинитога Бога нашега.“[22] Тако још и физичка победа над непријатељем постаје израз духовних поступака и силе часнога крста.[23]

Иако је похвала грађена на поређењима са Мојсијем, она доноси и кључне христолошке поруке, међу којима је и она да Сава Христом и светим тајнама, које је он установио, превазилази самог Мојсија: „Онај велики боговидац нечисте очисти крвљу јунаца и коза, а овај Преосвећени истинитом крвљу Божјом, изливеном из ребара Господњих и њоме освећиваше оне који прилазе к њему са вером.“[24] Сава је, идући за Господом својим, светим крштењем, водом и духом, покајањем и исповедањем, осветио своје отачаство и открио основе васељене заповешћу Оца небеснога.[25]

Читава похвала наговештава надмоћ Савину над Мојсијем, а поједини њени делово експлицитно говоре да је српски архиепископ, попут Јакова у односу на брата Исава, преузео *првенство Израиљево* и са самим Христом се сјединио: „Онај велики боговидац руком Господњом са речју својом изби првенце египатске, а овај Преосвећени

19 Доментијан 2001, 391.
20 Доментијан 2001, 377.
21 Доментијан 2001, 379.
22 Доментијан 2001, 381.
23 Доментијан 2001, 381.
24 Доментијан 2001, 383.
25 Доментијан 2001, 387.

узе првенство Израиљево и ка самоме Христу Господу, првенцу из мртвих, пресели се у Вишњи Јерусалим.“[26] И када Доментијан у похвали не апострофира самога Христа, треба имати у виду да поређења са Мојсијем носе христолошки контекст, јер Мојсије изображава самога Христа. И нека његова чуда, која су и у похвали предмет поређења, префигурација су Христа (победа над Амаликом и сила крста). Григорије Палама каже да је Мојсије као претеча Христов „и сам сасвим јасно предизобразио Христа и образ Крста и спасење које од њега долази; усправно поставивши палицу, он је преко ње раширио руке и тако, по слици Крста, представио себе (као разапетог) на палици, потпуно нагнао Амалика у бекство.“[27]

Као што Мојсије првом Израиљу преноси заповести Божје, тако и Сава своме отачаству оставља завештање. Доментијан жели да део Савиног завештања[28] саопшти управо након његовог силаска са Горе како би и тиме уподобио свог јунака Мојсију, а српски народ, коме је завештање упућено, уподобио Израиљу представивши га и на тај начин као „нови Израиљ“: „Онај велики боговидац заповеди целом скупу Израиљевом: 'Исперите ризе своје и у три дана будите чисти од ложница ваших, да се удостојите истинитог боговиђења, и бићете достојни да слушате глас Господа Бога вашега' (II Мојс.19,10,11); а овај Преосвећени засведочи сабору свога отачаства, архијерејима, јерејима, преподобним и богоносним монасима и свим сродницима својим и свој деци свога отачаства, говорећи: 'Сведочанство Господње, свето јеванђелско и истинито законоположење и апостолска предања и пророчке проповеди и светих богоносних отаца исправљења и мноме предана вам божанска учења, добро сачувавши испуните, да Господ дâ вама добру и пуну меру за то у онај велики и просвећени дан, и да чисти будете не само у три дана, већ да будете свети телом и духом и у све дане живота вашега; и 'да су бедра ваша препојасана истином' (Лк.12,35), и да светилници ваши горе милостињом према ништима, и да сте ви слични људима који чекају Господина свога и творе вољу Његову, којима је Господ на небесима спремио свој престол и да Господ Бог ваш, дошавши, нађе вас спремне, и не само да се удостојите да чујете глас Господа Бога вашега, већ и да се настаните са Њим у бесконачне векове, да се реч Господња на вама изврши: 'Јер биће' – рече – 'први последњи а последњи први' (Мт. 19,30).“[29]

Завршници похвале припада, и раније делимично у њој исказаном, пророчанство које је Свети Симеон изрекао о Светоме Сави, а у којем препознајемо утицај Светог Јована Златоуста на Доментијана кроз поређење Светог Саве са Игњатијем Богоносцем[30]: „Сада се зби пророчанство богоноснога оца нашега Светога Симеона, које по напуштању овога живота унапред објави Светим Духом, љубљеноме своме сину, благодетноме кир Сави: „Дара небеснога удостојиће те љубитељ твој Христос, и на истоку примићеш небесну власт, да везујеш и дрешиш кривице људских грехова, и постаћеш заједничар апостолског седења; истоке и западе проћи ћеш, самим Господом провођен, и као сунце обасјаћеш долине и брда, и градове све оптећи ћеш, као Игњатије Богоносац и испитаћеш све неиспитане путеве Владике свога Господа Сведржитеља, и свима ћеш се часно поклонити, и удостојен Његове благодети, од истока доћи ћеш к мени, и са Господом настанићеш се у бесконачне векове, амин.“[31]

---

26 Доментијан 2001, 381.
27 Григорије Палама 2005, 88. О старозаветном образу крста видети: Бојовић 2006.
28 О Савиним завештањима видети: Бојовић 2019.
29 Доментијан 2001, 389.
30 Бојовић 2019а.
31 Доментијан 2001, 391.

Тек након завршетка похвале Доментијан нас обавештава да је Сава на Синају провео Васкршњи пост наглашавајући још једном да је Христос онај духовни залог и награда, коју прима Сава на путу од запада ка истоку, те да је смисао његовог доласка на исток задобијање самога Христа, који постаје спаситељ његовог народа: „Провевши ту на Синају свету Четрдесетницу у ћутању, увек стражу држећи у дому душевном, крепким умом бдијући и стражарећи, истинити пастир, на крајевима земље бдијући за стадо свога отачаства, отворено око душевно имајући, ка свевидећем свагда погледајући, и вечна блага прозирући Духом Светим, и радујући се у нади својој, и помишљајући свагда: 'Шта и како и чега ради је ово моје течење од запада ка истинитоме истоку, и шта је добитак мој? Христос сведобри Господ, просвећење мени и моме отачаству, и спаситељ народу моме, који је рекао: 'Тражите и наћи ћете, куцајте и отвориће вам се; јер сваки који моли примиће, који тражи наћи ће, и ономе који куца отвориће се.'" (Мт. 7,7-8; Лк 11,9-10)[32]

Одан подвигу ћутања и на Синајској Гори, Светом Сави је увек на уму онај страшни дан када ће сви одговарати пред лицем судије: „И увек чувајући уста своја и језик свој, да ни речју ни делом не отпадне од страшне заповести Господње, и никада се не удостоји речи празне, већ је увек имао страшну реч пред очима душевним, да ће одговарати Страшноме на Страшноме суду Његовом. И у све часове бринуо се да се нађе изван страха и бојазни."[33] Опис Савиног боравка на Синају Доментијан завршава информацијом да је на крају тог боравка, баш као и на почетку, служио свету литургију у Манастиру Пресвете Богородице: „И ту служивши свету литургију у дому Пресвете Богородице, и преклонивши своја колена, и помоливши се ка Ономе који га је створио, и ка Пречистој Његовој матери, и тако врати се од Свете Горе Синајске."[34]

Иако је опис Савиног боравка на Синајској Гори у знаку асоцијација на старозаветне догађаје, јасна је њихова христолошка перспектива, као и препознавање Христових и Богородичиних префигурација. Главне христолошке поруке односе се на Савино уподобљавање Христу, који је пребивао у његовом срцу и његовој души. Поред тога, Сава је испунио Христово јеванђеље, Господу привео савршен народ и просветио га *добром вером* и светим причешћем.

Савином доласку на Синајску Гору претходи пут, који је исти као и пут којим су Пресвета Богородица, њен заручник Јосиф и младенац Христос избегли пред Иродом у Египат.[35] Тиме је додатно назначен теотоколошки карактер овог описа. Након Синајске Горе, Свети Сава одлази у Јерусалим и још једном се поклања гробу Господњем. Као да из Богородичиних руку одлази у наручје самога Господа Исуса Христа.

32 Доментијан 2001, 391.
33 Доментијан 2001, 391.
34 Доментијан 2001, 395.
35 Доментијан 2001, 367.

Извори и литература

Доментијан (2001). *Житије Светог Саве.* Београд: Српска књижевна задруга

Григорије Палама, Свети (2005). *Господе, просвети таму моју. Сабране беседе*, са грчког Антонина Пантелић. Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског

Свето Писмо Старога и Новога Завјета (1995). Београд: Библијско друштво

Теодосије (1984). *Житије Светог Саве.* Београд: Српска књижевна задруга

***

Бојовић, Драгиша (2006). *Старозаветни образ крста.* Црквене студије 3. Ниш: Центар за црквене студије, 199–209.

Бојовић, Драгиша (2019). *Шта је написао Свети Сава*. Црквене студије 16/1. Ниш: Центар за црквене студије, 299–310.

Бојовић (2019а). *Српска књижевност и Свето Предање. Истраживања рецепције библијске и светоотачке књижевности*. Београд: Завод за уџбенике

Јухас Георгиевска, Љиљана (2001). *Књижевно дело јеромонаха Доментијана.* у: Доментијан, Житије Светог Саве, Београд: Српска књижевна задруга

Миљковић, Бојан (2008). *Житија Светог Саве као извори за историју средњовековне уметности.* Београд: Византолошки институт САНУ

Марковић, Миодраг (2009). *Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност.* Београд: Византолошки институт САНУ

Радовановић, Јанко (1988). *Иконографска истраживања српског сликарства XIII и XIV века*. Београд: Балканолошки институт САНУ

Радојчић, Светозар (1956). *Епизода о Богородици–Гори у Теодосијевом „Животу св. Саве“ и њена веза са сликарством XIII и XIV века.* Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 3–4, Београд, 212–222.

Радојчић, Светозар (1965). *Текстови и фреске*. Нови Сад: Матица српска

Савић, Виктор (2019). *Српска књижевна реч у својим првим столећима.* Подгорица, Ниш: Матица српска, Друштво чланова у Црној Гори; Међународни центар за православне студије

Dragiša Bojović

SAVA'S DESCENT FROM THE MOUNT OR: DOMENTIAN'S SINAI MIRROR

The paper discusses St. Sava's trip to Mount Sinai, which he visited during his second travel to the Holy Land. Particular attention is paid to the symbolism of Sava's descent from the Mount, and to the ideas pointed out in Domentian's Praise of St. Sava, which has a specific function in both "The Life of St. Sava" and the aforementioned work. The description and praise are also considered as part of the idea of "the new Israel", which was not new in Serbian medieval literature, but would be given the strongest emphasis precisely by Domentian. The final part of the paper stresses the importance of a Theotokological and Christological framework for the description of Sava's stay on Mount Sinai.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 65-73*

УДК 091=16(620)"12/13"
091=14'02"12/13"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.4

Анатолий А. Турилов
Институт славяноведения Российской Академии наук
e-mail: aaturilov@gmail.com

СЕРБСКИЕ ТЕКСТЫ XIII – XIV ВВ. В СИНАЙСКИХ РУКОПИСЯХ НЕСЕРБСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Абстракт: *Статья посвящена малоизученному вопросу – сербским записям 13 и 14 в. в несербских (русских и болгарских) рукописях, хранившихся в библиотеке Синайского монастыря, а в 19 в. оказавшихся в Императорской Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге. Первая из них (молитва сербского паломника 13 в. Гавриила синайским, палестинским и египетским святым) находится в русском списке Пандектов Никона Черногорца, входящем в состав болгарско-русского сборника-конволюта, разделенного в настоящее время между монастырской библиотекой и Российской Национальной библиотекой. Изучение и датировка этой записи обогащают историю сербской литературы первого века ее существования, а также позволяют надежно датировать сам древнерусский кодекс не позднее первой половины – середины 13 в. Вторая запись (в широко известном так называемом Сборнике («Златоусте») Ягича) принадлежит канцеляристу Станиславу – это его послание некоему митрополиту, не названному по имени. Она датируется не ранее 1346 г. и представляет уникальный пример удивительного сходства сербской и древнерусской эпистолографии в жанре просьбы, требующий специального объяснения.*

Ключевые слова: *Синайский монастырь, славянские рукописи, сербские тексты 13 и 14 вв. в несербских кодексах.*

Сербское присутствие на Св. Синайской горе, первоначально временное (паломники), а затем и постоянное (монахи) прослеживается (по крайней мере в отношении первых) уже с 1230-х гг., со времени второго путешествия св. Саввы Сербского. Сербские рукописи, как хранящиеся в библиотеке монастыря Св. Екатерины, так и поступившие оттуда в другие хранилища, достаточно многочисленны (см. о них хотя бы недавнюю работу И. Тарнанидиса[1] и статью В. Савича[2] в этом сборнике), но число их можно увеличить за счет текстов, помещенных сербскими писцами (иноками и паломниками) на страницах рукописей несербского происхождения. Обычно они проходят мимо внимания исследователей и причин тому несколько. Первая заключается в том, что внимание большинства исследователей обращено, как правило, на конкретные тексты, да к тому же сербские ученые вообще довольно редко интересуются болгарскими рукописями, а болгарские собственно сербскими сюжетами. К тому же оба памятника, о

1 Тарнанидис 2019.

2 Пользуюсь случаем поблагодарить коллегу Виктора Савича за возможность ознакомиться с текстом его работы еще до публикации.

которых пойдет здесь речь, не могут похвастаться хорошей сохранностью: письмо первого довольно сильно выцвело (см. прилагаемый снимок – илл. 1), текст же второго вообще угас и был прочитан лишь сравнительно недавно в ультрафиолетовых лучах[3]. Вероятно, излишне говорить, что ни первый, ни второй из публикуемых текстов не вошли в монументальный свод Л. Стояновича[4] (это, впрочем, вполне объяснимо, т.к. для публикации записей из рукописей зарубежных собраний исследователь обычно пользовался сведениями из опубликованных описаний, а здесь они отсутствовали. Но обе записи, на мой взгляд, несомненно заслуживают исследовательского внимания, поскольку представляют интерес для истории сербской культуры, книжности и эпистолографии.

1. Молитва паломника Гавриила египетским и палестинским святым в синайско-петербургском болгаро-русском палимпсестном сборнике-конволюте.

Молитва записана на обороте л. 79 кодекса, хранящегося в Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки (Санкт-Петербург) под шифром Греч. 70 (другие ее части находятся в Основном собрании того же хранилища под номерами Q. п. I 63 и 64, а также в библиотеке монастыря Св. Екатерины, под номером Слав. 34). Столь необычный для славянской рукописи среднеболгарского и древнерусского изводов шифр объясняется тем, что славянский текст в ней написан поверх греческого (по преимуществу) палимпсеста. Молитва находится на чистом обороте, разделяющем главы 35 и 36 Пандект Никона Черногорца и отмечает границу между почерками[5] и писчим материалом – предшествующий текст написан на пергамене, а последующий на бумаге и пергамене «впрокладку».

Рукопись очень сложна по составу, однако здесь на этом можно не задерживаться, поскольку за последние 32 года было опубликовано по крайней мере 3 ее достаточно подробных описаний (во всяком случае, частей, хранящихся в РНБ[6]).

Текст воспроизводится по оригиналу (см. левую половину илл. 1), границы строк обозначены косой чертой (/). Орфография и пунктуация сохраняются, выносные буквы вносятся в строку в круглых скобках, текст, плохо разборчивый в оригинале дается в квадратных скобках. Нестандартные формы имен отмечены восклицательным знаком в круглых скобках.

+ Сию молитв8 прочита…[7] /те. сльзь вашихь источьни/кь п8стынена еще дние вь/здѣ ли есте ѡци: наши пр/ѣподобьнежителе Ан(ь)тони/е Арьсѣние Саво: Пахомые Евь/тимьмие (!) Макарие Герасим/е: Авьскентие: Мазиме[8]: Варьл/аме Иѡасафе: Х(с)од8ле: Папьно/кьие(!): Кириле Енопрые(!): Харито/не Теодосие Епреме(!): Атанаси/е. Клименте Моси(!): Илиѣ Иѣ ронь: и Елисѣю[9] и вси (сти) п8стинь/ни жителие избавите раба сво[его][10]/ раба бжие Гавьрила по/мени га ги еда[11] придеши вь царьствѣ си: [.][12]илье: вь Е/р8салимѣ и 8 Снаи(!).

---

3 Христова и др. 2009. С. 56.

4 См.: Стојановић 1902/1982; Стојановић 1926/1988.

5 См. иллюстрации 2 и 1.

6 Загребин 1979/2006; СК XI-XIII, 185-187, № 166; 276-277, № 304-305; Христова и др., 2005, 42-44, № 9; Турилов 2010.

7 Далее 2 буквы не читаются, по смыслу – аи.

8 Вероятно, здесь так написано ꙗ. О подобных случаях передачи этой буквы см.: Лавров 1914 , 50 (илл. 38, 39).

9 Иелисѣю?

10 Окончание в рукописи недописано.

11 Так в рукописи.

12 1 буква не читается.

Запись, вероятно, следует датировать второй – третьей четвертью XIII столетия, но ближе к первой из предложенных датировок. Почерк весьма некаллиграфичен (см. илл. 1), его нельзя определить даже как «некаллиграфический устав» (термин В.А. Мошина для определения южнославянских почерков XII – XIII вв., отражающих традицию до «первого восточнославянского влияния»), скорее его можно назвать некаллиграфическим полууставом или даже ранней скорописью («деловым» или «канцелярским» письмом). А имеет здесь вполне скорописное начертание с длинной вертикальной мачтой, В тоже, как и в скорописи, пишется практически в виде квадрата, И и Н почти неразличимы по начертанию, с практически горизонтальной перекладиной, Р пишется в строке, очень похожим на строчное Е с округлой головкой и изогнутой мачтой, Т асимметричное и практически трехмачтовое, Ы в виде Ь и І, соединенных горизонтальной перекладиной[13]. В качестве знаков препинания употребляются точка, запятая и двоеточие. Достаточную близость к письму молитвы обнаруживают почерки грамот («повели» 1234-1235 г. и письма 1238-1240 гг.)[14] короля Стефана Владислава (ок. 1233 – 1242). Почерки грамот его младшего брата и преемника короля Уроша (1242-1276) разительно от них отличаются[15]. Гавриил таким образом вполне мог быть спутником Св. Саввы в его втором путешествии (1234/1235) по православному Востоку (хотя, разумеется, это совсем не обязательно). Судя по употреблению в молитве разговорных (некнижных) форм имен святых («Папьнокьие», «Енопрье», «Епреме», «Атанасие») он был не слишком начитанным мирянином, возможно (судя по почерку), канцеляристом.

Определение времени появления молитвы Гавриила в сборнике позволяет надежно уточнить (точнее, подтвердить) датировку списка Пандект Никона Черногорца в рукописи, предложенную в последнее время (не позднее 1240-х гг.)[16]. Можно отметить также и еще одно, совсем уж побочное следствие датировки молитвы Гавриила – она существенно (более чем на половину столетия) удревняет датировку ближневосточной бумаги, на которой («впрокладку» с пергаменом) написаны здесь Пандекты. Дело в том, что классик российской филигранологии Н.П. Лихачев датировал ее в своем труде концом XIII или началом XIV в.[17]

Попробуем теперь разобраться с набором святых, поминаемых в молитве. Из 7 особо чтимых святых по имени Антоний[18] наиболее вероятен, разумеется, Антоний Великий (+ 356, память 17 января)[19] – один из родоначальников египетского монашества, житие которого написал Афанасий Великий[20].

Арсений Великий, также египетский преподобный (+ 449 или нач. 450, память 8 мая), житие которого написал прп. Феодор Студит.[21]

Савва Освященный, основатель Лавры св. Саввы под Иерусалимом (+ 532, память 5 декабря), житие написано его монахом Кириллом Скифопольским.[22]

Пахомий Великий, основатель египетских общежительных монастырей (+ 348 или 349, память 15 мая), житие написано Феодором[23].

---

13 См: Богдановић 1985, 71.
14 См.: Мошин 1966, 40, сл. 36; Ђорђић 1971/1987, 267-268, сл. 42-44.
15 См.: Мошин 1966, 42, сл. 38; Ђорђић 1971/1987, 269-270, сл. 45-46.
16 Турилов 2010, 102.
17 Лихачев 1899, CXCIV.
18 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 3, 584-585.
19 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 3, 27-28.
20 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 16.
21 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 136, т. 3, 172.
22 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 376, т. 3, 494-495.
23 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 143, т. 3, 183

Евфимий(«Евьтимьмие») – Евфимий Великий, основатель лавры в Палестине (+ 473, память 20 января)[24].

Макарий – вероятнее всего, Макарий Египетский (+ ок. 301 г., память 15 января)[25]

Герасим – Герасим «иже на Иордане» (+ 475 г., память 4 марта)[26].

Авксентий («Авьскеньтие») – отождествление затруднительно[27]

Максим («Мазиме») – отождествление затруднительно[28]

Варлаам и Иоасаф – вероятно, широко известные «индийские» (т.е. эфипские) преподобные[29], во всяком случае, иное отождествление затруднительно.

Христодул – отождествление затруднительно[30].

Пафнутий («Папьнокьие»!) – египетский преподобномученик (память 25 сентября)[31].

Кирилл – архиепископ Иерусалимский (+ 386, память 18 февраля)[32] или Александрийский (+ 444, память 9 июня и 18 января)[33]

Онуфрий («Енопьрие») – Онуфрий Великий, египетский пустынник (жил в IVв. память 12 июня)[34].

Харитон – Харитон Исповедник, создатель трех обителей в Палестине (память 28 сентября)[35]

Феодосий («Теодосие») – Феодосий Великий, палестинский киновиарх (+ 529, память 11 января)[36]

Ефрем («Епреме») – преподобный Ефрем Сирин (+379(?), память 28 января)[37].

Афанасий («Атанасие») – Афанасий Великий, архиепископ Александрийский (+ 373, память 2 мая и 18 января)[38].

Климент – апостол «из 70» (память 25 ноября, 22 апреля, 10 сентября и 4 января)[39].

Моисей, пророк и Боговидец – (+1531 до Рождества Христова, память 4 сентября)[40].

Илия, пророк – (IX в. до Рождества Христова, память 20 июля)[41].

Иерон (Нерон?)[42]– Иерон, мученик Мелетинский (память 7 ноября)[43].

---

24 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 19, т. 3, 31-32.
25 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 18, т. 3, 30.
26 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 62, т. 3, 92
27 См.: Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 3, 581.
28 См.: Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 3, 607, 642-643.
29 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 358, 3, 475-477.
30 См.: Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 3, 651.
31 См.: Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 17, т. 3, 216.
32 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 358.
33 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 17-18, 173, 3, 216.
34 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 77.
35 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 301, т. 3, 401-402.
36 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 11, т. 3, 20-21
37 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 27, т. 3, 41.
38 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 3, 28-30.
39 См.: Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 3, 604.
40 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 270.
41 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 218-219.
42 Невозможно разобрать, И первая буква или же Н. В славянских рукописях, как восточно- так и южнославянских, это имя постоянно пишется как «Нерон», явно из-за сходства букв и под влиянием имени римского императора (Павлова, Желязкова 1999, 75; Велев 2004, 39; Славяно-русский Пролог 2010, 312-313; Турилов 2012).
43 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 346-347, т. 3, 457.

Елисей, пророк – (IX в. до Рождества Христова, память 14 июня)[44].

Итак, большинство перечисленных святых относятся, как видим, к числу подвизавшихся или пострадавших непосредственно на Синае, в Палестине или Египте, либо особо чтимых непосредственно в монастыре Св. Екатерины, не разысканные в месяцеслове, возможно, будут обнаружены со временем в составе патериков – Синайского, Скитского или Азбучного и Иерусалимского. Достаточно просто решается и вопрос о Варлааме и Иоасафе, на первый взгляд решительно выбивающихся из общего географического ряда, поскольку они подвизались в «Индийской стране» (Эфиопии). Но уже в начале повествования (глава 1) говорится о том, что христианство в этой стране получило известность, «егда же и в Егюпте начаша манастиря здати и мнишеское множество събиратися, и добродетелное их и аггельское их подражание житиа и хвала их конца вселеныя приимаше»[45]. Кроме того, в предисловии к повести о них сообщается, что она была принесена в Иерусалим («святый град») Иоанном (отождествленным со временем с Иоанном Дамаскином) «мнихом и мужем честным», принадлежавшим к братии палестинского монастыря святого Саввы[46]. Посему присутствие этих имен среди святых, связанных с Синаем, Палестиной и Египтом вполне объяснимо и оправдано. Таким образом перед нами небольшой памятник сербской книжности (хотя и не литературы) с именем автора, относящийся ко времени, откровенно небогатому подобными примерами.

2. Письмо-прошение дьяка Станислава к митрополиту в «Златоусте Ягича» и его старший «родственник» на бересте из Новгорода.

Рассматриваемый текст находится в широко известном «Златоусте Ягича» или «Ягичевом Златоусте» (РНБ, Q.п.I.56. 1 л. – Парижская Национальная библиотека, Слав. 65, л. 5), среднеболгарской рукописи рубежа XIII-XIV в. (или начала XIV в.)[47], содержащей Торжественник триодный с дополнениями, происходящей из библиотеки Синайского монастыря и приобретенной Императорской Публичной библиотекой при посредстве Ватрослава (Игнатия Викентьевича) Ягича в 1899 г. Послание помещено здесь на л. 1. Текст угас, прочитан в ультрафиолетовых лучах при подготовке каталога болгарских рукописей РНБ в 1980-х гг.[48] Снимками записи я, к сожалению, не располагаю, привожу текст по публикации в каталоге, следуя тем же правилам, что и в предыдущем случае (см. выше).

Г(д)н8 ми митрополит8 грѣшни ди(ꙗ)къ свет[и]ние те Станиславь…[49] не имамь ни кошулице ни гачице да промисли и ги помил8и ме грѣшаго (!) и недостоинаго раба твоего[50].

Запись датирована в каталоге 2009 г. концом XIV в., проверить датировку я не имел возможности. Судя по упоминанию митрополита, ее можно датировать временем не ранее 1346 г., после учреждения патриаршества в Сербии. В авторе послания Станиславе можно видеть еще одного сербского паломника-мирянина на Синай. Это не

44 Сергий (Спасский) 1901/1997, т. 2, 180, т. 3, 223.

45 Повесть о Варлааме и Иоасафе, 114.

46 Повесть о Варлааме и Иоасафе, 112.

47 В СК XI – XIII (С. 325, № 392) рукопись датирована второй половиной XIII в., в приложении 1 к СК XIV (С. 584) первой половиной (началом?) XIV в. (библиографию см. там же). Однако в настоящее время представляется возможным предложить и несколько более раннюю датировку (Христова и др. 2009, 52, № 16).

48 Христова и др. 2009, 56.

49 Далее не читается (Христова и др. 2009, 56).

50 Далее другими чернилами, но, вероятно, тем же (?) почерком: Сію (!) писаніе благоч(с)тивом(!) и боулюбивом8 пи(с)[ано] мес (!) ное (!) ді днь.

единственная сербская запись в кодексе, еще целый ряд их (причем и более ранних) расположен и на других листах Ягичева Златоуста (в том числе и значительно более пространных, например, покаянно-молитвенная на л. 250)[51], но в культурно-историческом смысле безусловно самая интересная

Этому трогательному посланию обнаруживается несколько неожиданная аналогия, причем значительно более ранняя, в новгородской берестяной грамоте № 765, найденной на Троицком раскопе в 1996 г. Её наиболее вероятная стратиграфическая датировка – 1240-е – середина 1250-х гг. Это сохранившееся целиком частное письмо в 6 строк Данилы к брату Игнату[52]. Интересующая нас часть (первые три с половиной строки) звучит так:

+Покланѧние ѿт Данила ко брату к Ыгнату. Брать, попецѧлисѧ о мне: хожю ти наго – ни мѧтлѧ, ни иного ц҃ого! А прислы мѧтьле рудаво, а седе куны дамо. А сомеци, колико даси на сукне… (перевод: «Поклон от Данила брату Игнату. Брат, позаботься обо мне: хожу весь голый – ни плаща, ни иного чего! Пришли же кроваво-красный плащ, а я здесь деньги отдам. Да скинь, сколько дашь за сукно…»)[53].

Приведенная параллель (на мой взгляд несомненная) позволяет ставить вопрос о топике в средневековой славянской эпистолографии. Однако вряд ли ее можно объяснить непосредственными контактами в этой области восточных и южных славян. Очевидно, необходимо изучение соответствующей топики в византийской эпистолографии, которая могла служить источником и для сербских и для русских памятников.

Литература

Богдановић Д. Развој ћирилског писма у Србији до XV века // Paleographie et diplomatique slaves / Славянская палеография и дипломатика. Т. 2. София,1985 (Balcanica III: Etudes et documentes), 83-93 (переиздано без иллюстраций // Богдановић Д. Студије из српске средњовековне књижевности. Београд, 1997, 128-164).

Бошков М. Прилог проучавању српске рецензије култа кијевског кнеза Владимира Свјатославича // Српска теологија данас. Београд, 2012, 699-717.

Велев И. Лесновски Ковачевикев Пролог. Скопје, 2004.

Ђорђић П. Историја српске ћирилице. Палеографско-филолошке прилози. Београд, 1971 (2-е стереотип. изд. – 1987).

Димитрова М. Ягичев Златоуст. Средневековен български паметник със слова и поучения от началото на XIV век. София, 2011.

Загребин В.М. О происхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая // Из истории рукописных и старопечатных собраний (Исследования. Обзоры. Публикации). Л., 1979, 61-80 (Переизд. // Загребин В.М. Исследования памятников южнославянской и древнерусской письменности. М.; СПб., 2006, 215-231). Ссылки даются на второе издание.

Лавров П.А. Палеографическое обозрение кирилловского письма (Энциклопедия славянской филологии (ЭСФ). Вып. 4.1.). Пг., 1914 (на обложке –1915).

51 Христова и др. 2009, 56,57.

52 Янин, Зализняк 2000, 61-62.

53 Перевод А.А. Зализняка (Янин, Зализняк 2000, 61). Я позволил внести в него лишь одну коррективу. Зализняк переводит «рудав» как «красно-бурый», на мой же взгляд оно означает скорее «ярко красный» (от «руда» - кровь), т.е. такого цвета, что уж моднее не придумать.

Лихачев Н.П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1891. Ч. 1 (Исследование и описание филиграней).

Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI – XII вв. / Подготовка текста, исследование и комментарий И.Н. Лебедевой. Л., 1985.

Станиславов (Лесновский) Пролог от 1330 година (Р. Павлова – увод и научно разчитане на текста; В. Желязкова – научно разчитане на текста. Календар). София, 1994).

Мошин В. Палеографски албум на јужнословенското кирилско писмо. Скопје, 1966.

Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901 (репринт – М., 1997). Т. 2, 3 (Святой Восток.).

Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв. М., 1984.

Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь. Сентябрь-февраль. М., 2010. Т. 1 (Текст и комментарии).

Стари српски записи и натписи: Скупио их и средио Љуб. Стојановић. Београд, 1902 (репринт – 1982). Књ. 1.

Стари српски записи и натписи: Скупио их и средио Љуб. Стојановић. Сремски Карловци, 1926 (репринт – Београд, 1988). Књ. 6.

Тарнанидис Ј. Путеви српске духовности и писмености између Синаја и Свете Горе у XIII и XIV веку – из мало познатих синајских рукописа // 10 казивања о Светој Гори. Београд, 2019, 15-25.

Турилов А.А. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв. //Annali dell' Istituto universitario Orientale di Napoli (AION): Slavistica, 5 (1997-1998). Napoli, 2000, 469-504.

Турилов А.А. Пандекты Никона Черногорца в Синайском сборнике-палимпсесте XIII в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2006-2009. М., 2010,100-104.

Турилов А.А. О датировке и писце среднеболгарского Евангелия апракос при Скопском Апостоле 1313 г. // Язык Библии: Лингво-текстологические исследования / Езикът на Библия: Езиково-текстолошки проучвания. М.; СПб., 2012. С. 120-126.

Христова Б., Загребин В., Енин Г., Шварц Е. Славянские рукописи болгарского происхождения в Российской Национальной библиотеке – Санкт-Петербург. София, 2009.

Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990-1996 гг.). Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. М., 2000.

Сборник-конволют РНБ, Греч. 70, л. 79 об. – 80.
Молитва Гавриила и 2-й почерк Пандект

Сборник-конволют РНБ, Греч. 70, л. 78 об. – 79. 1-й почерк Пандект.

Anatoly A. Turilov

SERBIAN TEXTS OF THE XIII – XIV CENTURIES IN THE SINAI MANUSCRIPTS OF NON-SERBIAN ORIGIN

The article is devoted to a little-studied issue – Serbian texs of the 13th and 14th centuries in non-Serbian (Russian and Bulgarian) manuscripts kept in the library of the Sinai Monastery, and in the 19th century found themselves in the Imperial Public Library in St. Petersburg. The first of them (prayer of a Serbian pilgrim of the 13th century Gabriel of Sinai, Palestinian and Egyptian saints) is on the Russian codex of Nikon Chernogorets Pandects, which is part of the Bulgarian-Russian collection-convolute, currently divided between the monastery Library and the Russian National Library. The study and dating of this record enrich the history of Serbian literature of the first century of its existence, and also make it possible to reliably date the Old Russian codex itself no later than the first half - middle of the 13th century. The second entry (in the well-known so-called Collection ("Zlatoust") Yagich) belongs to the clerk Stanislav – this is his message to a certain metropolitan, not named by name. It dates no earlier than 1346 and is a unique example of the amazing similarity of Serbian and Old Russian epistolography in the genre of request, requiring a special explanation.

УДК 271.2-526.62"12/13"
271.222(497.11)-312.47
726.7(394=861)"12/13"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.5

Дејан Јечменица
Универзитет у Београду, Филозофски факултет
e-mail: dejan.jecmenica@f.bg.ac.rs

СРБИ И БОГОРОДИЦА СИНАЈСКА У XIII И XIV ВЕКУ

Апстракт: *Богородица Синајска, манастир подигнут на месту где се Бог јавио Мојсију, једна је од највећих хришћанских светиња, не само на Синајској Гори. Од времена архиепископа Саве I, могу се пратити везе које Срби остварују са овим удаљеним манастиром. У овом раду се посматрају и сагледавају те везе, прати се брига српских владара о тој светињи, присуство српског монаштва у манастиру, пажња и дарови истакнутих личности и односи са српским Манастиром Светих Арханђела у Јерусалиму.*

Кључне речи: *Синајска Гора, Манастир Богородица Синајска, Срби, монаштво, везе, Манастир Светих Арханђела у Јерусалиму, повеља, дарови, књиге.*

Синајски манастир подигнут је на месту где се налазио жбун *несагориве купине*, одакле се по библијском сведочанству Бог јавио Мојсију (2 Мој. 3, 4–5). Почеци манастира по свој прилици сежу у IV век, у време цара Константина, када је његова мајка, царица Јелена посетила ово свето место, по чијој околини су већ обитавали монаси-пустињаци, и постарала се да се ту подигне једна кула.[1] У време цара Јустинијана (527–565) саграђен је тамошњим монасима манастир, опасан јаким бедемима, који је, како сведочи Прокопије из Цезареје, посвећен Богородици,[2] чији је старозаветни наговештај била управо та купина, која гори, а не сагорева, баш као што Богородица рађа, а остаје дева. Када су касније у манастиру пронађене мошти Свете Катарине Александријске (мученице с почетка IV века),[3] Синајски манастир је почео да се назива и по имену ове светице, и тако до данашњег дана. Ипак, званично име ове светиње је Свети Манастир Богом-утабане Горе Синаја (гр. Ἱερά Μονή του Θεοβαδίστου Όρους Σινά). Главна манастирска црква сада је посвећена Преображењу Господњем.[4] У склопу ње налази се више бочних параклиса, а из олтара са спољашње стране расте и данас грм купине.[5]

Најраније везе Срба и Синајског манастира посведочене су у време архиепископа Саве. Управо те најраније вести су и најисцрпније од свих сачуваних, описујући прво познато српско ходочашће синајским светињама. Током свог другог путовања на исток

1 Manginis 2010, 63–64, са старијом литературом.
2 Procopius 1838, 327 (De Aedificiis V, 8); Manginis 2010, 88–89.
3 Мишљење да се проналазак њених моштију догодио око 800. године, није у изворима потврђен. Уп. Manginis 2010, 172–173.
4 Manginis 2010, 115.
5 Evans 2004, 16–17.

1234–35. године, први српски архиепископ је походећи древне светиње посетио, поред осталог, и Синајску гору, како сведочи Доментијан. Тамо се поклонио *Манастиру пречисте Богородице*, држећи се библијске заповести коју је Господ још дао Мојсију, да док стоји на том светом месту изује обућу са ногу својих (2 Мој. 3, 5). И управо тако, попут осталих јереја у манастиру, који су се држали тог древног правила, и архиепископ Сава је тамо служио литургију.[6] Одатле се запутио нешто јужније походећи врх Синајске Горе, како би се поклонио светом месту где се Бог јављао Мојсију (2 Мој. 19, 1–25).[7] По силаску са ове планине, врато се у Богородичин манастир. Према Доментијановом казивању, он је на Синају провео *четрдесетницу*, односно велики, васкршњи пост (од 18. фебруара од 7. априла), по свој прилици 1235. године.[8] Пре повратка са ове Свете Горе, у храму Пресвете Богородице служио је литургију, чиме је било завршено ово његово синајско ходочашће. Доментијаново сведочанство да Сава током боравка на Синајској Гори, као *истинити пастир, на крајевима земље бдијући за стадо отачаства свога*, тумачено је као оснивање српских монашких колонија у Синајском манастиру.[9] Имајући у виду касније везе које Срби имају са овом светињом, о чему ће бити речи у наставку, делује сасвим извесно да је неко из монашке пратње архиепископа Саве остао у овом манастиру да се духовно усавршава. На такав начин би настављене тек успостављене везе Срба и ове удаљене светиње.

Говорећи о побожности краљице Јелене, супруге краља Стефана Уроша I, њен животописац, архиепископ Данило II, истиче да је она имала духовне оце у Јерусалиму, на Синају, Раиту (данас Ел Тор), и у Светој Гори Атонској. Тим светињама је слала многе дарове. Бринући се за своје духовно узрастање упућивала је у ове светиње своје монахе, који су носили њена писма са списковима грехова, а отуда је добијала заповести и савете, који су били за корист њене душе.[10] Ово сведочанство говори да везе успостављене са Синајском гором у време ходочашћа архиепископа Саве, не само да нису прекинуте, већ да су ојачане. Српски монаси су обитавали у удаљеној светињи, њихово духовно искуство је српској краљици било толико драгоцено да их је узимала за духовне оце. Могао би то бити и наговештај да је неки од њих из удаљеног манастира долазио у своје отачаство, а то је свакако била прилика да се сусретну. А вест о слању краљичиних монаха, несумњива је потврда о непрекинутим везама Срба са Синајом.

На сличан начин архиепископ Данило II приповеда и о краљу Драгутину. Описујући његову побожност у житију, поред осталог истиче да је многе дарове и милостиње слао у Јерусалим, на Синај, у Раит и на друга света места у тим крајевима, желећи да помогне тамошње монахе. Осим тога, краљ Драгутин је имао и жељу да посети сва та места, одлазећи на ходочашће по угледу на архиепископа Саву. А када су за ту намеру чули његови великаши, како казује животописац, успротивили су се, бринући о томе ко ће бранити земљу од напада непријатељских народа. Попут своје мајке, краљ Драгутин је неке од тих источних монаха имао као духовне оце, *у писму препоручивши се к њима, да им буде духовно чедо у Господу.* Са њима је одржавао писану преписку, где је исповедао своје грехе, а они су њему одговарали са заповестима и поукама. Један од тих монаха, као *духовни отац на Јордану*, познат је и по имену, звао се Галактион, и њему је краљ указивао посебну пажњу.[11]

6 Доментијан 1988, 208.
7 Доментијан 1988, 208.
8 Доментијан 1988, 216; Марковић 2009, 98.
9 Доментијан 1988, 216, 374.
10 Данило Други, 1988, 81–88.
11 Данило Други, 1988, 69–71.

Бризи краља Милутина, великог ктитора и дародавца бројних светиња, није промакао ни Синај. Његов животописац, архиепископ Данило II, о томе говори сасвим сажето, истичући да је краљ тамошњим *блаженим оцима приносио не мала приношења*.[12] Све ове вести сведоче о континуитету веза Срба са Синајом, и јасно упућују да су оне предано неговане и одржаване у другој половини XIII и почетком XIV века.

Богородица Синајска се на почетку владе цара Стефана Уроша (1355–1371) јавља у једном неочекиваном, и на први поглед недовољно јасном контексту. У пролеће 1357. године код Призрена је цар примио дубровачко посланство које су чинили Марин Буниħ, Живе Гундулић и Живе Чревић. Том приликом су уређивани различити аспекти српско-дубровачких односа, о чему сведочи пет повеља издатих 24. и 25. априла у Призрену и околини. У једном тренутку су дубровачки посланици подсетили цара да је *дао и приложио и записао господин светопочивши цар* (Стефан Душан)*, за своју душу, пречистој владичици госпођи Богородици Синајској, да се даје од Васкрса до Васкрса, сваке године из Дубровника пет стотина перпера млетачких од Стона*. Цар Стефан Урош је учинио милост *поштованој властели и целом Дубровнику*, видевши *записаније и прилог господина и родитеља царства ми*, потврдио га издавши том приликом своју повељу.[13] Посебно је истакнуто у том документу да тај доходак неће ни сам цар задржати, односно ускратити или одузети Богородици Синајској. У том смислу од Дубровчана је тражено да не слушају ни неко царево посланство које би тако нешто тражило, ни да поступају по царевим дописима, ни да слушају цареве коморнике и њихова писма, ни друге властеле, већ да је то прилог Богородици Синајској довека, уз упадљив нагласак – *властела дубровачка тај доходак да ником не дају, по милости царства ми, само Синајској Богородици*.[14]

Према спољашњим и унутрашњим обележјима ова повеља цара Стефана Уроша одаје снажан утисак оригиналног акта. Садржина документа не би побуђивала никакву сумњу да историја *Стонског дохотка* о коме је реч није имала сасвим другачији ток. Наиме, када су Дубровчани *у баштину* стекли Стонски рат (данас полуострво Пељешац), најпре су се обавезали 22. јануара 1333. године српском краљу Стефану Душану да ће сваке године о Васкрсу исплаћивати трибут.[15] Тако је установљен *Српски стонски доходак* у износу од 500 перпера. Нешто касније, 15. фебруара исте године обавезали су се Дубровчани и бану Стефану II да ће ради сигурности новостеченог поседа исплаћивати исти износ,[16] и тако је успостављен *Босански стонски доходак*.

Краљ Стефан Душан се 1340. године тешко разболео и лежао болестан у Приштини, како каже и једној својој повељи.[17] Заветовао се тада да ће у Јерусалиму подићи манастир. У писму млетачком дужду Бартоломеу Градонику из маја 1340. године, поред осталог, краљ је молио да му се уступи једна галија, која би превезла његову властелу са материјалним средствима за подизање његове задужбине у Јерусалиму.[18] Млечани нису радо гледали на ову молбу и настојали су да се изговоре, те од читавог

12 Данило Други, 1988, 135.

13 Miklosich 1858, 159–160, № 144; Порчић 2017, 270–271, № 85. Перпера је овде обрачунска новчана јединица у коју се увек рачунало 12 сребрних динара.

14 Miklosich 1858, 160, бр. 144; Порчић 2017, 271.

15 Јечменица 2010a, 25–50.

16 Јечменица 2010b, 29–46.

17 Miklosich 1858, 113–114, № 94; Бубало 2006, 263–265.

18 Ljubić 1870, 74–75 (№ 142); Митровић и Кисић Божић 2018, 12.

подухвата тада није било ништа.[19] Краљ је након тога оздравио, и уследили су догађаји који су умногоме променили прилике у српској држави. Завет дат током болести није био заборављен. По свој прилици 8. марта 1350. године цар Стефан Душан је одлучио да *Српски стонски доходак* који му је припадао уступи српском Манастиру Светих Арханђела у Јерусалиму, подигнутом у време краља Милутина.[20] Оригинална царева повеља није сачувана, али постоје три преписа. Јерусалимском манастиру том приликом је био уступљен и манастир Светог Николе на Врањини (на Скадарском језеру).[21]

У складу са овим, у Дубровнику је доходак исплаћиван монасима: *Jarasinus chaloiarus* га је примио 22. априла 1352. године. *Nicodemus caloiarus ecclesie Jerosolimitane*, преузео је новац 1. маја 1354. године. Михаило и Антоније, калуђери Светог Николе на Врањини подигли су доходак 29. августа 1355. године. Након тога, наступа једна празнина у изворима, те се не може са сигурношћу рећи како је исплаћиван доходак. Дубровачко Веће умољених је 21. априла 1360. године решило да калуђерима, чија имена нису наведена, послатим од српског цара, исплати трибут. Након тога подаци о исплати дохотка су релативно редовни, и тако су забележени: *Metodius monachus Jerusalemi*, 12. октобра 1363; *Nicola caloiarus Jeruaslem*, 19. августа 1365; *frater Serapion caloyarus*, између 9. и 11. новембра 1366; *frater Seraphion et frater Methodeus, monaci Jerosolimitani*, 7. децембра 1367; *Metodius caloiarus de Jerusalemo*, 3. августа 1369; *Gervassius gumen*, 6. августа 1370; *frater Romanus Pricossa, caloyarus Jerosolomitanus*, 15. октобра 1371; *Gervaisus Bricossa, igumen de Jerusalem, Roman Bricossa eius socius*, 26. августа 1372; *frater Gervasius Bricossa, gumenus Jerosolimitanus, et frater Romanus Bricossa eisus caloyarus*, 17. септембар 1372 (потврдили); *Daniel et Phylippus calogeri monasterii Jerusalem*, 22. децембра 1375. итд.[22] Овде ћемо се зауставити са навођењем података о исплати дохотка, јер је наведени број примера сасвим довољан да се стекне јасан закључак да је све време новац припадао и исплаћиван јерусалимским монасима.

Имајући наведено у виду, поставља се питање како је онда могуће да је у повељи цара Стефана Уроша доходак означен као власништво Богородице Синајске? Ако се томе дода чињеница да је цару била предочена и повеља његовог оца коју је он видео и потврдио, читаво питање се додатно усложњава. Подаци о исплати новца јерусалимским калуђерима јасно говоре о томе коме је доходак припадао и снажно потврђују правну садржину повеље, сачуване у преписима, којом цар Стефан Душан, највероватније 8. марта 1350. године *Српски стонски доходак* уступа Манастиру Светих Арханђела у Јерусалиму. Пред крај царевог живота, 1354, трибут је подигао, како смо видели, Никодим за кога је изричито наглашено да је калуђер из Јерусалима. Следеће године новац је исплаћен монасима Светог Николе Врањинског, који је био уступљен Јерусалимском манастиру. У науци се помишљало да ли се цар Стефан Душан на крају предомислио у погледу дара Светим Арханђелима у Јерусалиму?[23] Ако и јесте, тако нешто се могло догодити само после 29. августа 1355, када су врањински монаси подигли доходак, а пре цареве смрти, 20. децембра 1355. године. Управо тај период, нешто краћи од 4 месеца јесте оквир у коме је могла бити издата повеља цара Стефана Душана, коју је дубровачко посланство предочило цару Стефану Урошу *под Призреном, на Рибнику*.

19 Ljubić 1870, 75–76 (№ 144), 76–77 (№ 145); Ћук 1986, 55–56; Спремић 2014, 37–38; Митровић и Кисић Божић 2018, 13.

20 Ђорђевић 1925, 5–7; Глумац 1946, 239–255; Недомачки 1980а, 25–69.

21 Мошин 1981, 7–36; Порчић 2017, 236–243, № 69.

22 Исцрпан попис архивских белешки о исплатама дохотка донео је још Jireček 1908, 539–542.

23 Ћирковић 1998, 10.

Одговор на питање зашто је дошло до промене одлуке у погледу располагања *Српског стонског дохотка* није лако дати.

Тешко је оспорити тврдњу да је цар Стефан Душан издао повељу којом се мења одлука у погледу располагања *Српским стонским дохотком*. Најјачи аргумент, условно речено, у том погледу била би чињеница да једна таква повеља није сачувана нити у оригиналу, нити у препису. Са друге стране, оригинална повеља цара Стефана Уроша, чија аутентичност није спорна како у погледу спољашње, тако и унутрашње критике, недвосмислено сведочи о постојању повеље цара Стефана Душана, коју је дубровачко посланство носило са собом и предочило самом цару – *и то записаније и приложеније господина и родитеља царства ми видевши царство ми, потврдих и записах*, те је на основу тога он издао своју повељу којом оснажује и потврђује очев акт. И све је то учињено под надзором логотета Драгослава, старешине цареве канцеларије, како је на самом крају истакнуто.[24] Имали се у виду да је повеља издата на иницијативу дубровачког посланства, а не неких синајских монаха, као заинтересоване стране, аутентичност повеље добија додатно на снази. Тешко да су Дубровчани имали толико снажан мотив да новац не исплаћују јерусалимским већ синајским монасима. Из свега наведеног излази закључак да је у периоду од јесени 1355. године дошло до некакве промене у односима српског владара са Јерусалимским манастиром. То је управо време, када, судећи према сачуваним изворима, долази до некаквог застоја у исплати дохотка. Тек у пролеће 1360. у Дубровнику наилазимо на вест да је решено да се трибут исплати, а први сигуран податак да је новац опет исплаћен јерусалимским монасима је из јесени 1363. године. Управо у том периоду од осам година, између јесени 1355. и јесени 1363. издата је повеља цара Стефана Уроша Дубровчанима, којом је *Српски стонски доходак* изричито означен као власништво Богородице Синајске. Оно што доводи у питање правну ваљаност ове повеље јесте чињеница да није сачуван ни један податак који би говорио да је она икада спроведена у дело, односно да је у пракси некада новац био исплаћен Богородици Синајској. Та околност отвара простор да се покуша сагледавање ширих околности у којима се одвија овај, како нам сада изгледа, заплет. Питање које се у том смислу најпре отвара јесте однос између Јерусалимског и Синајског манастира, посматран кроз призму српског монаштва у тим далеким источним светињама.

Одлука цара Стефана Душана да промени крајњег корисника дохотка тешко да је дошла без неког ваљаног разлога. А тај разлог је свакако морао стићи са истока, по својој прилици из Богородице Синајске. У том смислу, аргументи да тако нешто учини по својој прилици били су му предочени од калуђера који су одатле стизали. Уколико се радило о неком монаху који се прочуо као велики духовник, његове мишљење је добијало посебан ауторитет, и представљало неку врсту духовног аргумента који се посебно уважавао, да се нешто учини или не учини. Појединости у том смислу остају непознате, будући да исправе нису сачуване, те се тек посредним путем може учинити покушај да се дође до некаквог решења.

Већ је казано да је калуђер Никодим из Јерусалима 1. маја 1354. године подигао у Дубровнику новац од дохотка. *Nichodimus monacus de Synay S. Chatarine*, по својој прилици српски калуђер, боравио је у Дубровнику и 6. јуна 1355. године примио свој депозит, који је тамо био остављен.[25] Извори не говоре да ли је то исти монах. Уколико се радило о једној личности, било би ово веома драгоцено сведочанство које говори о везама српских монаха на истоку са две светиње, и заправо о томе да су српски монаси из Манастира Светих Арханђела у Јерусалиму прелазили у Богородицу Синајску. С правом

24 Miklosich 1858, 160, № 144; Порчић 2017, 271.

25 Jireček 1908, 531.

је у науци остављана могућност да се радило о истој личности. Православни монаси са удаљеног истока нису се тако често могли срести у Дубровнику.[26] Било би сасвим необично, не толико да се у удаљеним српским монашким заједницама нађу две личности са истим именом, колико да две године за редом са истока у Дубровник допутују два различита српска монаха, и да се оба зову Никодим. Имајући све у виду, посебан утисак оставља чињеница да се у лето те 1355. године у Дубровнику среће монах са Синаја. Радило се по свој прилици о калуђеру имућнијег порекла, који је у Дубровнику положио депозит, за који је вредело кренути на дуг пут са Синаја. Управо крајем те године, како смо горе видели дошло је до промене у погледу крајњег корисника дохотка. Да ли је у том смислу имао удела овај синајски монах, тешко је са сигурношћу казати.

Из свега наведеног, чини се да је заплет о коме је реч потекао од једног или више утицајних српских монаха који су променивши монашку средину, настојали да право на доходак са собом из Јерусалима пренесу на Синај. Упркос чињеници да су оба цара издала повеље у том смислу, осим извесног застоја у исплати од јесени 1355, до пролећа 1360, како се на основу извора чини, није било других правних последица. Манастир Светих Арханђела у Јерусалиму је имао српски карактер, док је Богородица Синајска била грчки манастир, у којој су обитавали поједини српски монаси, међу њима и они који би пристизали из Јерусалима. Управо у томе је можда и одговор зашто Синајски манастир није остварио права на *Српски стонски доходак*, јер су покушаји изгледа кретали од придошлих српских калуђера, док је са друге стране јерусалимски манастир као српска ктиторија настојао и успео да се избори за свој доходак, тако да од 1363. године његова права у том погледу нису довођена у питање. Зато не чуди што се у Дубровнику налазе два преписа повеље цара Стефана Душана, чији дестинатар није Дубровачка општина, којом доходак уступа Манастиру Светих Арханђела у Јерусалиму.

О везама Богородице Синајске и српског Јерусалимског манастира, чије назнаке смо видели, речитије сведочи један каснији запис, на књизи из 1373/74. године: *исписа се у Светој Синаји рукоју раба Божијих јеромонаха Јакова и грешног Јаникија – светому Архистратигу цркве српске у Јерусалиму... И ко ли се дрзне да однесе ову књигу од Архистратига Јерусалимског, да му је осветник Бог и Света Богородица Синајска на суду*.[27] Ово је већ јасно сведочанство да су српски монаси у две светиње одржавали добре везе, што је и природно, будући да су се налазили у страној средини. Повезаност две светиње је овиме потврђена у две равни, како је то у науци истакнуто, „на практичном плану тиме што се у Синају преписују књиге за јерусалимски манастир, и на идеалном плану тиме што се Богородица Синајска јавља као небеска заштитница његове имовине“.[28] У то време, како смо видели, *Српски стонски доходак* несметано су подизали српски монаси из Јерусалима.

Један каснији запис на октоиху првогласнику, по свој прилици из XV века, који се сада чува у Патријаршијској библиотеци у Јерусалиму, још речитије говори о везама између два манастира, посредством српских монаха: *Ову књигу купих ја, многогрешни Јоаким, и приложих је светом манастиру Светог Арханђела Михаила, који је у светом граду Јерусалиму, и ако се ко дрзне да однесе одатле ову књигу, да је проклет од 318 светих отаца, и од мене многогрешног Јоакима, игумана Светог Арханђела, бившег игумана у Синајској гори*.[29] Ово је само још једна у низу вести која говори да су се српски монаси из Јерусалима подвизавали и на Синају. Овај пример је посебно драгоцен јер

26 Ћирковић 1998, 11.

27 Стојановић 1902, 47, бр. 144; Стојановић 1905, 223, бр. 5934.

28 Ћирковић 1998, 11, 18.

29 Стојановић 1903, 459, № 4566; Недомачки 1980b, 84.

говори о старешини Јерусалимског манастира, који је претходно био игуман и на Синајској гори. Није посебно истакнуто у запису да ли је реч о Богородици Синајској, или некој мањој тамошњој обитељи. У првом случају би се радило о томе да је представник српског монаштва које је обитавало у највећој синајској светињи удостојен првог места међу свим тамошњим монасима, Грцима, Србима и другима. У другом случају, могло би се помишљати о неком српском манастиру на Синајској гори. Како год, податак из овог записа свакако сведочи о једном угледном и утицајном српском духовнику.

Од времена када се јавља својеврсни заплет око права над *Српским стонским дохотком*, Богородица Синајска у изворима оставља више трага него икада пре тога. Долазак монаха-синаита у српске земље додатно је продубио већ постојеће везе Срба са том удаљеном светињом.[30] Угледни појединци постају њени дародавци, а сачувани записи на поклоњеним књигама само донекле говоре о обиму и учесталости тих веза. Серски митрополит Јаков, духовник који је раније био веома близак цару Стефану Душану, који га је и поставио за првог игумана Светих Арханђела код Призрена,[31] посебну бригу је исказао Синају, даровавши 1359/60. године пет књига *Пречистој Деви Матери*: двоструки трипеснац (посни и цветни триод, као две књиге), часловац, псалтир и читање Златоустово. Оба триода и данас се чувају у Синајском манастиру, садрже скоро идентичне записе који сведоче о дародавцу и његовим побожним побудама за ово дело. Записи су датирани годином и владавином *благочастивог цара Стефана Уроша и матере његове монахиње Јелисавете*.[32] Почетак записа у оба триода снажно је поетски надахнут и садржи стихове, који се приписују митрополиту Јакову:

О Синају, о светлости моје сијање!
О Синају, о силно ми за тобом жуђење!
Ти што у огњу неопаљена сачува се,
Сачувај ме од огња што вечно гори![33]

Брига дародавца саопштена у записима – *и молим сву братију, Србе, и с њима Грке, да ове књиге неотуђене буду од дома Пречисте Деве до века*, речито је сведочанство о присуству српског монаштва у Богородици Синајској половином XIV века, али, рекло би се и о њиховој бројности, јер дародавац као да има сазнања о већој потреби за књигама код тамошњих калуђера.

Ову књигу даде Ђурађ, логотет госпође царице, Пресветој Богородици Горе Синајске. Бог да га прости – запис је на још једној књизи која се чува у библиотеци Синајског манастира.[34] У питању је Ђурађ Повика који је најпре био логотет (старешина канцеларије) цара Стефана Душана, и као такав се среће у више његових повеља, а потом је био у служби царице Јелене док је управљала Серском облашћу. Живео је једно време у Солуну, а један део свог богатства је депоновао у Дубровнику.[35] По свој прилици негде око 1360. године, послао је свој дар на Синај, подстакнут, изгледа, примерима пажње која је у то време нарочито испољавана према далекој светињи.

Дар још једне истакнуте личности, налази се на Синају, како се чита из једног записа: *Ову књигу даде старац Исаија Богородици Синајској. Бог да га прости*.[36] У питању је истакнути светогорски духовник који је у време цара Стефана Душана био

30 О томе исцрпно: Радовић 1981, 101–134.
31 Острогорски 1965, 104.
32 Стојановић 1902, 42, № 116; Богдановић 1986, 69; Радојичић 1963, 130; Острогорски 1965, 4.
33 Стојановић 1902, 42, № 116; Богдановић 1986, 69.
34 Стојановић 1926, 36, № 9582.
35 Јиречек 1892, 8–10; Ћирковић 2000, 68–69.
36 Стојановић 1903, 443, № 4433.

игуман Светог Пантелејмона, а касније, у време кнеза Лазара је имао значајну улогу у измирењу српске и византијске цркве, 1375. године. Његов књижевни таленат посебно је изражен у надахнутом запису о последицама Маричке битке 1371. године.[37]

Синајски манастир, који је током векова називан бар са три имена, о чему је било речи на почетку, међу Србима је био и остао познат као Богородица Синајска, од првих познатих контаката, успостављених приликом ходочашћа архиепископа Саве, о чему сведочи Доментијан, а потом и у записима на сачуваним дарованим књигама, како смо видели. Једини изузетак у овом периоду је дубровачка архивска белешка из 1355. године у којој је калуђер Никодим означен као *monacus de Synay S. Chatarine*. Међутим овде се ради о тексту на латинском језику, насталом у дубровачкој римо-католичкој средини. Доментијанови описи овог светог места, а потом записи на дарованим књигама митрополита Јакова, његови *Синајски стихови* у којима се истиче *несагорива купина*, на недвосмислен начин сведоче како су Срби називали највећу синајску светињу са којом су одржавали предане везе и поклањали јој велику пажњу.[38]

Извори

Богдановић, Димитрије (1986): *Шест писаца XIV века*. Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 10. Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Данило Други (1988): *Животи краљева и архиепископа српских. Службе.* Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 6, Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 4, Београд. Просвета, Српска књижевна задруга.

Јечменица, Дејан (2010b): *Стонска повеља бана Стефана II Котромањића*. Грађа о прошлости Босне 3, Бања Лука. Академија наука и умјетности Републике Српске.

Јечменица, Дејан (2010a): *Прва стонска повеља краља Стефана Душана*. Стари српски архив 9. Београд. Филозофски факултет.

Ljubić, Sime (1870): *Listine o odnošajih izmedju južnoga slavenstva i Mletačke Republike.Knjiga II od godine 1336 do 1347*. Zagreb. Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Miklosich, Franc (1858): *Monumenta Serbica Spectantia Historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*. Viennae, apud Guilelmum Braumüller.

Мошин, Владимир (1981): *Повеље цара Стефана Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на скадарском острву Врањини*. Археографски прилози 3. Београд. Народна библиотека.

Порчић, Небојша (2017): *Документи српских средњовековних владара у дубровачким збиркама. Доба Немањића*. Београд. Балканолошки институт САНУ.

37 Трифуновић, 1980.

38 Мишљење које је изнео Бубало 2003, 133: „По свој прилици, Богородица Синајска је као мањи манастир била, барем неко време, метох Светих арханђела“, потпуно је неутемељено и неприхватљиво. Помисао да је на Синају постојала још нека светиња посвећена Богородици, која је имала чисто српски карактер, и била везана за Манастир Светих Арханђела у Јерусалиму, оставља веома скучен простор за разматрање. Мало јужније од Богородице Синајске смештена је једна црквица-параклис посвећена Богородици (Παναγίας του Οικονόμου), на месту где се по традицији једном указала монасима. Foukaneli, 2008, 89–90; Manginis 2010, 160; Μυριανθεως-Κουφοπουλου 2015, 226. Нема, међутим, никаквих вести које би указивале су ту боравили српски монаси.

Procopius (1838): *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Pars II, , Vol. III, Bonnae.

Стојановић, Љубомир (1902): *Стари српски записи и натписи* 1. Београд. Српска краљевска академија.

Стојановић, Љубомир (1903): *Стари српски записи и натписи* 2. Београд. Српска краљевска академија.

Стојановић, Љубомир (1905): *Стари српски записи и натписи* 3. Београд. Српска краљевска академија.

Стојановић, Љубомир (1926): *Стари српски записи и натписи* 6. Београд. Српска краљевска академија.

Литература

Бубало, Ђорђе (2003): *Фалсификована повеља цара Уроша о Стонском дохотку*. Стари српски архив 2. Београд. Филозофски факултет.

Бубало, Ђорђе (2006): *Средњовековни архив Манастира Врањине (прилог реконструкцији)*. Стари српски архив 5, Београд. Филозофски факултет.

Глумац, Душан (1946): *Српске задужбине у Палестини*, Гласник СПЦ 10–12. Београд.

Ђорђевић Тихомир (1925): *Српске светиње у Палестини*. Скопље. Штампарија и књиговезница „Стара Србија“.

Evans, Helen C. (2004): *Saint Catherine's Monastery, Sinai, Egypt: A Photographic Essay*, The Metropolitan Museum of Art, New York.

Јиречек, Константин (1892): *Споменици српски*. Споменик Српске краљевске академије 11. Београд.

Jireček, Konstantin (1908): *Dohodak stonski, koji su Dubrovčani davali srpskom manastiru sv. Arhangjela Mihajla u Jerusalimu i povelje o njemu cara Uroša (1358) i carice Mare (1479)*. Jagić-Festschrift – Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung, 527–542.

Manginis, Georgios (2010): *Hagia Koryphē (Jabal Mūsā) in Sinai, Egypt*, Dissertation, University of London, 2010.

Марковић, Миодраг (2009): *Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*. Београд. Византолошки институт.

Μυριανθεως-Κουφοπουλου, Μαρινα (2015): Βυζαντινά και μεταβυζαντινά παρεκκλήσια της Μονής Σινά: ιστορία και αρχιτεκτονική, Διδακτορική διατριβή, Αθήνα. Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο.

Митровић, Катарина и Кисић Божић, Милица (2018): *Писмо краља Стефана Душана млетачком дужду Франческу Дандолу*. Стари српски архив 17. Београд. Филозофски факултет.

Недомачки, Видосава (1980a): *Манастир Арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму – задужбина краља Милутина*, Зборник Ликовне уметности 16. Нови Сад. Матица српска.

Недомачки, Видосава (1980b): *О српским рукописима у Библиотеци Грчке православне патријаршије у Јерусалиму*, Археографски прилози 2. Београд. Народна библиотека.

Острогорски, Георгије (1965): *Серска област после Душанове смрти*. Београд. Византолошки институт.

Радовић, Амфилохије (1981): *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*, Манастир Раваница 1381–1981. Споменица о шестој стогодишњици, Београд.

Радојичић, Ђорђе (1963): *Творци и дела старе српске књижевности*. Титоград. Графички завод.

Спремић, Момчило (2014): *Србија и Венеција (VI–XVI век)*. Београд. Службени гласник.

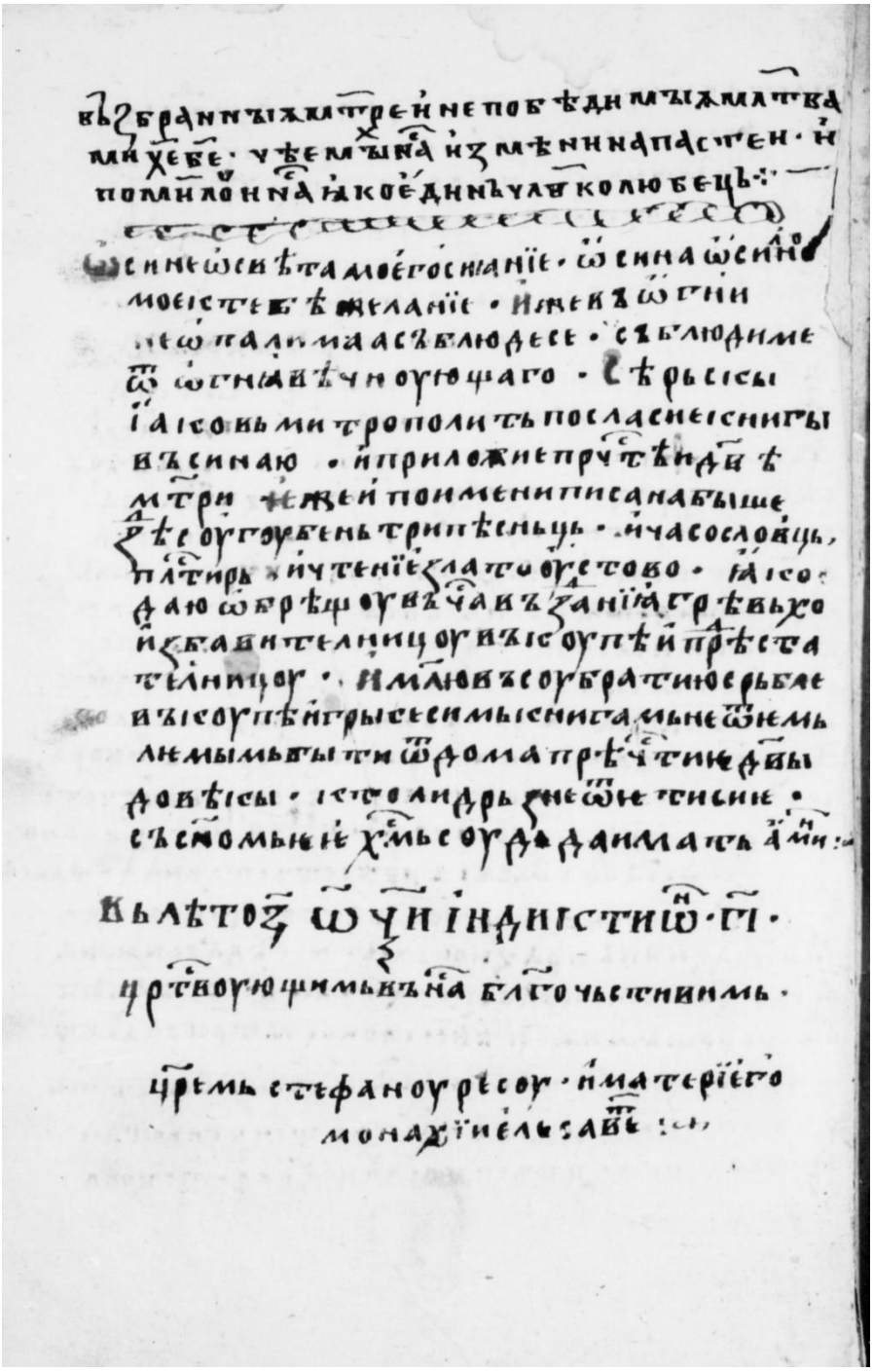
Трифуновић, Ђорђе (1980): *Писац и преводилац инок Исаија*. Крушевац. Багдала.

Ћирковић, Сима (1998): *Хиландарска свећа у Дубровнику*, Настава историје – часопис савеза историчара Југославије 8–IV. Нови Сад. Друштво историчара Јужнобачког округа.

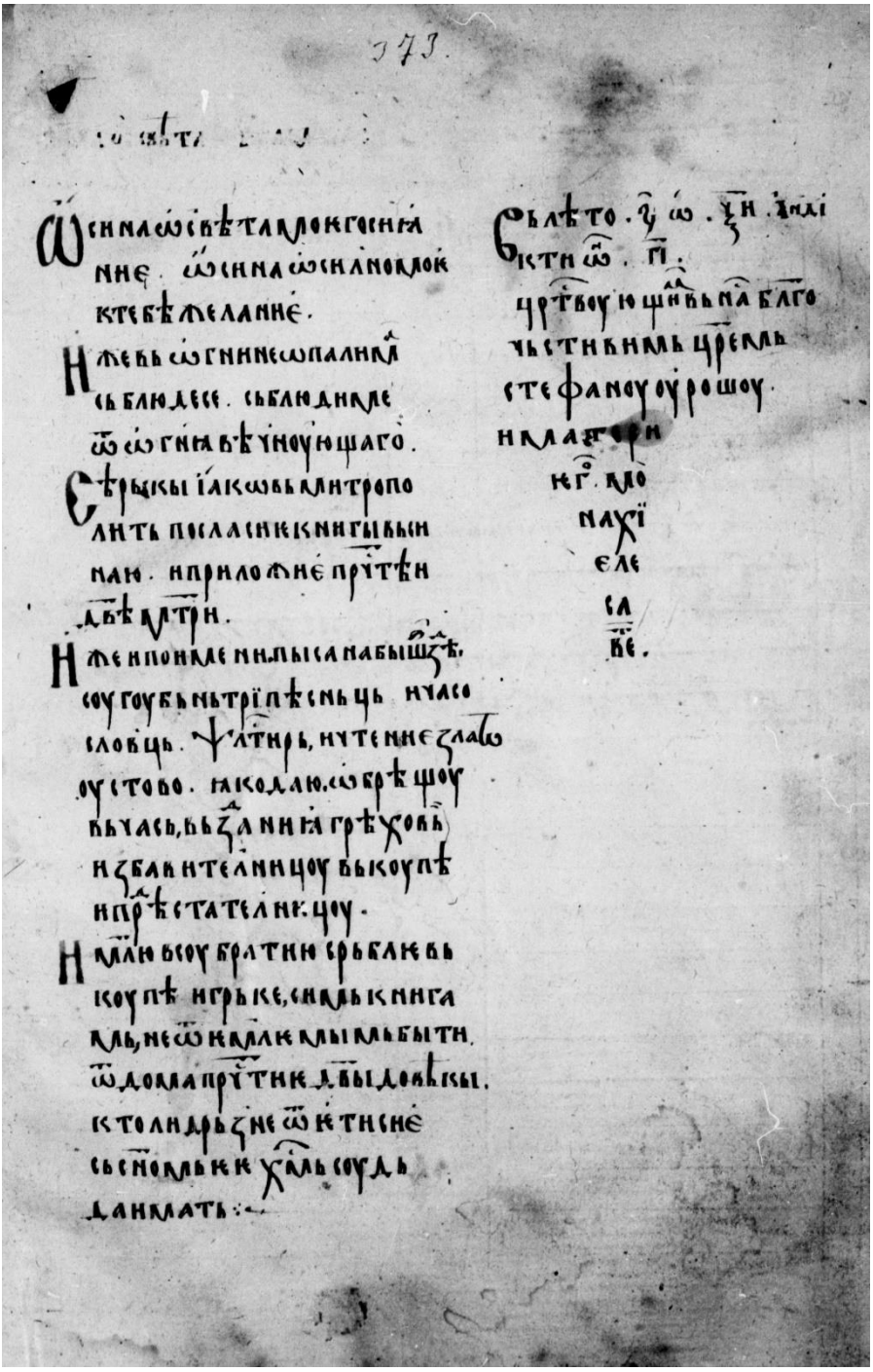
Ћирковић, Сима (2000): *Хиландарски игуман Јован (Проблем аката српске царске канцеларије)*. Осам векова Хиландара. Историја, Духовни живот, књижевност, уметност и архитектура. Зборник радова. Београд. Српска академија наука и уметности.

Ћук, Ружа (1986), *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*. Београд. Историјски институт.

Foukaneli, Georgia (2008): *The Chapel of our Lady of the Oikonomos (The Panagia tou Oikonomou)*, Egeria, Mediterranean Medieval places of pilgrimage. Athens. Hellenic Ministry of Culture, Directorate of Byzantine and Post-byzantine Antiquities.



Запис на посном триоду, дару митрополита Јакова
(Манастир Св. Катарине на Синају, Slavonic manuscripts, 23. Triodion, fol. 392v)



Запис на цветном триоду, дару митрополита Јакова
(Манастир Св. Катарине на Синају, Slavonic manuscripts, 24. Pentecostarion, fol. 373r)

Dejan Ječmenica

SERBS AND THE MOUNT SINAI MONASTERY IN THE XIII AND XIV CENTURIES

The Mount Sinai Monastery has been built at the place where, according to the Bible, God appeared before Moses. It is considered one of the Christian's most sacred places. Since the age of Serbian Archbishop Sava I, we can trace relations between Serbs and this faraway monastery. In this work attention is drawn to these relations, Serbian caretaking for the monastery, presence of Serbian monks in the monastery, attention and gifts given from eminent people and the relations with the Serbian monastery of the Holy Archangels in Jerusalem.

During the pilgrimage of Archbishop Sava I in 1235, relations with Sinai monastery were made, which were held with it in the decades that followed, while queen Jelena, the wife of King Uroš I and her sons, kings Dragutin and Milutin were rulers. At the beginning of the reign of Emperor Stefan Uroš in 1357, a special plot occurred, regarding the relations with this monastery. Namely, the Emperor published a charter which declared that the yearly tribute, which was given to the Serbian monastery of the Holy Archangels in Jerusalem now is given to the monastery of the Theotokos (Holy Mother of God) of Sinai. Presumably, this charter was not put into effect, since the monks of Jerusalem were using the given yearly tribute with ease from 1363.

From a numerous notes in the manuscripts which prominent Serbs gave as gift to the Sinai monastery, the relation with the monastery of the Holy Archangels in Jerusalem can be clearly noticed, through monks coming from Jerusalem to Sinai in order to practice ascetic life.

In all preserved old Serbian sources, the Monastery of Sinai is named the Theotokos of Sinai, but never Saint Catherine′s Monastery.

УДК 929.731 Јелена, српска краљица
94(497.11)"12/13"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.6

Катарина Митровић
Центар за историјску географију и историјску демографију
Филозофски факултет Београд
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: katmit035@gmail.com

КРАЉИЦА ЈЕЛЕНА И СИНАЈСКА ГОРА

***Апстракт**: Тихомир Р. Ђорђевић је на једном предавању одржаном на Универзитету у Београду 1925. године истакао да је краљица Јелена са својим синовима, краљевима Драгутином и Милутином, богато обдарила Богородичин манастир на Синају. У раду се разматрају подаци о епистоларном пријатељству, које је краљица Јелена годинама одржавала с православним духовницима у Јерусалиму, на Светој Гори и Синају, у Раиту, саопштени у њеном Житију из пера архиепископа Данила Другог. То су за сада једине иоле поуздане вести о односима ове српске владарке и Синајске Горе.*

***Кључне речи:** Краљица Јелена, архиепископ Данило Други, Синајска Гора, епистоларно пријатељство, дарови*

Краљица Јелена, супруга краља Уроша I (1243–1276), једна је од личности које су својим ликом и делом привлачиле велику пажњу како савременика тако и потоњих проучавалаца српске средњовековне историје, укључујући модерну историографију. Остала је упамћена као мајка краљева Драгутина и Милутина, способна владарка која је управљала поседом типа *држава* као први *силни* у Српској држави, ктиторка Манастира Градац и неколико бенедиктинских и фрањевачких цркава у Поморју и покровитељка образовања женске деце, за коју је основала посебну школу при своме двору у Брњацима.[1] Краљица Јелена је и прва жена у српској историји којој је посвећено житије. Архиепископ Данило Други представио је женски лик који је одликовала блага и побожна нарав, али и заповедни тон у обраћању, склоност ка добротворном раду и милосрђу у складу са Христовим заповестима и јеванђеоским примерима, широкогрудо прихватање оних који су се налазили на друштвеним маргинама због ниског порекла, болести, сиромаштва, напуштености или неуклопљености у устаљени поредак, спремност да се ближњи саслуша и да му се помогне саветом, али и велика ученост као плод *познања свих књига*.[2] Други извори, пре свега дипломатичка грађа, показују да је краљица Јелена била веома вешта и када је реч о сложеним дипломатским играма, у првом реду односима са Апостолском столицом у доба настојања да се Лионска унија из 1274. године спроведе у дело.[3] Краљичино порекло сумирано епитетом *Анжујска*, који јој се деценијама

1 О личности, животу и владавини краљице Јелене види: Томин 2014. (с прегледом литературе). О њеној *држави* види: Копривица 2015, 13–26.
2 ЖКЈ 2017. Овом приликом коришћено је најновије издање Житија у преводу на савремени српски језик, које је приредио Д. Дојчиновић.
3 Поповић 2010, 80–86 с прегледом литературе.

неосновано додаје, такође је изазивало бројне полемике у науци. Данас је с великим степеном вероватноће утврђено да је она кћи Јована Анђела, војводе Срема, сина византијског цара Исака II Анђела (1185–1195) и угарске принцезе Маргарете, кћери краља Беле III.[4] Мајка краљице Јелене била је Матилда грофица Пожеге, по женској линији директна потомкиња Петра I де Куртенеа, сина француског краља Луја VI (1108–1137).[5] Писмо–заклетва краљице Јелене упућено дубровачком архиепископу Алеарду, кнезу Ивану Сторлату и општини изазвало је бројне полемике у научним круговима због извесне сенке коју баца на краљичин лик.[6] Такође, питања која се односе на вероисповест краљице Јелене и даље заокупљају велику пажњу, према нашем суду потпуно непримерену, будући да се углавном ради о пројектовању модерних погледа на средњовековне обичаје и прилике.[7] Напослетку, Јелена је једина српска средњовековна *света краљица*, која има званично установљен и признат култ.[8]

Краљица Јелена је остала упамћена и по томе што је одржавала епистоларно пријатељство с већим бројем духовника из разних делова православне васељене, о чему смо обавештени захваљујући њеном животописцу Данилу Другом.[9] На ову занимљиву појединост из краљичиног живота пре једног века указао је Тихомир Р. Ђорђевић у јавном предавању под називом *Српске светиње у Палестини*, које је на позив Материнског удружења одржао 18. фебруара 1925. године на Београдском универзитету. Непосредан повод за одабир теме предавања била је мисија јерусалимског патријарха, која је мало пре тога посетила Београд, по свој прилици последњих дана јануара 1925. године.[10] Осврнувши се на чињеницу да је српских монаха било не само у Манастиру Светих арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму, задужбини краља Милутина, већ и у другим деловима Палестине, Тихомир Р. Ђорђевић истиче да је *Манастир Свете Богородице у Синају* посетио још Свети Сава, те да га је краљица Јелена са својим синовима Драгутином и Милутином богато обдарила. У истом манастиру крајем XIV века игуман је био Србин Јоаникије. Посредством извесних путника до аутора су стигли гласови да је на Синају, али и у Раиту и Манастиру Светог Саве Освећеног, било доста старих српских књига, о којима се није водило довољно бриге. Ђорђевић наводи и податак да је Јаков, митрополит Сера, Богородичином манастиру на Синају 1360. године даривао четири књиге: *Часловац, Припеснац, Псалтир* и *Пјеније Златоустово* с молбом српским и грчким монасима да дароване књиге не износе из манастира.[11]

О односима краљице Јелене с православним оцима *у светом граду Јерусалиму, на Синају и Раиту и у Светој Гори Атонској* у овом тренутку познато је само оно што је о тој теми забележио архиепископ Данило Други. Недуго након смрти краља Уроша I, која се догодила 1. маја по свој прилици 1277. године у туробним околностима владарског и родитељског пораза, обудовела краљица тешко се разболела. За борбу с душевним и

4 McDaniel 1982–1983, 43–50.

5 Мајка грофице Матилде и претпостављена бака краљице Јелене била је Маргарета од Вијандена, унука Петра I де Куртенеа и праунука краља Луја VI. Маргаретин отац био је латински цар Петар II де Куртене (1216–1217). Њен брат Балдуин II такође је био латински цар у периоду 1228–1261, Узелац 2021, 187–206.

6 Поповић 2015, 53–60.

7 Види одличан осврт на ову проблематику: Јовић 2015, 171–182.

8 Тодић 2018, 33–50.

9 Видети нове радове који се баве структуром, темама, мотивима, поетиком и другим књижевним особинама *Житија краљице Јелене*: Јухас Георгиевска 2013, 27–40; Бојовић 2015, 139–146; Дојчиновић 2015, 151–166.

10 Ђорђевић 1925, 3.

11 *Исто*, 9–10.

телесним искушењима на располагању је имала духовна средства – *покајање*, *пост* и *милостињу*, који на тај начин постају централне теме око којих владика Данило развија приповедање о својој јунакињи.[12] Он ју је не само добро познавао већ је дуго времена с њом одржавао и пријатељске везе. Властите патње подстакле су краљицу да се посвети бризи о потребитима због чега је, по речима животописца, љубила ниште, давала милостињу, одевала наге и у свој дом примала бескућнике.[13] Јелена се налази у средишту манифестације божанске љубави. Њено *човекољубље* испољава се кроз чињење милостиње, у основи свих њених поступака лежи љубав, што владика Данило посебно наглашава.[14] Доброчинства су краљицу подстицала да се сећа *својих грехова од младости*, те је тако документарни слој који доноси конкретне податке о њеној преписци с православним духовницима, убачен у трећу тематску целину у знаку подвига *милостиње*.[15] Краљица је грехе исповедала у писмима упућиваним у Јерусалим, на Свету Гору, у монашку заједницу Раит на обали Суецког залива и у Манастир Свете Катарине на Синају. Писма је слала по својим људима, *часним и достоверним и великоименитим монасима* до краја живота. Владика Данило у једном пасусу доноси сумаран садржај њених писама:

> *Господо моја и оци, сетите се да сте ви силни у имену Господњем, и зато сте дужни да носите наше немоћи. Јер ево ми који смо у сујети овога сујетнога света, ако и хоћемо да духом живимо, колико је угодно Господу, то не можемо да постигнемо. Јер сав овај свет лежи у злу* (Прва посланица Јованова 5, 19)*, као што рече божанствена реч. Јер ако се душа не остави светских брига, то не може ни Бога истинито волети, ни ђавола достојно мрзети. Пошто је наш ум обузет метежом животних похота, као што се лађа на морској пучини љуља од морских таласа, тако и ја грешна љуто тонем у гресима мојима. Но молите Господа за мене недостојну, не бих ли како Богу угодним вашим молитвама постала достојна да примим такав дар од Христа да доспем у богоугодна места.*[16]

Краљица је заједно са писмима на духовна одредишта слала и *многе дарове*. *Доброразумни* оци су на њена писма и обилата даривања одговарали поукама у облику заповести којих се она верно придржавала с љубављу и захвалношћу. Суштину порука које су блажени оци упућивали краљици Јелени владика Данило сажео је у једном одељку:

> *Богољубиво чедо наше, поверено нам у Господу, ево примивши кротке и богоразумне речи твојих писама, насладисмо се. Ако хоћеш, можеш земаљским царством искупити небесно, и узићи ка небесноме цару веселим ногама. Знаш град наш, у коме ћемо живети. Зашто да у туђем спремамо села и здања и сујетне станове? Ако ове спремамо у овом веку, то је у туђем граду познато, и нека никако не чека да се врати у свој, тј. у вишњи Јерусалим. Достојно ти је, христољубива, да се сетиш речи апостола Павла, који каже: „Наш је живот на небесима, оданде чекамо нашег Спаситеља Христа”* (Посланица Филипљанима

12 Јухас Георгиевска 2013, 30–31.
13 ЖКЈ 2017, 17–18.
14 Бојовић 2015, 142, 144.
15 Јухас Георгиевска 2013, 32.
16 ЖКЈ 2017, 19–20.

3, 20, 31). *И опет: „Бивајте слични Богу, и као чеда вазљубљена ходите у љубави, као што и Христос заволи вас, јер се нарекосте синови Вишњега”* (Видети Јеванђеље по Луки 6, 35; Посланица Филипљанима 4, 1). *Постиди се у садашњем веку онога који те је тако заволео, да се не постидиш у доласку његова јављања. Служи му са страхом као владици по природи. Радуј му се са трепетом као цару по благодати. Сила је царство небесно и они који се са силом труде у њега чистим срцима са смелошћу, такови га грабе* (Видети Јеванђеље по Матеју 11, 12). *Венац победе, исплетен од руке Сведржитеља, дарује се онима који су претрпели зло, као добрим војницима Христа Бога, који су примили беде и скрби и напасти, који су заборавили природу и презрели смрт, да стекну царство небесно. Не постизава се царство небесно ни речима, ни лепотом ни родом, ни јачином, ни годинама, ни силом вере. Ове речи, које ти шаљемо христољубива, ако сачуваш и примиш у свој ум љубављу истините вере срца твога, а уз то не одлучуј се љубави према странцима, не одступи од истине, гони мир и правду са свима који призивају име Господње. Све ово што си чула сачувај, и неће наићи на тебе искушење лукавога. Ако и наиђе, не похули но благодари Господа говорећи: „За све што ме је снашло нека буде благословено име Господње на векове* (Књига о Јову 1, 21)”. *Не дај безумља уснама својима Господу.*[17]

Опонашајући на известан начин псалмопојца Давида чијим су устима *слатке речи* оваквих поука биле *више од меда*, краљица Јелена, премда непрекидно искушавана, *постави себе пред Господом, као непостидна раденика, трудећи се да пређе из ропства у слободу и наследи добру земљу, коју је обећао Господ онима који га љубе*. Владика Данило не наводи тачно дарове које је краљица слала на Синај и у друге православне светиње, али се то може закључити на основу даљег излагања. Поступајући у складу са препорукама и заповестима *блажених отаца* синајских, јерусалимских, раитских и атонских, краљица се усрдно молила и присуствовала свенућним бдењима у складу с правилима појединих цркава и манастира. Непрекидно је чинила милостињу светињама дарујући им свете сасуде израђене од залата и сребра и украшене бисерима и драгим камењем и одежде за јереје, а пружала је и све друго *што је на потребу*. Посебно је занимљив један исказ: *стављајући божаствене књиге у своме дому*[18], који као да наводи на закључак да је негде у краљичиној близини, можда баш у њеном дому, на двору у Брњацима или у некој од резиденција на подручју њене *државе* у којима је повремено боравила, постојао скрипторијум у коме су преписиване и украшаване књиге које су потом као скупоцени дарови одашиљане црквама и манастирима. Поред тога што се дописивала са *блаженим оцима* из Свете земље, Египта и Атоса, краљица је имала и свог личног духовника с којим је одржавала пријатељске везе. Реч је о рашком епископу Павлу који ју је пред смрт исповедио и причестио.[19]

Осим старања о црквама и монашким обитељима, краљичино *човекољубље* изражавало се и кроз непрестану бригу *за удовице и сироте и ниште и све који требају*, а којима је *богатство земаљског царства свога нештедемице раздавала*. Врхунац њеног човекољубља представља оснивање школе за *кћери сиротих родитеља које је сабирала у целој својој области*.[20] После тога владика Данило прелази на следећу тему посветивши

17 *Исто*, 20–21.
18 *Исто*, 22.
19 *Исто*, 41.
20 *Исто*, 23. Недавно је проф. др Бранислав Тодић убедљиво показао да се податак о краљичиној школи за девојке налази једино у најмлађем препису њеног *Житија* из 1780. године, БСП, Рс 51.

пажњу краљичином *братољубљу* и њеној бризи за синове краљеве − Драгутина и Милутина.[21]

Занимљиво је да и кратко пролошко житије, писано по узору на опширно житије из пера владике Данила Другог, помиње везе које је краљица Јелена одржавала са Јерусалимом и Синајем, а које су биле вишеструко утврђене њеним даровима. Писац кратког прошлог житија био је, по свој прилици, рашки митрополит Висарион који се на том положају налазио око 1600. године. Митрополит Висарион је вероватно написао и тропаре и кондаке намењене литургијском прослављању краљице Јелене.[22] Настојањем овог *књигољубивог* јереја, као и старца Пајсија и јеромонаха Стефана, игумана Ђурђевих ступова, живот у Манастиру Градац био је обновљен пред крај XVI и с почетка XVII века.[23]

Краљица Јелена је водила преписку и са папама Николом IV и Бенедиктом XI, могуће и са још неким црквеним достојанственицима и ученим богословима у свету латинског хришћанства.[24] Папа Никола IV је у писму од 15. марта 1291. године допустио *Helenae reginae Servie* да за свог исповедника (*confessor*) изабере Николу из Вошице (*Nicolaus de Vosica*).[25] Краљица Јелена је даривала и римокатоличке цркве и манастире. Познато је да је заједно са Драгутином и Милутином Цркви Светог Николе у Баријy поклонила икону која је приказивала овог светитеља, а која данас није сачувана. У Ватикану се чува икона Светих апостола Петра и Павла, дар краљице Јелене и њених синова Апостолској столици.[26] Владика Данило Други не говори о везама краљице Јелене са светом западног хришћанства, што је посве очекивано. Међутим, могуће је да су управо дарови мајке и синова намењени Апостолској столици и Цркви Светог Николе у Баријy, иначе познати српској јавности, утицали на Тихомира Р. Ђорђевића да пре једног века и приношења за православне светиње у Палестини прогласи заједничким подвигом краљевске породице.[27]

Преписивач је највероватније био хиландарски проигуман Тимотеј Јовановић. Он је место о милосрдним делима краљице Јелене допунио интерполацијом о школи за девојке имајући пред очима као узор руску просвећену царицу Катарину Велику (1762–1796) која се заиста бавила оснивањем интерната за школовање девојчица и нахочади оба пола. Ове податке преписивач је преузео из књиге Захарија Орфелина *Историја Петра Великог* која је објављена у Венецији 1772. године, Тодић 2019, 3–14.

21 О мотиву братољубља у Јеленином житију види Бојовић 2015, 142–144.

22 Тодић 2018, 40–43.

23 Пејић 2014, 192–193.

24 Јеленина писма упућена папи Николи IV помињу се, између осталог, у његовом писму барском архиепископу Михаилу од 11. јуна 1291. године у вези са обновом разрушеног и запустелог града Сапе, Theiner 1863, 111 (№ 152). Исти папа је краљици писао и три године раније, 10. августа 1288, тражећи од ње да се потруди око тога да њени синови краљеви Стефан и Урош приђу јединству Цркве, Theiner 1859, 359–360 (№ 580).

25 Theiner 1859, 375 (№ 606).

26 Поповић 2010, 68–69.

27 Ђорђевић 1925, 9.

Извори

ЖКЈ (2017): Архиепископ Данило Други, *Житије краљице Јелене*, прир. Д. Дојчиновић, Манастир Градац.

Theiner, Augustin (1859): *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, I, Romae.

Theiner, Augustin (1863): *Vetera monumenta Slavorum meridionalium*, I, Romae.

Литература

Бојовић, Драгиша (2015): *Теологија љубави у „Житију краљице Јелене"*, Јелена – краљица, монахиња, светитељка, ур. К. Митровић, Брвеник: Манастир Градац, 139–146.

Дојчиновић, Данијел (2015): *Хагиографичност Житија краљице Јелене*, Јелена – краљица, монахиња, светитељка, ур. К. Митровић, Брвеник: Манастир Градац, 151–166.

Ђорђевић, Тихомир Р. (1925): *Српске светиње у Палестини*, Скопље.

Јовић, Растко (2015): *Краљица Јелена: светитељство Истока и Запада*, Јелена – краљица, монахиња, светитељка, ур. К. Митровић, Брвеник: Манастир Градац, 171–182.

Јухас Георгиевска, Љиљана (2013): *Житије краљице Јелене од архиепископа Данила Другог*, Семинар српског језика, књижевности и културе. Предавања 2, Београд: Међународни славистички центар, 27–40.

Копривица, Марија (2015): *„Држава" краљице Јелене*, Јелена – краљица, монахиња, светитељка, ур. К. Митровић, Брвеник: Манастир Градац, 13–26.

McDaniel, Gordon (1982–1983): *On Hungarian–Serbian Relations in the Thirteenth Century: John Angelos and Queen Jelena*, Ungarn–Jahrbuck 12, 43–50.

Пејић, Светлана (2015): *Краљица и монахиња Јелена и црква Благовештења манастира Градац – цртице о даривањима*, Јелена – краљица, монахиња, светитељка, ур. К. Митровић, Брвеник: Манастир Градац, 187–196.

Поповић, Мирослав (2010): *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*, Београд: ПБФ Институт за теолошка истраживања.

Поповић, Мирослав (2015): *Нови осврт на датовање писма–заклетве краљице Јелене дубровачком архиепископу, кнезу и општини*, Јелена – краљица, монахиња, светитељка, ур. К. Митровић, Брвеник: Манастир Градац, 53–60.

Тодић, Бранислав Н. (2018): *Култ градачке ктиторке краљице и монахиње Јелене*, Саопштења 50, 33–50.

Тодић, Бранислав (2019): *О школи за девојке на двору српске краљице Јелене*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 85, 3–14.

Томин, Светлана (2014): *Српска краљица Јелена: владарка и монахиња*, Нови Сад: Платонеум.

Узелац, Александар (2021): *Марија де Кајо, сестра краљице Јелене*, Између Подунавља и Средоземља. Тематски зборник посвећен проф. др Синиши Мишићу поводом његовог 60. рођендана, Ниш: Центар за црквене студије; Пожаревац: Народни музеј, 187–206.

Katarina Mitrović

QUEEN HELEN AND MOUNT SINAI

In one of his lectures given at the University of Belgrade in February 1925, Tihomir R. Đorđević pointed out that the Serbian Queen Helen, with her sons, kings Dragutin and Milutin, had richly bestowed the Monastery of Virgin Mary at Sinai. On the trail of this information, the author has embarked on consideration of the data given by archbishop Danilo II in his work *Life of Queen Helen*. He knew Queen Helen well and was in a position to acquire reliable information about her life and work. According to him, Queen Helen had kept an epistolary friendship with the Orthodox clergymen in Jerusalem, Sinai, Rait and Mount Athos, going on for years until her death. Her letters were confessional in tone, as she disclosed her sins to the spiritual fathers and asked them for advice, edification and consolation. She dispatched the letters through trustworthy monks in her service. Together with these letters, the monks would carry rich donations to Sinai, Jerusalem, Mount Athos and Egypt. It is obvious from further text in his work that the donations consisted of books, priestly robes, golden and silver vases and chalices for divine celebrations. Queen Helen probably gifted them with icons as well, just as she had done with the Church of St. Nicholas in Bari or the Apostle See. Archbishop Danilo II included deliberations about the relations of Queen Helen with the Eastern Orthodox priests into the segment of her *Hagiography*, where he collected motifs of *philanthropy* manifested by *acts of mercy*. This is the only so far available and reliable information about the relations of that Serbian medieval queen and Mount of Sinai.

УДК 321.17(497.11):929"12/13"
271.222(497.11)-726.1:929"12/13"
821.163.41'04-94
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.7

Влада Станковић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет
e-mail: vstankov@f.bg.ac.rs

КРАЉ МИЛУТИН И СИНАЈ

Апстракт: *Архиепископ српски Данило II (1324–1337) у свом Житију краља Милутина посветио је опширан одломак краљевој ктиторској делатности, у оквиру кога посебно, издвојено место заузима Данилов опис Милутиновог покровитељства у Јерусалиму и на Синају. Иако је Милутинова делатност у ова два света места оставила великих материјалних трагова, Данило II истиче други, узвишенији аспект краљеве повезаности са Јерусалимом и Синајом, којим се сам нови српски светац и његов род непосредно укључују у Свету историју хришћанства.*

Кључне речи: *краљ Милутин, Синај, Јерусалим, света историја, хришћанство, рукописи*

На крају опширне, и тематски издвојене целине о ктиторству краља Милутина, његов вишедеценијски верни сарадник архиепископ српски Данило II (1324–1337) посвећује посебну пажњу даровима српског краља и новог српског и православног свеца *светом Синају*.[1] Пажљиво градећи свој наратив само две и по године након упокојења краља Милутина, и непосредно након његовог светачког пројављења 1324. године, исте године када је и сам устоличен на архиепископском престолу, Данило II јасно одваја краљеве ктиторске подухвате, успостављајући одређену хијерархију међу њима, као и геополитичку разлику између краљевих задужбина у његовом отечеству и оних изван њега. Данило II почиње са Царигрдом, а затим наставља са *градом славним Јерусалимом*, које је испунио *немалим милостима*. Након саме престонице Хришћанског римског царства Цариграда и Јерусалима, започиње у правом смислу целина о задужбинарској делатности краља Милутина, најпре краљевим ктиторством у Хиландару и на Светој гори Атонској, затим у другом граду Царства Солуну, настављајући са Црквом Пресвете Богородице у Трескавцу и Светим Георгијем *у области кичевској*, да би прешао на бројне Милутинове градње у отечеству његовом, укључујући и оне унутар и у близини краљеве нове престонице Скопља.[2] *Свети Синај*, и краљева *немала приношенија* Синају представљају не само свеобухватно закључење богоугодне ктиторске делатности краља Милутина, већ и њену специфичну надоградњу у политичком, црквеном, културном, идеолошком и есхатолошком погледу, заокружујући уводни део ове целине, који је посвећен краљевом укупном односу према Јерусалиму. Чинећи део целокупне приповести архиепископа Данила II о огромним задужбинарским подухватима краља

1 Даничић 1866, 140. Целина о задужбинарској делатности краља Милутина из пера Данила II више од једанаест страна у Даничићевом издању, 129–140.
2 Исто, 132–138.

Милутина, његов опис царевог богатог даривања Синаја представља истовремено одвојену целину – вешто надограђену на уводни део о Јерусалиму– која је Светог краља, новог свеца српске светородне лозе, значајно уздизала изнад његових предака и укључивала у ред свехришћанских светитеља и највећих прехришћанских хероја.[3]

Повезаност Србије са Светом Земљом, светим градом Јерусалимом и Синајем, добила је нову димензију делатношћу Светог Саве и његовим поклоничким боравком на Светој Гори Синајској, чиме је у потпуности остварена аутокефалија још увек младе Српске архиепископије и српски род увртштен у нови Израиљ, изабрани народ Божији (λαὸς περιούσιος), а сам Свети Сава у приповедању његовог ученика Доментијана постао нови Мојсије новог изабраног народа.[4] Посебан значај Синаја за свету историју хришћанства, и за потпуно укључење Србије у њу, био је јасан не само Доментијану, ученику и животописцу светога Саве, већ и каснијим нараштајима, савременицима краља Милутина. Прерађивач Доментијановог *Житија светог Саве*, хиландарски монах Теодосије, изузетно плодни аутор који је писао и на српскословенском и на грчком језику, у свом канону Светом Сави српском спомиње само три географске одреднице: Сион (два пута), Синај и Египат.[5] Пишући у време након великог политичког потреса који је изазвао цар Михаило VIII Палеолог потписивањем уније црквa у Лиону 6. јуна 1274. године, Теодосије је управо у непосредном укључивању српског рода и српске цркве у свету хришћанску историју видео најзначајнију последицу вишестране делатности Светог Саве. Одступајући од свог узора за канон Светом Сави, канона повечерја предпразновања Богојављења, Теодосије истиче уз Египат и Сион посебно Синајску Гору, до које је *дошао* Свети Сава Српски, својим трудом и жељом, симболички, али јасно истичући положај првог српског архиепископа као новог Мојсија свог рода.[6]

Управо Јерусалим заузима централно место у кратким житијима, односно белешкама о архиепископу српском Сави II и његовом ученику и наследнику, архиепископу Јоаникију. Каснији настављачи дела српског архиепископа Данила II су уз остале измене и додатке делу свог претходника – као што је подела *Живота краља Драгутина* и писање засебне целине о животу краља Уроша, или убацивања приче о побуни Стефана Дечанског у *Житије краља Милутина* – дописали и кратке житијне белешке о српским архиепископима након наследника Светог Саве, Арсенија I.[7]

И у *Житију архиепископа Саве II* (1264–1271), стрица краља Милутина, и његовог ученика и наследника Јоаникија (1272–1276, †1279), Јерусалим представља основу нарације, суштину њихове делатности и спону са утемељивачком делатношћу у овом смислу првог српског архиепископа Светог Саве, али и Светог краља Милутина, око чијег је Житија и оформљен читав Данилов *Зборник*. Пут архиепископа Саве II у Јерусалим, где се *поклонио Гробу Господњем* и постао сведок (*видетељ*) свих мука Његових (*страстем јего*) представља кључни подухват из његовог живота и његове архијереске делатности,[8] у којој је као монах учествовао и његов ученик, будући архиепископ Јоаникије.[9]

---

3 Исто, 141, где Данило II уз Светог Димитрија спомиње и Александра Македонског.

4 Даничић 1865, 310–324; Марјановић 2018, 77–85. В. и рад Д. Марјановић, *Прилог проучавању структуре и значаја Доментијановог описа поклоништва Светог Саве на Синају 1234. године* у овом броју *Црквених студија*.

5 Темчин 2021, 142–143.

6 Исто, 143.

7 Макданијел 1984; Макданијел 1991.

8 Даничић 1866, 273.

9 Исто, 273. У оба случаја аутори наглашавају важност поклоничког путовања у Свету Земљу и Јерусалим, на које се надовезује, и стварно и својом симболиком, одлазак архиепископа Саве II и

Путовање стрица краља Милутина архиепископа Саве II у Свету Земљу и његово поклоњење Гробу Господњем, чиме је наставио и учврстио деловање свог стрица, првог архиепископа српског Светог Саве, засигурно је оставило последица на Милутиново размишљање и ктиторство у Јерусалиму, Светој Земљи и Синају. Својим подизањем Светих арханђела Михаила и Гаврила у срцу Светог града, близу Цркве Светог Гроба и Јерусалимске Патријаршије, краљ Милутин је за векове створио средиште православне вере и словенске писмености у Јерусалиму, док су бројни сачувани словенски рукописи са Синаја несумњиво проистекли управо из ктиторске и покровитељске активности српског краља у Јерусалиму и на Синају.[10] Стога не изнанађује околност да су чак двадесет и пет од укупно четрдесет и једног словенског рукописа из Манастира Свете Катарине на Синају, чије је описе пре више од четири деценије објавио учени Јанис Тарнанидис, српског порекла, као и чињеница да огромна већина њих потиче из XIII и XIV века.[11] Значај делатности краља Милутина на Синају и његовог покровитељства на Светој Гори синајској јасно је видљив у броју српских рукописа из Манастира Свете Катарине на Синају из XIV века, како из времена владавине самог краља Милутина, тако и из деценија које су уследиле, са посебно интензивном списатељском делатношћу у време Милутиновог унука, краља и цара Стефана Душана, који је у много чему свесно следио стопе свог деде, *Светог* краља, како га је увек називао у својим званичним документима.[12] И у овом погледу, Стефан Душан је наставио делатност краља Милутина, снажно се повезујући и са оснивачем рода Стефаном Немањом–Светим Симеоном и првим српским архиепископом Светим Савом, на начин сличан оном на који је то радио и његов деда, краљ Милутин.

Краљ Милутин је започео своје ктиторство тек након што је браком са царевићком Симонидом у другој половини априла 1299. године постао зет византијског, односно цара православних Римљана, Андроника II Палеолога.[13] Нови положај српског краља, не само у односу на старијег брата, краља Драгутина, већ и унутар ширег православног света, чији је номинални предводник и даље био византијски цар, сада Милутинов таст, а тиме и у политичким, духовним и свештеним традицијама православног Истока, био је очигледан и по начину на који је нови однос Царства и краља Милутина дефинисала византијска страна у најсвечанијим и најзваничнијим документима. Сам цар Андроник II Палеолог, као и његов син и сацар Михаило IX у повељама издатим непосредно након брака краља Милутина и царевићке Симониде, дефинисали су нове односе српског краља и Царства као *јединство* и *уједињење* српског краља са царем (ἕνωσις), начином јединственим у читавој византијској дипломатској историји.[14] Ктиторство краља Милутина и, посебно, његова повезаност са најсветијим средиштима хришћанства Јерусалимом и Синајом, тиме су само додатно потврдила нови, узвишенији положај и српској краља и српске државе.

Вешто плетући своју нарацију о ктиторству краља Милутина, Данило поставља јасне параметре у политичком, идеолошком, духовном и свештеном смислу својеврсне градације краљевих подухвата. Исказујући свест о наведеном значају новог положаја српског краља након његовог савеза и *уједињења* са царем Андроником II Палеологом, као и централност Цариграда у православној хришћанској васељени, Данило II започиње

будућег архиепископа Јоаника на Свету Гору, одакле су се вратили у Србију.

10 Недомачки 1980; Недомачки, 2004.

11 Tarnanidis 1988, 112–144; 147–148; 158–168; 169–175;176–181.

12 Тарнанидис 2018.

13 Станковић 2012, 94–113.

14 Станковић–Ердељан 2021, 68–70.

управо са Милутиновим ктиторством *у самом Новом Риму, Константинопољу*. Након Цариграда, Данило II посвећује читав следећи део Јерусалиму, не само краљевим безбројним даровима злата и сребра, већ посебно наглашавајући *благослов и молитве Владици Христу* од тамошњег, јерусалимског патријарха.[15] Краљев однос према светом граду Јерусалиму је на тај начин уздигнут изнад богоугодне, али ипак овоземаљске ктиторске делатности краља Милутина, на исти начин као што је то изузетно вешто Данило II учинио и са покровитељством и повезаношћу српског краља са *Светом гором синајском*, у закључном делу његовог описа Милутинове задужбинарске делатности.[16]

Својим повезивањем краља Милутина и Јерусалима, са почетка одломка о ктиторству, и српског краља и Синаја на његовом крају, Данило II је остварио јединствену слику укључености новог српског свеца у свету историју хришћанства, коју није хтео да наруши споменом Милутиновог подизања овоземаљског, тварног Манастира Арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму. Данилова порука је је јасна: следећи свог деду, првог српског архиепископа светог Саву, краљ Милутин је потврдио потпуну укљученост свог рода у саме корене православног хришћанства, уобличавајући Јерусалим и Синај као уздигнуту, небесну основу за краљеве овоземаљске подухвате и његово тада већ пројављено светитељство.

Извори

Даничић, Ђуро (1865): *Живот светога Сименуна и светога Саве. Написао Доментијан*, Биоград.

Даничић Ђуро (1866): *Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други*, Загреб.

Литература

Макданијел, Гордон (1984): Прилози за историју Живота краљева и архиепископа српских од Данила II, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. XLVI, св. 1−4, 42−52.

Макданијел, Гордон (1991): Генезис и састављање Даниловог зборника, Ђурић, Војислав (ур.), *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд, 217−223.

Марјановић, Драгољуб (2018): *Византијски свет и Српска црква у 13. и 14. веку*, Нови Сад.

Недомачки, Видосава (1980): Манастир Арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму – задужбина краља Милутина, *Зборник за ликовне уметности Матице српске* 18, 25–69.

Недомачки, Видосава (2004): Задужбине Немањића у Светој Земљи, јеромонах Јован (Ћулибрк) (прир.), *Никон Јерусалимац. Вријеме – личност – дјело*, Цетиње.

Станковић, Влада (2012): *Краљ Милутин (1282–1321)*, Београд.

Станковић, Влада, Ердељан, Јелена (2021): *Краљ Милутин и манастир Бањска*, Нови Сад.

Tarnanidis, Ioannis (1988): *Τα ευρεθέντα το έτος 1975 σλαβικά χειρόγραφα στη μονή Αγ. Αικατερίνης του Σινά*, Thessaloniki.

15Даничић 1866, 130–132.

16 Даничић 1866, 140. У тексту Данила II срећу се две варијанте: *свети Синај* и *Света гора синајска*, Исто, 140, варијанте.

Тарнанидис, Јанис (2018): Слика српске списатељске и духовне делатности у XIII и XIV веку која се јавља у Синајским словенским рукописима пронађеним 1975. године, *Scala paradisi. Академику Димитрију Богдановићу у спомен, 1986–2016*, ур. А. Турилов, Т. Суботин-Голубовић, И. Шпадијер, Н. Драгин, Д. Грбић, К. Мано-Зиси, Београд.

Темчин, Сергей (2021): Канон древнейшей службы свт. Савве Сербскому "Горе на престоле…": модели построения, *Сербское рукописное и печатное богослужебное наследие XII–XIX веков: источниковедение и культурне связи*, Белград–Подгорица–Вильнюс, 139–151.

Vlada Stanković

KING MILUTIN AND SINAI

Serbian Archbishop Danilo II (1324–1337), the writer of the Life of St. King Milutin, his patron, has created a unique representation of deep, essential connection between his hero and new Serbian saint, and the Holy city of Jerusalem and the Holy Mount Sinai. Serbian king Milutin (r. 1282–1321), a tireless ktetor of churches and monasteries, had founded the monastery of Holy Archangels Michael and Gabriel in Jerusalem, but Danilo II passes silently over this fact, choosing instead to underscore the higher connection of the new saint with Jerusalem and Sinai, and thus the inclusion of the Serbs into the Holy history of Christianity. Closing the circle of his narrative unit dedicated to King Milutin's foundations, Danilo II emphasized the new saint's many gifts to the Holy mountain Sinai, in a manner similar to his description of Milutin's patronage in Jerusalem, at the beginning of that section. While the patronage of King Milutin in both Jerusalem and on Sinai was of more material, this-worldly nature, evident in the vast number of Serbian Cyrillic manuscripts preserved in the monastery of St. Catherine on Mount Sinai from the fourteenth century, Danilo II opted to elevate the achievements of the new Serbian saint to another level, which connected King Milutin directly to the ground-laying activities of his grandfather, St. Sava.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 103-160*

УДК 091=16:726.7(620)"13"
091=163.41"13"
27-247
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.8

Јадранка Проловић
Универзитет у Бечу
e-mail: jadranka.prolovic@univie.ac.at

ИЛУМИНИРАНО СРПСКО ЧЕТВОРОЈЕВАНЂЕЉЕ СА СИНАЈА (Cod. sinait. slav. 1)

Апстракт: *У овом раду о српском четворојеванђељу бр. 1, из збирке рукописа Манастира Свете Катарине на Синају, обрађује се његов историјат, писмо, заставице, једина преостала минијатура и оков који краси предњу корицу. Истраживањима других српских рукописа успели смо да пронађемо оне који представљају његове паралеле, одредимо писарски круг и утврдимо време и место настанка овог синајског рукописа, који су потврђени и приликом истраживања минијатуре. У тексту је начињен покушај да се одгонетне и време када је овај рукопис доспео у синајски манастир и да ли је првобитно био њему и намењен.*

Кључне речи: *Синај, Манастир Св. Катарине, четворојевађеље, Пећ, Црква Св. Димитрија, архиепископ Никодим, минијатуре, Цариград.*

Илуминирано српско четворојеванђеље број 1 (Cod. sinait. slav. 1), које се чува у Манастиру Свете Катарине на Синају, писано је на пергаменту, има 247 листа, величине 32,5x22,5 цм, а од његовог сликаног украса сачуван је портрет јеванђелисте Матеја (л. 3в), и четири преплетно-флоралне заставице које красе почетак текста сваког јеванђеља. Рукопис поседује и делове металног окова који краси његову предњу корицу.[1]

До недавно, овај рукопис је био готово незапажен у научној литератури. Није познато из којих разлога је изостављен у већини пописа словенских рукописа са Синаја. Не помиње се у извештајима руских истраживача XIX века који су, у модерној историографији, први указали на збирку старих словенских рукописа овог манастира. Међу њима први је био вођа Руске духовне мисије у Јерусалиму, епископ Порфирий Успенский. У жељи да изврши каталогизацију, пре свега грчких рукописа, два пута је боравио у

1 Приликом сакупљања грађе о овом рукопису веома ми је помогао, пре свих, отац Јустин из Манастира Свете Катарине на Синају коме и овим путем желим најљубазније да се захвалим. Велику захвалност дугујем и Јанису Гросману (Ioannis Großmann) за помоћ, не само приликом прикупљања грађе, већ и за савете које ми је пружио као добар познавалац Синајског манастира. Приликом провере мојих запажања о дуктусу писара пружила ми је велику помоћ Катарина Мано Зиси којој још једном желим да се захвалим, исто као и Томиславу Јовановићу за консултације у вези текста синајског рукописа и Зорану Недељковићу, управнику Библиотеке Српске Патријаршије у Београду, који ми је омогућио увид у Шишатовачки апостол. Најзад, захвалност дугујем и Зорици Златић Ивковић за рецензију и лектуру српског текста, Николини Спасовској и Сари Титор (Sarah Teetor) за превод и коректуру енглеског резимеа, као и Драгиши Бојовићу за помоћ приликом прикупљања недостајуће секундарне литературе и стрпљивом чекању на завршетак овог рада.

Манастиру Св. Катарине (1845. и 1850. године) али тај планирани посао ипак није довршио.[2] Порфиријев подухват наставио је његов наследник у Руској духовној академији Јерусалима архимандрит Антонин (Андрей Иванович Капу́стин) који је 1870. године начинио каталог у коме је пописано 1310 грчких, 38 словенских и 500 арапских рукописа синајског манастира.[3] Последњи руски истраживач старина, који је у XIX веку посетио синајски манастир, био је чувени историчар византијске и староруске уметности Никодим Павлович Кондаков. Као и његови претходници, он је већ 1882, дакле само годину дана после боравка на Синају, публиковао књигу о том путовању. У њој доноси кратак опис неких грчких рукописа које Антонин није поменуо, док од словенских књига наводи само мали број, јер је сматрао да је Антонинов списак од 38 словенских рукописа сасвим добар.[4]

Године 1887, синајску гору је посетио и архиепископ сарајевски, митрополит Дабро-босански и егзарх све Далмације Хаџи Сава Косановић, који се посебно интересовао за српске рукописе. Међу 34 такве књиге, које он у свом извештају помиње, нема четворојеванђеља број 1. Занимљиво је, међутим, да Косановић помиње библотеке у многим манастирским метосима, па и то да су сандуци пуни рукописа „недавно" пренети из манастирског метоха у Каиру и да се међу њима налази и неки српски, који он није имао прилику да прегледа.[5] Из овога се може закључити и да је наше рукописно четворојеванђеље, већ последњих деценија XIX века, а највероватније тек после 1911, а свакако пре 1925. године, пренето из неког од манастирских метоха у Манастир Св. Катарине. Том уверењу доприноси и чињеница да се у делима истраживача који су Манастир посетили у првој и на почетку друге деценије XX века, као словенски рукопис број 1 и даље води јеванђелистар писан на хартији, који је пописао још архимандрит Антонин Капустин 1870. године. Велики руски византолог Владимир Николаевич Бенешевич боравио је у синајском манастиру 1907, 1908. и 1911. године истражујући углавном грчке рукописе које Порфирије, Антонин и Гардтхаузен нису видели. Уз напомену да у Манастиру постоји још необрађених старих књига,[6] начинио је нови каталог у коме је обрађено 2150 грчких рукописа.[7] За време свог трећег боравка у Манастиру, Бенешевич је начинио фотографије словенских рукописа које су касније користили Сергѣй Николаевич Северьяновъ за своје

2 Своје забелешке са ових путовања Успенский је публиковао у две књиге штампане 1856. године (Успенский 1845; Успенский 1850). У књизи која обрађује његово прво путовање описао је манастирску библиотеку и поменуо неке словенске рукописе, а међу њима и једно четворојеванђеље писано на хартији, па је јасно да се овде не ради о нашем рукопису – Успенский 1845, 217.

3 Овај каталог је написан на грчком језику и није био публикован, већ је један примерак остављен у Манастиру, док је копија предата Библиотеци православне палестинске заједнице у Јерусалиму. Синајски примерак користио је немачки палеограф Виктор Емил Гардтхаузен (Victor Emil Gardthausen) који је 1880. године у Манастиру радио свој опис у који је ушло 1223 грчка рукописа (Gardthausen 1886). Убрзо је Антонинов каталог нестао, па га Бенешевич, већ 1907. више није могао наћи у Манастиру. Своја запажања о раду у Манастиру Антонин је објавио у више наставака који су публиковани од 1871, до 1873. године у Радовима Кијевске дуговне академије. У њима је донео листу од 38 словенских рукописа (Антонин 1871-1873, ТКДА 14/3, 348-354) коју је касније у свом раду штампао и Андреј Сној (Snoj 1936, 170-172).Објављивање словенских рукописа Синаја потстакло је и загребачког слависту Лавослава Гајтлера да посети синајски манастир у коме се бавио углавном глагољским рукописима које је потом и објавио – упореди: Geitler 1882; Geitler 1883.

4 Кондаков 1882, 99-118 (листа грчких рукописа), 117, 118 (о словенским рукописима). О Фотографијама Кондакова са Синаја упореди: Вялова 1994, 37-44; Вялова 2010, 15-31. Иста ауторка и о синајским рукописима у Русији: Вялова 2007, 456-475.

5 Његове забелешке публиковане су у три дела у Дабро-Босанском источнику: Косановић 1888.

6 Бенешевич 1925, стр. I-II.

7 Бенешевич 1911-1913.

издање синајског глагољског псалтира и Михаил Несторович Сперанский приликом рада на књизи о словенској писмености од XI до XIV века на Синају и Палестини.[8] Сперанский сматра да словенски рукопис број 1 из Бенешевичеве збирке фотографија не припада XIV и XV веку. По њему тај рукопис представља јеванђелистар писан на хартији, што одговара рукопису број 1 из Антонинове листе словенских рукописа.[9] Руски лингвиста и палеограф Владимир Алексеевич Розов који је у Јерусалиму и синајском манастиру боравио 1908. године, а после Октобарске револуције живот завршио у Краљевини Југославији, у својим извештајима о словенским рукописима које је видео на Синају помиње и један српски рукопис број 1, али без икаквог описа и назнаке о његовом садржају, па остаје непознаница о којем се рукопису овде ради.[10]

Нешто више података о српском четворојеванђељу које се данас води под сигнатуром Cod. slav. 1 пружа тек словеначки духовник Антон Јехарт који је на Синају боравио 1925. и 1927. године. У свом делу посвећеном овим путовањима он набраја и рукописе словенске збирке и то по сигнатурама које су они, у манастирској библиотеци, поседовали 1925. године. Рукопис број 1, по њему, представља један веома стари јеванђелистар писан на пергаменту за који не даје никакве даље одреднице.[11] По свему судећи Јехарт је, можда под утицајем старих пописа синајских словенских рукописа, погрешно навео само садржај рукописа, па се овде заправо ради о српском четворојеванђељу. То би потврдио и извештај једног другог словеначког духовника, Андреја Сноја, који се, септембра 1935. године, у организацији Римског библијског завода и његове Јерусалимске подружнице, прикључио каравану који је из Јерусалима водио за синајски манастир, са жељом да види познату манастирску библиотеку и посебно словенске рукописе њене збирке. Он први даје тачан опис српског четворојеванђеља број 1 који готово у свему одговара данашњем стању овог рукописа. Сној га само погрешно датује у XII или XIII век, али даје и један занимљив податак који говори да је рукопис у то време имао минијатуре јеванђелиста на почетку сваког јеванђеља.[12] То отвара питање шта се у међувремену десило са минијатурама јеванђелиста Марка, Луке и Јована, које су, по нашем мишљењу, руком несавесног извршиоца одстрањене из рукописа и вероватно завршиле у некој приватној збирци. Када су, приликом велике експедиције, током 1949. и 1950. године, за Конгресну библиотеку у Вашингтону снимани рукописи манастирске збирке, фотографисан је и овај српски рукопис. У каталогу фотографисаних рукописа који је начинио носилац пројекта Кенет В. Кларк, уз све остале помиње се и овај словенски рукопис, само кратко и то у два маха. Дају се основни подаци да је ово књига четворојеванђеље, писано на пергаменту и да има 247 листа али без датовања. Интересантно је, међутим, да се на једном месту наводи да рукопис има две илуминације, док је на другом забележена само седећа представа јеванђелисте Матеја на листу 3а и метални оков рукописа са представама *Успења Богородице* у средишту и ликовима јеванђелиста у угловима.[13] Да ли се овде ради само о пукој грешци или ови подаци случајно откривају и нешто друго, остаће за сада нејасно.

Један преглед словенске збирке синајског манастира публиковао је 1961. године Никола́й Никола́евич Ро́зов који је користио углавном старију руску литературу. Набрајајући рукописе, он «Евангелије» број 1 сврстава у групу рукописа XIV века, а пошто као

8 Бенешевич 1925, Т. I, сл. 25; Северьяновъ 1922; Сперанский *2013*.
9 Сперанский 2013, 54.
10 Szczepański 1908; Розов 1925-26, 126. О бугарским рукописима: Розов 1914, 30-37.
11 Jehart 1929, 160-161.
12 Snoj 1936, 174-175.
13 Clark 1952, 21, 32. У чланку Кенета Кларка о овој експедицији из 1953. године (Clark 1953) није поменут словенски рукопис број 1.

извор наводи само Сперанског и Бенешевича, иако му је и Каталог фотографисаних рукописа Кенета Кларка био познат, није сасвим јасно да ли је уочио разлику између јеванђелистара који под бројем 1 помињу стари аутори и нашег четворојеванђеља које се данас води под овим бројем.[14] У каталогу са основним подацима о свим рукописима синајског манастира, које је издао Мурад Камил 1970. године, српско четворојеванђеље број 1 је погрешно датовано у време око XV века.[15] У тексту израелског слависте Моше Алтбауера (Moshé Altbauer) о словенским рукописима и њиховим студијама у Израелу и на Синају нема речи о четворојеванђељу бр. 1, а разумљиво је да се оно не помиње ни у чланку истог аутора о словенским рукописима и фрагментима који су 1975. године откривени у рушевинама просторија унутар северног зида Манастира, а чији је каталог 1988. публиковао Јоанис Тарнанидис.[16] У значајном прилогу за проучавање писара неких српских рукописа са Синаја, који је 1982. објавила Луција Церниħ, нема помена четворојеванђеља број 1, као ни у чланаку о Синајским словенским рукописима Кетрин Мери Мек Роберт (Catherine Mary Mac Robert), публикованом 2011. године.[17] За даље истраживање синајског рукописа је, међутим, од велике важности публикација Биљане Јовановић-Стипчевић из 2001. године о једном до тада непознатом српском четворојеванђељу из манастира Дохијара у којој се износи мишљење Катарине Мано Зиси да је исти непознати писар исписао и наш синајски рукопис; ауторка чланка је као доказ поред две странице рукописа из Дохијара публиковала и две фотографије синајског рукописа.[18]

Што се тиче једине преостале минијатуре овог четворојеванђеља, после фотографисања за Конгресну библиотеку у Вашингтону, начињен је један мали корак ка даљем истраживању. Светозар Радојчић је, вероватно од Курта Вајтцмана (Kurt Weitzmann), сазнао за постојање ове минијатуре, па је од њега добијену црно-белу фотографију јеванђелисте, без икаквог коментара, објавио у својој књизи *Старо српско сликарство*, 1966. године. Пошто је репродукцију уврстио у текст о монументалном стилу (1170-1300) српског сликарства и уз рукописе из краја XIII века, може се само претпоставити да је веровао да је ова минијатура настала у то време.[19] Курт Вајтцман, у својој књижици о илустрованим рукописима из Манастира Св. Катарине на Синају објавио је, 1973. године, исту минијатуру. Овај велики познавалац византијске историје уметности теже се снашао у процени ове српске минијатуре коју датује у другу половину XIV века и као паралеле наводи минијатуре јеванђелиста у Куманичком четворојеванђељу. Посебно га изненађује велики крст поред јеванђелисте Матеја који је, по њему, настао под утицајем уметности Запада.[20] Пратећи основни податак о месту чувања и сигнатури рукописа, коју је Радојчић објавио у легенди фотографије, аутор ове студије је ступила у контакт са библиотекаром синајског манастира, оцем Јустином, уз чију је свесрдну помоћ сазнала нешто више о самом рукопису и добила фотографије изабраних страница које се овом приликом објављују. Сходно потребама прилога о илуминацији српских рукописа из зрелог средњег века, који је штампан у књизи *Византијско наслеђе и српска уметност*, укратко је обрадила само минијатуру и оквирно је датовала у крај XIII или прве деценије XIV века.[21] Тако нам се у овом чланку тек сада пружа прилика да детаљно обрадимо цео рукопис и утврдимо тачније време и место његовог настанка и украшавања.

---

14 Ро́зов 1961, 133. Извештаји Антона Јехарта и Андреја Сноја Розову су Розову били непознати.
15 Kamil 1970, 147/No 9.
16 Altbauer 1979; Altbauer 1987; Tarnanidis 1988. Приказ Тарнанидисове књиге са опширном листом литературе о истраживању словенских рукописа са Синаја публиковао је: Mathiesen 1991, 192-199.
17 Церниħ 1982, 19-62; MacRobert 2011, 61-68.
18 Јовановић-Стипчевић 2001, 241-243, 251-253 (сл. 1-4).
19 Радојчић 1966, 352, Т. XX.
20 Weitzmann 1973, 29-30, Pl. XXX/Fig, 43.
21 Проловић 2016, 332, сл. 267.

Текст рукописа – време и место настанка

Као што је у уводу већ истакнуто, овај пергаментни рукопис величине 33x22,5 цм, данас има 247 листа, али је врло извесно да су се временом загубили неки листови на крају рукописа, а можда и на његовом почетку. Овде нема Теофилактовог преговора на почетку, али су текстови сва четири јеванђеља, укључујући и њихове садржаје, који су по уобичајеном обрасцу исписани испред почетка сваког јеванђеља (сл. 2, 5-8), у потпуности очувани. После завршетка Јовановог јеванђеља исписан је још и месецослов који тече од листа 241а до краја рукописа (л. 247б). Странице рукописа су конципиране тако што текст са 25 редова на страници оставља широке маргине које, у заједници са врсном калиграфијом, доприносе склдном изгледу и високом естетском нивоу рукописа. Основни текст исписан је уставним писмом, црним мастилом, док су наслови, поднаслови, иницијали, ознаке поглавља и бројеви зачала на веома широким маргинама исписани карактеристичним светло-смеђим лазурним мастилом које прелази у нијансе ружичасте боје. Изузетак чине ознаке часа, уобичајених најава читања у току богослужења, које су руком неког другог писара накнадно дописане јарко црвеном бојом.

Палеографске особине писма показују одлике које се у српским рукописима примећују већ у другој деценији XIV века, а нарочито су карактеристичне за његову трећу и четврту деценију. Високи калиграфски ниво рукописа указује да је он дело талентованог преписивача који је своју вештину допунио знањем стеченим у неком од најзначајнијих центара српске писмености средњег века. Поређење овог синајског четворојеванђеља са нама данас познатим српским рукописима доводи до закључка да писар синајског рукописа има везе са хиландарском калиграфском школом. Овде се мора бити опрезан јер данас скоро да нема никаквих података о студеничкој рукописној делатности, која је са Хиландаром била веома повезана. Усуђујемо се стога да претпоставимо да је она делимично могла да врши утицај на формирање хиландарске калиграфске школе. Томе у прилог иде и чињеница да се једини преостали студенички рукопис средњег века, који се чува управо у Хиландару (минеј, бр.144), датује око 1360. године и, према калиграфским одликама, не разликује од рукописа најбољих хиландарских писара.[22] Осим тога, Хиландар је био веома повезан и са Пећком патријаршијом. Познато је да је велики број српских архиепископа и патријараха биран из редова хиландарских монаха и игумана који су са собом носили ученост и доводили људе који су сигурно утицали и на писарску делатност српског духовног центра у Пећи. Уз све ово мора се уважити и чињеница да су, не само писари из редова лаика, у зависности од потребе посла, мењали места своје делатности, већ су и монаси-писари често одлазили у друге манастире и настављали своју преписивачу делатност. Уз то се ипак мора држати на уму да су рукописи често наменски писани за особу или манастир који су се налазили изван граница места у којем су настајали. Као покретни предмети, протоком времена и стицајем различитих околности, преношени су и у средине из којих нису потицили. Неким од тих путева је и ово четворојеванђеље, у чије тајне настанка покушавамо да проникнемо, доспело у синајски манастир.

Пажљивим упоређивањем синајског четворојеванђеља са српским рукописима приближног времена настанка, успели смо да пронађемо још један рукопис на чијем је исписивању, по свему судећи, мање или више сарађивао овај, за сада непознати писар. То је октоих петогласник који се под бројем 62 налази у збирци рукописа Пећке патријаршије (сл. 3). И ова књига је писана на пергаменту, а палеографски облици слова се битно поклапају са онима у синајском рукопису. Осим тога, у пећком рукопису се примећују и блиски облици великих слова наслова, а битно је и то што се уз наслове појављује идентичан

22 Богдановић 1978, I, 93/144; исто II, сл. 41.

украс, тј. путача између чијих се кракова налазе тачке засведене луком формирајући тако крстолики орнамент који је, како се чини, био карактеристичан за рукописе овог писара. Сличан облик нисмо успели да нађемо у другим рукописима тог времена.[23] Осим тога, у пећком рукопису се уочава и употреба истог мастила – црног за основни текст и светлосмеђег за наслове, поднаслове, иницијале и указе на маргинама. На основу палеографских одлика пећки рукопис се, према досадашњим истраживањима, датује у другу четвртину XIV века.[24] Као што је у претходном одељку већ истакнуто, Катарина Мано Зиси је писмо овог писара прерознала и у српском четворојеванђељу број 424 из светогорског Манастира Дохијара за који ауторка публикације Биљане Јовановић-Стипчевић сматра да је писан око половине XIV века у Манастиру Хиландару.[25] Једну од кључних одредница за датовање пре свега пећког и синајског рукописа, а као алтернативу и за четворојеванђеље из Дохијара, налазимо у Шишатовачком апостолу, делу два писара, од којих је онај који је исписао првих пет листова (сл. 4, 12), по одликама дуктуса веома близак писару синајског и пећког рукописа број 62, па се на тренутке чини да се можда ради о истом писару и да су извесне разлике могле бити условљене и тупим пером који је он у шишатовачком рукопису користио. Интересантно је слово М, чија је петља спуштена испод линије реда, што је иновативна одлика која ће тек у потоњим временима бити карактеристична за српске писаре. Неке финесе, од којих је најприметнија различито писање слова З, упозоравају да се ради о другом писару, али је он у сваком случају био повезан са писаром синајског и пећког рукописа. Њима је био близак и црноризац Дамјан који је исписао остатак Шишатовачког апостола, а који у колофону на л. 226 наводи да је рукопис писао по налогу архиепископа Никодима 1324. године у Пећи и то у Ждрелу, граду-утврђењу које се налазило недалеко од Манастира изнад кога су биле манастирске испоснице.[26] Писари Шишатовачког апостола и аутор синајског рукописа су у сваком случају радили у истом манастиру и, по свој прилици, тесно сарађивали.

Занимљиво је да Дамјан у свом запису још саопштава да је он преписао и параклитик и октоих. За Дамјанов параклитик смо утврдили да је до данас очуван, а налази се под бројем 113 у збирци рукописа Манастира Дечана. Тако се дечански рукопис може и тачније датовати, дакле нешто пре 1324. године. Што се тиче Дамјановог октоиха поставља се питање да ли он има неке везе са поменутим октоихом петогласником бр. 62 из пећке збирке и да ли је, можда, црноризац Дамјан сарађивао и на изради овог рукописа или је његово дело нека друга књига октоиха. Ово питање ће морати, за сада, да остане отворено, јер нам је, од делимично очуваног и веома оштећеног пећког рукописа доступан само мали број фотографија, углавном оних делова које је исписао писар синајског рукописа. Ако се установи да се бар у очуваном делу овог рукописа не појављује рука писара Дамјана, постоји могућност да је он писао октоих првогласник као део комплета за пећки манастир. Истраживањем српских октоиха из тог времена могло би да се установи шта се десило са Дамјановим октоихом који је, можда, у међувремену отуђен, па се данас налази

23 Велику подршку при упоређивању писма Синајског и Пећког рукописа пружила ми је драга колегиница и наш највећи живи стручњак за проучавање дуктуса писара старих српских рукописних књига Катарина Мано Зиси која је преиспитала моја запажања и сложила се са мојим мишљењем да се овде по свему судећи ради о истом писару, па сам јој због свега веома захвална.

24 За основне податке о рукопису упореди: Богдановић 1982, 74 (бр. 982). За описе рукописа: Мошин 1968-1971, 75-76 (бр. 73); Вуксан 1936, 167 (бр. 69).

25 Јовановић-Стипчевић 2001, 241-245, 251-253 (сл. 1-4).

26 Запис Шишатовачког апостола је издао још Љубомир Стојановић, а о њему је најопширније писао Димитрије Е. Стефановић који је дао и критичко-дипломатичко издање текста овог рукописа – упореди: Стојановић 1982-1987, књ. I, 24 (бр. 54); Стефановић 1989, 65-70, сл. 1-2 (са старијом литературом).

у некој другој збирци, или је током времена заувек изгубљен. Осим тога, требало би проверити и дуктус писара Никодимове повеље за карејску келију Светог Саве из 1321. и потврде Милутинове Светостефанске хрисовуље које су писане у архиепископској канцеларији,[27] као и повељу краља Милутина за карејску келију из 1317/18. године, за коју је аренгу писао Никодим.[28] Тако би се установило да ли се руке писара Дамјана и аутора синајског рукописа у њима препознају, а све то и много више када су у питању Никодимови писари јесте питање неке посебне студије.[29]

Упоређујући дуктус писара синајског, пећког и дохијарског рукописа са оним црноризца Дамјана можемо приметити да су они на неки начин слични. Битне разлике огледају се у томе што у Дамјановом рукопису постоји већи утицај старије палеографије, карактеристичне за прелазни период краја XIII и првих деценија XIV века. На основу тога се може претпоставити да је Дамјан био нешто старији од писара синајског и дохијарског четворојеванђеља и пећког октоиха, као и оног који је са њиме сарађивао на писању Шишатовачког апостола. Палеографске особине дуктуса ових писара јасно указују да они имају везе са хиландарском писарском школом из које су вероватно потекли, али су стицајем околности своју делатност продужили у окриљу српског архиепископског центра у Пећи. С обзиром на изнесене чињенице може се са сигурношћу претпоставити да су синајско четворојеванђеље и пећки октоих петогласник такође писани у пећком манастиру, вероватно по налогу архиепископа Никодима. На такав закључак наводи и чињеница да се поменути октоих петогласник, писан руком писра синајског четворојеванђеља, и данас налази у пећкој рукописној збирци. Како ће у продужетку овог текста бити детаљније објашњено, и украс синајског рукописа, као и историјске околности у оквиру којих је он настао то потврђују. Пошто је познато да је Никодим I, пре архиепископског устоличења био хиландарски игуман,[30] сасвим је могуће да је из Хиландара довео у Пећ бар једног од ових писара у кога је имао поверења и сматрао да ће му бити од велике помоћи на новој дужности. Исто тако је могуће да се писар синајског четворојеванђеља и пећког октоиха касније вратио у Хиландар у којем је по свему судећи исписао четворојеванђеље број 424 из манастира Дохијара.

Осим наведених примера, на присуство хиландарских писара у престоном манастиру српских архиепископа и касније патријараха указали би и неки други рукописи хиландарских аутора који се и данас налазе у пећкој збирци. Занимљиво је, на пример, да врло сличне калиграфске облике и идентичне боје мастила за основни текст синајског рукописа, наслове и иницијале показује и триод посни број 111 из пећке збирке, настао нешто касније, око 1360/70. године. За овај рукопис је утврђено да је дело Анагноста Јована чије је име забележено у једном рукопису дечанског манастира, а сматра се да је његовом руком исписан и апостол број 21 пећке рукописне збирке који се такође датује око

27 Живојиновић 2005, 23-50; Живојиновић 2006, 11-41; Ковачевић 1890, 10-11; Јагић 1890, 43-46; Живојиновић 2011, 100; Богдановић 1980, 181.

28 Трифуновић 1961, 243-244.

29 Можда ће се упоредном анализом других српских рукописа пронаћи још нека књига Никодимових писара. Из Никодим повеље за Карејску келију за сада се знамо само још то да је он наредио да се препише ортограф типик Светог Саве из Карејске келије, да би се заједно са другим његовим црквеним уставима чувала у Архиепископској ризници (Живојиновић 2005, 34; Живојиновић 2011, 106).

30 О Никодиму као Хиландарском игуману: Живојиновић (М) 1998, 30, 123, 124, 131-133, 143-145, 150, 151, 153, 158; О животу и делатности Никодима: Живојиновић 2011, 72-12 (са прегледом старије литературе); Богдановић 1980, 165-168, 181, 204; Трифуновић 1994, 159, 196, 199-204, 218, 234-235.

1360/70. године.[31] Јован је своје писарско умеће свакако стекао у Хиландару. Већи број његових очуваних рукописа дозвољава нам да пратитимо његову делатност у времену између 1350. и 1380. године. Уочава се да су рукописи настали у раном периоду његовог стваралаштва и данас чувају у Хиландару или из њега потичу, а то се свакако може тврдити за бечки и врло вероватно за оксфордски рукопис.[32] Књиге које је исписивао у каснијем периоду рада, између 1360. и 1370. године, налазе се у збиркама Пећке патријаршије и Манастира Дечана који је са патријаршијским центром свакоко био повезан и то не само због мале географске удаљености. Тако се долази до спознаје да је овај хиландарски писар свој радни век наставио у Србији. Примери писара синајског рукописа, Дамјана и Анагноста Јована представљају путоказе за даља истраживања ових, а и других рукописа који показују одлике хиландарског писарског круга. Сплетом различитих околности неки од њих се вековима налазе у рукописним збиркама којима првобитно нису припадали.

Заставице и иницијали

Синајско српско четворојеванђеље број 1 је писано на пергаменту и у њему се поред портрета јеванђелисте Матеја (л. 3б), налазе и четири преплетно-флоралне заставице испред почетка текста сваког јеванђеља.[33] Испред садржаја јеванђеља нема украса (сл. 2). Иницијали рукописа су дело писара рукописа и они су једноставни, углавном без украса, па се не разликују много од слова наслова. Само су иницијали К на почетку Јеванђеља по Матеји, П на почетку Јеванђеља по Луки и В са којим почиње Јеванђеље по Јовану незнатно истакнути и то на врло уобичајен и најчешће примењиван начин у старим рукописима (сл. 5-8). Иницијал К је највећи од свих и има петљу на месту спајања усправног стабла и кривуље која гради познати облик, слово П је украшено тачком на стаблима и пречки као и малом гранчицом полупалмете која израста из корена левог стабла, док се у петљама иницијала В налази по једна тачка чинећи од њега два симболична свевидећа ока.

Заставице које красе почетак сваког јеванђњља нису дело писара овог рукописа (сл. 5-8), а да овај писар није сам радио заставице својих рукописа потврђује украс његовог четворојеванђеља из Дохијара који је изведен само испред глава и текста Матејевог јеванђеља (л. 2а и 4а), док је испред почетка Марковог јеванђеља остављен празно место за заставицу коју је требало да уради илуминатор.[34] Да овај писар није сам радио илуминацију својих рукописа говори и чињеница да се заставице рукописа из Дохијара које следе стару, словенску традицију украшавања битно разликују од оних у синајском четворојеванђељу. У фрагментарно очуваном пећком октоиху петогласнику истог писара нема заставица, па нам овај рукопис не може да послужи за упоредно истраживање сликаног украса рукописа синајског писара.

Заставице синајског рукописа су урађене, по свему судећи, истовремено када и минијатуре, а на то указује њихов колорит у коме, као и код минијтуре, доминира црвена,

31 Мано Зиси 1995, 231-243 – за пећке рукописе 239-240 (бр. 8-9), сл. 19, 21-24. За основне податке и опис пећких рукописа упореди: Богдановић 1982, 21 (бр. 67), 114 (бр. 1685); Мошин 1968-1971, 36-37 (бр. 24), 79-80 (бр. 77); Вуксан 1936, 151 (бр. 28), 170-172 (бр. 79).

32 Бечки рукопис је купљен у Хиландару, а Оксфордски је Бодлејанској библиотеци 1683. године поклонио Томас Смит (Thomas Smythe) који је службено боравио у Цариграду између 1668. и 1671. године – упореди: Мано Зиси 1995, 233-234 (бр. 1), 237-239 (бр. 6); Проловић 1986, 198-199 (бр. 13), 253-254, сл. 61.

33 Црно-беле фотографије страница почетка Матејевог и Лукиног јеванђеља објавила је: Јовановић-Стипчевић 2001, 252-253 (сл. 3-4).

34 Јовановић-Стипчевић 2001, 245-248, 250-251 (сл. 1-2).

сиво-плава, сиво-зелена, пурпурно-мрка и жута боја. Правоугаоног су облика и уоквирене истом црвеном бојом као и сама минијатура, а сличан им је и украс на угловима. Код заставице испред Марковог јеванђеља је срцолики украс идентичан онима на угловима оквира минијатуре. Приметно је, међутим, да су све заставице прилично невешто изведене, а то одудара од квалитета сликарства минијатуре, па се може претпоставити да су оне дело неког анонимног сарадника сликара минијатура.

Поређењем величине заставица и њиховог пропорционалног односа према тексту и маргинама стиче се утисак да је писар четворојеванђеља имао другачији концепт украса када је почео да пише ову књигу и да му се тек у току рада указала прилика да свој рукопис украси минијатурама и заставицама. Наслови јеванђеља по Матеју и Марку су исписани декоративније, крупним словима што је требало да буде главни украс рукописа. Сагледавајући пропорције маргина и текста Матејевог јеванђеља примећује се да је наслов исписан тако да не оставља места за заставицу која ту очигледно није планирана и да је она, по свему судећи, накнадно урађена. Тања је од свих осталих и практично је урађена на горњој маргини. Тиме је она видно сужена у односу на остале, а поремећен је и пропорционални однос сликано-калиграфског рада и маргина. Када је започео Јеванђеље по Марку писар је оставио више места на заглављу, претпоставља се за некакав украс, али свакако ужи него што је касније изведен. Пошто је накнадно урађена заставица шира од оне испред Матејевог јеванђеља и захвата један део површине горње маргине и на овој страници, иако не тако изражено као у претходном случају, ремете се пропорционални односи текста, украса и маргина. Да су ове две заставице накнадно урађене показује и чињеница да су обе, а поготово она испред почетка Јеванђеља по Матеју, видно шире од текста.

Другачији, усклађен пропорционални однос између сликано-калиграфског дела и маргина примећује се на почетку Лукиног и Јовановог јеванђеља. Заставице које их красе пропорционално су исте као она испред Марковог јеванђеља, али не покривају горњу маргину и стога не нарушавају пропорционалне односе. Складу тих страница доприноси и чињеница да се заставице протежу до ширине текста. Све то показује да су прво урађене заставице, при чему се сликар придржавао оквира који је био одређен за сликарско-калиграфски прилог, а писар наставио рад уклапајући текст са заставицом. Да је украшавање и писање овог јеванђеља текло овим редоследом потврђује и чињеница да су наслови ових јеванђеља исписани много ситнијим словима него они Матејевог и Марковог јеванђеља, јер они захватају практично само ширину размака између линија које су утиснуте да би одредиле размак између редова текста.

Све заставице овог синајског рукописа су изразито декоративног карактера, флорално-преплетног типа, при чему доминирају флорални мотиви. То је нарочито видљиво код тање заставице испред Матејевог јеванђеља код које су црним мастилом уоквирене црвена и жута трака, лабаво испреплетане тако да образују елипсе испуњене сучељеним срцоликим палметама црвене и зелено-сиве боје (сл. 5). Троугаоне површине са заобљеним врхом између елипса и оквира заставице испуњене су такође сучељеним зеленим и пурпурно-мрким полупалметама. Преостале три веће заставице се разликују по томе што су шире, а трака чији су крајеви код њих спојени уплетена је тако да образује четири правилна круга које деле петље помоћу којих су формиране; само на заставици испред Лукиног јеванђеља је имало места и за две трећине петог круга. Дебела стабла лозице са изданцима полупалмета испреплетана су унутар кругова и у угловима између њих. Заставица испред Марковог Јеванђеља разликује се по томе што се на плаво-сивој позадини, чија је нијанса слична оној на минијатури јеванђелисте, истиче жута трака која гради кругове, док је лозица комплетно црвена. Два изданка ове лозице уплетени су у кругове тако да образују неку врсту ромбоида који се са њима наизменично смењују и то тако

што се њихови, замишљеном дијагоналом водоравно спојени углови, спајају са угловима суседног ромба преко преплета у центру круга. Они вертикални, уплетени у облику срца на чијем се врху налази мала палметица, излазе из кругова дотичући хоризонталне траке које граде правоугаоник. Карактеристично је и то што крајеви ова два изданка лозе са леве и десне, односно краће стране правоугаоника излазе из оквира правоугаоног поља заставице.

За разлику од описане заставице испред Марковог јеванђеља, сличан преплет лозица са полупалметама код оних испред Лукиног и Јовановог јеванђеља не излази из оквира правоугаоника (сл. 6-8). Ове две заставице се углавном разликују само по другачијој комбинацији истих боја. Код обе је позадина бојена жуто-окер; преплетни кругови оне испред Лукиног јеванђеља су пастелно сиво-зелени, док су они испред Јовановог јеванђеља у горњој половини, унутар црног цртежа, бојени оранж-црвеном, а у доњој жуто-окер бојом. Тиме је постигнут утисак да је овај низ кругова сачињен од две уплетене траке, иако се обе боје на бочним круговима стапају једна у другу без линије која би означавала крај једне и почетак друге. Стабла палмета су код оне испред Лукиног јеванђеља комплетно бојена црвеном бојом, једна половина разлисталих полупалмета у круговима сиво-плавом, док су оне које испуњавају просторе између суседних кругова сликане плавом бојом. Срцолики пупољци који красе унутрашњост углова формираних стаблима лозице између суседних кругова на месту додира са хоризонталним делом правоугаоног оквира, изведени су нијансама окер-браон боје. Преплет стабала лозице која и код претходних заставица образује ромбоидни низ, уплетен је са круговима који су, као и изданци полупалмете унутар кругова на заставици испред Јеванђеља по Јовану, бојени сиво-плаво. На левој половини сваког круга је са њима уплетен и потковичасто-срцолики мотив пурпурно-мрке боје на чијем се шпицу налазе волутице, а само у једном кругу оне изгледају као тролист. Истом пурпурно-мрком бојом изведене су и полупалмете које испуњавају горњи део површина између кругова, док су исте у доњем делу бојене оранж-црвено чинећи тако бојену равнотежу са горњим делом траке која формира уплетене кругове.

Пажљивим студирањем стила ових заставица приметићемо да њихов аутор није био специјализован за илуминацију рукописа што показују не само ритмички произвољно у целину уклапане и непрецизно цртане, а исто тако и у осталим сегментима изведене преплетне јединице, већ и слободни потези четкице приликом наношења бојеног слоја који не робују цртежу лозица и кругова са којима се понекад стапају или га не додирују. Код палмета и полупалмета које испуњавају просторе између суседних кругова, а у случају заставице испред Матејевог Јеванђеља и оних унутар и изван елипсоидних преплетних јединица, цртеж и не постоји већ мајстор кичицом слободно, релативно широким потезом формира жељене облике. На исти начин он танким линијама наноси и акценте светле боје, линије на стаблима или цртице на палметама, који оживљавају испреплетане биљне елементе. Технички посматрано ове заставице далеко заостају иза најбољих дела професионалних илуминатора рукописа који су имали стрпљења за прецизну обраду и најситнијег орнаменталног дела украса. С друге стране посматрано, овде се виде дела која одају карактер брзог сликара који широким, размаханим потезима своје кичице није робовао прецизној обради сваког детаља, а притом је био склон и импровизацији која је излазила из устаљених шаблона илуминатора рукописа. Другим речима исказано, ове заставице су дело сликара који се бавио монументалним сликарством у коме је могао лакше да искаже свој темперамент.

Заставице синајског четворојеванђеља су, колико је нама познато, јединствене у српском рукописном наслеђу. Оне су поготово неуобичајене за илуминирани украс српских рукописа првих деценија XIV века, јер у то време у украсу још увек доминира преплет (сл. 12), уз минималну употребу флоралних елемената. То показује и заставица пре-

плетених кругова у четворојеванђељу са праксапостолим из Народне библиотеке у Београду (Рс 643) које се датује у почетак XIV века, а која је само по неким општим елементима сродна заставицама синајског рукописа (сл. 13).[35] Флорални украс је у српским рукописима под утицајем грчких добио доминантнију улогу тек од половине XIV века. Тако је заставици испред Матејевог јеванђеља синајског рукописа доста слична она цртана црвеним мастилом у четворојеванђељу из шесте деценије XIV века које се такође чува Народној библиотеци у Београду (Рс 648, л. 1а).[36] Извесну сличност са осталим заставицама синајског рукописа има она у триоду посном писара Касијана из дечанске рукописне збирке (бр. 61, л. 1а, сл. 14), насталом крајем XIV века (сл. 14).[37]

У грчким рукописима се сличне заставице појављују у већем броју рукописа XIII века, а по начину изведбе су српском синајском рукопису најближе оне у провинцијским рукописима какви су на пример они из Универзитетске библиотеке у Чикагу (University of Chicago Library, сл. 17-20): Серпент лекционар (Serpent Lectionary, MS 715), четворојеванђеље бр. 727, затим Варнавино четворојеванђеље (Barnabas Gospels, MS 130) које потиче из Анталије и донекле Хескал четворојеванђеље (Haskell Gospels, MS 46,).[38] Сви они следе украс раскошних рукописа XIII века међу којима се истиче једна група изузетних рукописа последње деценије XIII и првих деценија XIV века (сл. 21-22) којој припадају углавном четворојеванђеља и то из Фиреце (Biblioteca Mediceo Laurenziana, MS Plut. VI,28), Балтимора (Walters Art Galery, MS. W. 525), Оксфорда (Bodlieian Library, MS Barocci 31), Ватикана (Vat. gr. 1158), Лос Анђелеса (Paul Getty Museum, MS 65), Венеције (Biblioteca Marciana, MS gr. 541) и Светогорске Велике Лавре (Cod. A2), затим још три лекционара – из Синајске збирке (Cod. sinai. gr. 228) и атоских манастира Ивирона (Cod. 30м) и Ставрониките (Cod. 27), псалтири из Ставрониките (Cod. 46) и Париза (Paris. gr. 21 и suppl. gr. 260) као и праксапостол Иочентија VIII из Ватикана (Vat. gr. 1208).[39] Заставици испред Матејевог Јеванђеља синајског српског рукописа најближе паралеле се налазе у наведеним рукописима синајског манастира (Cod. sinai. gr. 228, л. 116), оба рукописа из Ставрониките (Cod. 27, л. 3а, 161а; Cod. 46, л. 53б, 33б, 118а, 229а, 268а, 289а), као и оба рукописа из Париза (Paris. gr. 21, 44б, 58б, 262а; Paris. suppl. gr. 260, л. 1а, 64б, 138б).[40] Од истих елеманата украса компоноване су и заставице испред Марковог и Лукиног јеванђеља у четворојеванђељу архиепископа Николе из Библиотеке колеџа Христове цркве у Оксфорду (Library of Christ Church College, MS Wake 25), које је настало у Цариграду око 1315/17. године.[41] У много чему особене преплетне лозице свих заставица овог рукописа се могу поредити и са осталим заставицама синајског, српског четворојеванђеља, а и оне заостају квалитетом израде од минијатура са представама јеванђелиста. Осим тога, веома слично преплетене лозице карактеришу и заставцу рукописа број 16 (л. 56а) из скеврофилакиона манастира Ватопеда који је 1340/41 исписао извесни Харитон у чувеном цари-

35 *Опис ћирилских рукописа НБС*, 329-331 (бр. 159), Албум, сл. 37.
36 *Опис ћирилских рукописа НБС*, 345-347 (бр. 164), Албум, сл. 55.
37 Датовање по: Богдановић 1982, 115 (бр. 1689).
38 За све наведене рукописе упореди сајт Универзитетске библиотеке у Чикагу.
39 Ову групу цариградских рукописа обрадили су Хуго Бухтал и Ханс Белтинг и датовали их у време око 1300. године, аза ауторе ове књиге место чувања рукописа из Лос Анђелеса није било познато, па је он очигледно тек касније доспео у Пол Гети Музеј (Buchthal/Belting 1978, Pl. 2-5, 8-11, 16-23, 30-33, 36-37. 41-65). За рукопис из Оксфорда упореди још: Hutter 1977, 96-98 (бр. 59), сл. 367-376. За Светогорске рукописе упореди и: *Treasures of Mont Athos* 1974-1991, Vol. 2, 98 (εικ. 149-150), 329; ibid. Vol. 4, 208 (εικ. 359-361), 338-339. Већина ових рукописа доступна је и online на сајту наведених библиотека. За наше предлоге различитих датирања ових рукописа упореди стр. 115-116 овог текста.
40 Buchthal/Belting 1978, Pl. 33c, 34ac, 50bc, 51b, 53a, 54a-b, 57ac, 60a, 61a, 62a, 63a.
41 Hutter 1997, Bd. 4.1, 124-126 (бр. 44); ibid., Bd.4.2, 195 (сл. 576), 197 (сл. 578).

градском мнастиру Одегон, иако лозица на овој заставици није уплетена у кругове који су испуњени животињским представама.[42] У свим овим рукописима следи се онај тип украса који води порекло из грчких рукописа IX и нарочито X века, па се затавице сличне онима у синајском српском рукопису налазе и у чувеном Париском псалтиру (Paris. gr. 139) и Берлинској хипиатрики (Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz, Cod. Phill. 1538, Hippiatricorum collectio) који су настали око половине X века. По свему судећи оба су урађена за византијског цара Константина VII Порфирогенита.[43] Нарочито Берлински рукопис, са својим безбројним заставицама првокласног квалитета израде, представља својеврсну енциклопедију византијског орнаменталног украса.

Минијатура

Од четири минијатуре јеванђелиста које су, како је напред већ истакнуто, још 1935 виђене на почетку свих јеванђеља у овом синајском рукопису, данас се у њему налази још само минијатура јеванђелисте Матеја. Изнад јеванђелисте је на сиво-плавој позадини старосрпским језиком исписано име јеванђелисте: ⁘ ⸢матѣи квань[г]елисть⸣ Исти писар је исписао и прву реч Јеванђеља по Матеју (**книга**) која је на овој минијатури исписана на књизи коју управо исписује јеванђелиста, а истом палеографском типу припадају и ознаке најава читања у току богослужења уз заставице рукописа: ⁘ ⸢час⸣ ⸢а⸣ ⁘ (л. 4а), ⁘ ⸢час⸣ ⸢г⸣ ⁘ (л. 84а) ⁘ ⸢час⸣ ⸢ѳ⸣ ⁘ (л. 52а, 113а) итд. Палеографске одлике слова откривају нам да је ову сигнатуру урадио писар који је неговао писмо, које је, за разлику од оног којим је писано четворојеванђеље карактеристично за крај XIII и почетак XIV века. По томе је ближи писару Дамјану који се потписао у Шишатовачком четворојеванђељу. Паралеле за ово писмо налазимо и у старијим рукописима дечанске збирке, паримејнику бр. 141, који се датује у крај XIII или почетак XIV века и нарочито требнику бр. 67 из истог времена као и паримејнику Црколез 4 из 1320-30. године (сл. 11).[44] У пећкој збирци је у сличном маниру писан псалтир бр. 68 из прве четвртине XIV века (сл. 10).[45]

Минијатура је дело талентованог сликара који припада кругу набољих византијских мајстора свога времена. Јеванђелиста је приказан седећи на четвртастој столици без наслона у тренутку док исписује почетак свог јеванђеља (сл. 25, 41 и 49). Ногама се ослања на четвртасти супеданеум, а испред њега стоји осмоугаони ормарић са прибором за писање. Иза јеванђелисте се налази ниска преграда, а иза ње, са леве стране, велики крст ослоњен на стубиће са капителима преко којег је пребачена драперија. Са десне стране види се мањи архитектонски облик тробродног типа са средишњим равним кровом на коме се налази један крчаг и великим полукругом засведеним вратима на којима је црвена завеса. Слика је уоквирена релативно широким црвеним рамом на чијим се угловима налази по један срцолики лист.

На минијатури доминирају црвено-ружичасти тонови са којима су изведени хитон јеванђелисте, јастук на којем он седи, осмоугаони ормарић испред њега, велики крст иза јеванђелисте и драперија која је пребачена преко њега као и завеса на вратима

42 *Ιερά Μέγιστη Μονή Βατοπαιδίου* 1996, Τ. 2, 568 (Εικ. 514).

43 За неке примере из ових и сличних рукописа X века упореди: Prolović 2021, Pl. LXXI-LXXX; Weitzmann 1935, Taf. XIX-XXI и многе друге. За оба наведена рукописа види још: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN827740514&PHYSID=PHYS_0001 [Децембар 2021]; https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10515446x/f19.item [Децембар 2021].

44 Богдановић 1982, 80 (бр. 1078, 1080), 109 (бр. 1556); Тодоровић-Шакота 1956, 199-211; *Изложба српске писане речи*, 71, 82; Ђоровић 1936, 93 (бр. 7); Mošin 1959, 316 (бр. 3).

45 Богдановић 1982, 89 (бр. 1226); Мошин 1968-1971, 43-44 (бр. 32); Вуксан 1936, 168 (бр. 71) или 169 (бр. 75); MacRobert 1995, 79-88; MacRobert 1991, 1-22; MacRobert 1989, 1-33.

грађевине, бојена тамније сивим тоновима. Светлије сивим нијансама је насликана ниска преграда иза јеванђелисте. Под је бојен сиво-зеленом бојом, док је позадина неба сиво-плава. Мрке нијансе употребљене су за израду столице, супеданеума, стубића на којима се ослања крст, химатиона и инкарната јеванђелисте, при чему је на овом последњем само минимално и готово неприметно употребљена и маслинасто зелена. Коса јеванђелисте је у црно-сивим нијансама, а ореол око његове главе окер. Исте боје су, као што је горе већ примећено, коришћене и за израду заставица што је доказ да су минијатуре и заставице овог рукописа рађене истовремено.

Одређена монументалност и класицистичка обрада, колорит, као и једноставни рам минијатуре, који је на угловима украшен са по једним листом, везују ову минијатуру за већ поменуту групу рукописа за које се с правом претпоставља да су дело једне цариградске радионице. Она се у време ренесансе Палеолога окренула обрасцима из времена ренесансе Македонаца, па је за израду минијатура јеванђелиста, као и орнаменталног украса рукописа користила предлошке X века. Синајска минијатура се тако може поредити са четворојеванђељима из Лос Анђелеса (Paul Getty Museum, MS 65, сл. 28, 37), Ватикана (Vat. gr. 1158), Балтимора (Walters Art Gallery, MS W. 525, сл. 28, 38, 42), Оксфорда (Bodlieian Library, MS Barocci 31), Венеције (Biblioteca Marciana, MS gr. 541) и Фиренце (Biblioteca Mediceo Laurenziana, MS Plut. VI.25, сл. 43), као и праксапостол Иночентија VIII и Ватикана (Vat.gr.1208).[46] С изузезтом праксапостола у коме су представљени стојећи ликови апостола, у овим рукописима су представљени седећи јеванђелисти који следе класицистичне обрасце који се сусрећу у многим грчким рукописима из средине и друге половине X века. На то указује и мобилијар који се ограничава на столицу на којој јевађелиста седи и сточић са прибором за писање испред њега. И стојеће фигуре у поменутом ватиканском праксапостолу следе традицију X века, а златна позадина у свим рукописима прати примере из последње четвртине X века и времена око 1000. године.[47]

Иако на минијатури синајског, српског рукописа нема злата у позадини, а и мобилијар приказан на њој не следи у потпуности обрасце приказане из горе наведених рукописа, јасно је да се умеће сликара синајског рукописа темељи на овим остварењима непознатог цариградског атељеа. На то указује и оквир синајске минијатуре који у основи следи образац створен у цариградском атељеу. Сматра се да су углавном сви ови рукописи настали око 1300. године. Неки од њих су, по нашем мишљењу, могли настати и нешто раније, али и недуго после 1300. године. Ту мислимо на рукопис из Лос Анђелеса (Paul Getty Museum, MS 65) чије су минијатурај дело два, а можда и три мајстора. Стил сликара који је сликао Матеја и Луку веома је експресиван и може се поредити са остварењима Мануела Панселина у Протатону или Михајла и Ефтихија у Богородици Перивлепти у Охриду. Био би то разлог да се овај рукопис датује у последњу деценију XIII века. С друге стране минијатуре јеванђелистара из Оксфорда (Bodlieian Library, MS Barocci 31), које су свакако дело два мајстора, и поред старих иконографских предложака, нарочито видљивих на минијатурама сликара који је урадио представе јеванђелиста Марка и Луке, показују стилске елементе карактеристичне за прве деценије XIV века, нарочито изражене код слабијег сликара фигура Матеја и Јована. Код овог минијатуристе је, наиме, јасно изражена тежња ка уситњавању облика, која се јасно разликује од монументалности карактe-

46 Buchthal/Belting 1978,18-26, 32-34, 39-54, 109-113 (Nr. 6, 7, 8), 116-121 (Nr. 11-14), Pl. 2-4, 5-15, 24-29,38-48 (као што је у напомени 39 већ речено за ауторе ове књиге место чувања рукописа из Лос Анђелеса било је непознато). За рукопис из Оксфорда упореди још и: Hutter 1977, Bd. 1, 96-98 (бр. 59), 239-261 (сл. 369-372).

47 О групи рукописа са представама стојећих фигура јеванђелиста и минијатурног сликарства тог времена упореди: Prolović 2021, 365-396, Pl. LXVI-LXXX.

ристичне за XIII век. Зато се не може прихватити мишљење према коме се оне датују у крај XIII столећа,[48] већ се, с обзиром на боље и старијој традицији припадајуће сликарство минијатура Марка и Луке, морају датовати шире, свакако ближе другој деценији XIV века. Поред ових рукописа и минијатуре четворојеванђеља из Балтимора (Walters Art Gallery, MS W. 525), које су по свему судећи такође дело два мајстора, показују у обради инкарната неке особине које се појављују на минијатурама из прве деценије XIV века, а слична обрада инкарната је видљива и код сликара синајског четворојеванђеља. Управо тај стил, који долази до изражаја на делима из друге и треће деценије истог века, зајрдно са неким иконографским елементима, указује да је минијатура синајског рукописа настала у првим деценијама XIV столећа.

У стилском и иконографском погледу може се приметити да је сликар синајске минијатуре већ прихватио новине које су наступиле у XIV веку, иако се и даље држи монументалности која је била карактеристична за претходну фазу. Иконографски се то примећује у представама архитектуре у позадини и то најчешће, као на синајској минијатури, ниски зид и архитектонски елементи на левој и десној страни слике изнад њега. То видимо већ на минијатурама четворојеванђеља број 47 из светогорског манастира Пантократор које је настало 1301. године (сл. 27).[49] Тако је, у овом рукопису, мобилијар на представи јеванђелисте Марка, тј. столица на којој седи и осмоугаони сточић са прибором за писање, готово идентичан са истим на синајској представи. И ове минијатуре карактерише монументалност негована у XIII веку и релативно тамни инкарнати, али другачије моделовање лица и одеће јеванђелиста које овог минијатуристу битно одваја од сликара синајске минијатуре. За разлику од сликара четворојеванђеља из манастира Пантократор, који је, по нашем мишљењу, можда представник неке солунске радионице, предлошке и стил горе поменуте цариградске радионице наставља сликар минијатура јеванђелиста Матеја, Марка и Луке у четворојеванђељу Библиотеке колеџа Христове цркве у Оксфорду (Library of Christ Church College, MS Wake 25), чије је време настанка, око 1315/17. године, тачније одређено поменом ктитора Николе, архиепископа Визе у Тракији (сл. 32, 40).[50] Обрада одеће јеванђелиста у овом рукопису као и широки једноставни рам минијатура могли би се донекле упоредити са истим на минијатури синајског, српског рукописа. Слични стари обрасци, али и новине које је донео XIV век, приметни су и на минијатурама атоског рукописа Филотеу 5, који је свакако настао у првим деценијама XIV века (сл. 33).[51] Столице на којима седе Лука у атоском и Марко у оксфордском рукопису готово су идентичне са онима на минијатури синајског, српског рукописа.

Стилски и иконографски посматрано синајској минијатури су најближе представе јеванђелиста у неколико рукописа из Свете Горе. Један од њих је рукопис бр. 32 из Манастира Дионисиу, који се обично датује у XIII век (сл. 39).[52] Иконографски гледано овде су коришћени стари предлошци X века, а приказан мобилијара нема сличности са оним на синајској минијатури. Стилски елементи показују јасне одлике новог таласа XIV века, па овај рукопис треба датовати у прву четвртину XIV века. Још већу стилску сличност показују минијатуре четворојеванђеља број 938 из Манастира Ватопеда, које је, пре-

48 Hutter 1977, 96.

49 Buchthal/Belting 1978, 66, Pl. 80; *Treasures of Mont Athos* 1974-1991, T. 3, 128-131 (сл. 174-177), 263-265.

50 Buchthal/Belting 1978, 71-72, Pl. 83-85; Hutter 1997, Bd. 4.1, 122-126 (No 44), ibid., Bd. 4.2, 192 (Fig. 573), 194 (Fig. 575), 196 (Fig. 577). Минијатура јеванђелисте Јована и Прохора накнадно је урађена, вероватно у XVI веку.

51 Buchthal/Belting 1978, 70, Pl. 82b-d; *Treasures of Mont Athos* 1974-1991, T. 3, 195-197 (εικ. 302-304), 305-307 (са погрешним датовањем у XIII век).

52 *Treasures of Mont Athos* 1974-1991, T. 1, 81 (εικ. 67-68), 406-407.

ма запису, настало 1304. године (сл. 36, 44).[53] У још два четворојеванђеља из истог светогорског манастира, минијатурама богато украшен рукопис број 937 и број 913 у коме се налазе само представе јеванђелиста, приметне су, поред стилских и иконографске паралеле за синајски, српски рукопис (сл. 31, 34, 46, 48). Минијатуре рукописа Ватопед 937 су по свему судећи дело сликара рукописа Ватопед 938, а даља испитивања могла би да покажу да ли је он имао и помоћника. У сваком случају оба ватопедска рукописа су украшена у исто време. Минијатуре четворојеванђеља Ватопед 913 могле су настати и у другој, а најкасније трећој деценији XIV века.[54] У истом атељеу настале су и минијатуре јеванђелистара број 82 са Патмоса, које се датују у рани XIV век (сл. 35, 81),[55] а иконографски су нарочито сличне минијатурама у рукопису Ватопед 938. Овој групи рукописа треба прикључити минијатуру са представом јеванђелисте Марка на листу који се чува у Лос Анђелесу (Paul Getty Museum, MS. 70) и датује око 1325–1345. године,[56] а који је вероватно део неког четворојеванђеља чије је време настанка, по нашем мишљењу, судећи бар по овој минијатури, око 1325. године (сл. 29, 45). Даљи развој овог стила видљив је на минијатурама рукописа А 46 из светогорског манастира Велика Лавра, који је записом датован у 1333. годину.[57] Минијатуре јеванђелиста су у овом рукопису, слично као и рукописима горе поменуте цариградске групе, украшене орнаментисаном бордуром са срцоликим листом на угловима, а што се може упоредити и са минијатуром синајског рукописа. Овоме се прикључују иконографски и стилски блиске минијатуре рукописа број 81 из Манастира Светог Јована на Патмосу који је настао 1334/35. године.[58]

За разлику од минијатура поменутих рукописа, представа јеванђелисте Матеја у синајском, српском рукопису је врло специфична, како по колориту који се не уочава код других сликара, тако и по неким иконографским елементима приказаним у позадини сцене. Карактеристичан је мрки инкарнат јеванђелисте који се може приметити само још код сликара јеванђелисте Марка у четворојеванђељу из Лос Анђелеса (MS 65, л. 103б), Марка и Луке у четворојеванђељу из Балтимора (MS W 525, л. 56а) као и на листу са ликом јеванђелисте Марка из Лос Анђелеса (MS 70). Док се стил мајстора јеванђелисте Марка у четворојеванђељу из Лос Анђелеса битно разликује од од оног на синајској минијатури, маниру сликара синајског рукописа стилски је најближи онај мајстора четворојеванђеља из Балтимора, па донекле и оног који је сликао минијатуру на листу из Лос Анђелеса. Сликар синајског рукописа, међутим, не показује жељу за прецизном обрадом сваког детаља на лицу јеванђелисте како то чине сликари минијатура, а то се примећује и на обради других елемената представе. Тако он, за разлику од мајстора управо наведених и других горе поменутих цариградских рукописа, није орнаментисао бордуру која уоквирује минијатуру, па и то као и широки потези његове кичице указује да мајстор синајске минијатуре није био сликар који је специјализован за израду минијатура. По свему судећи он је претендовао ка монументалном сликарству у којем је његов сликарски дух долазио до пуног изражаја. На то указује и специфичан колорит, као и архитектонски и остали декоративни елементи ове минијатуре, чије паралеле налазимо управо у монументалном сликарству.

53 *Treasures of Mont Athos* 1974-1991, T. 4, 146-147 (εικ. 268-271), 308-309; Buchthal/Belting 1978, 65-66.
54 *Treasures of Mont Athos* 1974-1991, T. 4, 129-130 (εικ. 237-240), 135-145 (εικ. 248-267), 301-302, 304-308 (са општим датовањем оба рукописа у XIV век).
55 Kominis 1988, 292-293, 318 (Fig. 39-40).
56 Упореди сајт музеја у Лос Анђелесу.
57 *Treasures of Mont Athos* 1974-1991, T. 3, 46 (εικ. 31-34), 227-228; Buchthal/Belting 1978, 70, Pl. 86.
58 Kominis 1988, 293-295, 315-323 (Fig. 41-42, 44); Buchthal/Belting 1978, 71, Pl. 87.

Минијатура синајског рукописа показује велику повезаност са сликарством Цркве Светог Димитрија у Пећкој патријаршији, а веза се огледа не само у иконографским појединостима, већ и у стилским одликама. Специфичност синајске минијатуре је велики црвени крст насликан иза леђа јеванђелисте који се не појављује ни у једној другој нама познатој минијатури. Готово идентичан монументални крст, са чијег се врха такође спушта драперија, насликан је на фресци са представом *Рођења Богородице*, која се налази на јужном зиду олтарског простора ове пећке цркве (сл. 52).[59] Разлика се огледа само у нијанси црвене боје којом је крст сликан; за онај на минијатури употребљен је цинобер, који иначе доминира на овој минијатури, док је на фресци кармин-црвена. Танки стубићи са капителима који подупиру крст су често приказани и на фрескама Пећке цркве. Они подупиру, на пример, кровне елементе грађевине у позадини већ поменуте стене, а затим и надстрешницу на објекту који се налази иза леђа јеванђелисте Матеја, насликаног на југоисточном пендентифу цркве.

Грађевина наизглед слична тробродној базилици али са равним средњим кровом која испуњава позадину десне стране минијатуре готово је идентична оној у сцени *Причешћа апостола вином* у олтару пећке цркве (сл. 53, 55), а врло је слична и оној насликаној на другом делу ове фреске, тј. на сцени *Причешћа хлебом*. Сличан архитектонски елемент налази се и иза леђа представе јеванђелисте Луке на северозападном пандантифу цркве. Крчаг који је као декоративни украс насликан на средишњем, заравњеном крову ове грађевине има паралеле на горе поменутој фресци *Рођења Богородице* где он, у рукама девојке која стоји лево од великог крста, има практичну улогу, али му његова пренаглашена величина одређује и декоративну функцију коју је овај мајстор чини се радо истицао. Облик крчага на минијатури одговара оном у рукама бабице при купању Христа, а у оквиру фреске *Рођења Христовог*, док је сведени украс од две паралелне линије на „трбуху“ крчага идентичан оном на анфори у руци персонификације Јордана на фресци *Крштења Христовог* (сл. 45).

Поређењем мобилијара сликаног на минијатурама са оним на фрескама примећује се велика сличност столице на којој Матеј седи са онима на представама јеванђелиста у пећкој цркви, што се огледа не само у облику четвртасте столице без наслона са карактеристичним коцкастим завршецима ногара, већ и представама резбарених профила и украсних шрафура. Све ове одлике се примећују и на столицама на којима седе владари у оквиру сцена Васељенских и српских сабора на своду западног травеја цркве (сл. 51-52).

Што се тиче колорита и ту је приметна извесна сличност, док се разлика примећује само у наглашеној употреби цинобер-црвене боје на минијатури која указује и на темперамент сликара. На фрескама је чешћа употреба кармин-црвене тј. симболичне пурпурне боје, што углавном одговара бојама које су коришћене у монументалном сликарству. Да је сликар фресака ипак гајио одређени афинитет према црвеној боји казује и позадина на којој су насликане стојеће фигуре владара, Светог Саве и ктитора храма архиепископа Никодима. Оваква боја позадине има свакако своју симболичну поруку, али она, чини се, није често примењивана при сликању владарских и архиерејских представа. Паралелу налазимо још само у призренској Цркви Богородице Љевишке. Остали бојени спектар, сиви тонови за архитектонске кулисе, мрки за инкарнат, химатион и мобилијар, зелена за земљу, а све то у комбинацији са специфичном плавом бојом неба у позадини јеванђелисте указује на везу минијатуре са фрескама Цркве Светог Димитрија.

59 За ову фреску и све остале даље наведене паралеле из цркве светог Димитрија у Пећкој Патријаршији упореди сајт Фонд Благо – https://www.blagofund.org/Archives/Pec/sr/Demetrios/ Pictures/. Детаљ са крстом ове сцене публикован је у колору код: Ђурић (1974), сл. XXXV.

Поређењем стилских особености приметна је веза минијатуре са фрескама Цркве Светог Димитрија. Она се огледа у начину моделовања драперије на минијатури и то пре свега у пределу тела које покрива химатион, а који у потпуности одговара представљању одеће која прати обрисе тела представљених анђела и светитеља на фрескама (сл. 55-59). Што се тиче моделовања инкарната ту је ситуација нешто компликованија. Већ је више пута истакнуто да је илуминирано лице јеванђелисте моделовано тамнијим мрким тоновима уз готово неприметан уплив маслинасте боје на ободима лица. На фрескама су, у већини случајева, за лица коришћени светлији тонови са јасном употребом маслинасто-зелене. И код неких светитеља у зидном сликарству примећује се употреба углавном мрких тонова за сликање инкарната. Примери су лице Христа на представи његовог *Вазнесења* у куполи цркве, представе пророка Мојсија и Арона или пустиножитеља Онуфрија (сл. 64-66). Што се тиче моделовања лица овде се примећује разлика која је, с једне стране условљена различитим техникама рада минијатурног и монументалног сликарства, а са друге, начином рада уметника који није имао стрпљења за истанчану обраду детаља. Али ако упоредимо представе лица неких мањих фигура на фрескама са минијатуром, онда су везе сасвим очигледне. При том, не види се велика разлика ни у остварењима ова два мајстора, што указује да су припадали истој сликарској школи. Упоредни примери су икона Христа урађена у гризају, а коју као симбол своје борбе за иконе држи у руци Свети Стефан Нови, лик Христа на представи *Мандилиона* и у сцени *Преображења*, као и представе ликова народа у сцени *Силаска Светох Духа на апостоле* или представе жена у сцени *Оплакивања Христа* (сл. 61-63, 67). Уочљива је и сличност при сликању очију и то пре свега њихових тамних зеница које су изведене као црне тачке постављене у угловима очију. Ова карактеристика сликара приметна је и код крупније сликаних ликова код којих су и ситнији детаљи могли да буду лакше изведени. Код жена на представи *Оплакивања Христа*, на пример, примећује се исти начин сликања косе са тамним власима на челу и светлијим праменовима на темену.

Из свега горе наведеног се може извести закључак да је минијатура синајског рукописа дело сликара Цркве Светог Димитрија у Пећкој патријаршији. Разлике у колориту инкарната и сликарском умећу указују да су фреске Цркве Светог Димитрија радила два мајстора који су равноправно поделили посао. Истој дружини припадао је још један сликар скромнијих способности са одговарајућим, скромним учешћем у раду. Његов рад се види углавном на споредним детаљима неких сцена.[60] Вођа ове сликарске мисије у Пећи био је Јован који се потписао испод фреске Богородице у конхи апсиде цркве. Пошто се ова представа, пре свега у обради инкарната лика Богородице, Христа у медаљону на њеним прсима и арханђела који је фланкирају, битно разликује од лика јеванђелисте, верујемо да је минијатура дело именом данас непознатог Јовановог сарадника који је равноправно делио посао са њим. Заставице рукописа су, по свој прилици, рад већ поменутог трећег сликара, а можда и ученика скромнијих способности. Преостаје нам још да се надамо, да ће једног дана искрснути и преостале минијатуре овог рукописа, које би пружиле могућност да се сазна да ли је и сликар Јован учествовао у његовом украшавању. Судећи по другим рукописима, у којима је при украшавању учествовало најчешће два, али и више сликара, оваква могућност сасвим је извесна (сл. 68-71). По свему судећи, архиепископ Никодим је искористио присуство поменутих сликара у средишту српске Архиепископије како би их ангажовао да, поред осликавања његове задужбине, насликају и минијатуре за рукопис чије је писање, како је горе већ објашњено, управо било у току. Тако се време настанка ових минијатура може везати за време настанка живописа пећке Цркве

60 Наше виђење броја сликара у цркви пећског светог Димитрија поклапа се са оним Војислава Ј. Ђурића који је такође уочио рад три сликара на фрескама ове цркве – упореди: Ђурић (1974), 59.

Светог Димитрија. Наведене паралеле минијатурног сликарства, палеографске одлике писма рукописа и записом тачно датован Шишатовачки апостол, чији је, поготову први писар, повезан са писаром синајског четворојеванђеља, показују ваљаност новог датовања живописа ове пећке цркве у период између 1322. и 1324. године.[61]

Сличност синајске минијатуре са онима у рукописима цариградске провенијенције покреће и питање порекла сликара који су радили за архиепископа Никодима. Сликарство српских цркава се, у већини случајева, везује за сликарске радионице Солуна, а недостатак већег броја цариградских споменика фреско сликарства отежава правилно одређивање порекла сликара. Зато није могуће искључити могућност да у овом случају у Пећи имамо дело сликара који су били представници неке цариградске радионице који су ишли путем који се делимично разликовао од изразито класицистичког стила видљивог у репрезентативним споменицима цариградских мајстора тог времена, Цркви Христа Хоре у Цариграду или Светим Апостолима у Солуну. Можда и није случајно да се сликар Јован потписао управо испод представе *Богородице знамење*, која је позната и као Влахернитиса, јер се ова нерукотворена икона некада чувала у познатој Богородичиној цркви цариградског округа Влахерне. Најзад овакву претпоставку могле би да поткрепе и везе архиепископа Никодима са Цариградом који је посетио још док је био хиландарски игуман. Верује се, наиме, да је вршећи дипломатску мисију у престоници Ромеја, тамо боравио крајем 1311. или почетком 1312. године. Том приликом присуствовао је и богослужењу по Јерусалимском типику које је на њега извршило снажан утицај.[62] Поставши архиепископ, 1318/19. године, превео је типик Светог Саве Освећеног Јерусалимског и тако прилагодио богослужењу у српској цркви. Из предговора његовог превода сазнаје се да је претходно упутио у Цариград своје посланике да му донесу грчки примерак који се чувао у Манастиру Светог Јована Крститеља. Он му је послужио као предложак за српски превод.[63] Јасно је стога да је Никодим имао добре везе са Цариградом, па је српски архиепископ приликом ових, а можда и неких других нама непознатих контаката са различитим круговима византијске престонице могао да упозна и цариградске уметнике које је ангажовао у Србији. Све ове чињенице морају се узети у обзир приликом даљег истраживања сликарства Цркве Светог Димитрија у Пећи које би, додатним анализама иконографије и стила, могле да допринесу и спознаји порекла сликара.

Оковани повез рукописа

Као што су то текст и украс, тако и повез овог синајског рукописа представља праву занимљивост и јединствен је примерак у српском средњевековном рукописном наслеђу. Корице рукописа пресвучене су црвеним брокатом; на средишту предње причвршћена је већа правоугаона метална икона са представом *Успења Пресвете Богородице*, док њене углове красе четири, такође правоугаоне, али битно мање металне плоче са представама јеванђелиста (сл. 1). Две копче такође имају металне затвараче који су фиксирани на предњој и задњој корици, а продужени су жутим памучним тракама које својом дебљином и робусношћу обезбеђују уредно затварање рукописа. У овом чланку изнећемо резултате нашег прелиминарног истраживања овог повеза, а потпуна истраживања, у која ће морати да се укључе и мало истражени слични повези других рукописа синајске збирке, биће публиковани у посебном раду.

61 За ново датовање цркве Светог Димитрија упореди: Тодић 2004-2005, 123-140.
62 Кисас 1987, 36-38; Динић 1955, 69-71; Живојиновић 2011, 103-104.
63 Стојановић 1982-1987, књ. I. 21-24 (бр. 52); Мирковић 1957-1958, 12-19, 69-85; Живојиновић 2011, 106-107; Трифуновић 2004-2007.

Повез рукописа и пресвлака од орнаментисаног црвеног броката по свему судећи нису оригинални, а детаљно испитивање експерата за тканине могло би да одреди тачно време поновног повезивања овог рукописа. Судећи по веома искрзаној и испрљаној тканини може се претпоставити да је повез стар и да је свакако постојао још док је рукопис био у функцији, дакле пре његовог похрањивања у библиотеку синајског манастира. Кинеска технологија израде броката пренета је вероватно преко Индије у Византију тек у време Палеолога, а одатле даље на запад, где је ова тканина, нарочито у време барока, била популарна. Због компликованог процеса производње била је веома скупа, па су само аристократија и црквени достојанственици могли себи да је приуште. Радо је коришћена и за литургијску одећу.

Сличан повез од црвеног броката или сомота украшеног металним апликацијама има више старих синајских рукописа, а верује се да су они тако преповезани у XVI или XVII веку. То указује да је и српски рукопис поново повезиван у неком каснијем периоду и то на Синају.[64] Повезу српског рукописа најсличнији је онај од свиленог броката синајског грчког четворојеванђеља број 179 из раног XII века, за који се претпоставља да је настао у XV веку.[65] Металне апликације овог грчког рукописа (*Распеће* у средини и медаљон са попрсјима јеванђелиста у угловима), као и оне на другим корицама синајских рукописа истог типа, битно се разликују од металних рељефних иконица на предњој корици српског рукописа које су у сваком случају старе, средњовековне. Нема трагова који би указивао да су оне ту накнадно постављене, иако се несме искључити могућност да су оне приликом накнадног повезивања рукописа педантним опхођењем преузете са оригиналног повеза. На средишту задње корице српског рукописа примећују се две малене рупе које вероватно потичу од клинова којима је, по свему судећи, био причвршћен метални украсни мотив какви су се, по правилу, аплицирали и на угловима задње корице. Они имају и практичну примену, јер чувају повез од превеликог хабања и оштећења. Металне месингане копче српског рукописа су свакако новијег датума, исто као и дебеле памучне траке које их повезују.[66]

Рељефне иконице које красе предњу корицу четворојеванђеља су посебно занимљиве. Тренутно нема поузданих података од ког метала су начињене, али судећи по карактеристичној тамној патини претпостављамо да је у питању сребро од кога су се уобичајено и правили окови рукописа и икона. Сасвим је извесно да су оне биле првобитно и позлаћене, јер се на неким местима појављују жути трагови и одсјаји који вероватно потичу од позлате. Релативно велика представа Успења Богородичиног која покрива централни део предње корице, својим размерама складно се уклапа у формат рукописа. Сцена је сведена на мали број учесника. У доњој половини налази се Богородица на одру, а изнад ње доминира централна представа Христа у мандорли са мајчином душом у рукама; његова сигнатура (**ІС ХС**) угравирана је лево и десно од његове ореоле. Око одра налазе се само одабране фигуре апостола; Петар са кадионицом стоји код главе, а Павле код

64 На сличан начин су преповезани Лекционар бр. 219 из раног XII векаи Четворојеванђеља бр. 153 из друге половине XII века – Weitzmann/Galavaris 1990, 122-123 (Cat. No 44), 180-182 (Cat. No 64),Pl. CXXX (Fig. 406-404), CLXXXVI (Fig. 666-667), CLXXXIX (Fig. 681), за чије се повезе верује да потиче из XVI века, затим Четворојеванђеље бр. 149 из краја XII века чији повез још није тачније датован – Weitzmann/Galavaris 1990, 184-187 (Cat. No 66), Pl. CLXXXIX (Fig. 681), Апостол са посланицама из XI/XII века повезан у зелени сомот вероватно у XIX веку – Weitzmann/Galavaris 1990, 110-116 (Cat. No 41), Pl. CXXVI (Fig. 385), као и рукопис 199 из око 1400. године са повезом из XVII века.

65 Weitzmann/Galavaris 1990, 128-131 (Cat. No 48), Pl. CXXXVI (Fig. 439); *Синай/Византия/Русь* 2000, 14.

66 За металне копче различитих епоха: Adler 2010.

ногу Богородице, полуфигура Јованова, по уобичајеном обрасцу, смештена је иза одра мајке Божије према којој је нагнут скрхан болом, док у полуфигури приклоњеној одру, представљеној изнад Петра треба, судећи по иконографији, препознати Андреју. Изнад апостола, лево и десно од мандорле са Христом, налази се по једна полуфигура архијереја изнад којих је, симетрично уз мандорлу, постављена по једна фигура анђела са великим свећњацима у рукама. Ову небеску појаву употпуњује шестокрили серафим који стоји на врху мандорле. У левом горњем углу, изнад анђела, виђори се драперија која извире из стуба постављеног у горњем, левом делу сцене. Као противтежа, изнад анђела са десне стране види се облик који подсећа на кров имагинарне архитектуре. Ликови су изведени поједностављено, само основним цртама лица – при чему је већа пажња поклоњена само Христу. Драперије су обрађене без много набора, уз изузетке неких ситних детаља, мада без орнаметисаних површина. Мали број релативно монументално представљених учесника, сведена обрада у којој преовладавају глатке површине, а међу њима посебно оне у мандорли и на позадини сцене, одговара стилу који је у карактеристичан за средњовековну уметност, закључно са XIII веком.

Нешто грубље изведене су полуфигуре јеванђелиста, Луке (**ȣ҃к**) у горњем левом, Јована (**і҃ѡ**) у горњем десном, Матеја (**м҃ѳ**) у доњем левом и Марка (**м҃р**) у доњем десном углу предње корице. Јован држи у руци свитак, а остали књигу. Њихове титлом скраћене и доста крупним и лепим словима урађене сигнатуре нису угравиране, већ су испупчене у односу на позадину. Ово је чешће примењивано на предметима од метала, док се у репрезентативном облику појављује, на пример, на постољу путира из XIV века, из ризнице Манастира Ватопеда. Српски пример је познати диптих деспотице Јелене – монахиње Јефимије који се чува у Хиландару.[67] Одећа јеванђелиста моделована је дубоким наборима, а позадина ликова орнаментисана тако што је испресецана дијагоналним линијама које граде мрежу ромбоида. Само се око сигнатура Луке, Матеје и Марка појављује орнамент сачињен од кружића и полукружића. Насупрот монументалности и израженој пластици фигура овај вид украса позадине нешто више одговара радовима на металу из каснијег периода, мада не може да буде потврда за касније датовање. Грубо изведени набори који прекривају комплетну одећу имају своје паралеле у уметничким делима на металу, на пример у сценама легенде о *Нерукотвореном образу* које красе метални оков иконе са чувеном представом *Мандилиона* из Ђенове који је дело неке од цариградских радионица.[68]

Клинови са кугластом главицом са којима су рељефне плочице причвршћене за корицу веома су добро и у целости очувани. Они су врло прецизно и пропорционално распоређени уз танак рам иконица, што је редак случај чак и код неких радова који су производ најугледнијих радионица. Посебно је интересантан танак, али прилично доминантан, ваљкасти, тордирани рам ових икона. Такви рамови налазе се на ободима сребрних и позлаћених уметничких творевина Византије који се углавном датују у XI и XII век. У потрази за аналогијама могу се навести Триптих са представом *Деизиса* и ставротеком на полеђини из Ермитажа, цариградски рад са краја X или почетка XI века, реликвијар Светог Димитрија из 1056–1067. године који се чува у Музеју московског Кремља, ставротека са почетка XII века из Руског музеја у Санкт Петербургу, ковчежић за мошти Светог Димитрија који се чува у Манастиру Ватопеду и датује у другу половину XII века, једна метална икона из касног XII столећа, са представом *Благовести* из Бенаки музеја у

67 *Ιερά Μέγιστη Μονή Βατοπαιδίου* 1996, Т. 2, 475-477 (Еик. 420-423); Јефимија (Трифуновић1983).
68 Bozzo 1998, 55-57; Bozzo 1974,15sqq., 119 sqq., T. X-XXII; Bozzo 1969, 224-230; Ragusa 1989, 38, 42-43 (сл. 9-11); Grabar 1975, 63-64 (бр. 35), Pl. XLV (сл. 75-78); *Il volto di Cristo* 2000, III.2; Prolović (2003), 159-161, Abb. 31a; *Mandylion – Bisanzio a Genova* 2004; Wofl 2004, 19-20.

Атини, окови икона са представом арханђела Гаврила и Богородице из сцене *Благовести* које су некада красиле олтарску преграду Цркве Богородице Перивлепте у Охриду, настали вероватно у последњој деценији XII, а можда и почетком XIII века, као и јеванђелијарски оков из XIII века, из ризнице Цркве Светог Марка у Венецији.[69] Сличних примера има и на металним радовима истог периода у грузијској уметности, међу којима су и процесијски крст из Ермитажа, настао вероватно у XI веку, две металне иконице из истог музеја са представама светих Атанасија и Григорија које је 1040. године начинио мајстор Иван Монидзе. Истој серији припадају и две његове иконице из Шемокмеди са представама Светог Николе и Светог Василија Великог, један златни крст из XI века са представом *Распећа*, рађен у техници емаља, процесиони крст из XII века из Хобија, оков јенанђеља из Заростава који је 1195. године начинио Бека Опизари, као и оков једног триптиха из Анчи, који је дело истог мајстора.[70]

У каснијем периоду слични оквири нису више били до те мере доминантни, а и даље се сусрећу на ободу сцена које су распоређене на оковима икона и рукописа. Од окова икона свакако треба поменути оне XIII века који красе Богородичине иконе које се чувају у катедралама италијанског града Фермо и немачког Фрајзинга, затим и онај са представом ктитора Константина Акрополита и његове жене Марије Комнине Торникие Акрополитисе на икони Богородице Одигитрије из Московске галерије Третјаков који се датује у крај XIII века.[71] У првим деценијама XIV века по свој прилици су настали окови Богородичине иконе из Оружејне палате московског Кремља, литијских икона са представама Христа Психосостра и Богородице Психосостије из Охрида, као и мозаичке иконе Свете Ане са Богородицом из Манастира Ватопеда, а из XIV века потићу и окови икона Богородице и Христа из истог Манастира, као и један оков иконе који се чува у Манастиру Хиландару.[72] Најрепрезентативнији примери те врсте из касновизантијског периода, а много суптилнији у изради, јесу они који деле поља са рељефним иконицама и емајлираним медаљонима познатих окова грчких рукописа из Венеције. Одвојени од рукописа они се чувају у ризници Цркве Светог Марка, док се сами рукописи налазе у библиотеци Марчијани (Biblioteca Nazionale Marciana). Оков старијег рукописа (Cod. gr. I. 53) датује се у крај XIII или почетак XIV века, док је други (Cod. gr. I. 55) настао крајем XIV или почетком XV века.[73]

---

69 За предмете из руских збирки упореди: *Синай/Византия/Русь* 2000, 71-72 (В-38 и Б-39); Банк/Бессонова 1977, 78 (бр. 537), 82 и85 (бр. 547), 84 и 86 (бр. 548). За ковчежић из Ватопеда: *Ιερά Μέγιστη Μονή Βατοπαιδίου* 1996, Т. 2, 470-474 (εικ. 413-419). За икону из Бенаки музеја: Cormack/Vassilaki 2008, 234 (Fig. 206); За иконе из Охрида: Grabar 1975, 35-37 (Cat. No 10), Pl. XVI-XVII (Fig. 26-29); Бабић 1980, 17 (Кат. бр. 2-3), сл. 2-3; За оков из Венеције: Hahnloser et al. 1971, 49-50 (Cat. n. 37), Tav. XXXVI-XXXVII.

70 *Синай/Византия/Русь* 2000, 121-122 (В-99); Банк/Бессонова 1977, 90-91 (бр. 558); Amiranaschwili 1971, 78-79 (сл. 48), 94, 96-97 (сл. 62-63), 98-99 (сл. 64), 102, 106, 122-123 (сл. 78-79), 124-127 (сл. 80-83), 130-134.

71 Grabar 1975, 41-47 (Cat. No 16-18), Pl. XXIV-XXVIII (Fig. 39-44); Rhoby 2010, 110-112 (Nr. Ik 41), 492 (Abb. 10); Bank 1970, 351; *Freisinger Lukasbild* 2019, 107-131 (прилози: Bosselmann-Ruickbie 2016 и Durant 2019); Банк 1966, 321, сл. 244-246.

72 Grabar 1975, 38-39 (Cat. No 12-13), 46-47 (Cat. No 19), 49-52 (Cat. No 21), 53-56 (Cat. No 23, 25, 26), Pl. XIX-XXII (Fig. 31-36), XXIX (Fig. 45), XXXI-XXXII (Fig. 48-52), XXXV-XXXVII (Fig. 60-62); Sterligova 2019, 147-148 (Fig. 1); *Ιερά Μέγιστη Μονή Βατοπαιδίου* 1996, Т. 2, 369-370 (εικ. 313), 484-486 (εικ. 433-434); Бабић 1980, 20-21, сл 17, 19.

73 *Freisinger Lukasbild* 2019, 182-189; Hahnloser et al. 1971, 50-54 (Cat. n. 38-39); Gallo 1967, Tav. 44 (Fig. 76), 45 (Fig. 77).

На крају треба поменути и оков једне иконе, за коју се верује да је српског порекла. То је икона Богородице из московске галерије Третјаков која је на окову сигнирана старосрпски као *Мати Божија Молебница*. Верује се да су икона, а вероватно и оков радови неке српске радионице из друге половине XIV века.[74] Да су се у српским радионицама XIV века производили сребрни предмети са украсним тордираним жицама показују наруквице из прве половине XIV века које се чувају у Народном музеју у Београду на којима је овај тордирани украс, слично као и на металним иконицама синајског рукописа, пропорционално величини накита веома наглашен.[75] С обзиром на грчке сигнатуре на рељефним иконицама синајског рукописа, мишљења смо да су оне производ неке византијске радионице за уметничку обраду метала.

Посебно је интересантна иконографија иконица која се не уклапа у потпуности у начин украшавања окова четворојеванђеља. Ту се, пре свега, мисли на представу *Успења Богородице* која није уобичајена за окове јеванђеља. Како то показују поменути окови рукописа из Венеције, на касновизантијским оковима јеванђеља на предњој корици централну позицију заузима *Васкрсење Христово*, док се на задњој, на истом месту налази *Распеће Христово*. Међутим, на оковима средњовизантијског периода појављује се и лик Богородице. Тако у центру предње стране окова јеванђелистара из 9. века који се чува у ризници Цркве Светог Марка у Венецији доминира велики крст са представом *Распећа Христовог*, док се на његовој задњој страни, у средишту крста, налази стојећа представа Богородице Оранте. На окову јеванђелистара из X века, из исте збирке, централну позицију предње корице заузима стојећа фигура Христа, док исту поставку на задњој страни има стојећа фигура Богородице. На исти начин је украшен и већ поменути оков јеванђелистара који се датује у XIII век, а данас се, такође, чува у ризници Цркве Светог Марка у Венецији. Поменућемо још и повез од слоноваче ечмијаздинског четворојеванђеља X века на коме централну позицију на предњој корици заузима Христос на трону, док се на задњој страни налази Богородица, такође на трону.

Сва је прилика да иконологија предње корице синајског, српског четворојеванђеља прати донекле старе моделе, али представа *Успења Богородице* на предњој корици нема паралеле на очуваним оковима византијског периода. Сличан пример имамо још на горе већ поменутом повезу XVI века синајског лекционара број 219 из раног XII века, где се на задњој корици налази *Успење Богородичино*, док је на предњој страни уобичајена представа *Васкрсења Христовог*. Што се тиче синајског, српског четворојеванђеља мишљења смо да је представа *Успења Богородице* на предњој корици рукописа више повезана са црквом којој је ово четворојеванђеље било намењено. Представе јеванђелиста у угловима исте корице у потпуности одговарају садржају књиге коју оне красе.

С обзиром на све наведене чињенице чини се да је исправно закључити да су металне иконе оковане на предњој корици синајског, српског четворојеванђеља дело мајстора који је учио на традицији уметничке обраде метала XI и XII века, али је можда деловао и у XIII столећу. То указује да су металне иконице на повезу овог четворојеванђеља секундарно употребљене, али није искључено да су оне на њему оковане још у време његовог настанка, јер је оно очигледно било предвиђено за посебну употребу па га је сходно томе требало и нарочито украсити. Релативно велика димензија рукописа, његов украс са минијатурама, као и декоративне металне иконице на окову указују на то да је ова књига била предодређена да буде богати дар српског архиепископа или владара неком важном духовном центру, у коме је, у неком периоду, могао служити у олтару и као

74 Византия.Балканы.Русь 1991, 243-244 (No 74), сл. No 74; Grabar 1975, 49 (Cat. No 20), Pl. XXX (Fig. 46).
75 Cormack/Vassilaki 2008, 322-323 (Fig. 272-275).

престоно четворојеванђеље. Поред наведених одлика, на то указује и симболичана црвена боја повеза (без обзира на време када је он настао) која је резервисана за цара над царевима. Посебно важно је питање, као и потрага за одговором, којој цркви је овако раскошно четворојеванђеље било намењено.

Питање ктитора и синајски пут пећког четворојеванђеља

Као што је у претходним разматрањима већ истакнуто заслуге за израду овог рукописа припадају архиепископу Никодиму, чији су га монаси исписали и сликари украсили. Да ли је српски архиепископ, притом, наложио да се рукопис начини за његове потребе или је постојао и други ктитор. У том случају то би могао бити само владар па би се могло разматрати као сасвим могуће да је рукопис урађен за потребе краља Стефана Дечанског, кога је управо архиепископ Никодим, кратко време пре настанка рукописа, рукоположио за новог српског владара. Исто тако, могуће је и да је то био заједнички подухват владара духовне и световне Србије. Познато је да је Никодим био веома близак са новим краљем, а већ се и раније залагао код краља Милутина да му дозволи повратак у Србију.

Посебно је питање како је и када овај рукопис доспео у синајски Манастир Свете Катарине. У нама познатим писаним изворима веза архиепископа Никодима са Светом земљом испољава се само кроз његово одушевљење за јерусалимски типик, који је, како је горе већ истакнуто, пошто је постао наследник трона Светог Саве 1318/19. године, превео на српски језик и прилагодио богослужењу у српској цркви. Нажалост, нема података о томе да ли је Никодим боравио у Светој земљи и Синају или га је прерана смрт спречила у таквом подухвату. То ипак не значи да није имао контаката са тамошњим светињама, а, пре свега, са Манастиром Светих Арханђела који је у Јерусалиму, у време његовог столовања, саградио краљ Милутин. Пошто је синајски рукопис настао у последњим годинама Никодимовог живота могуће је да га је и краљ Стефан Дечански у неко време даривао неком од храмова подигнутим на најстаријим светим местима хришћанства. Такву његову делатност историјски извори потврђују. Мање је вероватно да је овај рукопис много касније из Србије доспео у Палестину или Синај, али у недостатку извора, ни таква могућност се не сме занемарити.

Тесне везе Србије са Синајом је према нама данас доступним изворима успоставио Свети Сава I српски и оне су обично ишле преко Палестине у којој је постојало неколико српских метоха. Познато је да је већ Стефан Немања даривао цркву Светог Гроба (Васкрсења) у Јерусалиму, а да је прва забележена српска поклоничка путовања у Свету земљу и Синајску Гору предузео тек Свети Сава, што не значи да тога није било већ у ранијем периоду српске хришћанске историје. Како сведоче биографи, његов савременик Доментијан, а касније и Теодосије, Свети Сава је, носећи богате дарове за најважнија света места хришћанства, два пута предузео путовања у Свету земљу у којој је основао и прве српске задужбине. У грузијском Манастиру Светог Крста, у коме је првобитно одсео, подигао је конаке за себе и своју пратњу и тако ту „створи прву српску оазу“, о чему сведоче и српске рукописне књиге које су се у том манастиру до 1888. године налазиле. Касније је од Сарацена откупио земљиште поред куће Јована Богослова у којој је била Црква Светог Духа и ту подигао Манастир Светог Јована Богослова у Јерусалиму. Приликом повратка са свог првог путовања откупио је од Латина Манастир Светог Ђорђа у палестинском пристаништу Акри, на обали Галилеје. Оба ова манастира поклонио је као српски метох Лаври Светог Саве Освећеног у Палестини чији је сабрат и почасни игуман био.[76]

76 О путовањима Светог Саве на Свету земљу и његовим задужбинама: Доментијан 1253-54, XXII,

Светосавски пут наставили су и наследници трона првог српског архиепископа, а богате дарове за цркве и манастире Свете земље слали су и чланови владарске породице. Савину градитељску делатност наставио је краљ Милутин који је у Јерусалиму, на рушевинама старог византијског храма, саградио Манастир Светих Арханђела у чијем склопу је постојала и болница и који је постао лавра српских палестинских обитељи. Своју задужбину он је богато и обдарио и осигурао јој средства за даље издржавање, а његови наследници су наставили да је помажу. Касније је први патријарх српски Јоаникије II, који је са својим учитељем Савом II боравио у Светој земљи, пре 1263. године, подигао још и Цркву Светог Николе на Таворској Гори, као и Цркву Светог Илије на Кармилској Гори, недалеко од Акре.[77]

Што се тиче синајског Манастира Свете Катарине и њега је према писаним изворима први пут посетио Свети Сава Српски, и то приликом свог другог путовања у Свету земљу, а тада је између осталог обишао и Александрију као и света места Египта. На путу за Синај Сава је крајем 1324. или почетком 1235. године свратио и у Каломонијски манастир у Зајорданској пустињи, који је служио као одмаралиште за поклонике Синаја. Српски архиепископ га је том приликом богато даривао.[78] У синајском манастиру Свети Сава је у посту и молитви провео четрдесетницу великог поста 1235. године.[79] Везе Срба са Синајом настављене су и касније, па је тако, према сведочењу архиепископа Данила другог, краљица Јелена, супруга краља Уроша, своје духовнике имала у Јерусалиму, на Синају, Раиту и Светој Гори Атонској. Тамо је слала своје монахе и богате поклоне.[80] Исто се помиње и за њене синове, краља Драгутина и Милутина, а везе Милутинове задужбине Светих Арханђела у Јерусалиму са синајским манастиром биле су веома блиске.[81] Цар Душан је једном повељом обавезао Дубровчане да за њима уступљен манастир у Стону на Пељешцу данак плаћају не само Манастиру Светог арханђела у Јерусалиму, већ и Св. Богородици Синајској, а исту повељу потврдио је и његов син цар Урош.[82] Посебно важну улогу у одржавању веза између Србије и синајског манастира имали су његови метоси у Солуну и Манастир Светог Јована Крститеља на Меникејској Гори код Сереза. У синајском метоху у Солуну сачувано је десет повеља цара Душана синајском метоху у Серезу.[83] Више српских летописа бележи да је и кнез Лазар, 1371/72. године, ишао и на поклоничко путовање у Јерусалим и да је, између осталих, даривао и синајски манастир,[84] а то су чинили и његови наследници. Те везе су остале непрекинуте и после пропасти српске средњовековне државе и трајале су све до XVIII века.[85]

XXVI-XXIX (Јухас/Јовановић 2001, 278-305, 340-395; Јовановић 2007, 44-76); Теодосије 2. пол. XIII века (Мирковић/Богдановић1988, 223-229, 234-247; Јовановић 2007, 77-92); Недомачки 1980, 25-80; Недомачки 2000; Јовановић 2007, 7-11; Миљковић 2008, 147-182; Марковић 2009, passim; Пламенац 1998; Глумац 1946, 239-244; Розов 1928, 334-336; Розовъ 1929, 195-196; Димитријевић 1933, 40-43.

77 Јовановић 2007, 11-12, 93-95, 102-103; Недомачки 1980а, 25-80; Фотић 1990, 225-238; Глумац 1946, 244-255;Ђорђевић 1925, 334-341; Розовъ 1929, 195-200; Димитријевић 1933, 40-43.

78 Доментијан 1253-54, XXVIII-XXX (Јухас/Јовановић, 366-371); Теодосије 2. пол. XIII века (Мирковић/Богдановић1988, 240; Јовановић 2007, 87); Глумац 1946, 244; Миљковић 2008, 175-176; Марковић 2009, 55.

79 Доментијан 1253-54, XXVIII-XXX (Јухас/Јовановић, 370-395; Јовановић 2007, 73); Теодосије 2. пол. XIII века (Мирковић/Богдановић1988, 242-243; Јовановић 2007,88-89); Розов 1928, 334-336; Розовъ 1929, 195-196; Димитријевић 1933, 40-43; Миљковић 2008, 176-182.

80 Данило Други (Мак Данијел/Петровић, 85); Глумац 1946, 244-245; Амфилохије 1981, 102.

81 Глумац 1946, 245-247; Амфилохије 1981, 102.

82 Глумац 1946, 247-251; Амфилохије 1981, 102-105.

83 Амфилохије 1981, 106-107.

84 Јовановић 2007, 12, 102; Амфилохије 1981, 103.

85 О везама Србије и Синаја најпотпуније: Амфилохије 1981, 101-104.

Везе српских владара и црквених великодостојника са оснивањем српских метоха на Светој земљи утицале су на повећање броја српских монаха на Синају, а то потврђује и већи број српских рукописа XIII и XIV века, од којих се неки и данас чувају у Манастиру Свете Катарине.[86] Посебне везе са Синајом имао је епископ серски Јаков за кога се верује да је претходно, као монах, боравио на Синају, а свакако је био један од најближих ученика преподобног Григорија Синаита, зачетника Синаитског покрета на Балкану. Овај српски епископ поклонио је синајском манастиру више рукописних књига од којих се и данас у манастирској библиотеци чувају два рукописа са стиховима епископа који показују његову љубав према Синају. Један Србин, по имену Јоаникије, био је крајем XIV века синајски игуман. Он би се, вероватно, могао идентификовати са оним грешним Јоаникијем који је 1374. године на Синају, заједно са јеромонахом Јаковом, за Манастир Светих Арханђела у Јерусалиму преписао на бомбицини Триод посни и цветни, који се данас чува у библиотеци Грчке патријаршије у Јерусалиму (ПБЈ 1), а његов фрагент са другим делом записа писара, у збирци Уварова у Москви (Уваров 521).[87] Један од ових писара, који се у Триоду потписао као Јоаникије, исписао је, судећи по препознатљивом дуктусу, такође на бомбицини, још четири књиге (slav. 3, 9a, 16 и 33) и један литургијски свитак који се чувају у библиотеци Манастира Свете Катарине (slav. 40), као и Ватикански пергаментни литургијски свитак (Vat. slav. 9). Међутим он се у две од наведених синајских књига (друге две и свитци су без записа) потписао као Јован, а промена имена вероватно је уследила његовим примањем схиме.[88] Поменути Синаити нису били једини српски монаси у Манастиру, јер се унутар Јованових књига појављују и руке још два непозната писара, а сличан конзервативан рукопис установљен је још у две синајске књиге, такође непознатих писара.[89] Српски монаси боравили су и касније у синајском манастиру. У октоиху првогласнику из последњих деценија XV века, који се чува у Грчкој патријаршији у Јерусалиму, налепљен је на предњој корици један каснији недатиран запис из кога се сазнаје да је ову књигу откупио и поклонио Манастиру Светих Арханђела у Јерусалиму његов игуман Јоаким који је претходно био игуман Синајског манастира.[90]

Све горе изложено показује да је синајско српско четворојеванђеље број 1 различитим путевима могло да стигне у Манастир Свете Катарине. Ако се прихвати могућност да је овај рукопис био намењен и непосредно после његовог настанка подарен неком од поменутих светих места у Палестини или на Синају, са којима су Срби имали контакте, онда се пре свега мора помислити на Манастир Светих Арханђела у Јерусалиму, који је у време када је настао овај рукопис сигурно био опреман црквеним потребштинама. Известан проблем представља сазнање да стари рукописи овог манастира нису пренети у Манастир Свете Катарине на Синају, већ су, са изузетком оних који су претходно однети у Русију, између 1886. и 1888, пренети у библиотеку Грчке патријаршије у Јерусалиму, где се и данас чувају. Осим тога, у извештајима Прве руске духовне мисије у Јерусалиму, која је установљена 1847. године и била смештена у Манастиру Светих Арханђела, овај рукопис се не помиње.[91] Са друге стране поменуте блиске везе синајског манастира са Милутиновом задужбином у Јерусалиму показују да је рукопис и пре тога могао да буде

86 Најпотпунији каталог и опис ових рукописа издао је ЈанисТарнанидис (Tarnanidis1988).

87 Недомачки1980b, 77-78; Розов 1925-26, 120;Красносельцев 1888, 7-8; Глумац 1946,102, 105.

88 Идентификацију рукописа писара Јоаникија/Јована извршила је Луција Церниħ (Церниħ 1982, 19-21.

89 Церниħ1982, 20-21.

90 Недомачки 1980b, 84; Стојановић 1982-1987, књ. II, 459 (бр. 4566); Красносельцев 1888, 10-11.

91 Први предводник ове мисије био Порфирије Успенски – упореди страну 103-104 и напомену 2 у овом тексту.

пренет у синајски манастир. Тако посматрано, појављује се и проблем да се рукопис у библиотеци синајског манастира појављује тек у првим деценијама XX века, што значи да је пре тога чуван на неком другом месту. Али ако се узме у обзир да је на највећој рељефној икони која заузима централно место на окову предње корице овог четворојеванђеља представљено *Успење Богородице*, онда би се могло доћи до закључка да је рукопис био намењен некој Богородичиној цркви или манастиру, а у то време то је био синајски католикон и манастир. Горе већ поменуте везе и даривања српских владара и црквених великодостојника ишле би таквој претпоставци у прилог, а поготово сведочење Григорија Цамблака, биографа Стефана Дечанског, у чије време је рукопис и настао, да велике краљеве милостиње „примаше Египат и Александрија, свештена Гора Синајска, где Бог некада стаде са словом, дајући људима завештање ....“.[92] Међутим, Богородици је био посвећен и Каломонијски манастир у Зајорданској пустињи, који је, као што је горе већ напоменуто, Свети Сава, такође, посетио на свом путу на Синај. Овај манастир је служио као једно од одмаралишта за поклонике Синаја, а подигнут је, по предању, на месту на коме се Света породица одмарала на путу за Египат 470. године и био је активан до доласка крсташа. Обновљен је пре 1177. године, а његов даљи развој је богатим даровима потпомогао и први српски архиепископ који је тако постао његов нови ктитор. У овај манастир су из порушене Лавре Светог Герасима пренете мошти овог пустињожитеља, па се Каламион, већ крајем XIII века, означава и као место Светог Герасима, а то је име касније сасвим потиснуло стари назив.[93] Чињеница да је још Свети Сава био добротвор овог манастира сигурно је утицала и на његове наследнике да га и даље помажу. Познато је да је и краљ Драгутин имао за духовника оца Галактиона из Јорданске пустиње од кога је добијао посланице,[94] а врло је вероватно да је он припадао управо Каламиониском манастиру. Зато се и овај манастир не сме искључити приликом решавања питања синајског четворојеванђеља. Можда би за његову судбину био пресудан XVIII век када је манастир Каламион уништен, па је на његовом месту, између 1882 и 1885. године, подугнут нови манастир назван по Светом Герасиму. Да ли је тада и да ли је уопште из тог манастира рукопис пренет у Манастир Свете Катарине остаће непознато. Ако је судити по извештајима старих истраживача који су овај рукопис у синајском манастиру први пут видели 1925. године, могуће је да је он до почетка XX века био у неком нама данас непознатом манастирском метоху у коме су, можда, живели и српски калуђери. У XIX и почетком XX века и многи други стари синајски рукописи, пренети су у манастирску библиотеку. У сваком случају ово четворојеванђеље је кроз векове веома пажљиво чувано, а тек је несавесним радњама, између 1935. и 1951. године, изгубило своје три минијатуре, а у неко време и запис писара који би нам открио неке тајне о његовом постању. Остаје да се надамо да ће се новим открићима и наредним истраживањима нека од овде постављених питања разрешити и да ће се још неке појединости о овом рукопису сазнати.

Закључак

Илуминирано српско четворојеванђеље (Cod. sinait. slav. 1) које се чува у Манастиру Свете Катарине на Синају било је до скоро готово незапажено. Пергаментни рукопис био је украшен минијатурама и заставицама. Од четири минијатуре јеванђелиста које је један путописац видео у рукопису 1935. године, данас се у њему налази само још

92 Цамблак после 1402 (Мирковић 1936, 65); Глумац 1946, 245-247.
93 Schneider1938, 39-43; Миљковић 2008, 175-176; Марковић 2009, 55 (са даљим библиографским подацима).
94 Глумац 1946, 245-246; Розов 1928, 340; Амфилохије 1981, 102 (н. 5).

портрет јеванђелисте Матеја (л. 3б), и четири преплетно-флоралне заставице које красе почетка текста сваког јеванђеља. Рукопис поседује и делове металног окова, пет металних рељефних иконица са представама *Успења Богородице* које прате ликови јеванђелиста који красе његову предњу корицу.

Овом студијом је установљено да је овај синајски, српски рукопис плод писарске делатности Пећке патријаршије, тј. да је по свему судећи писан и минијатурама украшен око 1322-1324 године у Пећи и то, како се претпоставља, по налогу архиепископа Никодима I. Такође је установљено да је исти, нама данас именом непознати писар писао и Октоих петогласник који се још увек налази у збирци рукописа Пећке патријаршије (Пећ 62) као и српско четворојеванђеље које се под бројем 424 чува у светогорском Манастиру Дохијару. Овом писару је по дуктусу веома близак и писар првих пет листова такозваног Шишатовачког апостола који се данас налази у збирци рукописа патријаршијске библиотеке Српске православне цркве у Београду. Из колофона писара Дамјана који је исписао остале листове Шишатовачког рукописа сазнаје се да је овај рукопис писан у Пећи 1324. године, па то потврђује и тачност датовања и одређивања места настанка синајског српског рукописа.

За минијатуру рукописа установљено је да је рад једног од сликара који су по налогу архиепископа Никодима фрескама украсили његову задужбину, Цркву Светог Димитрија у комплексу Манастира Пећке патријаршије. Један од ових сликара био је Јован који се потписао у конхи олтарске апсиде. Сматра се да је минијатуру израдио његов именом непознати колега чија се кичица такође може препознати на фрескама. То не искључује могућност да је Јован урадио неку другу сада загубљену минијатуру овог рукописа. Пошто се живопис Цркве Светог Димитрија датује у време између 1322. и 1324. године, закључује се да је и рукопис настао у том временском периоду. Паралеле за минијатуру овог рукописа пронађене су у низу рукописа цариградске провенијенције који се датују у последњу деценију XIII и прве деценије XIV века. За заставице синајског рукописа установљено је да су дело неког не баш нарочито вештог помоћника ових мајстора, али и оне следе такозвани неовизантијски стил који је био карактеристичан за раскошне рукописе Цариграда, а којим се понављају образци украса рукописа настали још у X веку. У српским рукописима овакав украс долази до изражаја тек око средине XIV века.

Повез синајског рукописа представља раритет српске средњовековне уметности, јер је то једини очувани оков српског рукописа из тог периода. Могуће је да су ове иконице секундарно употребљене приликом преповезивања рукописа у црвени брокат, вероватно у XV веку, али није искључено да је исти метални украс био део и оригиналног повеза овог рукописа. Мајстор који је урадио пет иконица које су причвршћене на предњу корицу рукописа учен је на старијој традицији обраде метала, а већи број паралела из XII века указују да је овај метални украс вероватно настао у том периоду, али се и почетне деценије XIII века не би смеле искључити. Метални украс овог рукописа биће предмет и посебне студије у којој ће бити истражене и све околности повезивања рукописа у црвени брокат.

Релативно велика димензија рукописа, његов украс са минијатурама, симболична црвена боја повеза која је резервисана за цара над царевима (без обзира на време када је он настао) као и његов украс металним иконицама, указују на то да је ова књига била богат поклон неком манастиру у Палестини и на Синају, а можда је служила и као престоно четворојеванђеље. Једна могућност је да је то био Манастир Светих Арханђела у Јерусалиму, Милутинова задужбина и лавра српских метоха у Светој земљи, која је у време када је настао овај рукопис сигурно био опреман црквеним потребштинама. С друге стране, централна рељефна претстава *Успења Богородице* на корици рукописа (иначе неуобичајена за окове четворојеванђеља) указује на могућност да је рукопис био намењен

неком Богородичином манастиру, а то су у то време били католикон Манастира Свете Катарине и Каломонијски манастир у Зајорданској пустињи, који је служио као одмаралиште за поклонике Синаја, а чији је добротвор био Свети Сава, па није искључено да су га Срби и даље помагали и даривали. Ово питање ће ипак морати да остане отворено, али је врло вероватно до је рукопис до почетка XX века, како се претпоставља, био у неком нама данас непознатом метоху у којем су можда живели српски калуђери, јер је тек тада, као и други стари рукописи, пренет у манастирску библиотеку.

Литература

Амфилохије 1981 = Јеромонах Амфилохије (Радовић): *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*. Манастир Раваница. Споменица о шестој годишњици (1381 – 1981), Београд 1981, 101-134.

Антонин 1871-1873 = Архимандри́т Антонин (Андрей Иванович Капу́стин), *Из записок Синайского богомольца*. Труды Киевской Духовной Академии (ТКДА) 12/Т. 2, 4, 8 (1871), 375-407 (Т. 2), 68-104 (Т. 4), 274-332 (Т. 8); ibid. ТКДА 13/Т. 5 (1872), 274-342; ibid. ТКДА 14/Т. 3, 9 (1873), 363-434 (Т. 3), 324-400 (Т. 9).

Adler 2010 = Adler, Georg: *Handbuch. Buchverschluss und Buchbeschlag. Terminologie und Geschichte im deutschsprachigen Raum, in den Niederlanden und Italien vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart*, Wiesbaden 2010

Altbauer 1979 = Altbauer, Moshé: *Slavic manuscripts and their study in Israel and Sinai*, Полата книгопьиснаIа 2 (1979), 6-11.

Altbauer 1987 = Altbauer, Moshé: *Identification of Newly Discovered Slavic Manuscripts in St. Catherine's Monastery in Sinai.* Slovo 37 (1987), 35-40.

Amiranaschwili (1971) = Amiranaschwili, Schalwa: *Kunstschätze Georgiens*, Prague 1971.

Бабић 1980 = Бабић, Гордана: *Иконе*, Београд 1980.

Банк 1966 = Банк, Алиса Владимировна: *Византийскпе искусство в собраниях Советского Союза*, Ленинград – Москва 1966.

Банк/Бессонова 1977 = Банк, Алиса Владимировна – Бессонова, Марина Александровна: *Искусство Византии в собраниях СССР*. Каталог выставки. *Искусство эпохи иконоборчества. Искусство XI – XII веков*, Под научной редакцией А. В. Банк и О. С. Попова, Москва 1977.

Bank 1970 = Bank, Alisa Vladinirovna: *L'argenterie byzantine des Xe – XVe siècles. Classification des monuments et méthodes de recherches*, in: Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina XVII, Ravenna, 2-21 marzo 1970, Ravenna 1970, 335-353.

Бенешевич 1911-1913 = Бенешевич, Владимир Николаевич: *Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае*. Т. 1-3, Санкт-Петербург 1911-1917.

Бенешевич 1925 = Бенешевич, Владимир Николаевич: *Памятники Синая археологические и палеографические*. Выпускъ I: Предисловие издателя, библиографія о Синаѣ, объясненія къ табл. 1-38 и сами табл. 1-38 = *Monumenta Sinaitica archaeologica et palaeographica. Archaeologica et palaeographica*. Fasciculus I: Praefationem editoris, bibliographiam Sinaiticam, explicationem tabularum I-XXXVIII, tabulas I-XXXVIII continens. Изданіе Россійской Академіи Наукъ. Под редаккцій В. Н. Бенешевича. Ленинград 1925.

Богдановић 1978 = Богдановић, Димитрије: *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. I (Опис рукописа) – II (Палеографски албум), Београд 1978.

Богдановић 1980 = Богдановић, Димитрије: *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.

Богдановић 1982 = Богдановић, Димитрије: *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI – XVII века)*, Београд 1982.

Bozzo 1969 = Bozzo, Colette Dufour*: La cornice del Volto Santo di Genova*, *Cahiers Archéologiques* 19 (1969), 224-230.

Bozzo 1974 = Bozzo, Colette Dufour: *Il Sacro Volto di Genova*, Roma 1974.

Bozzo 1998 = Bozzo, Colette Dufour: *Il „Sacro Volto" di Genova. Problemi e Aggiornamenti*, In: *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Ed. H. L. Kessler – G. Wolf. Bologna 1998, 55-67.

Bosselmann-Ruickbie 2019 = Bosselmann-Ruickbie, Antje: *Rahmen und Beschlag des Freisinger Lukasbildes: Untersuchungen zur Ornamentik des 13. und 14. Jahrhunderts in Byzanz*. in: *Das Freisinger Lukasbild – Eine byzantinische Ikone und ihre tausendjährige Geschichte*. Tagungsband zum internationalen Symposium Freising 2016. Hrsg. C. Roll und A. Bosselmann-Ruickbie. Paderborn 2019, 107-120.

Buchthal/Belting 1978 = Buchthal, Hugo – Belting, Hans: *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople. An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy*, Washington 1978.

Византия.Балканы.Русь 1991 = *Византия. Балканы. Русь. Иконы конца XIII – первойы XV века*. Каталог выставки. Гусударственная Третьяковская галерея 1991 г., Москва 1991.

Вялова 1994 = Вялова, Светлана Олеговна: *Н. П. Кондаков и его «Синайский альбом»*. In: *Программа «Храм». К 150-летию со дня рождения Н.П. Кондакова. «Охраняется государством»*. III Российская научно-практическая конференция (ноябрь 1993 – июнь 1994). Сборник материалов. Вып. 5. Ч. II. Санкт-Петербург 1994, 37-44.

Вялова 2007 = Вялова, Светлана Олеговна: *Рукописи из Синайского монастыря Св. Екатерины в Российской национальной библиотеке*. Вспомогательные исторические дисциплины 30 (2007), 456-475.

Вялова 2010 = Вялова, Светлана Олеговна: Ф*отографическое наследие XIX века*: *Н. П. Кондаков* и *его* «*Альбом видов* и *древностей синайских*». In: Фотография. Изображение. Документ. Научный сборник, Выпускъ 1, Санкт-Петербург 2010, 15-21.

Вуксан 1936 = Вуксан, Душан Д.: *Рукописи манастира Пећке патријаршије*. Зборник за историју Јужне Србије и суседних области 1 (Скопље 1936), 133-189.

Weitzmann 1935 = Weitzmann, Kurt: *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*. Ed. Otto Kresten. Bd. I: Nachdruck der Ausgabe Berlin 1935, Bd. II: Addenda und Appendix, Wien 1996.

Weitzmann 1973 = Weitzmann, Kurt: *Illustrated Manuscripts at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Collegeville, Minnesota 1973.

Weitzmann/Galavaris 1990 = Weitzmann, Kurt – Galavaris, George: *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts*, Vol. I: *From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton 1990.

Wolf 2004 = Wolf, Gerhard: *Die Zirkulation von Artefakten im Mittelmeerraum (vom Bilderstreit bis zum 15. Jahrhundert), I: Das Mandylion von Genua und sein paläologischer Rahmen*, in: Forschungsbericht Kunsthistorisches Institut in Florenz, Max-Planck-Institut, Forschungsbericht, Herbst 2002 – Herbst 2004, Firenze 2004, 19-20.

Глумац 1946 = Глумац, Душан: *Српске задужбине у Палестини*, Гласник Српске православне цркве 10, 11, 12 (1946), 239-255.

Gallo 1967 = Gallo, Rodolfo: *Il tesoro di S. Marco e la sua storia*, Venezia – Roma 1967.

Gardthausen 1886 = Gardthausen, Viktor Emil: *Catalogus codicum graecorum sinaiticorum*, Oxford, 1886.

Geitler 1882 = Geitler, Lavoslav: *Euchologium. Glagolski spomenik manastira Sinaibrda*, Zagreb 1882.

Geitler 1883 = Geitler, Lavoslav: *Psalterium. Glagolski spomenik manastira Sinaibrda*, Zagreb 1883.

Grabar 1975 = Grabar, André: *Les revêtements en or et en argent des icones byzantines du moyen age*, Venise 1975.

Данило Други = Данило Други, *Месеца фебруара, осми дан, благоугодно житије и непорочни живот благочастиве и христољубиве госпође наше, блажене Јелене монахиње*, in: Данило Други, *Животи краљева а архиепископа српских. Службе*, Приредили Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић, Београд 1988, 79-107.

Димитријевић 1933 = Димитријевић, Прота Стева М.: *Поклоничка путовања хришћанским светињама као суштина и израз покајања нашег*. Покајни народ 3, 4, и 5 (Београд, април – мај 1933), 33-79.

Динић 1955 = Динић, Михаило: *Однос између краља Милутина и Драгутина*, Зборник радова Византолошког института 3 (1955), 69-71.

Доментијан 1252-53 = Доментијан, *Житије Светога Саве*, Предговор, Превод дела и коментари Љиљана Јухас-Георгиевска, Издање на српскословенском Томислав Јовановић, Београд 2001.

Durand 2019 = Durand, Jannic: *Die Freisinger Ikone und die Metallverkleidungen der byzantinischen Ikonen zur Zeit der Palaiologen*, in: *Das Freisinger Lukasbild – Eine byzantinische Ikone und ihre tausendjährige Geschichte*. Tagungsband zum internationalen Symposium Freising 2016. Hrsg. C. Roll und A. Bosselmann-Ruickbie. Paderborn 2019, 121-131.

Ђорђевић 1925 = Ђорђевић, Тихомир Р.: *Српске светиње у Палестини*, Скопље 1925.

Ђурић (1974) = Ђурић, Војислав Ј.: *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974.

Живојиновић 2005 = Живојиновић, Драгић М.: *Акт архиепископа Никодима I за Келију светог Саве Јерусалимског у Кареји*, Стари српски архив 4 (2005), 23-50.

Живојиновић 2006 = Живојиновић, Драгић М.: *Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију светог Саве Јерусалимског*, Стари српски архив 5 (2006), 11-41.

Живојиновић 2011 = Живојиновић, Драгић М.: *Архиепископ Никодим I*, Историјски часопис 60 (2011), 72-112.

Живојиновић (М) 1998 = Живојиновић, Мирјана: *Историја Хиландара I. Од оснивања манастира 1198. до 1335. године*, Београд 1998.

Изложба српске писане речи = Изложба српске писане речи. Каталог, Народна библиотека СР Србије, Београд 1973.

Ιερά Μέγιστη Μονή Βατοπαιδίου 1996 = *Ιερά Μέγιστη Μονή Βατοπαιδίου. Παραδοσή – Ἱστορια – Τεχνή*. Vol. I-II. Hagion Oros 1996 [² 2003].

Il volto di Cristo 2000 = *Il volto di Cristo*, A cura di G. Morello e G. Wolf. Mostra organizzata dal Palazzo delle Esposizioni e della Biblioteca Apostolica Vaticana. Roma, Palazzo delle Esposizioni 9 decembre 2000 – 16 aprile 2001, Milano 2000.

Јагић 1890 = Јагић, Ватрослав: *Светостефански хрисовуљ краља Стефана Уроша II Милутина*, Издала Земаљска влада за Босну и Херцеговину, Сарајево 1890, 43-46.

Јефимија = Монахиња Јефимија, *Књижевни радови*, Приредио. Ђорђе Трифуновић, Крушевац 1983.

Јовановић 2007 = Јовановић, Томислав: *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*. Приредио и на савремени српски пренео Томислав Јовановић, Београд 2007.

Јовановић-Стипчевић 2001 = Јовановић-Стипчевић, Биљана: *Непознато српско четворојеванђеље из Дохијара број 424*, in: *Словенско средњовековно наслеђе*. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, уредници: Зорица Витић, Томислав Јовановић, Ирена Шпадијер, Београд 2001, 239-253.

Jehart 1929 = Jehart, Anton: *Iz Kaire v Bagdad*, Celje 1929.

Кисас 1987 = Кисас, Сотириос К.: *Данило II и солунска околина. Белешке о византијско-српским односима почетком XIV века*, in: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти: децембар 1987, уредник Војислав Ј. Ђурић, Београд 1991, 29-41.

Ковачевић 1890 = Ковачевић, Љубомир: *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА 4 (1890), 10-11.

Кондаков 1882 = Кондаков, Никодим Павлович: *Путешествие на Синай в 1881 году. Из путевых впечатлений. Древности Синайского монастыря*, Одесса 1882.

Косановић 1888 = Косановић, Хаџи Савва: In: Дабро-Босански источник, год. II (Сарајево 1888): бр. 1: *Нешто о синајској библиотеци, у вези са старинама из српске прошлости*, 9-10; ibid. бр, 2: *Рукописне србуље на св. Синајској гори*, 27-28; ibid. бр. 3: *Рукописне србуље на св. Синајској гори* (Свршетак), 42-43.

Красносельцев 1888 = Красносельцев, Николай Фомич: *Славянские рукописи Патриаршей библиотеки въ Іерусалимѣ*. Православный собесѣдникъ, декаврь 1888 (Казань 1888), 1-32 = исто, Казань 1889.

Kamil 1970 = Kamil, Murad: *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970.

Kominis 1988 = *Patmos. Die Schätze des Klosters*, Ed. Athanasios D. Kominis, Athens 1988.

Мано Зиси 1995 = Мано-Зиси, Катарина: *Анагност Јован, хиландарски писар друге половине XIV века = Anagnostes John, a Hilandar Scribe of the Second Half of the Fourteenth Century* (sum.), in*: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа = Studies of Medieval South Slavic Manuscripts*, Београд 1995, 231-243.

Марковић 2009 = Марковић, Миодраг: *Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност,* Београд 2009.

Миљковић 2008 = Миљковић, Бојан: *Житија Светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008.

Мирковић 1957-1958 = Мирковић, Лазар: *Типик архиепископа Никодима*, Богословље XVI[I]-2 (1957) 12-19; XVII[II]-1 (1958), 69-85.

Мошин 1968-1971 = Мошин, *Рукописи Пећке патријаршије*, Старине Косова и Метохије 4-5 (1968-1971), 15-136.

Mošin 1959 = Mošin, Vladimir: *Izveštaj o naučnom putovanju u Gračanicu – Dečane – Pljevlja – Cetinje – Krku*, Ljetopis JAZU 63 (1959) 311-318.

Mandylion – Bisanzio a Genova 2004 = *Mandylion. Intorno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova*. Ed. G. Wolf – C. D. Bozzo – A. R. Calderoni Masetti, Genova 2004.

Mathiesen 1991 = Mathiesen, Robert: *New Old Church Slavonic Manuscripts on Mount Sinai*. Harvard Ukrainian Studies XV, 1/2 (June 1991), 192-199.

MacRobert 1995 = MacRobert, Catherine Mary: *A TEI view of MS Peć 68*, in: *Computer Processing of Medieval Slavic Manuscripts*, Proceedings, First International Conference, 24-28 July, 1995, Blagoevgrad, Bulgaria, ed. D. J. Birnbaum et al., Sofia 1995, 79-88.

MacRobert 1989 = MacRobert, Catherine Mary: *Two for the Price of One: The Psalter MS Peć 68*, Oxford Slavonic Papers *22* (1989), 1-33.

MacRobert 1991 = MacRobert, Catherine Mary: *The Systems of Supplementary Penitential Texts in the Psalter MSS Peć 68, Belgrade 36 and Pljevlja 80,* Oxford Slavonic Papers *24* (1991), 1-22.

MacRobert 2011 = MacRobert, Catherine Mary: *Slavonic Manuscripts at Sinai*. Ин: *St Catherine's Monastery at Mount Sinai: Its Manuscripts and their Conservation.* Papers given in memory of Professor Ihor Ševčenko. Ed. C. and M. Mango, Saint Catherine Foundation, 2011, 61-68.

Недомачки 1980a = Недомачки, Видосава: *Манстир арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму – задужбина краља Милутина,* Зборник за ликовне уметности Матице српске 16 (1980), 25-80.

Недомачки 1980b = Недомачки, Видосава: *О српским рукописима у библиотеци Грчке православне патријаршије у Јерусалиму*, Археографски прилози 2 (1980), 71-118.

Недомачки 2000 = Недомачки, *Видосава: Задужбине Немањића у Светој земљи*. Међународни научни симпосион „Никон Јерусалимљанин: вријеме – личност – дјело“, Цетриње – Скадарско језеро, 7-9. септембар 2000, 18 страна текста доступно online.

Опис ћирилских рукописа НБС = Штављанин-Ђорђевић, Љубица – Грозданović-Пајић, Мирослава – Цернић, Луција: *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, Т. I: Текст, Београд 1986; ibid., Т. II: *Палеографски албум*, Припремила Луција Цернић, Београд 1991.

Пламенац 1998 = Пламенац, Јован: *Свети Сава у Светој Земљи*, Српско наслеђе 7 (Јули 1998), http://www.srpsko-nasledje.rs/sr-c/1998/07/index.html

Проловић 1986 = Проловић, Јадранка: *Српски рукописи XIII i XIV у Бечу и манастир Хиландар.* Хиландарски зборник 6 (1986), 163-269 + XXXVIII Т. са цртежима и 77 сл. црно-белих фотографија.

Проловић 2016 = Проловић, Јадранка: *Илуминација српских рукописа из зрелог средњег века (1299-1371) = Illumination of Serbian Manuscripts of the high Middle Ages (1299-1371)*. In: *Византијско наслеђе и српса уметност = Byzantine Heritage and Serbian Art*, II: *Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages*, Београд 2016, 331-339.

Prolović 2003 = Prolović, Jadranka: *Mandylion. Das "wahre Bild" Christi und seine Darstellung in der byzantinischen Kunst. Legenden über seine Entstehung und Vervielfältigung. Ikonologie, Ikonographie und Symbolik*, Habilitationsschrift, Wien 2003.

Prolović 2021 = Prolović, Jadranka: *Der Codex theol. gr. 240 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien und seine künstlerische Ausstattung*, in: *Erforschen – Erkennen – Weitergeben*. Gewidmet dem Gedenken an Helmut Buschhausen. Ed. Heide Buschhausen/ Jadranka Prolović, Lohmar 2021, 365-396, Pl. LXVI-LXXX.

Радојчић 1966 = Радојчић, Светозар: *Старо српско сликарство*, Београд 1966.

Розов 1914 = Розов, Владимира Алексеевич: *Болгарские рукописи Иерусалима и Синая*. Миноло III, 9 (София 1914), 30-37.

Розов 1925-26 = Розов, Владимира Алексеевич: *Српски рукописи Иерусалима и Синаја*. Јужнословенски филолог 5 (Београд 1925-1926), 118-129.

Розов 1928 = Розов, Владимир: *Свети Сава и Срби у Светој земљи и на Синају*, Мисао 28, свеска 5 и 6 (1928), 334-341.

Розовъ 1929a = Розовъ, Владимиръ Алексеевич: *Сербы въ Палестинѣ и на Синаѣ*, Труды IV-го Съѣзда русскихъ академическихъ организацій за границей, Часть 1., Бѣлградѣ 1929, 195-200.

Розовъ 1929b = Розовъ, Владимиръ Алексеевич: *Синайцы въ Сербии въ. XIV вѣкѣ = Die „Sinaiten“ in der Mönchsgeschichte Serbiens im XIV. Jahrhunderte* (sum). Byzantinoslavica 1 (1929), 16-21.

Ро́зов 1961 = Ро́зов, Никола́й Никола́евич: *Южнославянские рукописи Синайского монастыря*. Научные доклады Высшей школы, Филологические науки 2 (1961), 129-138.

Ragusa 1989 = Ragusa, Isa: *The Iconography of the Abgar Cycle in Paris. Ms. Lat. 2688 and its Relationship to Byzantine Cycles*, Miniatura 2 (1989), 35-51.

Rhoby 2010 = Rhoby, Andreas: *Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst. Nebst Addenda zu Band 1 „Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken“, Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*, Bd. 2, Wien 2010.

Северьяновъ 1922 = Северьяновъ, Сергѣй Николаевич: *Синайская псалтырь. Глаголический памятникъ XI вѣка*, Петроградъ 1922.

Синай/Византия/Русь 2000 = *Синай – Византия – Русь. Православное искусство с 6 до начела 20 века*. Каталог выставки. Под редакцией О. Баддлей, Э. Брюннер, Ю. Пятницкого, Санкт-Петербург 2000.

Сперанский 2013 = Сперанский, Михаил Несторович: *Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине* (Лингвистическое наследие XX века). Москва 2013[2] (Ленинград 1927[1]).

Стефановић 1989 = Стефановић, Димитрије Е.: *Шишатовачки апостол*, In: *Манастир Шишатовац. Зборник радова*, Уредници Динко Давидов и Никола Тасић, Београд 1989, 65-70, сл. 1-2.

Стојановић 1982-1987 = Стојановић, Љубомир: *Стари српски записи и натписи*., књ. I-VI, Београд 1982-1987[2] (фототипско издање).

Schneider 1938 = Schneider, *Kalamon-Kloster in der Jerichoebene*, Oriens Christianus 13-14 (1938), 39-43.

Snoj 1936 = Snoj, Andrej: *Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv. Katarine = Les Manuscrits paléoslaves du Monastère Sainte Catherine au Mont Sinai* (sum.). Bogoslovni vestnik XVI/3 (Ljubljana 1936), 161-180.

Sterligova 2019 = Sterligova, Irina *A.: 14th-Century Gold Pendilia on a Byzantine Icon of the Hodegetria frok the Moscow Kremlin Museums*, in: *New Research on Late Byzantine Goldsmiths' Works (13th-15th Centuries). Neue Forschungen zur spätbyzantinischen Goldschmiedekunst (13.-15. Jahrhundert)*, Ed. Antje Bosselmann-Ruickbie, Mainz 2019, 147-153.

Szczepański 1908 = Szczepański, Władysław (Ed.): *Na Synaju: na* podstawie *podróży z r. 1906*. Krakow 1908.

Теодосије = Теодосије, *Житија*, Приредио Димитрије Богдановић, Језичка рецензија Лазар Мирковић и Димитрије Богдановић, Београд 1988, 99-261.

Тодић 2004-2005 = Тодић, Бранислав: *Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећи*, Зограф 30 (2004-2005), 123-140.

Тодоровић-Шакота 1956 = Тодоровић-Шакота, Мирјана: *Инвентар рукописних књига Дечанске библиотеке*, Саопштења 1 (1956), 199-211.

Трифуновић 1961 = Трифуновић, Ђорђе: *Ко је састављач аренге повеље краља Милутина 1317-1318?*, Прилози КЈИФ 27 (1961), 243-244.

Трифуновић 1994 = Трифуновић, Ђорђе: *Стара српска књижевност. Основе*, Београд 1994.

Трифуновић 2004-2007 = *Типик архиепископа Никодима*, I-II, прир. Ђорђе Трифуновић, Београд 2004-2007.

Tarnanidis 1988 = Tarnanidis, Ioannis C.: *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery*, Mount Sinai and The Hellenic Association for Slavic Studies, Thessaloniki 1988.

Treasures of Mont Athos 1974-1991 = Pelekanidis, Stylianos. M. – Christou, Panagiotis K – Mavropoulou-Tsioumi, Chryssanthi, – Kadas, Sotiris N.: *The Treasures of Mont Athos. Illuminated Manuscripts = Οἱ θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*. Vol. I, Athens 1974; Vol. II, Athens 1975; Vol. III, Athens 1979; Vol. IV, Athens 1991.

Ћоровић 1936 = Ћоровић, Владимир: *Прилози за нашу стару књижевност и историју*, Зборник за историју Јужне Србије и суседних области 1 (Скопље 1936), 77-131.

Успенский 1845 = Порфирий (Успенский), епископ: *Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 году*, Санкт Петербург 1856.

Успенский 1850 = Порфирий (Успенский), епископ: *Второе путешествие архимандрита Порфирия Успенского в Синайский монастырь в 1850 году*, Санкт Петербург 1856.

Фотић 1990 = Фотић, Александар: *Обнова српског манастира Св. Саве Освећеног код Јерусалима 1613. године*, Балканика 22 (1990), 225-238.

Freisinger Lukasbild 2019 = *Das Freisinger Lukasbild – Eine byzantinische Ikone und ihre tausendjährige Geschichte*. Tagungsband zum internationalen Symposium Freising 2016. Hrsg. C. Roll und A. Bosselmann-Ruickbie. Paderborn 2019.

Hahnloser et al. 1971 = *Il tesoro di San Marco. Il tesoro et il museo*. Ed. Hans Robert Hahnloser. Testi di W. F. Volbach, A. Grabar, K. Erdmann, H. R. Hahnloser, E. Steingräber, G. Mariacher, R. Pallucchini et al., Firenze 1971.

Hutter 1977 = Hutter, Irmgard: *Corpus der Byzantinischen Miniaturhandschriften*, Bd. 1: *Oxford Bodleian Library*, Stuttgart 1977.

Hutter 1997 = Hutter, Irmgard: *Corpus der Byzantinischen Miniaturhandschriften*, Bd. 4.1: *Oxford College Libraries. Textband*, Stuttgart 1997; ibid,, Bd. 4.2: *Oxford College Libraries. Tafelband*, Stuttgart 1997.

Цамблак после 1402 = Григорије Цамблак, *Живот краља Стефана Дечанског*. In: *Старе српске биофрафије XV и XVII века – Цамблак, Константин, Пајсије*, превео др. Лазар Мирковић, предговор Павле Поповић, Београд 1936.

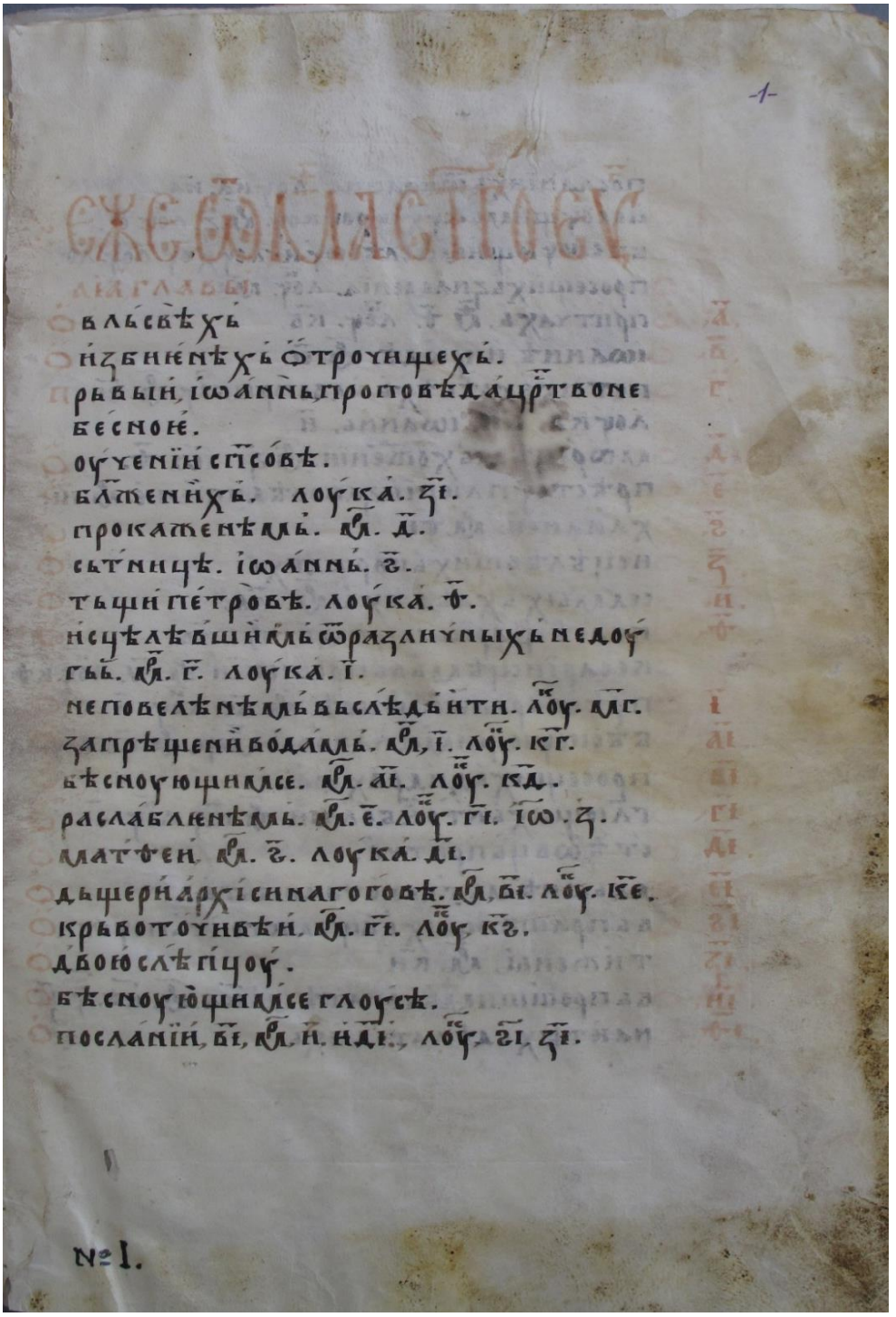
Церниħ 1982 = Церниħ, Луција: *Белешке о писарима неких српских рукописа у манастиру свете Катарине на Синају*. Археографски прилози 4 (1982), 19-62.

Clark 1952 = Clark, Kenneth W.: *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai. Microfilmed for the Library of Congress, 1950*. Washington, Library of Congress 1952.

Clark 1953 = Clark, Kenneth W.: *Exploring the Manuscripts of Sinai and Jerusalem*. The Biblical Archaeologist 16/2 (1953), 22-43.

Cormack/Vassilaki 2008 = *Byzantium 330 – 1453*, Exibition of Royal Academy of Art, London, 25 october 2008 – 22 march 2009, Ed. Robin Cormack and Maria Vassilaki, London 2008.

Сл. 1. Синај, Cod. slav. 1, Предња корица рукописа



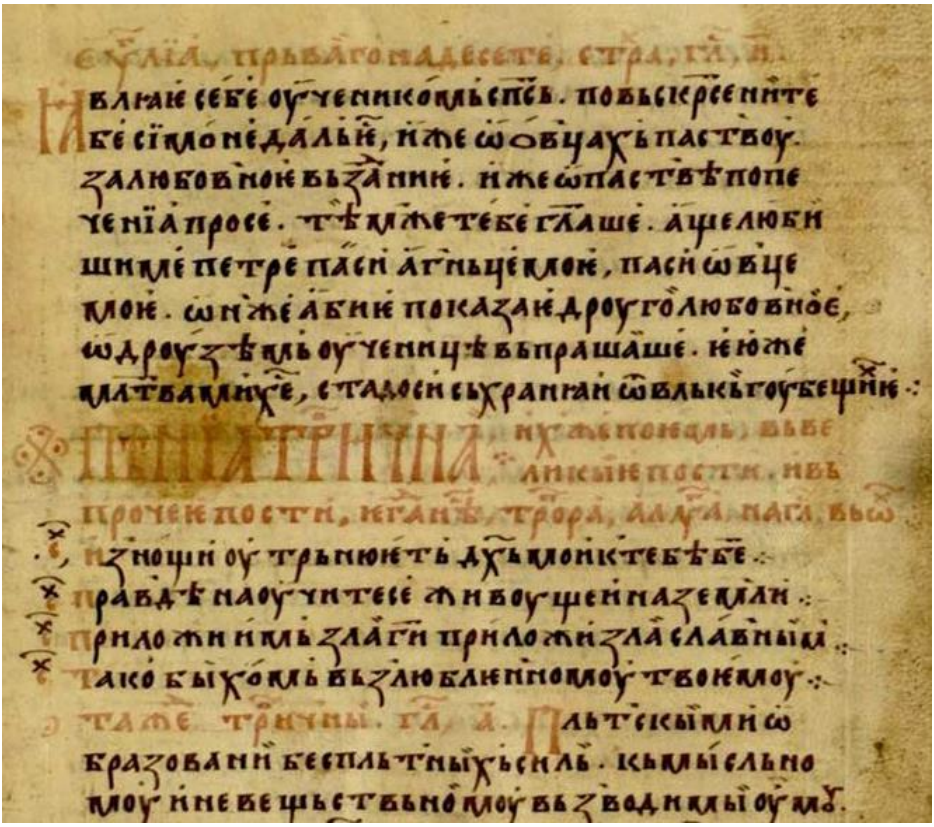
-1-

СЖЕ ОБЛАСТИ ОСУ

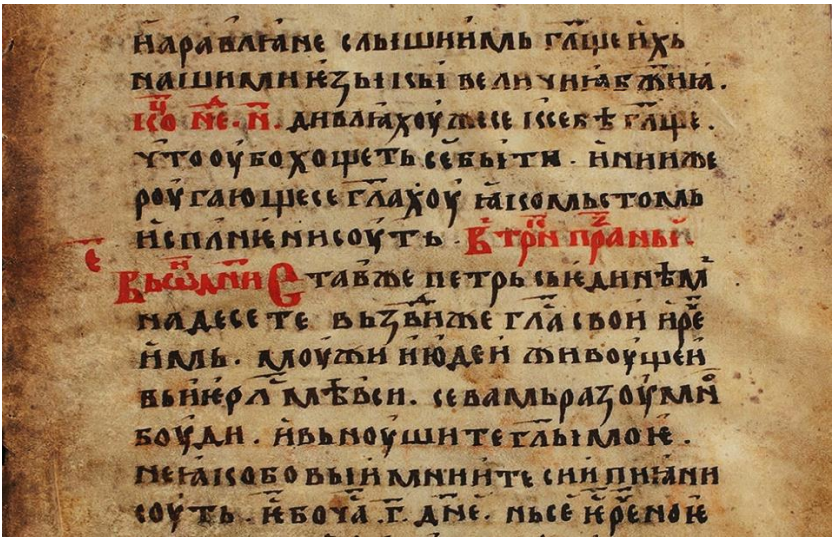
ВЛЬСВѢХЬ
ИЗБИЕМѢХЬ ОТРОЧИЩЕХЬ.
РЬВЫИ ІОАННЬ ПРОГОВѢДА ЦРТВОМЕ
БЕСНОЕ.
ОУЧЕНІИ СПСОВѢ.
БЛЖЕНИХЬ. ЛОУКА. ЗІ.
ПРОКАЖЕНѢАЛЬ. ВЛ. Д.
СЫТИЦѢ. ІОАННЬ. Г.
ТЬЩИ ПЕТРОВѢ. ЛОУКА. Ѳ.
ИСЦѢЛѢБШИАЛЬ ОРАЗЛИЧЫХЬ НЕДОУ
ГЬЬ. ВЛ. Г. ЛОУКА. І.
НЕПОВЕЛѢМѢАЛЬ ВЬСЛѢДЬИТИ. ЛОУ. ВЛГ.
ЗАПРѢЩЕМИ БОДАЛЬ. ВЛ. І. ЛОУ. КГ.
БѢСНОУЮЩИАЛСЕ. ВЛ. АІ. ЛОУ. КД.
РАСЛАБЛЕНѢАЛЬ. ВЛ. Е. ЛОУ. ГІ. ІО. З.
МАТФЕИ. ВЛ. Г. ЛОУКА. ДІ.
ДЬЩЕРИ АРХІСИНАГОГОВѢ. ВЛ. БІ. ЛОУ. КЕ.
КРЬВОТОЧИВѢИ. ВЛ. ГІ. ЛОУ. КЗ.
ДВОЮСЛѢПЦОУ.
БѢСНОУЮЩИАЛСЕ ГЛОУСѢ.
ПОСЛАНІИ. БІ. ВЛ. И. НДІ. ЛОУ. ГІ. ЗІ.

№ I.

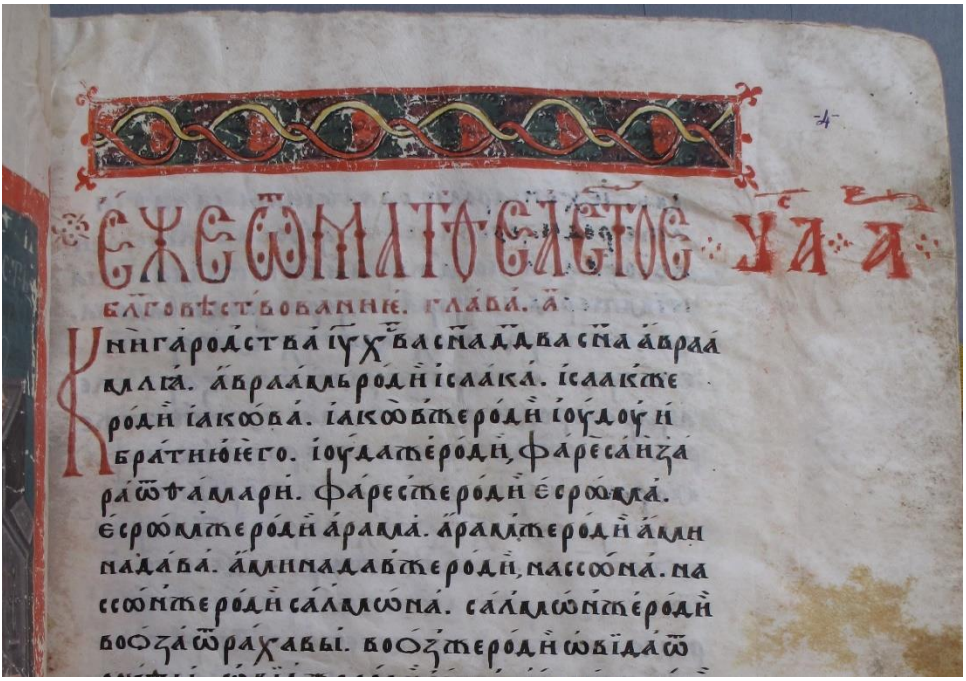
Сл. 2. Синај, Cod. slav. 1, л. 1а



Сл. 3. Пећ 62, Октоих петогласник, л. 115а, трећа деценија XIV века

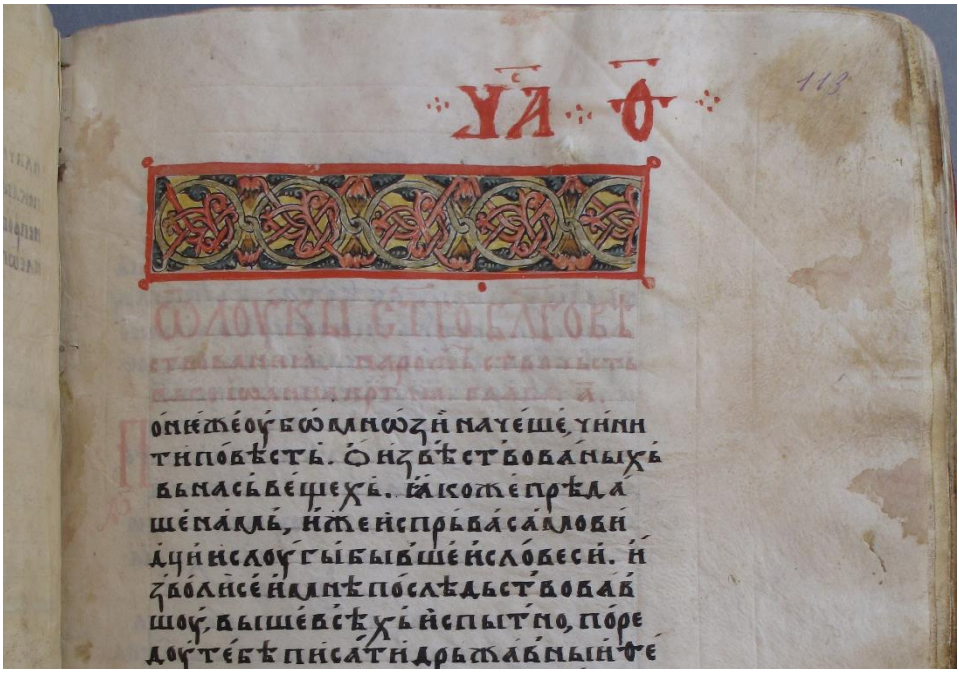


Сл. 4. Шишатовачки апостол, 1324. год.

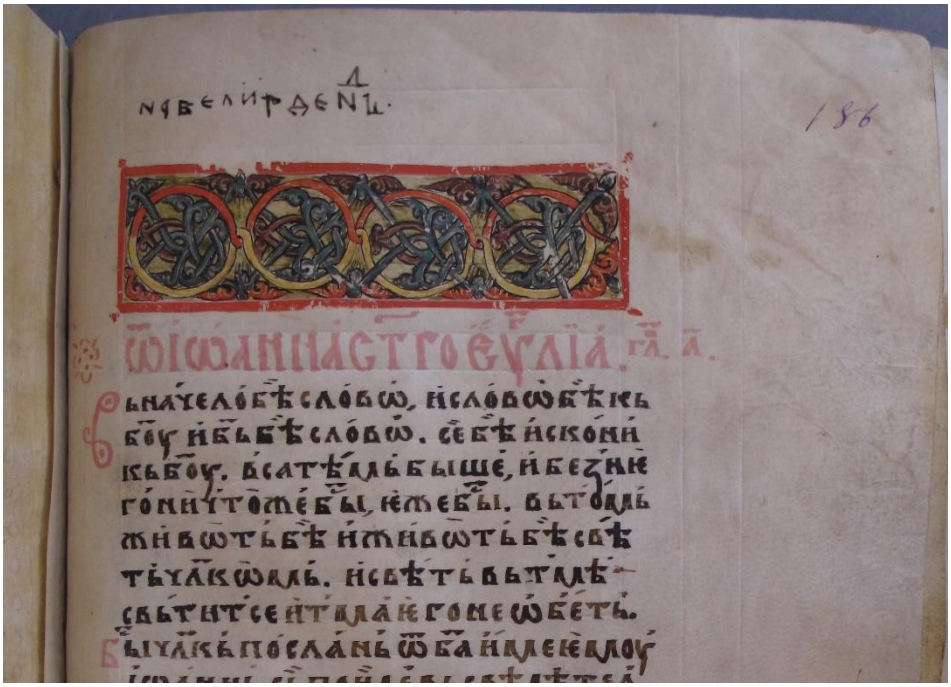


Сл. 5. Синај, Cod. slav. 1, л. 4а

Сл. 6. Синај, Cod. slav. 1, л. 68а



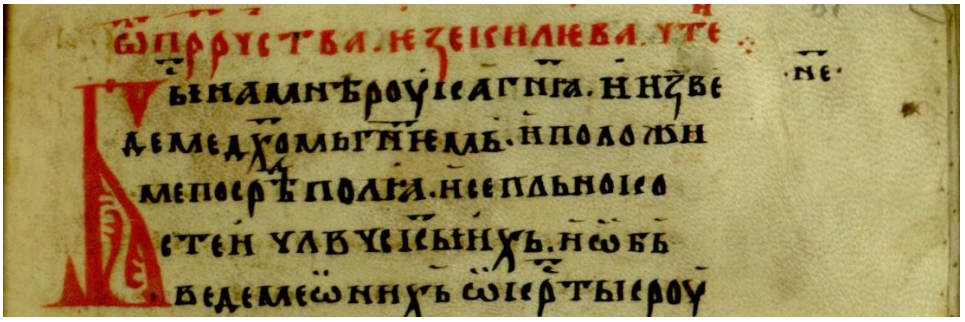
Сл. 7. Синај, Cod. slav. 1, л. 113а



Сл. 8. Синај, Cod. slav. 1, л. 186а

Сл. 9. Синај, Cod. slav. 1, л. 3б , Сигнатура јеванђелисте

Сл. 10. Пећ 68, Псалтир, прва пол. XIV века



Сл. 11. Дечани, Црколез 4, Паримејник, 1320–30. год.

Сл. 12. Шишатовачки апостол, 1324. год.

Сл. 13. Београд, НБС, Рс 643, Четворојеванђеље и Праксапостол, поч. XIV века

Сл. 14. Београд, НБС, Рс 648, шеста деценија XIV века

Сл. 15. Дечани 61, Триод посни, XIV век

Сл. 16. Париски псалтир, Par. gr. 139, f. 13^{r}, око пол. X века

Сл. 17. Чикаго, Serpent Lectionary, MS 715, f. 1^{r}, XIII век

Сл. 18. Чикаго, MS 727, f. 80^{r}, XIII век

Сл. 19. Чикаго, Barnabas Gospels, MS 130, f. 9^{r}, Анталија XIII век

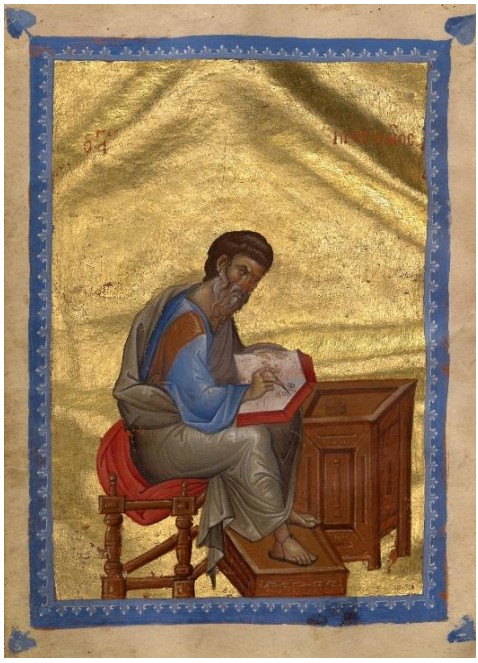
Сл. 20. Чикаго, Serpent Lectionary, MS 715, f. 165^{r}, XIII век

Сл. 21. Балтимор, Walters Art Galery, MS W. 525, 1. дец. XIV века

Сл. 22. Праксапостол Иночентија VIII, Vat. gr. 1208, f. 281^{r}, око 1300. год.

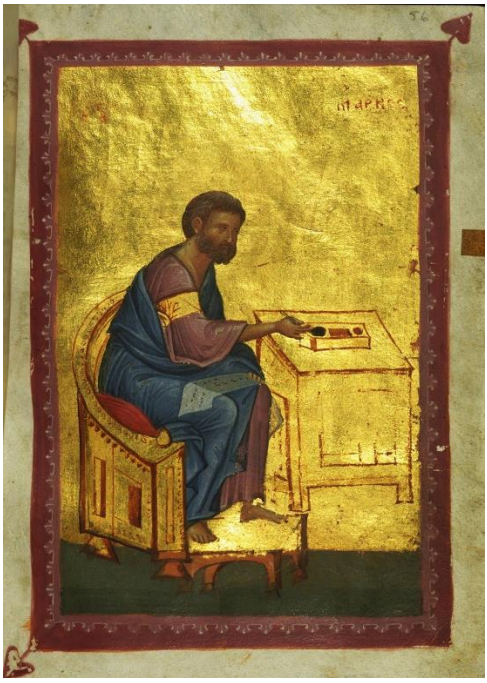
Сл. 23 и 24. Берлинска хипиатрика, f. 124^{r}, 28^{r}, око половине X века

Сл. 25. Синај, Cod. slav. 1, л. 3б, 1322–1324. год.

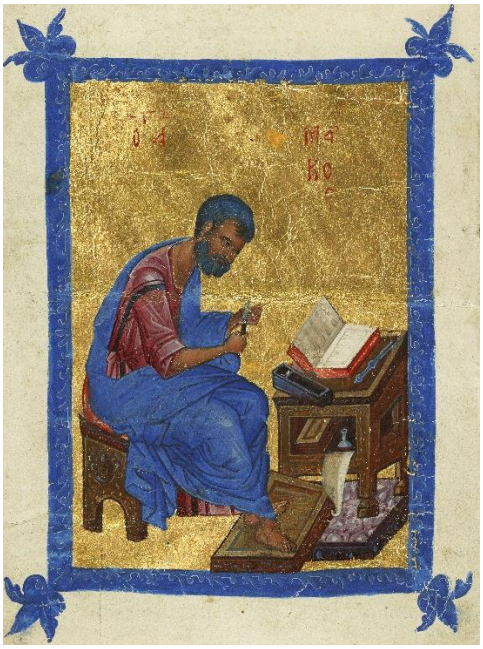


Сл. 26. Лос Анђелес, MS 65, око 1295. год

Сл. 27. Света Гора, Пантелејмон 47, 1301. год.

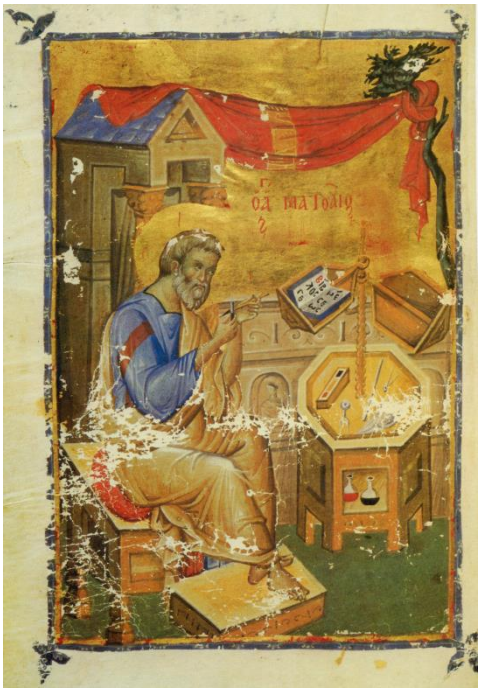


Сл. 28. Балтимор, MS W. 525, 1. дец. XIV века

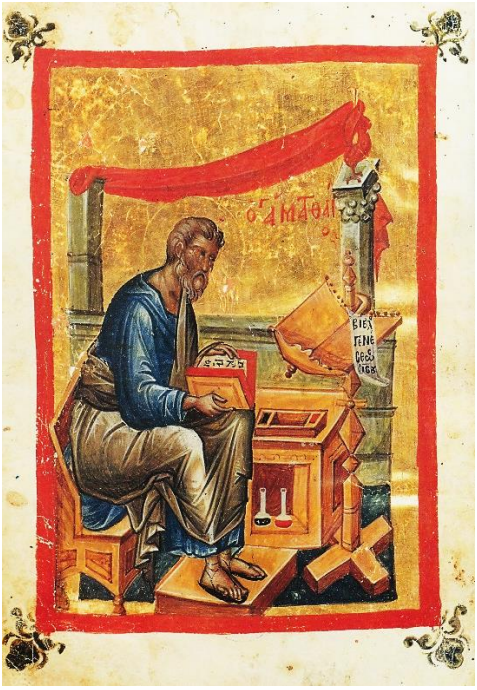


Сл. 29. Лос Анђелес, MS. 70, 3. дец. XIV века

Сл. 30. Света Гора, Лавра А 46, 1333. год.

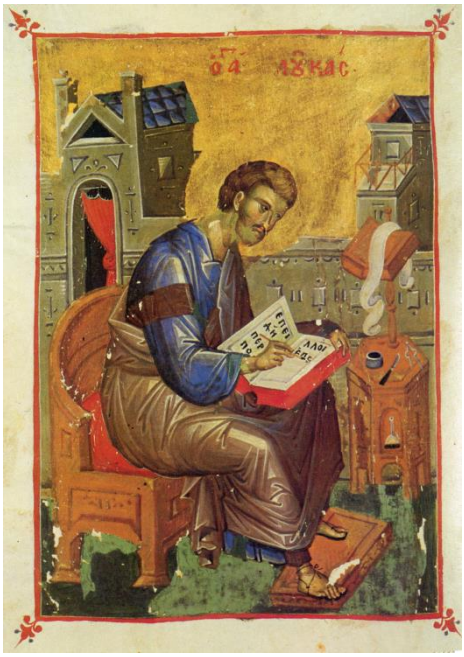


Сл. 31. Света Гора, Ватопед 937, 1. или 2. дец. XIV века

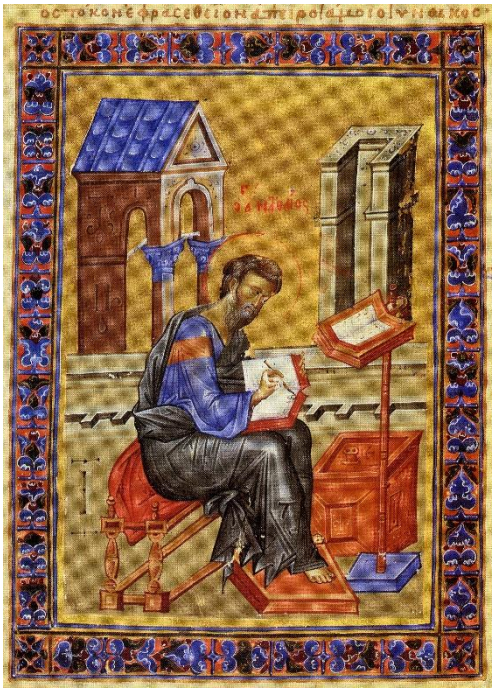


Сл. 32. Оксфорд, Christ Church College, MS Wake 25, 1315/17. год.

Сл. 33. Света Гора, Филотеу 5, 1. дец. XIV века

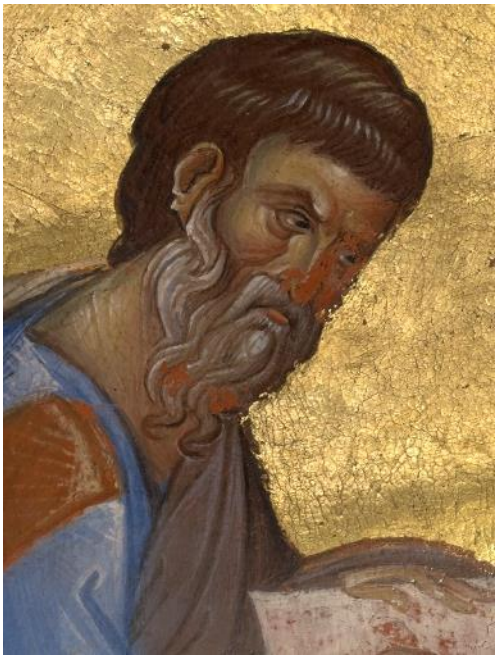


Сл. 34. Света Гора, Ватопед 913, 2. дец. XIV века



Сл. 35. Патмос 81, 1334/5. год.

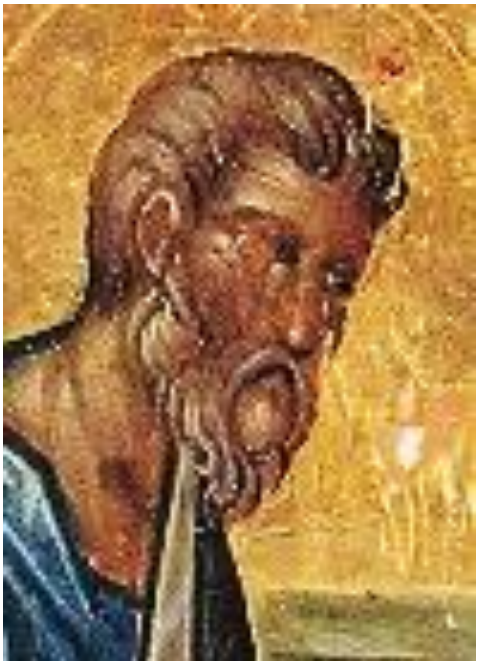
Сл. 36. Света Гора, Ватопед 938, 1304.



Сл. 37. Лос Анђелес, MS W. 65, око 1295. год.

Сл. 38. Балтимор, MS W. 525, 1. дец. XIV века

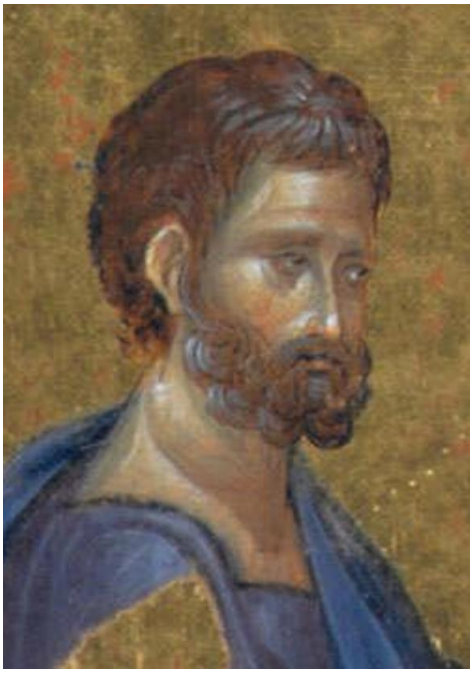
Сл. 39. Света Гора, Дионисиу 32, 1. четврт. XIV века



Сл. 40. Оксфорд, Christ Church College, MS Wake 25, 1315/17. год.

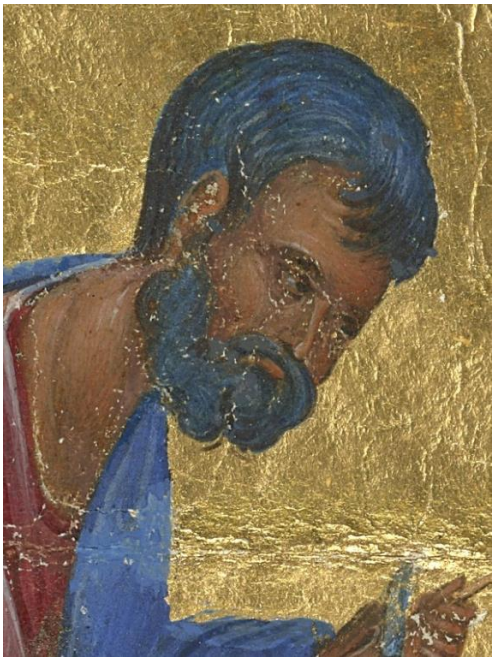
Сл. 41. Синај, Cod. slav. 1, л. 3б, 1322–1324. год.

Сл. 42. Балтимор, MS W. 525, 1. дец. XIV века



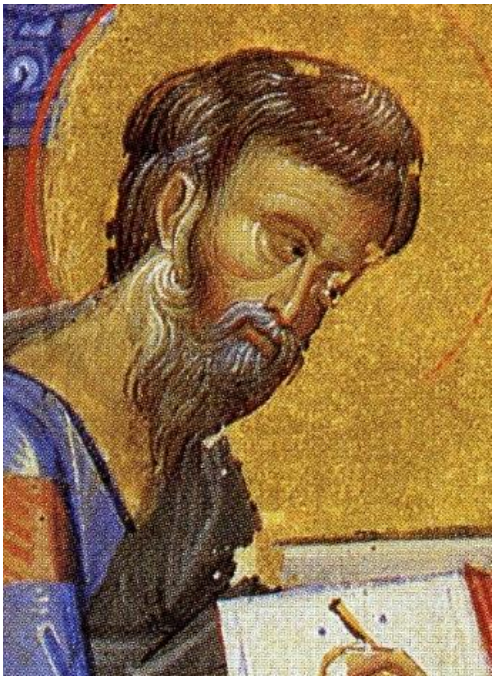
Сл. 43. Фиренца, MS Plut. VI. 28, поч. XIV века

Сл. 44. Света Гора, Ватопед 938, 1304. год.



Сл. 45. Лос Анђелес, MS. 70,
3. дец. XIV века

Сл. 46. Света Гора, Ватопед 913,
2. дец. XIV века



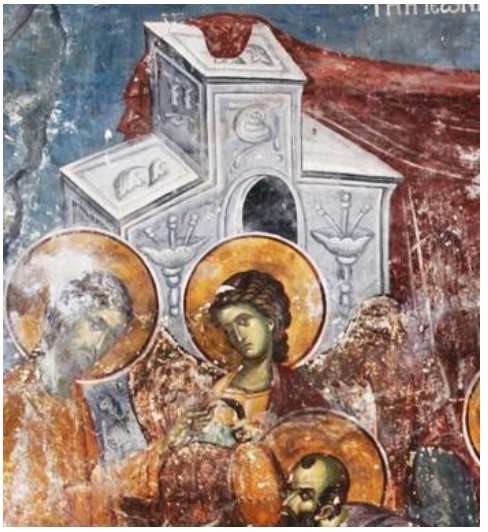
Сл. 47. Патмос 81,
1334/5. год.

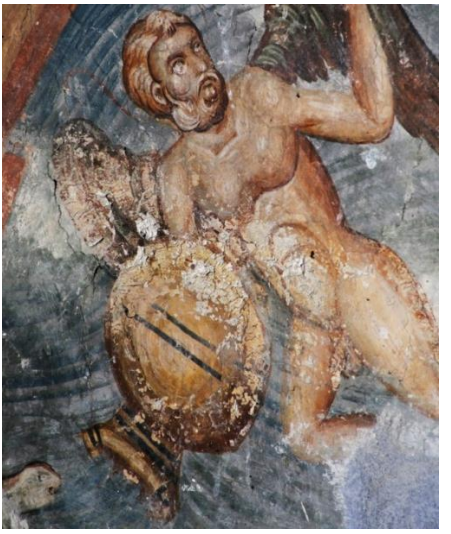
Сл. 48. Света Гора, Ватопед 937,
1. или 2. дец. XIV века

Сл. 49. Синај, Cod. slav. 1, л. 3б, јеванђелист Матеј

Сл. 50-51. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија, детаљи Сабора

Сл. 52. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија, око 1322–1324. год.

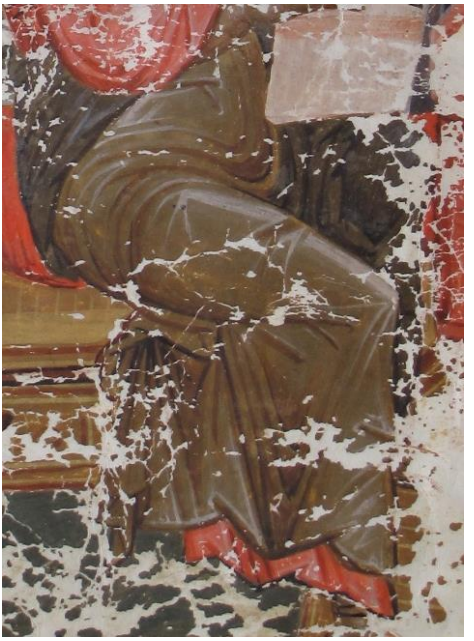




Сл. 53-54. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија, детаљ сцена Причешће апостола и Крштења Христовог

Сл. 55. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија, јеванђелиста Лука

Сл. 56. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија, детаљ анђела из конхе апсиде



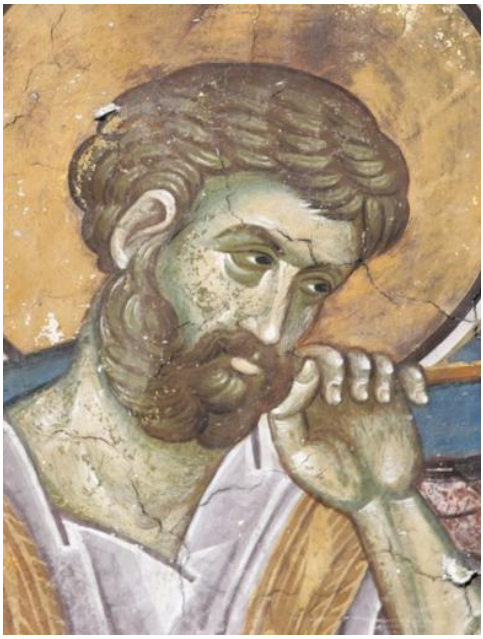
Сл. 57. Синај, Cod. slav. 1, л. 3б, детаљ

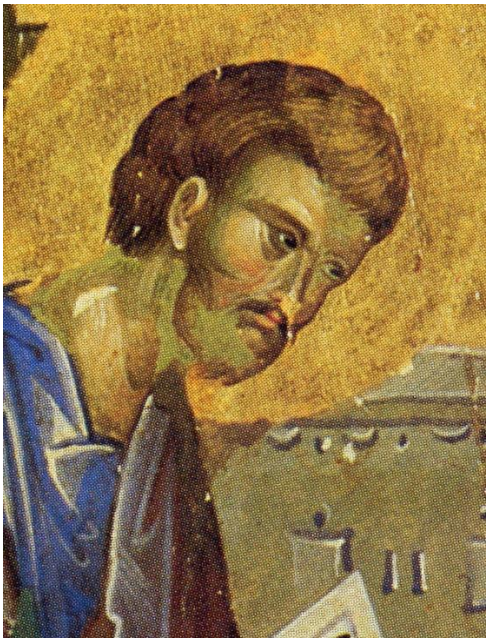
Сл. 58. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија, јеванђелиста Марко

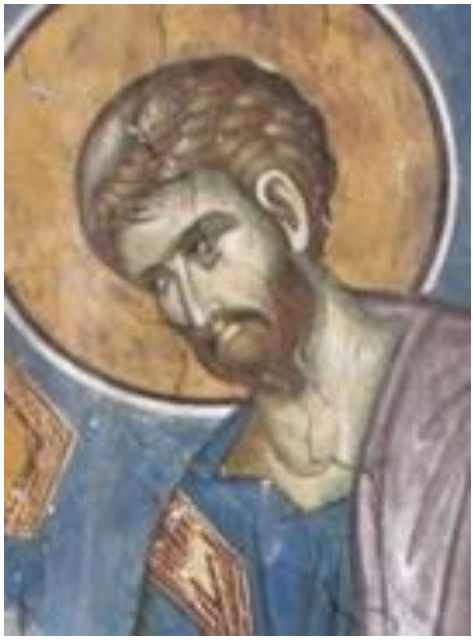
Сл. 59. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија, Причешће апостола

Сл. 60. Синај, Cod. slav. 1; Сл. 61-63. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија

Сл. 64-67. Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија







Сл. 68. Baltimore, MS W. 525, 1. дец. XIV века
Сл. 69. и 71, Пећка патријаршија, Црква Св. Димитрија
Сл. 70. Света Гора, Ватопед 913, 2. дец. XIV века

Jadranka Prolović

THE ILLUMINATED SERBIAN GOSPEL OF SINAI (Cod. sinait. slav. 1)

The illuminated Serbian Gospel (Cod. sinait. slav. 1) — a parchment manuscript decorated with miniatures and initials, and kept in the Monastery St. Catharine's at Sinai — has gone almost unnoticed. Of the four miniatures of evangelists which one traveller reported seeing in the manuscript in 1925, today there remains only a portrait of the Evangelist Mathew (л. 3^{v}), as well as four floral-entangled initials adorning the beginning of the text of each Gospel. The codex contains parts of a metal mount which feature five relief metal icons containing the depiction of the Koimesis of the Mother of God accompanied by the figures of the Evangelists that decorate its front cover.

This study shows that this Serbian manuscript in Sinai is a product of a writing activity of the Patriarchate of Peć, that was written and embellished with miniatures around 1322-1324 in Peć, probably as a commission of Archbishop Nikodim. Moreover, it reveals that the same, though today unknown, scribe wrote the "Oktoihos pentagon" (Октоих петогласник) which is still held in the manuscript collection of the Patriarchate of Peć (Peć 62), and a serbian Gospelbook from Mounth Athos monastery Dochiariou (Cod. 424). That this calligrapher is very close to the scribe of the first five pages of the so-called "Šišatovački apostol" (Acts of the Apostles of Šišatovac), found in the manuscript collection of the library of the Patriarchate of the Serbian Orthodox Church in Belgrade. The colophon of the scribe Damjan, who penned the rest of the pages of Acts of the Apostles of Šišatovac, tells us that it was carried out in Peć in 1324, which confirms the dating and determination of the place of origin of the Sinai Serbian manuscript.

This paper demonstrates that the manuscript´s miniature is the work of one of the painters who was commissioned by the archbishop Nikodim to decorate with frescoes his endownment, the church of Holy Demetrios, in the monastery complex of the Patriarchate of Peć. The signature of one of these painters, "Ioannis", is found in the apse of the church, however, the miniature can be considered to have been executed by one of his anonymous associates whose artistic style is also recognized on the frescoes. This does not exclude the possibility that Ioannis created another now-lost miniature in this manuscript. Since the fresco decoration of the church St. Demetrios is dated between 1322 and 1324, it can be concluded that the codex was executed during the same period. Parallels for the remaining miniature in this manuscript are found in a series of codices with Constantinopolitan provenance, which are dated to the last dacade of the 13th century and first decade of the 14th century. The initials of the Sinai manuscript can be attributed to a not-as-skillful assistant of these painters, who also followed a so-called "Neo-Byzantine style" characteristic for the splendid manuscripts of Constantinople, and repeat models of manuscript decorations created already in the 10th century. This embellishment appears in Serbian manuscripts even around the half of the 14th century.

The binding of the Sinai manuscript is a rarity in Serbian medieval art, as it is the only preserved mount of a Serbian codex of that period. It is possible that these icons found secondary use when binding the manuscript with red brocade, probably in the 15th century, but it is also possible that the same metal icons were part of the original binding of this manuscript. The artist who made the five icons fixed on the front cover of this manuscript was trained in an older tradition of metalworking, and a number of parallels from the 12th century indicate that these metal ornaments probably originated during that period or in the 13th century. The metal cover and brocade binding of this Sinai manuscript will be the subject of special studies investigating the circumstances related to their origins.

The relatively large dimensions of the manuscript, its ornamentation with miniatures, the symbolic red colour of the binding, which was generally reserved for the emperors, and its embellishment with metal icons indicate that this book was intended as a valuable gift for some monastery in Palestine or Sinai, and possibly served as a liturgical tetraevangelium placed on the altar. One possibility is the monastery of the Holy Archangels in Jerusalem, an endowment of Milutin and a lavra of Serbian Metochia in the Holy Land, which was assuredly equipped with church necessities at the time of the manuscript's production and had its own history on Sinai. On the other hand, the central carved representation of the Koimesis of the Mother of God on the cover of the manuscript (otherwise unusual for the cover of a tetraevangelium) suggests the possibility that the codex was intended for a monastery dedicated to the Mother of God, at that time the catholicon of the St. Catherine´s Monastery and Kalomon Monastery in the Jordan desert, which served as a stopover for worshipers to Sinai and whose benefactor was St. Sava; it is therefore plausible that Serbians kept supporting and donating to it. Though this question must remain open, it is likely that this illuminated Serbian Gospel was preserved in some metochion of Sinai monastery, unknown to us today and in which presumably Serbian monks lived, till the beginning of the 20th century when it, along with other old manuscripts, was transferred to the monastic library.

УДК 27-23/-24(497.11)"14/15"
271.2-585.7
821.163.1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.9

Драгана Ј. Јањић
Институт за Српску културу – Приштина/Лепосавић
e-mail: dragana.janjicka@gmail.com

Горан М. Јанићијевић
Православни центар за младе Свети Петар Сарајевски,
Источно Ново Сарајево/Репиблика Српска
e-mail: dgjanicijevic@gmail.com

СИНАИТИ – МОНАШКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ*

Апстракт: *Утврђивање претпоставки, карактера, тековина и утицајности једног духовног, превасходно – аскетско-монашког покрета обухвата истраживачке циљеве на тему синаита. Премису тумачења представља појмовно разлучивање појаве исихазма и синаитских традиција. Историјски контекст допуњен је „ишчитавањем“ уметничког наслеђа у односу на литургијске претпоставке и богослужбени хабитус XIV века у ширем смислу. Мешовитим методолошким приступом теми начињена је скица могуће синтезе аскетског богословља у другој половини XIV века. Шири хронолошки оквири подразумевају истраживање од раздобља владавине цара Душана све до периода у ком се може уочавати утицајност синаитских и исихастичких тековина (XVI/XVII в.) док ужи – обухватају другу половину XIV и прву половину XV века тј. време владавине деспота Стефана Лазаревића, када су учвршћиване и обнављане наведене традиције. Трагом синаитског/исихастички устројеног монаштва доспева се и до значајне аскетске традиције, трајно препознатљиве у оквирима православних цркава у Србији и региону.*

Кључне речи: *синаити, Света Гора, манастири, Григорије Синаит, исихазам, Григорије Палама.*

Кроз хиљадугодишњу монашку молитвену традицију, све до XIV века, појам *исихије (ἡσυχία)* означивао је потпуну самоћу тј. *тиховање* монаха, настањених у пустињи ради достизања потпуне спознаје (*созерцања*) Бога. У хришћанској традицији термин *исихаста* коришћен је и као синоним за *анахорету* (*ἀναχωρητής* – пустињак), указујући на одређену врсту подвига у самоћи уз практиковање умне, то јест – Исусове молитве.[1]

* Рад је урађен у оквиру научноистраживачког рада НИО по Уговору склопљеном са Министарством просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије број: 451-03-68/2020-14/200020 од 24. јануара 2020. године.

1 „Јер, исихастичка молитва је увек благодатно-мистагошки поступак и подвиг који уводи у *безмолвно* боговиђење и созерцање Бога, а претпоставља целокупно претходно *практично подвижништво*, тј. очишћење срца и ума од страсти и мукотрпно стицање благодатних врлина Духа Светога. Светоотачки подвижничко-духовни, а значи дакле и богословски, принцип био је, по речи Григорија Богослова, „πρᾶξις θεωρίας ἐπίβασις“ = праксом, тј. практичним подвижништвом улази се

Реч је о тековинама, наизглед заснованим на антитези *колективно-индивидуално*: са једне стране сам појам *цркве* (*εκκκλήία*) од класичних античких времена означава појам *сабрања* (најпре грађана, а потом и хришћана на молитву), а са друге – идивидуалан пустињачки подвиг, још од раздобља нитријског, египатског монаштава, у IV веку, представљао је један од основа препознавања хришћанске цркве. Примордијално појмовно и појавно јединство феномена цркве у односу на наведену дихотомију постаје разумљиво на основу фокуса на чину преображења (*μετάνοια*) као и распрострањеном ранохришћанском осећању о *скором крају* света: „Подвижништво би неко могао да опише као *есхатологију преображења*. Аскетски *максимализам* је превасходно надахнут свешћу о *крају* историје“.[2] Црква као заједница верних, заправо, никада није схватана као установа у историјском облику и начину постојања и управо је *егзодус* из света представљао хтење и идеју личног преображавања као основе *μετάνοια*-е читаве заједнице. На то упућује и синајски монах и пустињак Јован из VI века, аутор знаменитог списа *Лествица*, које је у потоњим раздобљима црквене историје често преписивано и постало веома утицајно у сфери монашког богословља и живота.[3] Кроз постепени развој наведене традиције појмови *молитве* и *тиховања* (самоће, безгласности) стопили су се у изразу *безмолвија*, који понајвише одговара значењу речи *ἡσυχία*. На тај начин један искуствено засновани појам определио је читав духовни покрет, који је у XIV веку попримио и формална обележја. Исхазам је потом и теоријски утемељиван од стране светих отаца тако да најузвишенији циљ следбеника – *визију божанске светлости*, у X веку описује и свети Симеон Нови Богослов и то на основу личног искуства из младости.[4] У богословљу светог Григорија Паламе „виђење божанске светлости“ постало је доктрина[5], што је свакако било својствено и представницима претпаламитског исихазма, следбеницима Григорија Синаита, али је остало незабележено.[6] Исихастички, на мистагогији молитве заснован покрет, добио је и опозицију, утврђену у рационалнијим становиштима, како на западу[7]

и достиже у созерцање“. Јеромонах Атанасије, 1989, 17.

2 Флоровски, 1995,33.

3 „Туђиновање је неповратно напуштање свега у нашем завичају што се супротставља нашој тежњи да достигнемо циљ побожности. То је скромно понашање, скривена мудрост, памет која не труби о себи, сакривен живот, невидљив циљ, немо размишљање, скромност у прохтевима, жудња за мучењем, подлога богочежњивости, обиље љубави, порицање таштине, дубина ћутања“. Свети Јован Лествичник, 2000, 28.

4 „Преподобни Симеон, дакле, прави разлику између светлости виђења и светлости сунчеве, али исто тако разликује и „непрестану светлост“, чијом потврдом се међутим, јавља прва. То прво виђење преподобнога Симеона, пропраћено екстатичким феноменима (заборављање света и тако даље), трајало је кратко. „Кад је то виђење (θεωρίας) прошло, младић, дошавши поново к себи, био је обузет радошћу и запрепаштењем, и плакао је од срца, и после суза дошла је сладост“. Архиепископ Василије, 1988, 143. Острогорски, 1970, 206-209.

5 Григоријев догматски контекст, по свему судећи, инспирисан је Светим Писмом, прецизније Јовановим јеванђељем и посланицама апостола Павла. Његово полазиште засновано је на човековој могућности узрастања „до висине раста Богочовека Христа“: „Такав човек, заједно са апостолом Павлом, може рећи: „Јер Бог који рече да из таме засија свјетлост, Он засија у срцима нашим ради просвјетљења знања славе Божије у лицу Исуса Христа“, и: „А ово благо имамо у земљаним судовима“. Свети Григорије Палама, 2004, 107.

6 „Ради практичне провере наученог разматрања и увежбавања у Исусовој молитви потом је провео извесно време (од 1328) на гори Атос (испосница Магула код манастира Филотеу) и потом доживео искуство унутарње светлости (не учврстивши, међутим, тај доживљај теолошким системом, какав је касније конструисао његов млађи савременик Григорије Палама)“. Подскалски, 2010, 256.

7 „Познат је пример православних исихаста у 14. веку, у Светој Гори, на чијем се управо методу умно-срдачне молитве зауставио и саплео Варлаам Калабријски и, ништа не схвативши, осудио је

тако и у оквирима саме православне цркве.[8] Појава исихазма као монашког покрета изазавала је велики сукоб унутар источног хришћанства, не само по догматском основу већ и између умерене и радикалне струје, супростављене око суштинских државних питања у Византији, што ће на неки начин определити и политичку позицију исихаста на релацији између византијске и словенских православних цркава.[9]

За Светог Григорија Синаита (1255–1341/47) везује се обнова исихастичких традиција у тридесетим годинама XIV века, у оквирима византијске утицајне сфере, а његове заслуге на ширењу исихазма утицале су на то да се припреми пут ка теолошкој синтези Светог Григорија Паламе (1296–1359), чије је учење о божанским нествореним енергијама, *таворској светлости* и непрекидној унутрашњој *молитви срца,*[10] утицало на трансформацију духовног живота у словенским земљама, најпре у Бугарској, а чини се у још значајнијој мери – у Србији.[11] У личности Григорија Синаита Старијег налази се и кључ за разлучивање појмова *исихастичког* и *синаитског* монаштва, који, у основи, и нису ултимативно реципрочни. Њихово повезивање заправо и почиње у наведеном раздобљу, не само јер су актуализоване „чежње“ за Светом Земљом,[12] већ и на основу чињенице да су Григоријеви ученици и духовни потомци редом називани *синаитима*.[13] Како се посредно може закључити свакако су били „задојени“ тековинама претпаламитског исихазма Григорија Синаита Старијег.

Не ограничавајући се искључиво на унутрашњи, мистички вид исихастичке доктрине, на следећем степену развоја овај духовни покрет претпостављао је живу и добро организовану литургијску заједницу са јасно дефинисаном црквеном политиком. Реформе су се одвијале након признања исихастичког учења на саборима од 1347. до 1351. године, и то на основу продора његових представника у структуру црквене јерархије, као и постављања најревноснијих исихастичких експонената на значајне

исихазам! На то му је, као што је познато, одговорио Свети Григорије Палама да метод, који поједини простији монаси употребљавају, не значи скоро ништа и да суштина исихастичког живота није уопште у „методу“ молитве.“, Јеромонах Атанасије, 1989, 17.

8 Кораћ, Радић, 1998, 221-233.

9 Meyendorff, 1983, 447-450. Радић, 2012, 180-188. *Исти,* 2012, 24-25. Јевтић, 2001, 102-118.

10 „Тако је један подвижник, пистињак, оваплоћење догмата, црквеног догађаја. Међутим, управо у литургијском искуству заокружује се онај став који није напросто усамљени аскетски став, него пре свега подвижнички став *молитве*, став *епиклезе*. Јер, свеукупни наш живот, као и Цркве, јесте епиклеза – *призивање* Светога Духа. Ми смо примили залог и првину, но истовремено вапимо Духу Светоме: „да дође и усели се у нас, и очисти нас, и испуни нас“,; и овај молитвени *епиклектички* став Цркве идентичан је епиклектичком ставу исихаста, који су се бавили Исусовом молитвом“. Епископ Атанасије, 2002, 126.

11 Подскалски, 2010, 311, 495. Тахиаос, 1975, 93-103. Острогорски, 1970, 212-223. Радић, 2012, 23-24. Мајендорф, 2006, 200-211. Јевтић, 2019, 266-405.

12 На наведену појаву посебно реферишу стихови Јакова Серског, забележени на словенском препису *Посног и Цветног Триода* у којима се гора Синај повезује са *сијањем* и тиме се, заправо, посредно указује на повезаност исихаста са синаитским традицијама. Јаков Серски, 2005, 260.

13 „Посматрајући ствари на једном ширем плану могли би све значајније духовне личности у српским земљама овога доба сврстати у „синаите“. Јер припадати „синаитима“, није значило искључиво боравити на Синају, и по томе добити назив: то је значило – бити носилац синаитског духовног идеала, бити сличан синаитским подвижницима по начину живота. А то је била управо основна карактеристика Синаита и исихаста у Србији XIV и XV века. Надахнут Григоријем Синаитом, светогорским препородом и изузетно богатом пустињачком духовном литературом, овај тип монаштва био је заснован на сиромаштву, на личном труду, одрицању од света, усмерен на молитвено самовање, сав усредсређен на Царство небеско и непрестану молитву и духовно усавршавање“. Јеромонах Амфилохије, 1981, 113.

византијске и словенске епископске катедре из редова светогорских монаха-исихаста у циљу јачања културно–црвено–дипломатских односа између православних држава.[14] На основу тумачења митрополита Амфилохија може се извести закључак да: „са Светогорским Томосом (око 1340) и Томосом Сабора из 1351. године, који у себи укључује ставове и одлуке претходних исихастичких Сабора (од 1341. и 1347) православно богословље добија своју пуноћу у Исповедању вере Св. Григорија Паламе као и у допуњеном Синодику православља из 1368. године, када почиње нова епоха у историји богословља Цркве",[15] што заправо представља потврду потпуне победе исихастичког учења и његовог трајања у наредних пет векова. Претпостављена далекосежност исихастичких тековина уочава се на више нивоа, чему је потребно посветити посебну пажњу у излагању.

Упркос панортодоксном карактеру у политичком и црквеном смислу, доктрина и црквена политика исихастичког покрета дефинисане су у Цариграду и из овог центра ширене даље, док се средиште духовног препорода налазило на Светој Гори, са које су потицале црквено–политичке иницијативе.[16] Универзалистички карактер исихастичког покрета, на неки начин, одредила је и територијална распрострањеност као последица снажног османлијског притиска.[17] Након Маричке битке, 1371. године, велики број православних монаха из источних подручја потражило је уточиште у Бугарској, Србији, Влашкој, Молдавији и Русији, „носећи" са собом и учење старог, претпаламитског исихазма према традицији Григорија Синаита Старијег.[18] Његова улога у процесима јачања и ширења исихазма посебно је значајна за словенске народе. Чести османлијски напади на Свету Гору утицали су на Григорија да напусти атонски мир и 1331. године, под покровитељством бугарског цара Ивана Асена (1331–1371), настани се у Парорији, планиском подручју на византијско-бугарској граници.[19] Оснивао је монашке заједнице на бугарским територијама, које су, потом, имале изузетан значај за велики део словенског света.[20] У његове ученике убрајају се: Теодосије Трновски (†1362), Ромило Видински (1325/1330–1373/1375) и његов биограф Григорије Млађи Горњачки/Ћутљиви (крај XIII или почета XIV–1406), који су исихастичку традицију пренели на Јевтимија, потоњег бугарског патријарха (1331–1402/9) као и на кијевског митрополита Кипријана (1330–1406) и његовог наследника Григорија Цамблака.[21] На основу њихове повезаности са Пароријом као духовним средиштем и посредником атонске традиције, монашке заједнице синаитског типа устројаване су према светогорском моделу унутрашње независности, што је подразумевало синтезу киновијског и анахоретског монашког хабитуса као и аутономност управе у односу на световне и црквене власти.[22] За Теодосија Трновског и његовог ученика Јевтимија сматра се да су били кључни преносиоци

14 Миок, 1975, 307-309. Тахиаос, 1975, 99-100. Котарчић, 1991, 196-201. Radojičić, 1956, 15-17.
15 Јеромонах Амфилохије, 2001, 87-88.
16 Тахиаос, 1975, 93.
17 Rigo, 1989, 579-608. Подскалски, 2010, 493-494. Tachiaos, 1966, 89. Teotei, 1986, 54-55. Janjic, 2020, 316.
18 Атанасије, 2019, 407-423.
19 Поповић, 1994, 100-112. Радић, 2012, 25.
20 Јањић, Јанићијевић, 2021, 17. Радић, 2012, 26.
21 Упркос чињеници да је бивши дечански игуман и потоњи Кијевско-московски митрополит Григорије Цамблак потекао из исихастичког круга Синаитовог и да је остао у тесним односима са Јоасафом, Антимом, Никодимом Грчићем и превасходно – Јевтимијем (о чему сведочи епистоларна заоставштина наведених отаца) његово држање у време боравка у Русији „показује да су му начела политике византијских и словенских исихаста била прилично страна". Тахиаос, 1975, 97.
22 Јањић, Јанићијевић, 2021, 44, 115. Turdeanu, 1954, 130-131.

традиције претпаламитског исихазма. Променљиви бугарски односи са Цариградом ушли су у стабилнију етапу управо захваљујући порасту исихастичког утицаја. Патријарх Калист I је из Цариграда бурно реаговао кад су га Теодосије и његово исихастичко окружење обавестили о тамошњем прекиду традиције уобичајеног превасходног помињања цариградског првојерарха у диптиху поглавара православних цркава.[23] Неочекиваним за велике молитвенике–исихасте, показало се колико су били посвећени управљању епархијама како на канонско–литургијском, тако и на административном нивоу.[24] Говорећи о утицају свог духовног оца, писац житија Св. Григорија Синаита и његов ученик васељенски патријарх Калист I (1350–1353; 1355–1364), говорећи о његовој духовној утицајности истиче „да се простирала не само на Ромеје и Бугаре, него и на саме Србе и даље".[25] Извесно наметање исихазма у Бугарској, тако, постало је кључно и за разумевање његовог ширења западно – према Србији као и ка северним крајевима, преко Влашке и Молдавије све до Русије.[26] Све значајније епископске катедре у кратком року биле су попуњене исихастима: на позицији цариградског патријарха смењивали су се Калист I и Филотеј Кокинос (1353–1354; 1364–1376); у Трнову је постављен Теодосијев следбеник Јевтимије (1375–1402/1404), док је за видинског митрополита постављен Јоасаф (1392–?). Након упокојења патријарха Саве IV, 1375. године, у српски трон уведен је исихаста Јефрем[27] (1375–1379; 1389–1390), пореклом и родом из околине Трнова. Као митрополит у Влашкој, такође је именован исихаста и цариградски клирик Антим Кристопулос (1381–1389). Преписка између Јевтимија, Антима и Никодима Тисманског (1310/20–1406)[28] указује како на, с једне стране, веома блиске односе исихастичког клира без обзира на јурисдикцијску припадност и порекло, тако, с друге стране, и на карактер њихове духовне управе, коју су схватали као мисију и то не само на црквеном плану. Језичке реформе Јевтимија и развој књижевности, чији су протагонисти били Григорије Цамблак и Константин Костенечки, прозван Филозофом, са бугарског прешли су и на српско, као и руско подручје. И неки црквено–политички проблеми, попут *одлучења* Српске цркве због Душановог уздизања српске архиепископије на ранг патријаршије, успешно су решавани, чини се – управо захваљујући тесној сарадњи исихаста.[29] Уколико је тачан податак да је Никодима у Цариграду чином архимандрита одликовао Филотеј Кокинос,[30] јасно је да су сви они на неки начин прихватали припадност цариградској јурисдикцији. Свакако да је Филотеј остао по добру упамћен у Српској цркви, што, делом, доказује и његов лик у ђаконикону цркве Свете Тројице манастира Ресава.[31] Што се тиче Исаије Хиландарца, који се налазио на челу српске делегације, не постоје поуздани

23 Подскалски, 2010, 103-104.

24 Подскалски 2010, 139-140, 255-257, 304, 366.

25 Поповић, 1994, 100-112.

26 Ћирковић, 1994, 52. Јањић, Јанићијевић, 2021, 45-46.

27 Осим што Јефрема описује као аскету и пустињака Данилов настављач сведочи да је патријархово устоличење у Пећи обављено на дан Светог Дионисија Ареопагита, чије је дело *Небеска јерархија* представљало извесни *манифест исихазма*, Данилови настављачи: Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника, 1989,133.

28 Ова епистоларна грађа, поред практичних црквених питања, у већој мери садржи догматске теме исихастичког карактера у којима се Јевтимије претежно ослања на књиге Постања (I Мојс.) и Псеудо Дионисија Ареопагита, Подскалски, 2010, 307-311. Јањић, Јанићијевић, 2021, 77, 76, 116.

29 „А догоди се овде нешто боље за ове који су дошли, а нарочито за кир Исаију, јер веома беше вазљубљен патријарху". Данилови настављачи: Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника, 1989, 130.

30 Котарчић, 1991, 200. Јањић, Јанићијевић, 2021, 118.

31 Ђурић, Бабић-Ђорђевић, 1997, 161.

показатељи да је припадао исихастичкој струји, међутим, чињеница да је преводио *Небеску јерархију* Псеудо–Дионисија Ареопагита[32] указује на елементе како поменуте мисије тако и доктрине монашког исихастичког етоса. На тај начин тековине Псеудо–Дионисија Ареопагита постају кључне за разумевање исихастичке доктрине, временом обојене *апокалиптичким тоновима*. Показало се да је ово велико дело увек актуелно, а тиме и темељно за хришћанско богословље због чега је његов превод на словенски језик представљао *животно питање* хришћанске етике, али и естетике.[33] Утицајност исихастичке струје огледа се и у тенденцији цара Душана (1346–1355) да у разговорима, који су вођени на Светој Гори, на своју страну приволи тада збаченог солунског митрополита Григорија Паламу.[34] Побожност кнеза Лазара,[35] ходочаснички хабитус[36] и тенденције ка оснажењу црквене организације свакако су били познати монашким круговима на Атосу те су територије под његовом управом временом схваћене као погодне за насељавање безмолвних пустињака, који су се повлачили пред османским освајачима, особито након Маричке битке. Насељавање синаита започело је седамдесетих година XIV века, када се уз покровитељство кнеза Лазара на територији Моравске Србије ствара једно ново монашко средиште на подручју источно од Велике Мораве, на падинама Кучаја и Хомољских планина. Читава „моравска Србија“ испуњена је била исихастичким монашким заједницама које су извршиле несумњиво значајни утицај на црвено–политички живот средњовековне Србије.[37] Доктринарна дихотомија *исихастичке ренесансе* на Балкану, огледа се у чињеници да су упркос идејама о *скорашњем крају* након Маричке битке, градитељска делатност и *мисија* на учвршћивању и ширењу црквене организације биле у пуном замаху.[38]

Овај препород представља и једну врсту парадокса када се имају у виду политички потреси који су обележили коначно турско освајање балканских земаља. Година 1371. посебно је значајна за исихазам у Србији. Након доласка кнеза Лазара на власт догодила се духовна обнова Српске цркве, пре свега омогућена измирењем са византијском, 1374. године, у чему су одлучујућу улогу имали светогорски српски монаси.[39] Измирење двеју цркава догодило се у време када је исихастички покрет доживео свој велики замах на Светој Гори и постао важан чинилац у процесу трансформације српске државе на духовно–културном плану, почев од седемадесетих

32 „Нарочито место припада словенском преводу дела Псеудо-Дионисија Ареопагите (завршетак: 1371) од стране атоског калуђера Исаије Серског (XIV век). Овај „црквени отац“ (V/VI век), који до данас није недвосмислено одн. коначно идентификован, опет је постао актуелан током расправе око Григорија Паламе, у којој су обе стране (Варлаам и Палама са својим присталицама) позивале на његов ауторитет као доказ својих супротних теза. У поговору уз овај превод Исаија, на кога право полажу како Бугарска тако и Србија (будући да је из источне Македоније), саопштава да је започео свој рад по налогу митрополита Теодосија Серског; помињу се и тешкоће при превођењу са грчког на словенски. Исаија се крајем седмог миленијума налази у апокалиптичном расположењу; узнапредовало османлијско освајање Македоније после Маричке битке (1371.: смрт Јована Угљеше и Вукашина) може само појачати ту мрачну перспективу“. Подскалски, 2010, 181. Дучић, 1884, 75-76.
33 Радојчић, 1975, 260-261.
34 Јевтић, 2019, 358-359, 365-366. Živojinović, 1982, 43-44.
35 Тахиаос, 1975, 98.
36 Јеромонах Амфилохије, 1989, 103-104.
37 Богдановић, 1981, 13.
38 Радојчић, 1975, 248.
39 Благојевић, 2011, 302-310. Богдановић, 1975, 81-91. *Исти*, 1981, 13-14. Данилови настављачи, 1989, 133. Константин Филозоф, 1936, 57.

година XIV века.[40] Лазарево обраћање Светој Гори представљало је прави пут да се проблем коначно реши, при чему су главну улогу играли идеолошки разлози за посредништвом светогорских монаха, управо у време када су присталице исихазма постале важан политички и црквени чинилац. Нема сумње да су у наведеном раздобљу црквени аргументи и ставови прихватани и као политички и државнички, делом захваљујући благочестивим и побожним владарима попут кнеза Лазара Хребељановића, али и византијским царевима – поштоваоцима исихастичке струје, чија је наклоност, према тумачењу Р. Радића, имала „једну пробитачну политичку рачуницу".[41]

Међу најзначајније ученике Григорија Синаита Старијег на српским територијама могу се набројати Ромило (Видински) Раванички и Григорије Синаит Млађи, као и каснији српски митрополит Јаков Серски те монах Јосиф и игуман Николај.[42] Може се констатовати да је Јаков био *човек од поверења* цара Душана и као такав – најпре присуствовао саборима на којима су доношени законици, а потом је од самог владара проглашен за првог игумана његове задужбине – Светих архангела код Призрена. По свему судећи за митрополита је постављен након Душановог заузимања Сера (1345).[43] О његовој повезаности са Синајем сведоче и поменути *Синајски стихови* у којима је *Мојсијева гора* описана са чежњом и метафорично. Игуман Николај, такође, спада у ред непосредних Григоријевих ученика о ком се не зна много, али теза митрополита Амфилохија, у том контексту, завређује пажњу: „Предање да је у манастиру Нимнику, који се налази у суседству Тумана и Горњака, живео и упокојио се преподобни Николај Синаит, забележио је у прошлом веку Јоаким Вујић. Данило Поповић и Душан Митошевић прихватају то предање тим пре што поред манастирске цркве постоји гроб непознатог светитеља, познат у народу као „Светиња". Није ли то можда овај преподобни Николај, један од ученика Григорија Горњачког?"[44] Чињеница да се данашњи назив манастира и идентификација гроба заснивају на легенди о девојчици Николини, посеченој од Турака, јер је на њихова питања одговарала на влашком – *Њимик* (Не разумем), указује на феномен у чијем светлу би се могао пронаћи део одговора везаних за питање ослабљеног сећања на неке синаите. У питању је, дакле, распрострањеност и појачано значење култа повезаног са Косовском битком и кнезом Лазарем, кроз дуги период под османском влашћу. Када је реч о Јосифу Синаити, он се повезује са гробом над којим је аркосолијум у манастиру Крепичевцу са фреском (**сл. 1**) на којој је приказано како анђео узима његову душу (старчево блажено уснуће). Свети Григорије Синаит у својим „Сабраним списима" помиње и Николаја и Јосифа, пореклом са острва Еврипа.[45] Није, међутим, познато шта се догодило са овом двојицом синаита, што отвара једну од могућности, повезану са повешћу манастира Крепичевац. За нашу тему значајно је да је на фресци у Крепичевцу Јосиф означен као „старац (овога светог) места" што би значило да је био духовник неке заједнице на овом свештеном топосу (ВЬЖЕМЛАЪЕ/ДѢШѢ IоСИФѢ/СТАРЦѢ/МЕСТА). Када се узме у обзир околност да је саркофаг са аркосолијумом „децентриран" у односу на површину јужног зида тј. да се половина налази у олтару, а друга у наосу, природно је закључити да је гробно место старије од садашње грађевине. Забележена су на овом светом месту и нека чуда, најчешће исцелења, али након молитава упућених Пресветој Богородици (црква је, притом, и посвећена

40 Богдановић, 1975, 88, 90. Teotei, 1986, 56-59.
41 Радић, 2012, 28.
42 Подскалски, 2010, 361.
43 Благојевић, 1981, 522-523. Бабић-Ђорђевић, 1981, 649.
44 Јеромонах Амфилохије, 1989, 126.
45 Данашња Евија. Љубић, 2020, 122-123. Кнежевић, 1985, 302-307.

Успењу Пресвете Богородице).[46] Ипак, старац Јосиф Синаит није остао упамћен као неки други синаитски пустињаци из друге половине XIV века. Поред напред поменутих синаита–исихаста, у круг Григоријевих ученика, повезаних са одређеним сакралним топонимима, помињу се следећи синаити: Зосима (Тумане), Још (Јошаница), Андреј (околина Раванице), Сисоје (Сисојевац), Данило (Ждрело), Мартирије (Рукумија), Роман (Свети Роман код Ђуниса), Вавила (Раваница), Нестор (црква код села Витковца) и Јов (Драча). Но, тај је број знатно већи, ако се има у виду да су имена многих монаха–синаита остала непозната зарад упражњавања завета *туђиновања*, једне од основних врлина синаитских исихаста. Данас је свакако најразвијенији култ Зосима Туманског Синаита, чије је место подвига препознато у пећинској цркви, која се налази у непосредној близини манастира. (**сл.2**) У народу је жива легенда о постанку назива манастира: верује се наиме да је Милош Обилић гршком устрелио старца у шуми. Када је видео шта је учинио, понео га је на рукама, а старац, када је осетио сопствену кончину, рекао је „ту (ме) мани!“. Уз опаску да словенска реч „тѢма/тоума“ означава маглу, на ово предање може се указати као на спајање историјских и епских елемената. За покрет синаита могло би се рећи да су молитву и самоћу претпостављали манастирској општежитељној заједници, премда је у бити самог покрета обновитељски карактер, односно његово реално присуство у променљивим временским токовима.[47]

За Ромила Раваничког, рођеног у Видину, из мешовитог грчког–бугарског брака, његов биограф сведочи да се као младић замонашио. У Парорији је помагао у процесима изградње монашког насеља, а након узнапредовале турске инвазије напушта ове крајеве и борави, између осталог, и на Светој Гори. Након Маричке битке, 1371. године, долази у српски манастир Раваницу, где се касније упокојио.[48] За митрополита Јакова Серског (1300–1365), познато је да је припадао групи најближих ученика Григорија Синаита Старијег, под чијим је руководством „достигао висину врлина и удостојио се архијерејског чина у епархији Сервион“.[49] На углед који је уживао на двору цара Душана указују околности његовог доласка са Свете Горе у Призрен како би био постављен за игумана Душанове задужбине Светих Архангела. Пре избора за митрополита града Сера, заједно са преподобним Григоријем, једно време провео је у околини Призрена код цркве преподобног Петра Коришког,[50] што упућује на претпоставку да су исихасти синаитско–светогораског типа били присутни у средњовековној Србији још у време цара Душана.

Учесталост појаве повезивања угледних монаха са одређеним манастирима, њиховим оснивањем, указује на једну традицију развијану управо у поменутом раздобљу. У оквирима сопствених могућности или на основу личног ауторитета поједини монаси сматрани су оснивачима светих обитељи, желећи да и сами буду приложници манастира. Понекад су владари излазили у сусрет таквим монашким потребама: „Најстарија сачувана приложничка повеља од стране духовног лица у Деспотовини датира из 1404–1405 године. Монахиња Јефимија, чије је великосхимничко име сада било Јевпраксија, желела је да приложи *душе своје ради* неко село манастиру Хиландару. Пошто није имала посед који би могла поклонити, затражила га је од деспота Стефана. Видевши њену искрену молбу и велику жељу да учини добро дело, посаветовао се са мајком, монахињом Јевгенијом и властелом. Монахиња Јевпраксија је добила село Јабучје у Левачкој жупи,

46 Љубић, 2010, 131. Мишић, Бојковић, 2018, 109-114.
47 Јеромонах Амфилохије, 1981, 110-111, 113, 120.
48 Подскалски, 2010, 256-257, 361, 368-371. Поповић, 1972, 501-517. Rozov, 1929, 19.
49 Јеромонах Амфилохије, 1981, 106.
50 Радојичић, 1962, 327.

које је некада као пронија припадало властелину кнеза Лазара, Младену".[51] Са друге стране, из повеље деспота Стефана манастирима Тисман и Водица, из 1406. године, уочава се формулација да су подигнути *уз помоћ* (ижє помощїю) кнеза Лазара,[52] чиме свакако није релативизована његова ктиторска улога већ се указује на једно *побожно владарско држање* као последицу како личног става тако и утврђене државне идеологије. Може се закључити да су монашки ауторитети и њихов углед, особито *у очима владара*, представљали основ поверавања улоге оснивача манастира монашким лицима: „Један запис неименованог монаха из манастира Ваведења Пресвете Богородице близу Голупца, описује страдање ондашњег братства. Око 1426. године овај монах је добио благослов од деспота Стефана да обнови овај манастир, који се налазио у ненасељеном крају, богатом пећинама, погодним за монашке скитове".[53] Када се томе дода и детаљ из поменуте повеље деспота Стефана манастирима Тисману и Водици, у којем се уочава да владар декларативно *даје слободу* очевим задужбинама, очигледно да су до његовог времена опстале Лазареве тековине, установљаване на светогорском моделу, а преношене *на крилима* синаитских миграција ка његовим територијама. Под *слободом* свакако се подразумева поменута аутономија манастира у односу на световне и духовне власти, док инсистирање на пећинама и скитовима указује на мешовити киновијско-анахоретски модел монашких заједница. Такво схватање определило је истраживаче да, до данас, у потпуности неистраженој пећинској цркви код Вратне претпоставе првобитно станиште заједнице Никодима Тисманског.[54] Ово питање, даље, може се истраживати на основу уметничког наслеђа поменутог раздобља, пре свега – разлика, које се уочавају између владарских задужбина–маузолеја и католикона монашких заједница: „Све ове монашке цркве по типу су такође триконхоси, али је њихов спољни украс био скромнији".[55] Претпоставља се да су триконхалне грађевине управо развијане са циљем проширивања бочних простора за смештања хорова,[56] који су, прерма атонској традицији, антифоним појањем доприносили *благољепију службе*. Лазарева задужбина на реци Раваници је, такође, заснована на овој форми, која у потпуности доминира у његовом градитељском замаху. Триконхална основа појављује се још раније у конструкцији задужбине властелина Вукослава и његових синова Држмана и Црепа у Лешју.[57] Уочљиво је и то да су цркве тзв. *моравске школе* подизане са припратама, незнатно умањеним у односу на триконхалне наосе. Раваничка припрата дозидана је веома брзо након триконхалног храма.[58] Код таквог типа грађевине улаз из припрате у наос, који се називао *царским вратима* (βασιλικη πύλη), једнаке је величине као отвор за улаз у пронаос.[59] Све то упућује на развијени дневни богослужбени круг и пратећа литургијска богослужења, попут химне – *Акатиста Пресвете Богородице* и ако је судити на основу зидног сликарства редовно је служен већ у Марковом Манастиру у Сушици код Скопља,[60] где је на илустрацији 12. кондака *О многоопевана Мати* уочљив и формални облик наведеног богослужења. Ова служба Богородици насликана је и на зидовима припрате Богородичине цркве манастира

51 Глушац, 2015, 233-234.
52 „Нађох међу њима и манастире у Влашкој земљи који се уз помоћ блаженог мога родитеља саздадоше...", Веселиновић, 2009,189.
53 Поповић, 2014, 152.
54 Кнежевић, 2005, 72-73. Мишић, 2020, 350.
55 Ђурић, Бабић-Ђорђевић, 1997, 138.
56 Ђурић, Бабић-Ђорђевић, 1997, 129. Јањић, Јанићијевић, 2021, 48-54.
57 Кнежевић, 1980, 223-259. Думић, Бојковић, 2010, 148-150. Јањић, Јанићијевић, 2021, 53-54.
58 Ђурић, Бабић-Ђорђевић, 1997, 133.
59 Кнежевић, 2011, 291.312.
60 Ђурић, Бабић-Ђорђевић, 1997, 99-103.

Крепичевца[61] и то у комбинацији са приказом *Небеске литургије* на своду, што поткрепљује тезу о континуираном богослужбеном дневном циклусу, чије су се сегменти одвијали управо у пронаосу. (**сл. 3**) Да је карактер богослужења опредељивао облик храмова крајем XIV и почетком XV века указује извесна антитеза поменутом триконхалном моделу: „У исто време настају и мале цркве без бочних конхи, сеоске или манастирске, а некад и градске, у којима је вероватно обављано и једноставније богослужење без учешћа великих хорова“.[62] Манастирске цркве од краја XIV века готово увек су триконхалне основе са или без куполе са јасно одељеним наосом од припрате, премда су, по правилу – истовремено подизани. Упркос чињеници да су забележени примери манастира са бројним братствима,[63] чини се да је постојала тенденција ка подизању мањих цркава са невеликим монашким заједницама али густо распоређених, како би поред циљева подвижништва били остварени и *мисионарски* захтеви цркве у односу на црквену доступност становништву. Константин Филозоф, пишући житије Деспота Стефана Лазаревића и истичући да је живот у његовој земљи „као црква Божија“, посебно се осврће на ове монахе и пустињаке „који су све лепоте света знали заменити једино лепим и прекрасним Христом“. Он каже о њима поред осталог: „Они живе у дивним пустињама и обитељима, тако да и оне који су веома лењиви побуђује да к њима долазе“.[64] Довољно је само обратити пажњу на *топографију* оснивања манастира и монашких обитељи од стране Никодима Грчића и његових следбеника (Водица, Тисман, Прислоп, Козија, Њамц),[65] те на примеру утврђивања црквене организације у Влашкој и Молдавији увидети какву и колику улогу су имали манастири и монашка братства. За разлику од догматског садржаја епистоле Јевтимија Трновског (после 1385?), коју је упутио Никодиму Тисманском, у другом писму, из 1402. године, патријарх из Трнова одговара на претходно Никодимово питање у вези са рукополагањем свештеника.[66] Познато је да Никодим као архимандрит није могао да рукополаже свештенике те се, стога, може закључити да је представљао неку врсту духовног ауторитета за свештени клир у Влашкој, а можда чак и локалне епископе, управо на основу блискости са патријарсима Филотејем и Јевтимијем и припадности тада водећој исихастичкој струји. Јевтимијев одговор садржи и сведочење Анастасија Синаита у вези „питања чистоте душе и тела“ свештеника и лаика, написано у духу преношења древне црквене традиције на савремену цркву: „Читаво постављање питања типично је за младу цркву која тражи оријентацију...“[67] Следбеници и духовни потомци Григорија Синаита Старијег очигледно су сматрани неком врстом духовних узора, преносилаца древне црквене традиције као и носилаца црквеног ауторитета.

61 Кнежевић, 2011, 291-312.
62 Ђурић, Бабић-Ђорђевић, 1997, 151.
63 Веће монашке заједнице окупљале су се око великих духовника, попут Григорија Синаита Млађег: „Око његове пећине у којој се подвизавао, у Ждрелу Браничевском, у подножју Хомољских планина на левој обали Млаве, створила се нова монашка насеобина скитског типа, у којој је у време Деспота Стефана живело и по 300-400 монаха.“, Јеромонах Амфилохије, 1981, 118.
64 Јеромонах Амфилохије, 1981, 112.
65 Јорга, 1934, 155-156.
66 Подскалски, 2010, 591-592.
67 Подскалски, 2010, 593.

Сл. 1 *Блажено уснуће старца Јосифа, Манастир Крепичевац, фото: Епископ тимочки Иларион.*

Сл. 2 *Пећинска црква, Манастир Тумане, фотографија у јавној употреби.*

Сл. 3 *Живопис манастира Крепичевац, фото: Епископ тимочки Иларион.*

Литература

Архиепископ Василије (1988): *Преподобни Симеон Нови Богослов 949-1022*, Београд.

Бабић-Ђорђевић Г. (1981): „Разматрање уметничке делатности и појаве стилске разнородности“, у: ИСН, 1, Београд, 641-663.

Благојевић, Милош (1981): „Идеја и стварност Душановог царевања“, у: ИСН, 1, Београд, 524-540.

Благојевић, Милош (2011): *Српска духовност у средњем веку*, Београд.

Богдановић, Димитрије (1975): „Измирење српске и византијске цркве“, у: *О кнезу Лазару*, (ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић), Научни скуп у Крушевцу 1971, Београд, 81-91.

Богдановић, Димитрије (1981): „Смисао Раванице“, у: *Манастир Раваница; споменица шестогодишњици (1381-1981)*, Београд 9-17.

Веселиновић, Андрија (2009): „Три повеље из века за манастире Тисмена и Водица“, у: *Стари српски архив, књига 8 (2009)*, Београд, 183-205.

Глушац, Јелена (2015): „Задужбине духовних лица у српској Деспотовини“, у: *Богословље 2015/2*, Београд, 233-240.

Данилови настављачи (1989): *Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника*, Београд.

Дучић, Нићифор (1884): *Старине Хиландарске*, ГСУД, 56, 63-77.

Думић, Оливера, Бојковић, Гордан (2010): „Прилог проучавању историје Параћина“, у: *Историја Поморавља и два века од Варваринске битке*, Тематски зборник, Крушевац, 145-166.

Ђурић, Војислав, Бабић-Ђорђевић Гордана (1997): *Српска уметност у средњем веку II*, Београд.

Ђурић, Војислав (1971): „Српски државни сабори у Пећи и црквено градитељство“, у: *О кнезу Лазару*, (ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић), Научни скуп у Крушевцу 1971, Београд, 105-123.

Živojinović, Mirjana (1982): „De nouveau sur le séjour de l'empereur Dušan à l’Athos“, у: ЗРВИ, XXI, Београд, 119-125.

Јаков Серски (2005): „Синајски стихови“, у: *Антологија старе српске поезије*, Београд, 260.

Јањић, Драгана (2007): *Преподобни Петар Коришки*, Београд–Лепосавић.

Janjić, J. Dragana (2019): „Sinai - liturgical determinants in Sinai architecture”, International Conference „St. Sophia - “Wisdom has built her House” (Proverbs 9, 1)“, u: 11-13 October 2019, Ohrid – Struga, Faculty of ortodox theology St. Climent of Ohrid in Skopje, 313-330.

Јањић, Драгана Ј., Јанићијевић, Горан М., (2020): „Свети Никодим Тисмински у историјском и духовном памћењу“, у: *800 година аутокефалности Српске православне Цркве у Епархији тимочкој*, (ур. И. Ивковић), Зборник радова, Зајечар, 79-102.

Јањић, Драгана Ј, Јанићијевић, Горан М, (2021): *Св. Никодим Тисмански (рефлексије монашког богословља у другој половини XIV столећа)*, Лепосавић.

Јевтић, Атанасије /јеромонах-епископ/ (2002): *Аскетика*, Београд/Србиње/Ваљево.

Јевтић, Атанасије (2001): „О теологији и стварности православног исихазма“, у: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, 650 година саборског Томоса (1351-2001), (организовала Митрополија добробосанска, Универзитет у Сарајеву, Духовна академија Светог Василија Острошког), Србиње-Острог-Требиње, 2001, 102-118.

Јеромонах Атанасије (1989): *Трагање за Христом*, Београд.

Јорга, Никола (1934): *Историја Румуна и њихове цивилизације*, Вршац.

Кнежевић, Бранка (1980): „Средњовековне цркве и манастириу долини Црнице“, у: *Зборник за ликовне уметности Матице српске 16*, Нови Сад, 223-259.

Кнежевић, Бранка (1985): „Манастири у Источној Србији по турским пописима из 15. и 16. века“, у: Зборник МС ЛУ, 21, Нови Сад, 295-299.

Кнежевић, Бранка (2005): „Пећинска црква код манастира Вратне“, у: *Гласник Друштва конзерватора Србије 29*, Београд, 72-73.

Кнежевић, Бранка (2011): „Сликарство манастира Крепичевца“, у: *На траговима Војислава Ј.Ђурића* /САНУ/, Београд, 291-312.

Константин Филозоф, (1936): „Живот деспота Стефана Лазаревића“, у: *Старе српске биографије XV и XVII века*, (пр. Л. Мирковић), Београд.

Кораћ, Душан, Радић, Радивоје (1998): „Један податак о антиисихастичком расположењу међу Србима средином XIII столећа“, у: Хиландарски зборник, 10, Београд, 221-233.

Котарчић, Љубомир (1991): „Зборник Данила II као извор при састављању житија св. Никодима Тисманског“, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, (ур. В. Ј. Ђурић), Београд, 196-201.

Meyendorff, John (1983): „Is “Hesychasm” the Right Word? Remarks on Religious in the Fourteenth Century“, u: Harvard Ukrainian Studies, 7, 447-457.

Мајендорф, Јован (2006), *Византијско наслеђе у православној цркви*, Краљево.

Миок, Дамаскин (1975), „Културне везе између Влашке и Србије у XIV и XV веку“, у: *О кнезу Лазару*, Научни скуп у Крушевцу 1971, Београд, 303-310.

Мишић, Синиша, Бојковић, Гордан (2018): *Средњовековни манастири и цркве Црне Реке*, Пожаревац.

Мишић, Синиша (2020): „Делатност попа Никодима у Источној Србији и Влашкој“, у: *Владател, държава и цъква през средновековието на Балканите*, Сборнк с доклади от международна научна конференция поцветена на 60-годишнината на проф. д-р Пламен Павлов, Велико Търново, 348-353.

Мошин, Владимир (1975): „Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова“, у: *О кнезу Лазару*, (ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић). Научни скуп у Крушевцу 1971, Београд, 13-43.

Острогорски, Георгије (1970): „Светогорски исихасти и њихови противници“, у: *О веровањима и схватањима византинаца* (Прилог историји касновизантијске културе), *Сабрана дела V*, Београд, 203-223.

Подскалски, Герхард (2010): *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865-1459*), Београд.

Поповић Јустин (1972): *Житија светих за јануар*, Београд, 501-517.

Поповић, Јустин (1994): *Житија светих-април*, Београд, 100-112.

Поповић, Јелена (2014): „Положај Српске Православне Цркве у последњим деценијама српске Деспотовине“, у: *Богословље 2014/1*, Београд, 151-161.

Радић, Радивоје (2012): „Византијски цареви и исихазам. Кратак осврт“, у: *Из Цариграда у српске земље. Студије из византијске и српске историје*, Београд, 179-188.

Радић, Радивоје (2012): „Помен Срба у Житију Григорија Синаита“, у: *Из Цариграда у српске земље. Студије из византијске и српске историје*, Београд, 23-28.

Радовић, Амфилохије (2001): „Значај светогорског (око 1340.) и Саборског Томоса (1351.) за Богословље“, у: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, 650 година Саборског Томоса /1351-2001), Србиње-Острог-Требиње, 87-96.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1962): „Јаков Серски књигољубац и песник српски XIV века“, у: *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 327-332.

Радојчић, С. (1975): *Узори и дела старих српских уметника*, Београд.

Radojičić, Đorđe Sp. (1956): “Srpsko-rumunski odnosi XIV-XVII veka“, у: Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду 1, Нови Сад, 13-29.

Rigo, Antonio (1989): „La Vita e le opere di Gregorio Sinaita“, у: Cristianesimo nella storia, 10, Bologna, 579-608.

Rozov, Vladimir (1929): „Синайцы въ Сербіи въ XIV. вѣкѣ“, Byzantinosalvica, I, 16-20.

Свети Григорије Палама (2004): „Тријаде /Исихазам и преображај тела/“ (Са енглеског изворника: ST. Gregory Palamas, THE TRIADS, превела Кристина Остојић) у: *Истина /Богословски часопис православне Епархије далматинске/ 9-11/2004*, Шибеник.

Свети Јован Лествичник (2000): *Лествица*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска.

Tachiaos, Emile-Antoine (1966): „Le monachisme serbe de saint Sava et la tradition hesychaste athonite“, у: Хиландарски зборник, 1, Београд, 83-89.

Тахиаос Емил-Антонис (1975): „Исихазам у доба кнеза Лазара“, у: *О кнезу Лазару*, (ур. И. Божић, В. Ј. Ђурић). Научни скуп у Крушевцу 1971, Београд, 93-103.

Teotei, Tudor (1986): „Deux épisodes de la litte pour la suprématie au Mont Athos (XIII-XIV siècles)“, u : Revue des études sud-est européennes, XXIV, n. 1, Bucarest, 51-60.

Turdeanu, Emile (1954): „Les premiers“écrivain religieux en Valachie: l’hégoumène Nicodème de Tisman et le moine Philothée“, u: Revue des études roumaines, II, Paris, 114-144.

Флоровски, Георгије (1995): *Хришћанство и култура*, Београд.

Ћирковић, Сима (1994): „Године криза и превирања“, у: ИСН, 2, Београд, 47-63.

Dragana J. Janjić
Goran M. Janićijević

SINAITES - MONASTIC COMMUNITIES IN MEDIEVAL SERBIA

The more widely comprehended term of *hesychasm* became a generally accepted principle and starting point, and the representatives of this current resolutely embarked on reforms of both national culture (literature - Jevtimije Trnovski) and church life (liturgical reforms of Philoteus Kokinos). It can therefore be considered that the "hesychastic renaissance" of the ancient church tradition took place "on the wings of Sinaitic heritage" until the reign of despot Stefan Lazarević in the Serbian territory.

пльтьньсоразумнлль. чистота
ютеговущенпабѣжающебрага
ны гла. н. самогласна
Потещесебранепльтьесьін.
постнмьсеаховно. разрѣ
шнмьбеаісьсоуцьбезаісомны.
разврьтѣмьстрьпьтьнаш.
ноутьныхьпрѣннвьеаісопнеа
нинбезаісанмарастрьцаиль.
даднльальуоущнмьхлѣбь.
нищеннагнвьеедѣльньаль.
дапрнмелльсохабеаінмлть.
гла. ннмнѣ. бо. гла. н
Унтанадѣеелаоудьрн. бавьшь
нагоплтнлнпестнсенамь.
про. бѣрь. гла. ζ. несоврашнлв
цатвонгосотроіатвонга.
спѣемнетвонбѣепрнкнтьмле
шопрвлнкть. стра. ьтоуна. гл. н.
самогласно. рьцнпоущн.
Прнадѣтгесоучистнмьсебрани
лаастнннмлнщедротамн
ньнщнмль. нетрѣтоующени
собаучаіещенашегобагодѣна

II

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 179-187*
УДК 128
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.10

Михаило Стојановић
Иновациони центар Универзитета у Нишу
e-mail: mihailophilosophy@gmail.com

ПОЈАМ ДУШЕ У АНТИЦИ

Апстракт: *У античкој филозофији се појмови душа, унутрашњост и свест у свом интендираном значењу налазе као веома блиски. Појам ψυχῇ представља крајње полисемичну одредницу која унутар себе садржава читав низ суптилних значењских карактеристика које као да се окрећу око јединственог центра. Постоји читав низ мислилаца у антици који су на душу т.ј. унутрашњост гледали као на математичко суштаство. Ових суштастава има неколико по врстама, а оне се поглавито разграничавају складно захватању геометријском, аритметичком или хармонијском методом.*

Кључне речи: *ψυχῇ, унутрашњост, свест, математика, геометрија, аритметика, хармонија.*

Два појма душе

Упитан да ли верује да постоји душа, човек некада одговара "да", а некада "не". Чини се доследним приклонити се ма којој страни (неретко се каже, ни за једно ни за друго се не могу пружити какви докази), предма се мни, а из куртоазије спрам штовања туђе слободе нешто ређе говори да је истина ипак на страни одрицања. Ова вековна пракса изродила је нешто што се може обележити као *мистичан појам душе*. Појам треба да одговара одговору на питање о природи тог мистичног бића које одбацујемо или себи приписујемо; душа као нешто неухватљиво, невидљиво и неосетно; предео који се не може доказати чак ни онда када се реч "доказ" не узима у једном стриктном, ригидном смислу, већ онако како се то мисли када се за доказ сопствене будности узима самоизвесност тога стања. Зачуђујуће је откриће са којим се сусрећемо када корене овог виђења пратимо у прошлост. Концепција која читаве генерације одвраћа од контемплације метафизичких тема, не само што је релативна новост, макар у погледу опште распрострањености у слагању, већ је и продукт материјалистичке представе света. Тако се душа скрила, повукла иза завеса појмовног мишљења и умног зрења те прелетела у предео недохватљивог. Но највећи број спекулативних мислилаца идеалистичког настројења, почевши од питагорејског друштва, Академије и Ликеја, преко неоплатоничара и перипатетичара, па све до позног времена патристике и зоре схоласитичара, овај мистичан појам душе не би допустио.

Овиме се долази до другог, *стварног појма душе*. За све мислиоце оваквог настојења, а ово се тврди без изузетка, душа је нешто постојеће, понекад у већој мери него када су питању ствари спољашњег искуства. Када се каже да је нешто постојеће, тиме се

сасвим ретко мисли на какав ентитет, нешто што се поседује[1], као што је то ствар са једним органом; душа је од овога ближа појму *постојања*. У *Тимају*[2] је Платон одређује као *топос*, место, простор, предео обитавања идеја. Ово виђење неизбежно човекову мисао води у разумевање метафизичких тема. У античкој филозофији се појмови *душа*, *унутрашњост* и *свест* у свом интендираном значењу налазе као веома блиски. У наставку треба размотрити даље одреднице и партикуларне проблеме који су се јављали поводом природе душевности.

Контекстуално - семантичка иститивања

Појам ψυχῇ представља крајње полисемичну одредницу која унутар себе садржава читав низ суптилних значењских карактеристика које као да се окрећу око јединственог центра. Не би ли се овоме центру приближило, али исто тако, не би ли се распознао варијетет одређујућих разлика, у наставку прилажемо кратак преглед варијантних контекстних форми у којима се ψυχῇ јављала.

Избор је претежно одређен Хомером. Уколико се различита значења покажу овде, у извору Грчке писмености, онда не треба сумњати да су у потоњим вековима она само бујала. Реч долази од глагола ψῡ́χω са значењима *дувати*, *дисати*, мада се никада, чак ни у Хомеровим списима није на тај начин употребљавала. Идеја дисања као даха живота стоји у *ноетичкој* основи овога појма.

У првом смислу ψυχῇ значи принцип живота, животињско тело, *élan vital*, душу и живот:

φαίνετο δ’ ᾗ κληῖδες ἀπ’ ὤμων αὐχέν’ ἔχουσι / λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὤκιστος ὄλεθρος.[3]	Само се видело грло, где управо врат од рамена, кључне раздвајају кости, где најбржа смрт је животу.

У раној грчкој философији, када се истанчана терминологија још увек ствара, ψυχῇ има повлашћено место као последње подлежеће, супстанција и темељ.

ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. [4]	Јер смрт је душама постати водом, и смрт води постати земљом. Али вода долази од земље, а од воде, душа.
ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.[5]	Талес, такође, према ономе што је забележено, изгледа да предпоставља да је животни принцип нешто покретајуће,

1 Било је, наравно, и таквих становишта, мада се онда реч “поседовати” узимала у једном слободнијем и онтолошки мање везивајућем смислу. Од ових се највише истичу Порфирије Еустрације (митрополит ницејски и номиналист), Аспазије (филолог из другог века) и Михаило Ефешки (надбискуп ефешки, коментатор Аристотела). Ову су теорију, разрешавајући неке терминолошке незгоде до њеног пуног смисла извели арапски философи Авицена, Авероес и Абубацер; наиме, оно што је код Грка било одређено као “поседовано”, Арапи су (држим) исправно разумели као “стечено”. Види: Kurdzialek, 1971, 35-75.
2 Platon, 1981.
3 Homer 2015, 22.324.
4 Heraklit 1981, фр. 36.
5 Аристотел 2001, 405a20.

	јер је рекао да магнет мора имати овај принцип живота јер даје покрет гвожђу.

У другом смислу, ψυχῇ није само подлежеће телу, принцип живота, већ и оно што се од тела разликује а што поглавито држимо за вредно, ψυχῇ се сада схвата као душа и дух, начело сопствености.

μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην, ἣ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν.[6]	Гњев ми, богињо певај, Ахилеја, Пелеју сина, злосрећни што Ахејце у хиљаде ували јада, душе пак многих јунака посла.

Овде ψυχῇ већ више није нешто безлично, принцип који само посредно сеже до људских живота. Она јесте људски живот, и то његов бесмртни део. Крајња воља за бесмртношћу, што је Ахилеју непрестано стајала пред очима, није била жеља за бесмртношћу тела јер је оно, поредећи се са ψυχῇ, нешто последње и унижено. Две реченице открће додатне карактеристике:

τὸν δ' ἔλιπε ψυχή, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς·.[7]	Ту га остави душа, а тама му покрије очи.

Како реченица која након ове следи говори о окрепљењу јунака, то значи да растанак са ψυχή не значи нужно и трајан губитак живота. ψυχή, као присутност значи будност; након што је од ње растављен, човек престаје видети. Имати ψυχή још код Хомера значи бити свестан, а то додатно потврђује следећи унос:

αὖτις δ' ἐμπνύνθη, περὶ δὲ πνοιὴ Βορέαο ζώγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν. [8]	ал` му се поврати свест, и пиркањем борејски ветрић, стане га оживљават` кад хоћаше бедно издахнут.

Овде се појављују још макар два битна термина. Антитетика губљења и задобијања свести, из литерарних разлога обележена засебним речима, дата је као ψυχή - ἐμπνύνθη (од ἐμ-πνείω, исте основе за каснију реч *пнеума*). Издахнути, изгубити живот, везано је за θυμόν, реч која остаје релеванта кроз целокупну антику. Лако је уочити да све три одреднице (πνεῦμα, θυμόν, ψυχή) имају међусобно готово заменљива значења а да су различне финесе пре одређене уметничким, говорним и другим контекстом а мање инхерентним одредницама термина.

У трећем смислу ψυχή је центар свести, свеснога живота, личности и сопствености, центар емоција и пребивалиште срца.

Пиндар пише:

Θηβᾶν ἀπὸ Καδμεϊᾶν μορφὰν βραχύς, ψυχὰν δ' ἄκαμπτος, προσπαλαίσων ἦλθ' ἀνὴρ.[9]	И једном они отиђоше из Тебе, Кадмусовог града, а херој, низак растом али не дрхтећег духа.

6 Homer 2015, 1.1-3.
7 Homer 2015, 5. 596.
8 Homer 2015, 5. 597-8.
9 Pindar 1990, 53.

Овде ψυχή нема чисто онтолошко значење већ се као принцип менталног супротставља физичком. Човек величином унутрашњости може надвладати мањкавост спољашњег. Но уколико ова два могу стајати у несразмерној напетости, како је то још и Бијант мнио, онда се једно не сме на друго сводити. Предео ψυχή је аутономан део сопства, личност, која се може развијати независно од телесних опрека.

На крају, ψυχή има потпуно значење менталног, као када Ксенофон у *Економији* пише:

ἀλλ' ἐνίους ἐδόκουν καταμανθάνειν τῶν καλῶν τὰς μορφὰς πάνυ μοχθηροὺς ὄντας τὰς ψυχάς. [10]	Открио сам да су неки, прелепи за гледање, у потпуности одрешени ума.

Овде се ψυχή везује за једну вредносну суштину, а њу није нужно сагледавати лично. Како је човек слика макро-космоса, готово свака особина која се у њему може пронаћи, још је од неког пра-почетка окупирала васељену. У вези са овим треба размотрити још једну ствар. Душа, баш зато што стоји везана за дах, дисање и живот, нарочито кроз појам θυμόν везује се за срчани део човека. Незамисливост везивања срца са центром свести ипак није тако снажна код Хелена четвртог и петог века, те се тако јавља кардиоцентрични поглед на природу душевности. Овом гледишту примичу се Аристотел,[11] Стоици и Епикурејци. Ипак, Гален је први овоме оштро противречио, те тако изнова оживео, чудновато, старију (и по свему судећи ваљанију) позицију питагороваца и Платона, складно којој се овај центар поставља унутар мозга. У *De Usu Partium Corporis Humani* (XVI, 3) Гален о овоме извештава:

"Јер глас који доставља мисли ума, представља најбитније од свих дела душе, и мора наравно бити створен инструментима примајућих нерава из мозга".[12]

Из овога је јасно да су Грци познавали оно што се данас разуме као проблем свести, са том разликом што су њему примарно прилазили кроз полисемију једнога појма потпомогнутом читавим низом другостепених изведеница које одговарају партикуларним и дистинктним својствима унутрашњости. У наставку текста разгледаћемо нека од тих својстава душе.

Душа као математичко суштаство

(а) Геометријска интерпретација душе

Постоји читав низ мислилаца који на унутрашњост гледају као на математичко суштаство. Ових суштастава, ипак, има неколико по врстама, а оне се поглавито разграничавају складно захватању геометријском, аритметичком или хармонијском методом. Северус Платоничар је ову одредио преко појма фигуре (σχήμα, облик, форма),[13] те јој је придодао значење протежности и њене границе. У идеји ограничености

10 Ksenofan 1979, 6.16.

11 Упореди: Aristotle, 1949, 647 A 25-B 8; 665 B 0-666 A 17; Aristotle, 1937, 455 B 34-456 B 12; о томе да су сензације одређене количином крви Aristotle, 1937, 461 B 11-30, и њеним квалитетом: Aristotle, 1949, 656 B 2-6; о томе да бескрвни делови не трпе сензације, премда крв није опажајна: Aristotle, 1949, 666 A 17 18. 16; о томе да се моторичке функције контролишу срцем: Aristotle, 1949, 666 B 14-18.

12 Galen, 1538.

13Северус је са становишта историјског трагања загонетна фигура о којој мало тога знамо. Учестала формулација (душа одређена као σχήμα) долази из каснијег Јамблиховог философско-доксографског рада. Ипак, може се догодити да се овде сакрила грешка, наиме, да је на месту shema

(*πειρας*) још увек се чује одјек Платона, нарочито онаквих одређења као у Менону[14], но иста се ствар не може рећи поводом екстензивности. Метафизичка двојност и коегзистентни поларитети неограничености – *унутрашња и спољашња бесконачност* – ретко су били разумевани са становишта просторне распростратости а чешће онако као однос простора и времена. Бесконачност понирања у суштественост сопственог бића, као у Хераклитовом опиту дубине Логоса, почиње да бива очигледно у никада довршеном низу сукцесије унутарсвесних појава, а овај се схематизам да разумети кроз идеју временског поретка. Тако Северусова протежност није ограничена границама физичког тела већ се треба разумети као дијалектички однос унутрашњег и спољашњег, из чега происходи нестабилност ових категорија.

И код Спеусипа[15] је душа обележена дијастатичким (протежним) моментом. Када је разматрао различите нивое, видове или начине постојања постојећег, син Платонове сестре Потоне дошао је до низа који започиње од Једног и који се даље наставља кроз број, величину, душу и предмете опажања. Сваки од ових слојева подлеже другачијим принципима те је тако овај био први који метафизичко начело ἓν ἐπὶ πολλῶν није схватио униформно. Природа, наиме, дела на тај начин, да се у различитим степенима компексности и позиционалности не понавља. Прво од постојећег, бројеви и геометријски облици, пошто Једно није постојеће већ се по снази и узвишености баш као код Платона изнад овога уздиже, рађају лепоту и доброту. Тек последњи слојеви, душа-у-свету, могу изродити нешто нелепо. Још је загонетније оно одређење које Спеусипу приписује Јамблих: унутрашњост, свест, душа је идеја или организациона форма све-протежности. Распростратост као услов спољашњег постојања у оваквој геометријској схеми треба да се појављује већ на другом и трећем нивоу јер је линија прва екстензивна величина ограничена бројем. Ипак, тешкоћа лежи у следећем: за разлику од њутновског савременог човека чији интуитивни зор полаже право на, готово парадоксално, апсолутистичко гледише спрам природе простора и времена као непомичних датости, Спеусип тродимензионални свет види као сужење проистекло из све даљег свођења првотне бесконачности – Једног. Прве величине онда нису одређене Еуклидовим постулатима, већ обрнуто, свет Еуклидовог простора представља геометријску рефлексију са становишта четвртог и петог слоја, душе-у-свету. Веровати да је свет геометријских и аритметичких величина онакав какав нам се показује значи за њега запасти у заблуду. Све конкретне величине и датости почивају на инваријантним облицима чија је природа везана за дубље или више метафизичке слојеве, а душа, унутрашњост позиционирана у једној тачки спољашњости, све-димензионалну распростратост Једног интерпретира у складу са сопственим законима појавности.

б) Аритметичка интерпретација душе

Друго је математичко суштаство по врсти број. Овакво одређење унутрашњости које савременом човеку делује страно и туђе своје изворе налази у питагорејству. Као број, душа је један, те се поставка може унеколико приближити; један није број

требало писати stigma (тачка). У *Коментару Тимаја*, Прокло, разрађујући Северусову теорију бића, каже како је овај мнио да је биће спој тачке и екстензије. Види: Proclus, 2009.

14 1ἤδη τοίνυν ἂν μάθοις μου ἐκ τούτων σχῆμα ὃ λέγω. κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ᾽ εἶναι σχῆμα: ὅπερ ἂν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρασχῆμαεἶναι. (сви курзиви, М.С.) / То је довољно да схватиш шта ја називам обликом. Ја стварно тврдим да је облик граница где се завршава тело, и то тврдим за све облике, тако да бих укратко рекао: облик је граница тела (*Менон*, 76а6-8).

15 Поводом Спеусипа види: Taran, 1981; поводом разраде проблема душевног у односу на ум и број, стр. 47-48; такође види фрагменте 40-60; такође: Tarrant, 1974, 130-145.; Falcon, 2000, 402-414.

нумеричке, већ архетипске природе, те је као такав мишљен као основа бројности и стварности. У Тимају, Платоновој експозицији учења питагоровског типа, ова се идеја тематизује одређењем душе као „суштаства које је неподељено и које увек остаје исто".[16] Душа је тако нешто једно и јединствено, слично или аналогно начину на који мислимо о сопственом Ја. Као подлежеће бројности она стоји на месту монаде тетраксиса. Иста је интуиција очувана и данас. *Ја* је у човеку основна мерна јединица света јер се једино у односу на ово свет у својим слојевима може у ретроспекцији конституисати. Ипак, ово одређење не конвергира путевима савременог виђене его-свести (*ја* одређено као садржај тога *ја*) што је јасно још од времена Хипасије Питагорејца[17]; унутрашњост је, вели он, инструмент помоћу којег Бог, стваралац света, мери. Дакле, битна унутрашњост денотирана и у мисао призвана контемплацијом идеје сопствености није удешена по мери палог човека (човека гвозденог доба или палог Адама) већ једино Бога. Овиме се *ја*, из перспективе јунгијанске терминологије, да обележити идејом сопства. И Ксенократ се приближава сличној линији мисли када број (јединицу) која је душа, обележава као само-покретан.[18] Ово виђење треба да је додатно појашњење Аристотеловог одређења; наиме, након што је сакупио, разврстао и размотрио квалитете који су му се чинили да највише одговарају природи човековог унутрашњег бића, Стагиранин у *De anima* 1.2, души приписује три поглавита квалитета: кретање, знање и суштину. Анализа кретања је онда разумевана као питање енергетике душевности. Уколико се пита одакле му "снага" (могућност) да започне било какво кретање, онда човек одговара да он то ради сопственом вољом, као када вољно помера руку не би ли штогод дохватио. Стога је снага воље извесна енергија коју унутрашњост има на свом располагању. Да снага воље није исто што и снага тела, односно, да се енергетика унутрашњости не може свести на спољашњост, показује диспропорционалност ових двеју у многим великим моралним подвизима изведеним на самој граници телесног живота. Унутрашњост је онда, појашњава Ксенократ, само-покретна. Овакво одређење поседује још једну карактеристику која је од великог значаја: као само-покретна она је континуинална и без прекида, што значи да њену могућност (покрет и само-покрет) никада није потребно ни из чега призивати.

(в) Хармонијска интрпретација душе

Следеће математичко суштаство, складно методи захватања проблема јесте хармонија. У онтолошком смислу је битно на уму држати да се као хармонија душа не одређује по себи, независно од свога утицаја, већ као онто-релациона структура која у првом реду говори о њеном односу спрам тела/твари. Ово гледиште, фрагментарним упадима уприсутњује се кроз читаву старину, почевши од првих тематских разлагања природе душевности (сетимо се Симије питагоровца из Платоновог Федона[19]), па све до позног времена неоплатонизма. Порфирије (осамнаесто поглавље Sententiae[20]) природу

16 Platon 1981, 35a.

17 Види: Simplicii, 1882, 23.33; Iamblichus, 1998, 76.

18 Душа је наиме αριθμός αυτον κινων, само- или себе-покретајући број. У списима Плацита Атиуса ова се формула приписује и Питагоровцима. Додуше, највећи је број текстова Ксенократових изгубљено, а међу овима и два списа: *О души* и *О Питагоровцима*, тако да је могуће да је Атиусово извештавање заправо под утицајем Ксенократа. Такође поводом Ксенократа види: Granieri, 2019, 1-24; Valpy, A, Henry E., 2013, 272-285; Whitehead 1981, 223-244;

19 "Један би засигурно могао дати исти разлог за хармонију лире и њених жица, и рећи да је хармонија нешто невидљиво и бестелесно и веома лепо и узвишено у наштимованој лири, док су лира сама и њене жице плотна тела [...]" Платон, 1937, 85e.

20 Види: Lamberz, 1975.

активности душе види као трансцендентну хармонију која стоји у основи свеколиког искуства. Суштинска разнородност утисака и моћи душе, пратећи овакво извођење, захтева надређени елемент који ће ове опажаје у моменту (*каирос* као логосна преломна тачка времена) објединити у целину. Ово је могуће стога што, дијаметрално различито Хризиповој и Зеноновој замисли, душа (као хармонија) стоји у основи чулности. Не гледа око – може се појаснити Порфиријева замисао – већ душа иманентном хармонијском уређеношћу, уприсутњеном у органу, овај користи по сопственој вољи. Занимљив је – мада суд о адекватности приказа може отићи на обе стране – један фрагмент из Прокловог коментара *Тимаја* (2.213.8 - 215.28) који овај посвећује управо излагању Порфиријевог виђења: душа, наиме, „целину космоса испуњава хармонијом".[21] Ово је даља концептуализација виђења према коме душа, мада се сада не сме узети у њеном индивидуалном (отцепљеном или палом) смислу, већ унапред стоји присутна у целини, баш зато што се космос одређује појмовима мере, склада, реда и броја. Порфиријево излагање, како се може закључити из хронологије, тематског и појмовног приступа, настаје инспирисан једним Плотиновим уносом насловљеним *О бесмртности онога што нема тело*.[22] Претходно разматрање међузависне активности органа и душе, овде, на темељима аналогије Симије питагоровца, засијаће у пуноме сјају: „жице не би могле бити покренуте чак и да музичар то жели, да хармонија то не каже". Проблем оваквог приказа показује се у бићевности музичара (инстанце воље, па стога експонента, заступника душе), који се ставља напоредо са свим другим бићима. Душа, премда суштаствена, није једно од бића (већ се у овоме може мислити доцнија Хајдегерова онтолошка разлика), не стоји као једно напоредо са другим постојећим; она се од осталог разликује на онај начин на који се средиште круга разликује од његове ивице, онда када се ивици приписује сав реалитет. Душа је мера одстојања, хармонијска изведеница која неопажено чини радијус и закривљење и тако у принципијелном смислу стоји као његова основа. „Пошто [...] у опажајном поретку постоји оно што је потпуно дељиво, тада пре опажајног поретка а некако близу њега и у њему (нагласио М. С.) постоји нека друга природа која није примарно дељива као тела".[23] Као једност „она није једно како је тело једно".[24] Душа је једност које не стоји поред, насупрот, испод или изнад многог (премда су некада ови термини згодни), она је једност суштаствено другачија од многости, једност у којој се многост као могућност рађа; она треба да је једно које се призива када се каже „свет је један" и „Бог је један". Да је одиста тешко понудити чист језик којим би се ово исказало, говори и Плотинова употреба овог крајње неодређеног "некако".

Ово гледиште нужним путем упућује на то да постојање није само спољашњи феномен, да оно има своју унутрашњу страну, нама, осим у случају сопствености одиста недодирљиву, унутрашњост макар у неким тачкама коегзистентну спољашности, феномен који не може бити локализован на тај начин да се у његовој појединачности не може препознати општост, те тако феномен који из крајности мења наш поглед на природу и структуру онога што називамо стварношћу.

21 Proclus, 2009, нарочито поглавље *Excursus on prayer and the gods*.
22 Плотин 1984, 3. 6,4.
23 Плотин 1984, 4.1,1.
24 Плотин 1984, 4.1,1.

Литература

Aristotel (2001): *De Anima*. Rasprava o duši. Podgorica: Oktoih.

Aristotle (1937): *Parva Naturalia*. Cambridge. Harvard University Press.

Aristotle (1949): *De Partibus Animalium*. Cambrigde. Harvard University Press .

Galen (1538): *De usu partium corporis humani libri XVII*. In officina Christiani Wecheli. (у изворном стању дигитализовано у оквору Google Books пројекта)

Xenophon (1979): *Xenophon Economics in Xenophon in Seven Volumes*. London. Harvard University Press.

Lamberz. E. (1975): *Porphyrii sententiae*. Leipzig. Scriptorvm Graecorvm Et Romanorvm.

Pindar (1997): *Isthmian*. Cambrigde. Harvard University Press.

Platon (1981): *Timaj*. Београд. Mladost.

Platon (1937): *Fedon ili o duši*. Beograd. Zadruga Profesorskog društva.

Плотин (1984): *Енеаде*. Београд: Књижевне новине.

Plutarch (1928): *Moralia (On Stoic Self-Contradictions and Against the Stoics on Common Conceptions)*. Cambridge. Cambridge University Press.

Proclus (2009): *Commentary on Plato's Timaeus*. Cambridge. Cambridge University Press.

Heraklit (1981): *Fragmenti*. Beograd: Grafos.

Homer (2015): *Ilijada*. Beograd: Dereta.

Iamblichus (1998): *De Communi Mathematica Scientia*, Michigan, University of Michigan Press.

Kurdzialek, M. (1971): "Der Mensch als Abbild des Kosmos", *Miscellanea mediaevalia*, Bd. 8, Berling 1971.

Simplicii (1882): *Aristotelis Physicorum libros quattuor priores/posteriores commentaria*, Berlin, Commentaria in Aristotelem Graeca.

Taran, L. (1981): *Speusippus of Athens*. Leiden. E. J. Brill.

Tarrant, H. A. S. (1974): "Speusippus' Ontological Classification", *Phronesis*, Vol. 19, No. 2.

Falcon, A. (2000): "Aristotle, Speusippus, and the Method of Division", *The Classical Quarterly*, Vol. 50, No. 2.

Granieri, R. (2019): "Xenocrates and the Two-Category Scheme", *De Gruyter*, Apeiron.

Valpy, A, Henry E. (2013): "Extracts from some of the lost Works of Aristotle, Xenocrates, and Theophrastus", *The Classical Journal*, Vol. 10.

Whitehead D. (1981): "Xenocrates the Metic", Rheinisches Museum für Philologie, *Neue Folge*, 124. Bd., H. ¾.

Scott, A. (1991): "Origen's Use of Xenocrates of Ephesus", *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 3.

Mihailo Stojanović

THE CONCEPT OF THE SOUL IN ANCIENT TIMES

In ancient philosophy, the concepts of soul, interiority, and consciousness are in their intended meaning found to be very close. The term ψυχῆ is an overly polysemous determinant that contains within itself a whole series of subtle semantic characteristics that seem to revolve around a single center. Many ancient thinkers think about the soul as of a mathematical being. Still, there are several of these beings categorized by species, and these species are mainly distinguished according to the geometric, arithmetic, or harmonic method of understanding.

УДК 27-23-277 Теодор Мопсуестијски
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.11

Еразмо Бранковски
Православни Богословски факултет
Универзитета у Београду
e-mail: erazmo.brankovski95@gmail.com

ТУМАЧЕЊЕ ПОСЛАНИЦЕ ФИЛИПЉАНИМА У ЕГЗЕГЕЗИ ТЕОДОРА МОПСУЕСТИЈСКОГ

Апстракт: *Теодор Мопсуестијски је био најистакнутији представник теолошке егзегетске школе у Антиохији. Као представник тзв. „друге“ генерације антиохијских егзегета, заједно са Диодором Тарсијским и Јованом Златоустим, он је утврдио историјски метод тумачења Светог Писма као доминантан у хришћанксој васељени. Његова метогдологија заснива се на чистом историзму, са једва приметним траговима било каквог коришћења александријског алегоризма. Његове методе тумачења су непосредно утицале на истицање представника треће генерације антиохијских егзегета, оличених у Теодориту Кирском и Несторију. Антиохијски стриктни историзам Мопсуестијског индиректно ће довести до несторијанске јереси и посредно истицање александријског алегоризма као егзегетске противтеже антиохијској егзегези.*

Кључне речи: *Теодор Мопсуестијски, Антиохијска школа, егзегеза, историјско тумачење, Посланица Филипљанима.*

Теолошко и егзегетско деловање Теодора Мопсуестијског (352-428) оставило је велики траг у историји Цркве и умногоме утицало на историјско-теолошке токове црквене историје. Предмет овог рада неће бити Теодорово догматско завештање, већ његов егзегетски рад као најистакнутијег представника Антиохијске егзегетске школе. У том циљу издвојиће се селективни делови Теодоровог опширног егзегетског опуса како би се представиле његове методе тумачења Светог Писма. Изабрани тумачени спис Теодора Мопсуестијског који је централна тема рада биће Посланица Филипљанима Светог апостола Павла. Настојаће се да се кроз коментаре на Теодорово тумачење поставе у главним тезама методолошке одлике тумачења Антиохијске школе. Такође ће се у погледу тумачења Теодора Мопсуестијског назрети формирање његових богословских ставова, како је као ученик антиохијске школе своје богословске ставове градио стриктно према егзегетским методама Антиохије.

Теодор Мопсуестијски – кратка историјска анализа

Теодор Мопсуестијски рођен је око 350-352. године у Мопсуестији, у провинцији Киликији[1] (или у Антиохији)[2]. Као младић у Антиохији је изучавао реторику код

1 Јевтић 2016, 579.
2 Kannengiesser 2006, 799.

тадашњег најпознатијег ретора, Ливанија. Био је пријатељ Светог Јована Златоустог, са којим је предводио антиохијску егзегетску хришћанску мисао 4. и 5. века.[3] Око 369. године обојица су били ученици Диодора Тарсијског, који се сматра оснивачем Антиохијске школе. Замонашио се при манастиру Аскитарија, који је био под утицајем монашких правила Василија Великог, које је Теодор усвојио. Године 392. хиротонисан је за епископа града Мопсуестије. У читавој Цркви био је познати библиста, те су неки од његових најпознатијих ученика три важне личности црквене историје: Теодорит Кирски, Несторије и Руфин. Теодор Мопсуестијски је био поборник Никејско-Цариградског исповедања, те се током читавог богословског деловања борио против антиникејских јереси. Његова дела управљена су против Арија, Павла Самосатског, Аполинарија и Евномија.

Овај хришћански мислилац и егзегета је пореклом био Киликијац, културолошки ближе одређен Сиро-палестинској мисли. Ово је умногоме допринело конституисању његовог егзегетског начела. Био је веома резервисан по питању формирања хришћанске богословске мисли у терминолошко-контекстуалним токовима јелинске философије. За живота имао је добар однос са Григоријем Богословом и Кирилом Александријским, који ће га, после смрти, осудити за несторијанство.[4]

Буквалистичко историјско-филолошко тумачење Новог Завета удаљило је Теодора од неких догми Цркве, додуше, за његова живота још увек непотврђених на Васељенским саборима. Ипак је он у својим делима *Против Македонијеваца, О Светоме Духу, Катихезе*[5], изложио и бранио хришћанске истине од тадашњих јереси, пре свих аријанства, савелијанства и духоборства. Историјски тренутак његовог богословског деловања радикално је заокренуо његов богословски легат. Наиме, за живота Теодор је био поштован као борац против јереси, у својим делима одлазећи и предалеко у истицању Христове човечности, те негирању Првородног греха као извора смрти[6]. По његовој смрти, над Црквом се надвила сенка Несторијеве јереси, која је негирала јединство Христове божанске и човечанске природе. Како је Несторије неоспорно био Теодоров ученик, његова осуда се пренела постхумно[7] и на Теодора, у чијим се делима могло наћи семе несторијанства. Тако је Теодор Мопсуестијски, од славног ретора и егзегете који је за живота бранио учење Цркве, после смрти осуђен на Петом васељенском сабору 553. године.[8] Теодор Мопсуестијски је умро 428. године, оставши осуђен од стране Православне Цркве. Његов егзегетски супротстављен брат у епископству, Кирило, одбио је да осуди Теодора на пакао, поштујући чињеницу да је Теодор умро у миру са Црквом, осудивши само нека његова дела.

Теодор Мопсуестијски као тумач Светог Писма

Антиохијска егзегетска школа је, заједно са Александријском, једна од две доминантне философско-теолошке школе хришћанског истока. Антиохијска херменеутика је појам који обухвата методе тумачења Светог Писма у светлу просемитске, те историјско-наративне методе.[9] Темељи учења Антиохијске школе заснивају се на историјском тумачењу Светог Писма, у покушају да се спречи (или само ограничи) утицај

3 Јевтић 2016, 579.
4 Јевтић 2016, 580.
5 Исто, 580.
6 Исто, 581.
7 Kannengiesser 2006, 801.
8 Исто.
9 Fairbairn 2007, 2.

јелинске философије на мисао Цркве. Антиохијска школа је узрочно-последично заснована да би се супротставила Оригену, који је у тадашње теолошке токове уводио много од јелинских философских елемената, претећи тако да хришћанска философија, оличена у поруци Светог Писма, терминолошки и формативно, али и концептуално утоне у мистицизам и јелинство.

Тако су истакнути представници ове школе, Диодор Тарсијски, Теодор Мопсуестијски, Јован Златоусти, те Несторије, потенцирали значај тумачења Новог Завета кроз историјски Стари Завет. Ово је било дијаметрално супротно Александријској школи и Филону, њеном најистакнутијем представнику, који су Нови Завет проучавали кроз алегоријску вредност Старог.[10] Иако сам термин историјског (ἱστορικόν) није био јасно дефинисан ни од једног представника Антиохијске школе, историјско тумачење је антипод алегоријском и представљало је основно начело антиохијске егзегезе.[11] Антиохијска школа је у правом смислу утемељитељ неколико најважнијих херменеутичких метода истраживања Светог Писма: историјско-критичке, литерарне, контекстуално-наративне.

Управо је историјска егзегеза главна одлика Теодора Мопсуестијског као тумача. Теодор Мопсуестијски је писао егзегетске коментаре на скоро све књиге Светог Писма. Теодор се при тумачењу Старог Завета користи само текстом Септуагинте, слепо прихватајући језичка решења грчког језика.[12] Његова тумачења Псалама, Малих пророка и Књиге Постања су репрезентативни при представљању Антиохијске егзегетске школе. Теодор се користи историјским контенстуализмом, као врсни познавалац историјских прилика описаних у књигама Старог Завета. *Sitz im leben*[13] је доминантан као историјско-реалистички контекст тумачења.

Конфронтација Теодора Мопсуестијског са Александријском школом огледа се у одређењу и тумачењу Месијанских псалама. Основна начела његове егзегезе приказаће се на примеру четири Месијанска псалма. Он одређује само Пс 2; 6; 16; 68; као Месијанске и Христолошке, док Пс 54 прихвата само као секундарно Месијански, док примарни значај даје конкретном историјском тумачењу.[14] Псалам 72 је општеприхваћен у хришћанској мисли као христолошки, док га Теодор Мопсуестијски одређује као историјски, контекстуализовавши га према Соломону и периоду благостања у Јудејском Царству у његово доба.[15] Сваки период спасења људског рода треба тумачити посебно, јер сваки има своје место у реалној историјској стварности.[16] Теодор се и у свом тумачењу књига 12 малих пророка држи историјске егзегезе, често дајући предност историјском тумачењу наспрам христолошког.[17]

Теодор се држи христолошког тумачења само на основу потврде *вишег ауторитета* – Новог Завета. Поменути Псалми су по његовом поимању примарно христолошки само на основу њиховог цитирања у Новом Завету од стране апостола.[18] Теодор ипак не одбацује потпуно алегоријско тумачење, већ прави јасну дистинкцију: тумачени део Светог Писма може се тумачити само на један начин, алегоријски или

10 Исто.
11 Kannengiesser 2006, 213.
12 Tyng 1931, 299.
13 Ерминевтичко одређење *животног контекста* писања као централног појма тумачења текста.
14 Tyng 1931, 300.
15 Исто.
16 Mopsuestijski 2004. 32.
17 Tyng 1931, 300.
18 Исто, 301.

историјско-критички.[19] Он пак, прави својеврсну дистинкцију између Старог и Новог Завета, посматрајући први као старо доба, а потоњи као ново.[20] Не дозвољава међусобну историјску везу као неупитну. Због тога је мало есхатолошких и христолошких тумачења Старог Завета кроз Нови. При тумачењу Новог Завета Теодоров опус је неупоредиво већи, из више разлога:

- Теодор Мопсуестијски је или врло слабо или уопште није познавао јеврејски језик, те му је семитска језичко-философска мисао била страна;

- Његова тумачења Старог Завета су само историјска тумачења, док су тумачења Новог Завета имала улогу у Теодоровом теолошком сукобу са тадашњим јересима: аријанством, аполинарством, духоборством;

- Као изразити представник Антиохијске школе придавао је пуну пажњу Христовој историчности као Бога и Човека - средству формирања богословске мисли свог доба.

Теодор Мопсуестијски је коментарисао све књиге Новог Завета, док су целовито сачувана само његова тумачења Павлових посланица, у латинском преводу.[21] Велики опус његове христолошке мисли заступљен је у тумачењу Јовановог Јеванђеља. Кључни део Јеванђеља је према Теодору Јн 1,14а: *И Логос постаде тијело и настани се међу нама*. У сукобу са Аполинаријем, који отворено негира Христову човечност, негирајући постојање људске душе у Христовој човечанској природи,[22] Теодор иде радикално далеко; он заступа становиште да је Оваплоћени Логос *узео себи тело* – уселио се у већ зачетог човека, сјединивши се са њим.[23] Христос је једно са Богом Оцем, а узевши себи тело (човек), узети човек постаје једно са Богом.[24] Овако се Христова људска природа доводи у нераскидиву заједницу са Богом Оцем, тим пре потврдивши своје реално присуство у појму Оваплоћеног Христа. Узети човек постаје узвишен, задобивши прави дар *синовства.*[25]

Теодорова тријадологија, христологија, али и пневматологија је условљена његовим буквалним тумачењем Писма. У 16. поглављу своје 9. омилије, Теодор тумачи 1Кор 12,13. и Еф 4, 4-6. дословно се ослањајући на Павлов текст, те преносећи истину о Једном Богу Тројици. Лица Свете Тројице су истоветна (по природи)[26], у основи *нестворена,* те се тако одређују као заједница насупрот створеног света.[27] Теодор узима себи приличну слободу тумачења у односу на колективну егзегетску мисао Цркве. Следујући своје становиште о јединству али и независности Христа Логоса од узевшег човека, Теодор заступа тезу о нужној одвојености Логоса од човека, што је према мишљењу потоњих Васељенских сабора и отаца Цркве, омогућило развитак несторијанске јереси.[28]

Генерално посматрано, Теодорова егзегеза је више управљена против алегоризма, него што по сваку цену заступа историјско тумачење. Теодор сматра

19 Исто, 303.
20 Fairbairn 2007, 7.
21 Kannengiesser 2006, 802.
22 Kofsky, Ruzer 2013, 64.
23 Kofsky, Ruzer, "Anthropology and Soteriology", 64.
24 Fairbairn 2007, 6.
25 Kofsky, Ruzer 2013, 65.
26 Теодор није стриктно разликовао појмове личности и природе, те је његова тријадологија подложна и несторијанској, али и халкидонској редакцији.
27 Mopsuestijski 2004. 77.
28 Пучкова 2016, 36.

алегоријско тумачење последицом уплива јелинске философије у хришћанску мисао.[29] Следујући апостола Павла који се на више места негативно изјашњава о јелинској философији, Теодор своја тумачења управља оспоравању потенцијалних алегоријских елемената тумачења Новог Завета.

Коментари Теодора Мопсуестијског на Посланицу Филипљанима изложиће се у наредном поглављу као филолошко-историјска тумачења појединих места, како би до изражаја дошла његова историјско-критичка метода тумачења.

Посланица Филипљанима

Посланица Филипљанима била је веома заступљена као егзегетски материјал међу представницима Антиохијске школе. Сачувана су тумачења Јована Златоустог, Теодорита Кирског и Теодора Мопсуестијског.[30] При тумачењу Посланице Филипљанима Теодора Мопсуестијског, треба обратити пажњу на два фокуса тумачења: индивидуални и корпусни. Индивидуални фокус тумачења усмерен је на тумачење саме Посланице у контексту развоја Теодорове богословске мисли, забележене у његовим Омилијама. Треба истаћи да су омилитичка и епистоларна књижевност у антици биле нераскидиво повезане. Тако је база омилитчке књижевности од јелинских философа, преко Отаца Цркве, до средњег века, управо остала епистоларна књижевност.[31] Управо из овог разлога Мопсуестијски придаје већи значај тумачењу Павлових посланица него тумачењу Јеванђеља. Корпусни фокус је усмерен на тумачење Посланице кроз друге Павлове посланице, јер је Теодор исцрпно тумачио управо Павлове посланице, и то је његово једино потпуно сачувано егзегетско дело. Извор који је коришћен при излагању Теодоровог тумачења Посланице Филипљанима су његови коментари на Павлове посланице, у редакцији Херција Свита из 1882. године, као основни извор тумачења.[32] У склопу корпусног тумачења Павлових посланица, Теодор Мопсуестијски је покушао да датира све посланице. Он смешта настанак посланице директно у Рим[33], за време Павловог првог сужањства.[34]

Он наглашава да се Павлово прво сужањство завршило пуштањем из тамнице, након његове одбране пред царем Нероном (2Тим. 4,16).[35] Одељак из 2Тим Теодор подупире читавом 28. главом Дела Апостолских, у којима се описује Павлов боравак у Риму који се не завршава смрћу.[36] Према Мопсуестијском, Павле је после две године ропства (имао је засебну кућу у којој га је чувао један преторијанац[37]), наставио мисионарско путовање у Шпанију. Оно што прво запада за око при анализи Теодоровог тумачења је општа пракса хришћанских егзегета да помену оце од којих су позајмили

29 Kannengiesser 2006, 805.
30 Silva 1992, 26.
31 Ђорђевић 2017, 448-449.
32 ЕрР. 198.15.
33 Исто.
34 Lanier 2002, 2.
35 John T. Curran S. J. “Tradition and the Roman origin of the captivity”, Theological Studies Volume 6 issue 2, (1945.) 174.
36 Lanier 2002, 3.
37 Гај Октавијан Цезар Август је 27. године пре Христа оформио преторијанску гарду, легијску јединицу која је штитила цара и обезбеђивала улице Рима. Преторијанска гарда је била једина војна јединица која се смела кретати у Риму под оружјем. Још у доба Републике је Римљанима забрањено да улазе у престоницу као војници. Јединице Римског гарнизона пре оснивања преторијанске гарде нису улазиле у стандардни војни ратни поредак римске војске.

одређена тумачења или целе катене. У закључку тумачења Посланице Филипљанима Теодор наводи: Јована Златоустог - *εκλογών τόμος α . του μακαρίου Ιωάννου*.[38] (еклоге први том блаженог Јована), затим Јована Севриана. Теодорови коментари се односе на читаву Посланицу, коју он ближе одређује литерарно-историјски. Кроз поглавље ће бити издвојено неколико места које је Теодор протумачио, а која представљају антиохијску херменеутику.

Битно је поменути Теодоров лични афинитет према Павлу. Он сматра Павла оснивачем Цркве у Ефесу, за разлику од свог садруга (такође представника Антиохијске егзегетске школе) који сматра апостола Јована оснивачем Цркве у Ефесу.[39] Стога је интенција анализе Павлових списа не толико да се утврди историчност, већ да се узвелича Павлова мисија у свету.[40]

(Фил. 1,1) *Павле и Тимотеј, слуге Исуса Христа, свима светима у Исусу Христу који су у Филипима, са епископима и ђаконима:*

Уводни поздрав апостола Павла у првом стиху посланице донео је филолошко одређење термина *епископ* и *ђакон,* где се Теодор у многоме поклапа са Златоустим.[41] Наиме, Теодор прави јасну дистинкцију између епископа и ђакона, иако је према неким хришћанским језичким решењима позне антике, могло бити конверзије појмова епископа, презвитера и ђакона.[42] Теодор одбацује могућност конверзије, с тим што истиче блиску повезаност појмова епископа и ђакона. У пракси античке Цркве, чак и у 5. веку када је епископат досегао зенит раста своје власти у односу на презвитере, била је уобичајена пракса да се епископ обраћа презвитеру као *сабрату.*[43]

Није се напустила мисао да је епископ у основи само највиши од презвитера. Теодоров коментар потврђује суштинску истоветност појмова, док се ђакони третирају засебно. У овом одељку Теодор се супротставља и заступљеној тенденцији читања *σὺν ἐπισκόποις*[44] (са епископима) као *συνεπισκόποις* (саепископима, сабраћи епископима).[45] Његова тенденција према историјском тумачењу поново долази до изражаја. Он прибегава буквалном историјском тумачењу, притом раздвајајући јасно свештене службе,[46] али и пренебежући еклисиолошко тумачење овог одељка, према коме се Павле и Тимотеј по служби поистовећују са епископима.

(Фил. 1,13) *Тако да сав царски суд и сви остали знају да сам у оковима за Христа.*

Српски превод овог стиха употребљава синтагму *царски суд* за грчки извор *τῷ πραιτωρίῳ*. Сама реч је етимолошки латинског порекла – praetōrium, praetōriī, n. У изворном латинском означава главни штаб или генералски шатор. Међутим, римско друштво је у периоду раног царства тежило да очува привид континуитета са Републиком и њеним друштвено-административним установама, те је милитаризација државе избегавана како на терену, тако и у лингвистичким токовима.

---

38 Навођење Јованове еклоге показује Теодорову потврду егзегетске праксе древне Цркве, прихватањем тумачења другог оца, али и посебан однос који је имао са Златоустим.
39 Curran 1945, 175.
40 Исто.
41 Lightfoot 1878, 230.
42 Исто, 98.
43 Исто.
44 Грчки текст Новог Завета коришћен у раду је New International Version, преузет са сајта: Google, "Interlinear Bible" *https://biblehub.com/interlinear*
45 Smith 2003, 34.
46 ЕрР. 200.5.10.

Преторијум је имао и значење царске палате, како су римски цареви тог доба још увек били *принцепси*, односно први грађани. Тако је у друштвеном контексту, који се ради демилитаризације свести грађана морао уподобити невојничким језичким тумачењима[47], преторијум означавао дом принцепса, или било коју већу вилу. Теодор јасно имплицира да апостол Павле под преторијумом мисли на царску палату.[48] Јасно наглашава да Павле није био спроведен у команду преторијанске гарде, те се преторијум није могао односити на војни објекат, већ цивилни.[49] Ово виђење поткрепљује сам Павлов однос према Риму као Јудејца. Наиме, у пограничним провинцијама царства, римски цар није био познат као *принцепс*, већ као *император*, заповедник римске војске. Зато су погранични народи имали милитаристичко виђење царства и самог цара. Павле није изузетак, што тврди и Мопсуестијски.[50]

(Фил. 1,22-26) *Али ако је живљење у тијелу плодоносно за моје дјело, онда не знам шта да изаберем. А обузима ме обоје: имам жељу умријети и са Христом бити, што је много боље; Али остати у тијелу потребније је вас ради. И ово поуздано знам, да ћу остати и боравити са свима вама за ваш напредак и радост вјере, Да би се похвала ваша у Христу Исусу умножила преко мене када вам опет дођем.*

Ово је једно од места где Теодор пренебегава историјско тумачење и прибегава алегоријском. Он заступа становиште да апостол Павле не мисли на телесни повратак у Филипе, већ на сједињење с њима у дан Васкрсења. Такође, ово место Теодор интерпретира као место опште поруке Цркви,[51] а не само заједници у Филипима. Апостолово обећање поновног доласка усмерено је на целу Цркву.[52] Теодор истиче и Павлову поруку Филипљанима о сврсисходном животу и смрти у Христу. Сам Павле не истиче шта је боље, већ оставља Филипљанима да размишљају о томе, како Теодор примећује.[53]

(Фил. 4,2) *Еводију молим, и Синтихију молим, да исто мисле у Господу.*

Теодор Мопсуестијски истиче Павлову велику љубав према Филипљанима, пред којима отворено моли две жене да пређу преко својих проблема. Павле као апостол, говорник и римски грађанин с једне стране, али и поштовани (некадашњи) фарисеј и учитељ јудејског закона, налази као важно да од свих проблема у Филипљанској Цркви помене сукоб Еводије и Синтихије. Еводија и Синтихија су биле истакнуте чланице Цркве у Филипима, можда ђаконисе.[54] Теодор тумачи ову Павлову молбу као универзалну молбу одржавања мира међу хришћанима.[55] Конкретан историјски тренутак обраћања апостола Павла овим двема женама довољно је утицао на Теодора да истакне историјски контест тумачења овог стиха, насупрот васељенској поруци за целу Цркву. Такође, Теодор потенцира Павлове изјаве о *понизности* и *јединству* као историјски устројене. Наиме, Теодор износи могућност да је Павлово страдање (заточеништво) могло бити један од узрока нарушавања односа између Еводије и Синтихије.[56]

---

47 Lightfoot 1878, 100.
48 Lightfoot 1878, 100.
49 EpP., 207.5.
50 Lightfoot 1878, 102.
51 EpP. 212. 10.
52 Smith 2003, 66.
53 Исто, 68.
54 Lightfoot 1878, 158.
55 Constable, 106.
56 Smith 2003, 144.

Фил 2,6-11

Тежиште Теодорове теологије садржано је у Фил 2,6-11, христолошкој химни која умногоме утиче на обликовање његове богословске мисли. Рашчлањивањем овог одељка анализираће се тумачење Теодора Мопсуестијског упоредо са развитком његове теолошке мисли. Интересантно је истаћи да ни Теодор ни Јован Златоусти, иако су говорили и сиријски и грчки, нису препознали химничну вредност овог одељка, већ га само тумачили у наративу историјско-критичких коментара.[57]

6. Који будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом,

Главно тежиште Теодорове егзегетске мисли је христологија. У покушају да одбрани Никејски Символ Вере од аријеваца и Аполинарија, Теодор Мопсуестијски истиче дистинкцију између Христове божанскости и људскости[58]. У својој осмој омилији, он истиче да је Христос Логос који је једно са Богом, од Бога.[59] Христос, човек, међутим, није једно са Богом. Христос човек бива узет као обличје од стране Христа Бога. Теодор истиче Христову божанску природу као потпуно одвојену од људске. Пошто је божанска природа Христова потекла од Оца који га је родио, она се не може сјединити са људском природом која је створена. Теодор је по сваку цену желео да оповргне аријанско учење о Христовој створености, те је истакао неспојивост превечне божанске нестворене природе и људске створене, осим кроз усиновљење (адоптионизам).

7. Него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истовјетан људима, и изгледом се нађе као човјек;

Мопсуестијски инсистира на узимању обличја као обрасца сједињења Христове божанске и човечанске природе. Логос који узима људску природу не губи своја божанска својства, нити задобија људска.[60] Човек бива адоптиран од стране Бога,[61] и добија могућност да се бивајући адоптиран приведе у славу Бога Оца заједно са Христом Логосом. Обличје (μορφῇ) се у Павловој теологији односи на спољашњост личности која представља њену суштину.[62] Тако Христос пре Оваплоћења има обличје Бога, а по Оваплоћењу обличје човека. Теодор прихвата ово становиште и историјско-критичким тумачењем поставља тезу о условној одвојености Христових природа. Два обличја (природе) се међусобно не побијају, будући да су одвојене самом онтолошком предодређеношћу: нестворeног према створеном. Августиново учење о одвојености природа у Христу се поклапа са Теодором, те је приметно да је концепт условне одвојености Христових природа био познат и на западу.[63] Теодоров концепт одвојености природа у Христу послужио је његовом ученику Несторију да потпуно одбаци било какво јединство Христових природа, оснивајући тако јерес *несторијанства.*

8. Унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту,

Бог се унижава, насупрот људима који у својој грешној природи настоје да се узвисе. Теодор прави дистинкцију између Бога и човека преносећи је на историјску дистинкцију Старог и Новог Завета. Стари Завет представља човека грешног и без могућности да се кроз живот удостоји Божије милости. Нови Завет представља

57 Weymouth 2015, 84.
58 Fairbairn 2007, 7.
59 Mopsuestijski 2004. 61.
60 Пучкова 2016, 36.
61 Pierre Boucaud 2013, 311.
62 Lanier 2002, 6.
63 McGuckin 1990, 44.

Оваплоћеног Христа, који својим безгрешним животом на земљи узвисује људску природу тако што узлази у славу Бога Оца.[64] Пут човека ка спасењу је потпуно у Христовој милости и понизности коју је претрпео.

9. Зато и Њега Бог високо уздиже, и дарова му Име које је изнад свакога имена.

Уздизање Христа и даровање врховне части од стране Бога показује одвојеност Христове Божанске и људске природе. Христос Логос има превечну славу Сина Божијег, док Христос човек има славу Сина Давидовог.[65] Унижавајући себе и своју славу, Христос Бог ипак надвисује Сина Давидовог у слави, будући да васкрсава из мртвих.

10. Да се у Име Исусово поклони свако кољено што је на небесима и на земљи и под земљом; 11. И, да сваки језик призна да је Исус Христос Господ на славу Бога Оца.

У тринаестој омилији Теодор Мопсуестијски истиче још једну одлику свог богословља: икономију. Наиме, својим деловањем на земљи Господ Христос је, осим што је узео на себе људску природу, одрекао себи божанско достојанство, будући у обличју слуге. Васкрсењем из мртвих и Вазнесењем на небо Христос поново задобија божанско достојанство од Оца. Он такође призива све људе, чије је обличје (природа) сада сједињена са Тројицом у божанској слави, да верују и стреме ка Христу. Последњи стих химне Теодор наводи као кључно место при подупирању Никејског Символа. Позивајући се на ауторитет апостола Павла, Теодор поистовећује Оца и Сина као Господа, негирајући аријанско учење. Буквалним литерарним тумачењем Теодор долази до потребне аргументације у одбрани Христа као Сина Божијег и Бога у односу на христолошке јереси.

Закључак

Теодор Мопсуестијски је непобитно један од највећих егзегета ране Цркве. Његова тумачења Светог Писма су успоставила методологију егзегезе Антиохијске егзегетске школе. Теодор Мопсуестијски је читавог живота водио теолошке полемике са јеретицима, бранећи Никејски Символ Вере. Његова историјско-критичка анализа допринела је аргументованом побијању аполинаризма, аријанства и евномијанства. Са друге стране, претерано слободно тумачење и недовољна дефинисаност појединих црквених израза допринели су стварању јереси несторијанизма. Иако за живота није осуђиван за јеретичко деловање, Теодор Мопсуестијски је својим егзегетским радом допринео стварању несторијанске и монофизитске кризе у историји Цркве. Његово тумачење посланице Филипљанима пружа увид у концепцију антиохијског егзегетског фокуса: животни контекст историјског тренутка који је описан у Светом Писму посматра се као примаран. Поједина места у посланици Филипљанима Теодор тумачи тако да омогући увид читаоцима у историјску вредност Новог Завета као сведочанства икономијског Христа. Алегоријска тумачења су секундарна, и Теодор их жестоко оспорава осуђујући елементе јелинске философије у њима. У тумачењу христолошке химне у Фил. 2, 6-11 Теодор истиче елементе адопционизма и посебно диафизитства. Теодоров егзегетски легат послужио је уобличавању теолошке мисли Јована Златоустог и Августина, који су управо следовали теорији одвојености Христових природа. Као тумач Новог Завета, Теодор Мопсуестијски полази од корпусне егзегезе преко индивидуалних тумачења, истичући притом апостола Павла и апостоле као врховне ауторитете формирања христолоших истина.

64 Fairbairn 2007, 10.
65 Mopsuestijski 2004. 61.

Библиографија

Примарни извори:

Ћирилички:

Свето Писмо (2014): Издање Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Уредник Епископ бачки Иринеј (Буловић). Београд.

Латинички:

New Testament, New International Version, Google, "Interlinear Bible" *https://biblehub.com/interlinear*

Mopsuestijski, Teodor (2004): *Katihetske omilije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost d.o.o.

Theodori episcopi Mopsuestini in Epistolas B. Pauli Commenatarii. Vol. I (1880): ed. Henry B. Swete, Cambridge.

Секундарна литература:

Ћириличка:

Ђорђевић, Марко (2017): *Епистолографија као реторички и књижевни жанр,* Црквене студије 14, Ниш.

Јевтић, Атанасије (2016): *Патрологија 2*. Београд-Требиње-Лос Анђелес.

Пучкова, Софья Сергеевна (2016): *„Огласительные гомилии" Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания,* Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение Вып. 4 (66).

Латиничка:

Boucaud, Pierre (July 2013): *The Corpus Paulinum: Greek and Latin Exegesis of the Epistles in the First Millennium*, Revue de l'histoire des religions Volume 230, 3.

Constable, Thomas L. *Notes on Philippians*, 2021 Edition (unpublished).

Curran S. J, John T. (1945): *Tradition and the Roman origin of the captivity,* Theological Studies Volume 6 issue 2.

Fairbairn, Donald (2007): *Historical and theological studies – Patristic exegesis and Theology: The Cat and the Horse*, WTJ 69.

Kannengiesser, Charles (2006): *Handbook of Patristic Exegesis - The Bible in Ancient Christianity*. Brill-Leiden-Boston.

Kofsky, Aryeh; Ruzer, Serge (2013): *Anthropology and Soteriology in Theodore of Mopsuestia's Commentary on John,* ASE 30/1.

Lanier, David E. (2002): *An Assessment of Philippians 2:5-11*. Wake Forest, North Carolina.

Lightfoot, Joseph B. (1878): *The Epistles of St Paul III: The first Roman captivity: Epistle to the Philippians I.* London.

McGuckin, John (1990): *Did Augustine's Christology depend on Theodore of Mopsuestia?,* HeyJ XXXI. Leeds: University of Leeds, Department of Theology.

Silva, Moisés (1992): *Philippians.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group.

Smith, Yancy (2003): *Discourse analysis and consolation in Philippians*. Ablien: Abilene Christian University.

Tyng, Dudley (1931): *Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament*, Journal of Biblical Literature 50.

Weymouth, Richard J. (2015): *The Christ-Story of Philippians 2:6-11: Narrative Shape and Paraenetic Purpose in Paul's Letter to Philippi*. Otago.

Erazmo Brankovski

INTERPRETATION OF THE EPISTLE TO THE PHILIPPIANS IN THE EXEGESIS OF THEODORE OF MOPSUESTIA

Theodore of Mopsuestia was the most prominent representative of the theological exegetical school in Antioch. As a representative of the so-called. The "second" generation of Antiochian exegetes, together with Diodorus of Tarsus and John Chrysostom, established the historical method of interpreting the Holy Scriptures as dominant in the Christian universe. His methodology is based on pure historicism, with barely noticeable traces of any use of Alexandrian allegory. His methods of interpretation directly influenced the emphasis of the representatives of the third generation of Antiochian exegetes, embodied in Theodoret of Cyrus and Nestorius. Antiochian strict historicism of Mopsuestian will indirectly lead to Nestorian heresy and indirect emphasis on Alexandrian allegory as an exegetical counterweight to Antiochian exegesis.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 201-227*

УДК 27-29
821.163.41-96
821.163.41-97
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.12

Jean-Claude Larchet
Strasbourg – France
Centre International d'Études Orthodoxes, Niš

LES *PAROLES SUR L'HOMME UNIVERSEL*, UNE PARENTHESE DANS L'OEUVRE DE NICOLAS VELIMIROVIC

Abstract: *Paroles sur l'homme universel (Reči o svečoveku), publié en serbe en 1920 à Belgrade sous le pseudonyme d'Ananda Vran Gavran mais écrit en Grande Bretagne en 1918 et 1919 occupent une place à part dans l'œuvre de Nicolas Vélimirović [1881-1956), le futur saint Nicolas de Žiča et d'Ohrid. D'une part, c'est, avec les Prières sur le lac, son œuvre la plus brillante d'un point de vue littéraire. D'autre part, c'est son œuvre la moins orthodoxe. C'est certes une œuvre de spiritualité, mais au sens large que ce mot a pris aujourd'hui, dans une mouvance qui est plus celle du New Age que celle du christianisme, avec une atmosphère syncrétiste marquée : on y voit, prenant la parole avec la même autorité, des fondateurs ou représentants notoires de différentes religions orientales (hindouisme, bouddhisme, mazdéisme, taoïsme, et occasionnellement islam) ; on y voit même vénérées les divinités de celles-ci. On y perçoit aussi une forte tonalité panthéiste et animiste qui révèle une proximité plus grande avec l'hindouisme qu'avec les autres courants religieux. Le séjour de Nicolas Vélimirović en Angleterre entre 1915 et 1919, où sa mission politique l'a conduit à un relativisme ecclésiologique et où il a subi la forte influence de l'ésotériste Dimitrije Mitrinović, a en fait profondément réorienté sa pensée ; il constitue dans sa vie une période particulière, distincte de celle qui a précédé et de celle qui suivra. L'auteur retrouvera la voie de l'orthodoxie dans les années qui suivront sa nomination comme évêque d'Ohrid, en 1920, en particulier sous l'influence positive de saint Silouane qu'il rencontrera régulièrement au Mont-Athos. Il ne reniera jamais explicitement Paroles sur l'homme universel, mais d'une part il ne l'assumera jamais sous son propre nom, d'autre part, après en avoir laissé quelques traces, cependant rectifiées, dans Prières sur le lac, il abandonnera la notion d' « homme universel » et il adoptera, quant à l'Orthodoxie, des positions identitaires, excluant non seulement tout syncrétisme mais tout compromis œcuméniste.*

Mots-clés: *homme universel, syncrétisme, individualisme, Orthodoxie*

1. Situation générale de l'œuvre

Paroles sur l'homme universel, publié en serbe en 1920 à Belgrade[1] mais écrit en Grande Bretagne au cours des années précédentes (plus précisément en 1918 et 1919), occupent une place à part dans l'œuvre de Nicolas Vélimirović [1881-1956), le futur saint Nicolas de Žiča et d'Ohrid. Radovan Bigović note que « sans aucun doute, c'est l'œuvre la plus mystérieuse de

1 *Reči o svečoveku*, Izdanje knjizarnice S. B. Cvijanović, Belgrade, 1920.

Nicolas […]. Par sa structure, la composition et l'audace des idées, elle ne ressemble à aucune autre[2] ».

D'une part, c'est, avec les *Prières sur le lac*, son œuvre la plus brillante d'un point de vue littéraire (et c'est d'ailleurs avant tout comme œuvre littéraire qu'elle a été reçue).

D'autre part, c'est son œuvre la moins orthodoxe. C'est certes une œuvre de spiritualité, mais au sens large que ce mot a pris aujourd'hui, dans une mouvance qui est plus celle du New Age que celle du christianisme, avec une atmosphère syncrétiste marquée : on y voit, prenant la parole avec la même autorité, des fondateurs ou représentants notoires de différentes religions orientales (hindouisme, bouddhisme, mazdéisme, taoïsme, et occasionnellement islam[3]), et même vénérées les divinités de celles-ci. On y perçoit aussi une forte tonalité panthéiste et animiste qui révèle une proximité plus grande avec l'hindouisme qu'avec les autres courants religieux. On y trouve également des références positives à l'alchimie et à l'astrologie, ainsi qu'aux sagesses de l'Antiquité grecque.

2. Le pseudonyme de l'auteur

Il est caractéristique d'ailleurs que Nicolas Vélimirović n'ait pas assumé la paternité de cette œuvre en tant que clerc (et même déjà, à l'époque de la publication, évêque orthodoxe), mais l'ait publiée sous un pseudonyme, celui d'Ananda Vran Gavran, le prénom étant typiquement hindou et bouddhiste[4] (il signifie « Félicité » en sanskrit), le nom Vran Gavran signifiant quant à lui deux fois le mot corbeau (« vran » étant en serbe l'ancienne version du mot « gavran »). Si le choix du prénom est une référence explicite à la spiritualité extrême-orientale, celui du nom est peu compréhensible, dans la mesure où le corbeau est, dans toutes les civilisations, le symbole ambigu d'une réalité tantôt positive et tantôt négative, cette dernière connotation étant dominante dans la tradition chrétienne[5]. Pour ne considérer que le sens positif qui a pu motiver le choix de l'auteur et tenir compte du fait que Vran Gavran est dans le texte une sorte de prophète et de sage, retenons que :

1) Dans la mythologie nordique, deux corbeaux, Hugin et Munin sont des messagers et des informateurs qui accompagnent Odin. À l'aube, ils partent et parcourent les neuf mondes et reviennent le lendemain matin pour rapporter au dieu ce qu'ils ont vu et entendu.

2) Dans les légendes celtiques, cet oiseau est un vecteur de connaissance et de sagesse, qui a aussi des fonctions prophétiques.

3) Chez les Indiens d'Amérique du Nord, c'est une personnification de l'Être suprême ; chez les indiens Tlingit (Nord-Ouest du Pacifique), il est la figure divine centrale, qui organise le monde, répand la civilisation et la culture, crée et libère le soleil, source de lumière, de chaleur et de vie.

4) Les Tibétains croient que les corbeaux sont des manifestations de la déité protectrice Mahakala, « le Grand noir ».

5) Dans la Grèce antique, c'est un messager des dieux (plus particulièrement d'Apollon) qui remplit des fonctions divinatoires et prophétiques.

6) Dans la Bible, il est un symbole de perspicacité (Gn, 8, 7), et aussi un messager divin et un intermédiaire qui apporte à l'homme de la part de Dieu la nourriture dont il a besoin (cf. 1 R, 17, 4-6).

---

2 *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Vélimirovića*, Društvo Raška Škola, Belgrade, 1998, p. 150.

3 Un chapitre porte en exergue le premier verset du Coran.

4 Ananda était le cousin et l'un des dix principaux disciples du Bouddha dont il fut l'assistant personnel pendant vingt-cinq ans. À ce titre, il est celui qui recueillit le plus de paroles du maître.

5 Voir Jean GHEERBRANT et Alain CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles. Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*, Robert Laffont, Paris, 1982 p. 285-286.

Le nom de Vran Gavran apparaissait déjà comme personnage dans une œuvre antérieure, *Les commandements du Seigneur*[6] (datant de 1914 ou 1915), mais en prenant une autre forme : il était présenté simplement comme un sage et n'était pas lié à la notion d' « homme universel », absente de ce texte.

Il est apparu ensuite comme auteur dans une série de très courts récits et aphorismes à la première et à la troisième personne publiés en anglais dans la revue londonienne *The New Age*, entre la fin mars et la fin août 1918, avec comme prénoms les lettres R. A (A étant évidemment la première lettre d'Ananda, et R étant peut-être la première lettre de Reverend[7]) ; ces petites pièces littéraires semblent être des esquisses qui préfigurent *Paroles de l'homme universel*, écrit peu de temps après. Après *Prières sur le lac* (1922), ce nom n'apparaîtra plus dans l'œuvre de Nicolas.

2. La notion d' « homme universel »

La notion d' « homme universel » contenue dans le titre, puis dans le texte de *Paroles sur l'homme universel*, pose un problème de dénomination et de sens, car elle a évolué dans le temps pour l'auteur.

Le terme serbe utilisé par l'auteur est *svečovek, terme parfois traduit en français par « tout-homme » ou « homme total », et en anglais par « All-man », ce qui peut signifier un homme en qui l'humanité est totalement, pleinement, parfaitement accomplie, ou un homme qui englobe toute l'humanité en lui-même, c'est à dire l'unit, l'assume, la représente, ou encore un homme qui englobe et résume en lui tout l'univers, autrement dit un microcosme qui inclut et résume en lui le macrocosme. Il peut alors se référer à l'Adam originel (et à sa vocation comme roi de la création) ou à l'Adam restauré par le Christ qui retrouve cette vocation, et bien entendu au Christ qui a assumé en Sa nature humaine l'ensemble de l'humanité, a restauré en lui la nature humaine et lui a fait atteindre la perfection, mais a aussi accompli une unification, au sein de tout l'univers, de ce qui avait été divisé et séparé par le péché*

On peut constater que ces divers sens figurent dans des œuvres différentes de Nicolas et sont corrélatifs d'une évolution de sa pensée.

a. La notion d' « homme universel » dans les œuvres précédant *Paroles sur l'homme universel*

La notion d'homme universel apparaît dans l'un des *Sermons au pied de la montagne*[8], datant de 1912, comme désignant l'humanité dans sa totalité historique et actuelle :

> « Il n'existe pas d'homme incapable de penser et n'ayant pas de but, mais le sens et le but de la vie sur terre ne se trouvent pas toutefois dans un homme en particulier, mais dans tous les hommes pris dans leur ensemble. Tous les hommes sont membres d'un grand organisme, qui est apparu sur terre, s'est développé et s'est étendu à travers

6 Божије заповести. T*rad. française dans Nicolas Vélimirović*, *La foi et la vie selon l'Évangile, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2007, p. 159-175.*

7 « Ideals and Methods I », *The New-Age*, 28 mars 1918, p. 433 ; « Ideals and Methods II », *The New-Age*, 4 avril 1918, p. 455 ; « Modernism and Antiquism », *The New-Age*, 18 avril 1918, p. 487 ; « Jesus the Caarpenter », *The New-Age*, 2 mai 1918, p. 11-12 ; « Communism of the Saints », *The New-Age*, 30 mai 1918, p. 71-72 ; « London Songs I-II », *The New-Age*, 27 juin 1918, p. 138-139 ; « London Songs III-IV », *The New-Age*, 11 juillet 1918, p. 171-172 ; « London Songs V-VI », *New-Age*, 8 août 1918, p. 237-238 ; « London Songs VII-IX », *The New-Age*, 22 août 1918, p. 269-271 ; « London Songs X », *The New Age*, 19 septembre 1918, p. 333.

8 Беседе под гором.

l'histoire, qui a jauni et verdi, qui a souffert et a fleuri, et qui finira par achever son parcours de même qu'il l'a commencé. Cet organisme, c'est toute l'humanité avec son histoire depuis l'apparition du premier homme sur terre jusqu'à la disparition du dernier de la surface de la terre.

C'est parce que nous ressentons l'unité du genre humain et que nous retrouvons son sens dans le sens commun de toute l'humanité, que nous ne nous retirons pas en nous et ne nous détachons pas des autres hommes. Nous sentons que l'humanité possède un corps et une âme, considérant cette unité aussi bien du point de vue métaphysique qu'organique, et c'est pourquoi toutes les souffrances de l'ensemble du genre humain nous font mal et que toutes ses joies nous réjouissent.

Tous les hommes sur terre constituent un seul homme, un homme universel. Cet homme universel est vieux de nombreux milliers d'années et il est répandu sur toute notre planète. Toute l'histoire passée et à venir constitue l'histoire de l'homme universel. Cet homme universel représente une force et une intelligence plus grandes que nos forces et nos intelligences individuelles. Dispersés et divisés, nous nous sentons comme des orphelins chétifs et pauvres. Mais nous nous sentons forts et fiers, en nous imaginant en union avec tout le genre humain, avec tous les hommes sur terre, en ressentant la même chose qu'aujourd'hui, jour de prière en commun de la jeunesse universitaire chrétienne sur toute la planète[9]. »

Dans une conférence donnée à Westminster au cours du Carême de 1916 et intitulée *L'esprit religieux des Slaves*, l'auteur oppose le panhumanisme à l'individualisme : « "Non" à l'individualisme ; "Oui" au panhumanisme. » Il se réfère à Dostoïevski qui « avait une vision de ce qui arriverait après ce grand conflit : " Rien d'autre que le Christ Lui-même, ne viendra sous la forme d'une fraternité panhumaine et d'un amour panhumain." »

Ce passage se réfère à deux considérations importantes.

1) Pour l'auteur, l'individualisme est un des défauts majeurs du monde moderne, mais aussi du « Surhomme » de Nietzsche, qui a fait de sa part l'objet d'une critique que l'on retrouve dans plusieurs de ses œuvres, depuis son article, publié en 1911 intitulé « Ainsi parlait Zarathoustra », et son article, publié l'année suivante, intitulé « Nietzsche et Dostoïevski[10] » (deux auteurs qu'il avait déjà lus à l'âge de 24 ans) jusqu'à *Prières sur le lac*, que l'on peut considérer, de même que *Paroles sur l'homme universel*, comme une antithèse à *Ainsi parlait Zarathoustra*[11]. Cette critique est particulièrement explicite dans *Paroles sur l'homme universel* où Nicolas non seulement fait de nombreuses fois référence au surhomme, mais va jusqu'à pasticher le style de Nietzsche. Individualisme est évidemment synonyme d'égoïsme, et signifie aussi indifférence aux autres et manque de compassion, mais aussi volonté de puissance (par rapport aux autres), autant de défauts qui sont ceux du surhomme nietzschéen, auxquels s'opposent les qualités de l'homme universel d'altruisme, de compassion – à l'égard des hommes et, au-delà, de tous les être souffrants – et d'humilité.

9 Sermon 1, Sur la foi et les ténèbres », trad. de Lioubomir Mihailovitch, Éditions des Syrtes, 2020, p. 42.

10 « Niče i Dostojevski », *Izveštaj bogoslovije Sv. Save*, 12, 1912, p. 3-19.

11 Cela est souligné par de nombreux commentateurs : Dimitrije Najdanović, Luka Smodlak, Dušan Stojanović, Marko Marković, Dimitrije Jaksić, Stjepan Zimerman, Branko Lazarević, Miloš Curić, Radovan Bigović. Voir aussi mon étude : « "Молитве на језеру" светог Николаја Велимировића или обожени човек у хришћанству као антитеза Ничеовом натчовеку » [Les *Prières sur le lac* de saint Nicolas Vélimirović, ou l'homme déifié du christianisme comme antithèse du surhomme de Nietzsche], *Crkvene studije / Church Studies*, 16, 2019, p. 709-716.

2) La notion d' « homme universel » a très probablement sa source première pour Vélimirović dans le *Discours sur Pouchkine* de Dostoïevski (1880), où celui-ci dit :

> « Nous nous sommes élevés jusqu'à la conception de l'universelle unification humaine. Oui, la destinée du Russe est pan-européenne et universelle. Devenir un vrai Russe ne signifie peut-être que devenir le frère de tous les hommes, l'homme universel, si je puis m'exprimer ainsi. La division entre slavophiles et occidentaux n'est que le résultat d'un gigantesque malentendu. Un vrai Russe s'intéresse autant aux destinées de l'Europe, aux destinées de toute la grande race aryenne[12], qu'à celles de la Russie. Si vous voulez approfondir notre histoire depuis la réforme de Pierre le Grand, vous verrez que cela n'est pas un simple rêve qui m'est personnel. Vous constaterez notre désir à tous d'union avec toutes les races européennes dans la nature de nos relations avec elles, dans le caractère de notre politique d'État. Qu'a fait la Russie pendant deux siècles, si elle n'a pas servi encore plus l'Europe qu'elle-même ? Et cela ne saurait être un effet de l'ignorance de nos politiciens. Les peuples de l'Europe ne savent pas à quel point ils nous sont chers. Oui, tous les Russes de l'avenir se rendront compte que se montrer un vrai Russe c'est chercher un vrai terrain de conciliation pour toutes les contradictions européennes ; et l'âme russe y pourvoira, l'âme russe universellement unifiante qui peut englober dans un même amour tous les peuples, nos frères, et prononcer enfin les mots d'où sortira l'union de tous les hommes, selon l'Évangile du Christ ! »

Dans ce texte, l'homme universel est le frère de tous les hommes, celui qui unit (et unifie) en lui par l'amour toutes les races, tous les peuples et tous les hommes.

Cependant, dans un texte écrit en 1916 pour un volume d'hommage à Shakespeare, intitulé « Shakespeare, l'homme universel », Nicolas voit en ce dernier un représentant de l'homme universel qui a une envergure plus grande que Dostoïevski, car en tant que tel il n'inclut pas seulement tous les hommes, mais toutes les créatures de l'univers. On peut dire que ce texte résume bien la conception de l'homme universel qui sera exposée dans *Paroles sur l'homme universel,* où « universel » renvoie à « univers » :

> « Homme universel ! Platon a prononcé ce mot et il a pensé à l'univers. Dostoïevski a prononcé le même mot, et il a pensé à l'humanité, dans le même sens que saint Paul. Mais il n'y a aucun autre mortel que Shakespeare qui ait été dans une telle mesure un kaléidoscope de l'humanité par son propre esprit et son propre cœur. Il est un vrai microcosme. Il décrit des centaines d'hommes avec autant de vivacité et de sincérité que s'il écrivait sa propre biographie. Pour lui, rien n'est trop petit et rien n'est trop grand. Il n'adore aucun homme et il ne méprise personne. Comme un dieu grec, il peut facilement descendre de l'Olympe et prendre la forme qu'il aime, soit d'un roi, soit d'un mendiant, soit d'un homme, soit d'une femme, d'un saint ou d'un criminel. Une métempsychose rapide, voire un kaléidoscope du monde – un homme universel ! […] Shakespeare est un homme universel – en russe : *vsecheloviek* – épique. Dostoïevski pourrait peut-être être appelé l'homme universel lyrique. C'est la raison pour laquelle ces deux grandes races, l'Anglo-Saxonne et la Slave, gravitent secrètement par leur âme l'une vers l'autre, malgré toute divergence temporaire possible dans le domaine de la politique. Leur idéal est le même : panhumain. Seule l'expression de leur idéal est différente.

12 Utilisé par les auteurs de l'époque, le mot race a une signification culturelle plutôt que biologique.

En célébrant le tricentenaire du grand poète de la Grande-Bretagne, le monde slave ressentira une fois de plus sa plus profonde gratitude et son admiration sans fin envers Shakespeare, l'homme universel épique, dans la langue magique duquel les Slaves trouvent exprimé le plus clairement leur propre âme aussi, oui, leur âme panhumaine, pour laquelle aucune créature de Dieu sur terre n'est trop petite pour être rejetée, et aucune gloire humaine trop grande pour être comparée à celle de Dieu[13]. »

Pour la notion d'homme universel, une autre source mentionnée par les critiques est Vladimir Soloviev, qui peut être aussi la source de la conception qu'a Nicolas Vélimirović de l'inclusivité par le christianisme de toutes les religions, et du rôle dévolu à la Sophia (voir *infra*). Il est difficile d'attester cette source dans la mesure où l'auteur, à notre connaissance, ne la mentionne pas. Il est possible qu'il ait eu connaissance dès 1909, lors de son séjour en Russie de l'œuvre de Soloviev qui était un auteur en vogue, ou même plus tôt lorsqu'il étudiait la littérature religieuse russe. Mais il est plus probable qu'il l'ait connu par sa fréquentation à Londres de Dimitrije Mitrinović, dont Soloviev était une référence majeure (voir *infra*), car la référence à la Sophia et la dimension fortement cosmique (et non plus seulement humaine) de l'homme universel ne sont apparues qu'au cours du séjour londonien. Le fait que Mitrinović et Vélimirović aient eu ensemble le projet d'éditer une œuvre de Soloviev, les *Fondements de la christologie*[14], tend à confirmer cette dernière hypothèse. À noter cependant que Soloviev n'utilise pas la notion d'« homme universel » mais celles d'« homme unitotal » ou d' « homme idéel unitotal[15] », et que le concept, central dans sa pensée, d'unitotalité, a été emprunté par lui à Schelling dont la métaphysique l'a fortement influencé[16].

b. La notion d' « homme universel » dans *Paroles sur l'homme universel*

Dans *Paroles sur l'homme universel*, la notion d'homme universel manifeste une évolution importante. D'une part l'homme universel n'est plus seulement panhumain (incluant et unifiant en lui toute l'humanité dans ses différentes composantes raciales, ethniques, individuelles) mais encore pancosmique (incluant et unifiant en lui tous les êtres de l'univers, y compris les plus opposés entre eux), panreligieux (il inclut et représente toutes les religions, reconnaît comme prophètes leurs annonciateurs et comme saints leurs adorateurs) et polythéiste (il reconnaît comme dieux leurs divinités[17], et affirme la présence d'une multitude de dieux dans la nature[18]).

Il n'apparaît plus comme un homme, mais devient une sorte d'esprit supérieur non soumis aux conditions de l'espace et du temps, une sorte d'âme du monde qui ressent en elle-même tous les éléments (eux-mêmes considérés comme doués d'une âme) qui le compose et réalise leur unité. En même temps, il se place au niveau de tous les êtres, se présentant comme « le jumeau de toutes les créatures », dans une conception qui rejoint celle des antispécistes

13 « Shakespeare, the Pananhropos », dans Israel GOLLANCZ (éd.), *1916. A Book of Homage to Shakespeare*, Humphry Milford, Oxford University Press, 1916, p. 531-523.

14 Voir Andrew RIGBY, *Initiation and Initiative. An Exploration of the Life and the Ideas of Dimitrije Mitrinović*. Columbia University Press, New York, 1984, p. 71.

15 Voir l'étude d'A. KOJEVNIKOFF, « La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (suite et fin) ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 15, 1935, p. 110-152. La conception de Soloviev se trouve exposée en particulier dans son livre *Critique des principes abstraits* (1877-1880).

16 Voir P. P. GAIDENKO, « Philosophie russe et pensée européenne : le cas de Vladimir S. Soloviev », *Diogène*, n° 222, 2008/2, p. 32-37.

17 Voir, parmi d'autres, ces remarques : « Soit le jour se gagne soit il se perd, comme une bataille. […] Si nous le remplissons par le tout-lumineux Brahma, il est acquis » ; « le monde sait, pense et sent non pas parce que le monde sait, pense et sent, mais parce que Brahmâ sait, pense et sent ».

18 Voir, entre autres expressions : « L'univers est la demeure commune aux dieux et à vous. »

actuels (eux-mêmes inspirés par le New Age) où l'homme n'a pas plus de valeur que les autres créatures[19].

En résumé, l'ouvrage a un fort caractère cosmique, une dimension à la fois panthéiste[20] (tout est divin) et animiste (tous les êtres ont une âme analogue à l'âme humaine, qui est une manifestation de l'âme universelle[21]), et comporte en conséquence la reconnaissance de divinités païennes cosmiques et naturalistes et comme « la Terre-mère » ou le « Soleil-père ». Et « l'âme de l'Homme universel est cosmique ».

L'homme universel qui était un homme dans les œuvres précédentes et qui sera présenté comme le Christ dans l'œuvre suivante (sauf lors de sa première occurrence), *Prières sur le lac* (où cependant encore beaucoup d'éléments issus de l'hindouisme se mêlent à la théologie chrétienne pour constituer une triadologie et une christologie qui ont des caractères hétérodoxes[22]), n'est ici ni homme ni dieu, mais un être intermédiaire entre l'un et l'autre, dont la nature est indéfinissable ; c'est une sorte d'homme supérieur, analogue religieux au surhomme non religieux de Nietzsche ; il accomplit en lui une réconciliation et une unification de toutes choses (y compris les plus irréconciliables et les plus disparates), dans un univers où comme le dit l'hindouisme, tout est dans tout et réciproquement. À noter que dans l'œuvre la distinction entre Vran Gavran et l'Homme universel qu'il prêche n'est pas claire, puisque celui-là est souvent présenté avec les attributs de celui-ci, tandis que celui-là exerce aussi une fonction prophétique…

Ceux qui dans cette œuvre voient le Christ dans l'homme universel n'ont que de maigres indices pour justifier leur interprétation, prenant la forme d'allusions ambiguës.

Le fait que l'Homme universel soit parfois écrit avec une majuscule n'est significatif de rien, car aucun critère rigoureux ne permet de différencier cette forme avec celle où l'homme universel est écrit avec une minuscule.

Nicolas a donné comme titre aux derniers chapitres : « La dernière parole du Messie », y laissant la parole à l'Homme universel plus qu'à Vran Gavran. Un de ces chapitres intitulé « Le premier et le dernier commandements » commente les commandements divins « selon l'esprit », mais ce n'est pas le Christ qui parle. Dans le dernier chapitre, l'Homme universel évoque son

---

19 Voir cette remarque : « Il vous a été dit que le moineau vaut moins que l'homme. Quant à moi, je vous dis que le prix de l'homme n'est pas plus grand que le prix d'un moineau » ; ou celle-ci : « Nous, les choses, sommes majoritaires, l'homme est minoritaire. Au bout du compte, l'homme se joindra également à nous, après un long égarement par ses routes solitaires. Il se joindra finalement à notre nombre, à notre sérénité, à notre silence, à notre harmonie. »

20 Le panthéisme de Nicolas a été souligné pour cette œuvre en particulier, mais aussi pour les Prières sur le lac et pour des œuvres déjà anciennes, comme *La religion de Njegoš* ou *Sermons au pied de la montagne*. Ce panthéisme a parfois été qualifié de « lyrique » ou de « poétique », dans le but surtout de l'excuser. Voir les remarques de Lazar MIRKOVIC (« Др Николај Велимировић, Беседе под гором », *Богословски Гласник*, 22, 1912, p. 138), le théologien catholique Dr. IVANOV (« Religiozna ideologija pravoslavnoga Vladike Dr Velimirovića », *Nova Revija*, 1, 1922, p. 60), Stjepan CIMERMAN (« Неколико речи о Николају Велимировићу » *Хришћански Животм*, 11-12, 1922, p. 610), Mihailo ĆUSIC (« Природна теологија владике Николаја », *Братсшво*, 4, 1934, p. 68-80), Dimitrije Najdanović (*Три српска великана - Његош, Јакшић, Велимировић*, Munich, 1975, p. 203, 214), Marko MARKOVIC (« Пустињак охридски », *Теолошки погледи, 1-2, 1986*, p. 5) , Mgr Athanasije JEVTIC (« Владика Николај », *Глас Цркве*, 2, 1986, p. 47), Ljubomir IVANCEVIC (« Поговор, Речи о Свечовеку », Шабац, 1988, p. 242-243).

21 Parmi de multiples passages de l'œuvre qui en témoignent, en peut citer celui-ci : « « Enfants, vénérons le foin. Rendons un dernier hommage à nos frères qui, jusqu'à hier verdissaient et fleurissaient. Des milliards de petites vies, de la même étoffe que nous, gisent impassiblement dans cette masse que l'on appelle "foin". »

22 Voir Radovan BIGOVIC, *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Vélimirovića*, Društvo Raška Škola, Belgrade, 1998, p. 156-162.

« esprit, l'Esprit Saint qui procède du Père », mais la notion d'esprit est ici ambiguë et théologiquement confuse. L'interprétation de ceux qui voient le Christ dans l'homme universel est par ailleurs démentie par le fait que celui-ci paraît avoir une origine purement humaine et naturelle, étant présenté comme fils d'Adam-Ève (sorte de prototype androgyne de l'humanité tel que les concevaient les gnostiques), si bien que ceux qui ont cherché à voir malgré tout dans l'homme universel une figure du Christ l'ont qualifiée d'arienne[23] ; il est bien question dans le texte de « Père céleste », mais l'homme universel n'est relié à lui d'aucune manière.

Dans le chapitre intitulé « Myriam », on pourrait croire que la vierge ainsi dénommée, qui a pour époux Joseph, est Marie. Mais pour Nicolas c'est l'âme cosmique (l'« âme universelle », l'« amère âme de l'univers »), qui a aussi toutes les qualités attribuées à la « Terre-Mère » dans la littérature védique ; c'est une notion formée à partir de la cosmologie de l'hindouisme qui n'est que l'homonyme de la Marie de l'Évangile.

On peut dire que tout comme Marie, la Mère de Dieu des évangiles, le Christ des Évangiles est absent de l'œuvre, ou à tel point défiguré par des éléments étrangers au christianisme qu'il est méconnaissable.

3. Union des confessions chrétiennes - Christianisme inclusif - Union et mélange de toutes les religions.

Une des caractéristiques des *Paroles de l'homme universel* est l'inclusion de toutes les religions placées sur un pied d'égalité et considérées comme compatibles entre elles, les différences dogmatiques et ecclésiologiques étant négligeables, si bien que l'amour mutuel suffirait seul à les réunir.

Cette conception apparaît déjà, quoique de manière moins marquée, dans une série de conférences données en 1917 et publiées à Édimbourg dans un recueil portant le titre de l'une d'entre elles, *L'Agonie de l'Église*[24], une évolution de la pensée de l'auteur concernant le christianisme et les autres religions est nettement perceptible.

Dans l'introduction au recueil, les principales confessions chrétiennes – dénommées « églises officielles » – sont présentées sur un pied d'égalité et comme ayant toutes le même mérite : « avoir présenté le Christ au monde ». Au-dessus d'elles toutes se tient « l'Église du Christ », dont elles ne sont qu'une ombre, et qui peut se définir comme « une communauté de péché et de salut ». « La vraie valeur de toute communauté chrétienne, écrit Nicolas, ne réside pas dans sa propre prospérité mais dans son souci de la prospérité des autres communautés chrétiennes. » Les églises doivent œuvrer avant tout à l'unité de l'humanité. « Les vrais crucificateurs du Christ à notre époque, écrit l'auteur, sont ceux qui pensent que l'Évangile du Christ ne peut pas être considéré comme une base pour la politique mondiale. […] La dernière et suprême expression du christianisme sera dans les relations de nation à nation, car son expression de départ a été les relations d'homme à homme. L'inter-individualisme a été l'école élémentaire du christianisme. L'internationalisme devrait être son université. L'éthique chrétienne, c'est-à-dire le service et le sacrifice joyeux, est la plus noble conséquence de la vraie croyance en Dieu. » « Ni la république de Périclès ni la monarchie d'Octave n'étaient les États du bonheur, mais l'état panhumain de saint Paul, avec une seule *Magna Charta* de service

23 Voir *ibid*., p. 184 : « Si par homme universel il entendait Christ – et c'est ce qu'il a fait –, alors cela ressemble à l'arianisme (le Christ est l'homme le plus parfait, "un homme agrandi"), et alors ce n'est pas le Christ biblique et traditionnel » ; p. 185 : « l'idée de Nicolas de l'Homme universel est, dans les conséquences finales, du néo-arianisme ».

24 *The Agony of the Church* by the Rev. Nicholai Velimirovic, with foreword by the Rev. Alexander Whyte, Principal of New College, Edinburgh, Turnbull & Spears, Edinburgh, 1917.

volontaire, sera un État de bonheur universel. » On voit très clairement comment prime ici un projet humanitaire à la fois moral et politique, sans aucun doute inspiré par la situation politique : celle d'une guerre mondiale qui dresse les peuples les uns contre les autres.

Dans la conférence intitulée « La sagesse de l'église dédiée à la Sophia », l'auteur conçoit la catholicité de l'Église comme son inclusivité, c'est-à-dire le fait que l'Église chrétienne a inclus toutes les religions dans son enseignement et dans son culte[25] :

> « Elle a été d'abord inclusive dans sa doctrine.
> L'attente d'un second Adam, le rédempteur du premier Adam pécheur, était courante parmi les peuples de Palestine et de Mésopotamie. Eh bien, Jésus était le second Adam, le Rédempteur attendu, le Messager de Dieu.
> L'Égypte avait une intuition dans le mystère de la Divinité en tant que Trinité. Aussi rude qu'ait pu être cette idée, la Trinité étant considérée comme une famille humaine de Père, Mère et Fils, elle existait encore très vivement en Égypte. Et le peuple attendait la venue du Fils unique de Dieu, la troisième personne de leur Trinité, non pas un être imaginaire comme Horus, mais le vrai fils d'Osiris en chair et en os qui apporterait le bonheur aux hommes. Eh bien, Jésus de Nazareth était ce Fils de Dieu, et Lui, en tant que Christ, partageait éternellement la Divine Trinité.
> L'Inde était le berceau de l'enseignement de l'Incarnation. Le Dieu suprême, Brahma, s'était déjà incarné en de nombreuses personnes depuis l'aube de l'histoire. Mais la plus haute incarnation de Lui était encore à venir. Eh bien, Jésus-Christ était cette plus haute incarnation de Brahma sous forme humaine.
> Les polythéistes cultivés n'aimaient pas l'idée d'une théologie monotone d'un Dieu solitaire. Ils aimaient plutôt une compagnie divine sur l'Olympe. Eh bien, le christianisme avec son enseignement de la Trinité leur présentait un polythéisme limité. Dieu n'était pas physiquement un, comme dans le judaïsme, ni plusieurs, comme dans l'hellénisme. Il était une pluralité trinitaire dans l'unité. Il n'était pas un sombre ermite, mais il avait les richesses d'une vie éternelle.
> Les intellectuels Grecs et Hellénistes se sont élevés jusqu'à l'idée d'un Dieu unique et du Logos, le Médiateur entre Dieu et le monde, par qui Dieu a créé tout ce qu'Il a créé,

25 Cette idée d'inclusivité et le rapport à la Sophia semblent avoir été empruntés à Soloviev (voir en particulier son ouvrage *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889, Troisième partie, chap. IV et IX). Comme nous l'avons noté précédemment, il est probable que Nicolas Vélimirović a connu ces idées de Soloviev par Mitrinović (voir *infra*) qui l'incluait dans ses références majeures. L'influence de Soloviev sur Nicolas Vélimirović est évoquée par plusieurs auteurs, dont Zorica ĐERGOVIC-JOKSIMOVIC, « Serbia Between Utopia and Dystopia », *Utopian Studies*, Vol. 11, n° 1, 2000, p. 9, et Slobodan G. MARKOVICH, « Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War », *Balcanica, 48, 2017, p. 181.* Cette conférence intitulée « L'agonie de l'Église » semble aussi porter l'influence de Vivekananda (cf. C. T. K. CHARI, « Russian and Indian Mysticism in East-West Synthesis », *Philosophy East and West*, vol. 2, n° 3, 1952, p. 233). Dans son introduction, l'auteur écrit : « La Sainte Sagesse comprend la sagesse essentielle de Pierre, Paul, Jean et de tout autre apôtre ou voyant, ou de toute autre chose ou créature, car l'océan comprend l'eau de nombreuses rivières. » Or cette dernière métaphore semble inspirée par les propos adressés par Vivekandana au Parlement mondial des religions à Chicago le 11 septembre 1893 : « Je suis fier d'appartenir à une religion qui a enseigné au monde à la fois la tolérance et l'acceptation universelle. Nous croyons non seulement à la tolérance universelle, mais nous acceptons toutes les religions comme vraies. […] Comme les différents ruisseaux ayant leurs sources dans des chemins différents que les hommes empruntent à travers des tendances différentes, si diverses qu'elles apparaissent, tortueuses ou droites, toutes mènent à Toi. » Vivekananda était l'un des inspirateurs de Mitrinović, et était très prisé des cercles théosophiques londoniens avec lesquels Mitrinović, Orage (voir *infra*) et Vélimirović étaient en contact.

et qui peut s'incarner pour le salut de la création déchue et souffrante. Eh bien, Jésus-Christ pourrait inclure en sa personne cette merveilleuse doctrine du néoplatonisme.
L'Asie montagneuse sous le Caucase et l'Ararat, plongée dans le mystère de Mithra, née de la religion dualiste zoroastrienne de la lumière et des ténèbres, d'Ormuzd et d'Ahriman. Eh bien maintenant, le Christ, l'ami de l'humanité, s'est révélé comme le Dieu de la lumière luttant contre Satan, l'ennemi de l'humanité.
Rome, gouvernant politiquement le monde, aspirait à un roi sacré, à un prince de la paix, qui devait venir de l'Orient et apporter au peuple un bonheur plus élevé et plus vrai que cette chimère trompeuse de la grandeur politique. Eh bien, le Christ devrait être ce roi universel et sacré, ce prince de la paix et messager d'un bonheur durable. Il n'est pas vrai que Christ n'ait ses prophètes que parmi le peuple d'Israël. Ses prophètes existaient dans toutes les races et toutes les religions et philosophies d'autrefois. C'est la raison pour laquelle le monde entier pourrait revendiquer le Christ, et comment il peut être prêché à tout le monde et accepté par tous. Voici, il était partout chez lui !
Inclusive dans la doctrine, l'Église primitive était aussi sagement inclusive dans le culte. Il serait absurde de parler du culte chrétien comme de quelque chose de tout à fait nouveau et surprenant. Il y avait en effet très peu de nouveautés et très peu de choses surprenantes ; presque rien. La première Église s'est réunie pour la prière dans le temple juif. Partout où les apôtres venaient prêcher le nouvel Évangile, ils allaient dans les anciens lieux de prière, dans les temples de Jéhovah. Leur esprit chrétien ne s'est pas révolté contre les anciennes formes de culte. Plus tard, l'esprit chrétien nu a dû être vêtu, et il a été vêtu. Mais quand Israël s'est tourné vers le culte chrétien, il a reconnu que beaucoup – les formes, les signes, les vêtements et l'administration – étaient comme les leurs. Et pas seulement Israël, mais même l'Égypte, l'Inde, Babylone et la Perse, la Grèce et Rome, oui, les païens du Nord et du Sud. Si la nature pouvait parler, elle pourrait dire combien elle a prêté d'elle-même au culte chrétien […].
Un étudiant en histoire ancienne m'a demandé un jour : "Comment puis-je reconnaître la religion chrétienne comme la meilleure de toutes, alors que je sais combien elle empruntait aux anciennes formes de culte religieux ?"
Je lui ai répondu : ce merveilleux pouvoir d'embrasser et d'assimiler témoigne de la vitalité et de l'universalité du christianisme. Son esprit est trop grand pour être habillé par une seule nation ou une seule race. Il est trop riche en esprit et en destination pour être exprimé par une seule langue, par un seul signe, ou un seul symbole, ou une seule forme. Le culte chrétien a été préparé et prophétisé dans le même sens que la doctrine chrétienne a été préparée et prophétisée par les religions et les philosophies avant le Christ. »

On trouve la même inclusivité dans la destination de l'Église :

« Le judaïsme était destiné uniquement au peuple d'Israël. L'Église chrétienne était également destinée au peuple d'Israël, mais pas seulement à lui. Elle a également inclus les Grecs.
Le polythéisme grec de l'Olympe n'était destiné qu'à la race hellénique. L'Église chrétienne était destinée aussi à la race hellénique, mais pas seulement à elle. Elle incluait également des Indiens.
La sagesse de Bouddha a été offerte aux moines et aux végétariens. L'Église chrétienne a inclus les moines et les végétariens, mais aussi les personnes mariées et vivant au sein de la société.

Pythagore a fondé une société religieuse d'aristocrates intellectuels. L'Église chrétienne a, dès le début, inclus des aristocrates intellectuels aux côtés des ignorants et des illettrés.
Le prophète persan, Zoroastre, a recruté des soldats du dieu de la lumière parmi les meilleurs hommes pour lutter contre le dieu des ténèbres. Son institution religieuse était comme une caserne militaire. L'Église chrétienne comprenait à la fois les meilleurs et les pires, les justes et les pécheurs, les sains et les malades. C'était à la fois une caserne et un hôpital. C'était une institution à la fois pour le combat spirituel et la guérison spirituelle.
Le sage chinois Confucius a prêché un merveilleux pragmatisme éthique, et le penseur profond, Lao-Tseu, a prêché une spiritualité universelle. La sagesse chrétienne les a inclus tous les deux, ouvrant le Ciel pour le premier et montrant l'importance dramatique du monde physique pour le second.
L'islam – oui, l'islam – avait en quelque sorte une ambition chrétienne : gagner le monde entier. La différence était : l'Islam souhaitait la conquête du monde ; l'Église, le salut du monde. L'Islam avait l'intention de soumettre tous les hommes et de les amener devant Dieu comme ses serviteurs ; l'Église a eu l'intention d'éduquer tous les hommes, de les purifier et de les élever, et de les amener devant Dieu comme ses enfants.
Et tous les autres : les adorateurs d'étoiles, le feu, le bois, l'eau, la pierre et les adorateurs d'animaux avaient un sens émouvant de la présence divine immédiate dans la nature. L'Église n'est pas venue pour éteindre ce sens mais pour l'expliquer et le subordonner ; mettre Dieu à la place des démons et l'espérance au lieu de la peur.
L'Église n'est pas venue pour détruire, mais pour purifier, pour aider et pour assimiler à elle. La destination de l'Église n'était ni nationale ni raciale, mais cosmique. Aucune puissance exclusive n'a jamais été destinée à être une puissance mondiale. L'échec ultime de l'Islam à devenir une puissance mondiale réside dans son caractère exclusif. C'était avec la religion comme avec la politique. Toute politique exclusive est vouée à l'échec : aussi bien allemande que turque et napoléonienne. La politique de l'Église a été conçue par son Divin Fondateur : "Celui qui n'est pas contre nous est pour nous." Eh bien, il n'y a pas de race humaine sur terre totalement contre Christ et totalement non préparée à Le recevoir. La sagesse des missionnaires chrétiens est donc de voir d'abord de quelle manière la Providence a préparé un terrain pour la semence chrétienne ; pour voir lequel des éléments chrétiens une race ou une religion possède déjà, et comment utiliser ces éléments et les intégrer au christianisme. Tout cela pour faire croître le christianisme de manière organique, au lieu de le pousser mécaniquement.
En conclusion, permettez-moi de répéter à nouveau : la sagesse de l'Église a été inclusive. Inclusive était la sagesse de son fondateur, inclusive la sagesse de son organisation et de sa destination. »

Le christianisme est certes vu comme un accomplissement de toutes les religions, mais qui continue en quelque sorte à les inclure toutes, si bien que l'on peut citer leurs dieux ou fondateurs comme appartenant à leur manière au christianisme et en témoignant à leur façon.

Dans la dernière conférence du recueil, intitulée « La victoire de l'Église. Qu'est-ce que l'Église ? », l'auteur évoque « les hommes saints en dehors des murs chrétiens, comme saint Hermès et saint Pythagore, ou saint Krishna et saint Bouddha, ou saint Lao-Tseu et saint Confucius, ou saint Zoroastre et saint Abu-Bakr[26]. »

Dans les *Paroles sur l'homme universel*, le syncrétisme déjà amorcé dans les conférences précédemment citées va être non seulement confirmé mais accentué. Le Christ n'y

26 Abou Bakr As-Siddiq, compagnon de Mahomet qui fut son successeur et le premier calife de l'islam.

est cité nommément que dans deux sous-titres. En revanche Brahma est cité onze fois, de même que sont cités et présentés comme ayant une autorité semblable, le Bouddha, Hermès, Lao-Tseu, des sages du Confucianisme, Ormuzd et Ahriman, Mahomet.

4. Les influences étrangères au christianisme

Alors que la plupart des œuvres de l'auteur écrites dans les années précédentes en Serbie témoignaient de la spécificité du christianisme et même du christianisme orthodoxe (bien que certains éléments libéraux et quelques influences venues du catholicisme et du protestantisme aient valu des critiques à l'auteur[27]), les œuvres écrites en Angleterre perdent progressivement de vue cette spécificité, englobant et plaçant sur un pied d'égalité les différentes confessions chrétiennes puis les différentes religions, jusqu'à les inclure dans une spiritualité syncrétiste dans *Paroles sur l'homme universel*.

Le séjour de Nicolas Vélimirović en Angleterre entre 1915 et 1919 a en fait profondément influencé et réorienté sa pensée, a tel point que l'on peut considérer qu'il constitue dans sa vie une période particulière, distincte de celle qui a précédé et de celle qui suivra[28].

a. La mission politique en Angleterre

Nicolas Vélimirović fut envoyé en mission à Londres en 1915 par le Premier ministre serbe Nicolas Pašić. Sa mission consistait à obtenir un soutien pour la Serbie sous occupation austro-hongroise, mais plus généralement à mieux faire connaître la Serbie, à la sortir de son isolement, et à établir des liens de solidarité entre elle et les peuples européens, et à promouvoir la paix dans l'Europe en guerre. Le choix d'un ecclésiastique plutôt que d'un diplomate pour cette mission politique a probablement été déterminé par le fait que le Père Nicolas, premièrement avait déjà séjourné en Angleterre, y avait établi des contacts, et maîtrisait parfaitement la langue anglaise ; deuxièmement avait voyagé à travers toute l'Europe, connaissait les différentes confessions chrétiennes et se montrait très ouvert à leur égard ; troisièmement avait manifesté dans des œuvres précédentes le souhait de voir unis tous les peuples de la terre et avait même proposé un plan pour réaliser ce projet ; quatrièmement était un orateur hors pair et charismatique, ayant un fort pourvoir de conviction.

Pour accomplir sa mission, Nicolas allait mettre en avant l'idéal de panhumanisme qu'il défendait depuis longtemps. Dans sa conférence « Le nouvel idéal de l'éducation », donnée en 1916[29], il met en exergue cette citation qui donne le ton : « La nature prend suffisamment soin de notre sens individualiste, laissant à l'Éducation la garde de notre sens panhumaniste. » Il développe l'idée que la guerre est le fruit d'une éducation fondée sur le vieil idéal européen de l'individualisme et note : « Quand les guerres s'arrêteront-elles vraiment dans l'histoire du monde ? Dès qu'un nouvel idéal d'éducation se réalisera. Quel est ce nouvel idéal d'éducation qui fera la paix ? Je vais le dire en un mot : le *panhumanisme*. Ce mot inclut tout ce que je souhaite dire. »

---

27 Ces critiques étaient apparues à la suite de la publication de *La foi de Njegoš* en 1910. En 1911, Jovan Skerlić affirmait que Vélimirović avait « la conscience d'un protestant » et « l'imagination d'un catholique » et lui conseillait d'arrêter de lire Renan s'il voulait faire une carrière dans l'Église.Dimitrije Kirilović affirmait quant à lui que « *La foi de Njegoš* et M. Vélimirović pris comme un tout ne peuvent pas être considérés comme exprimant la foi de l'Église et s'excluent *de facto* de celle-ci si elle-même ne l'a pas fait » (cité par S. G. MARKOVICH, « Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War », *Balcanica*, 48, 2017, p p. 145).

28 Voir à ce sujet l'étude de Bogdan LJUBARDIC, « Николај Велимировић 1903–1914 : нација, вера, историја-рађање једне визије », dans M. Ковић, (éd.), *Срби 1903–1914 Историја идеја*, Clio, Belgrade, 2015, p. 328-357.

29 *The New Ideal in Education*. An address given before the League of the Empire on july 16th, 1916, reprint from the Federal Magazine, Londres.

Dans le même but politique, Nicolas allait aussi promouvoir des liens entre l'Orthodoxie et les autres confessions chrétiennes. Dans un article publié l'année même de son arrivée, « Religion et nationalité en Serbie », il soulignait que le peu de différences existant entre orthodoxes et catholiques n'étaient pas de nature à faire obstacle à une cohabitation au sein d'un État commun. Dans un autre article, publié en 1915, tourné vers les protestants, il présentait Jean Hus (le précurseur et l'inspirateur des grands réformateurs, en particulier de Luther) comme l'un des plus grands saints de la chrétienté[30]. Dans une de ses prêches de Carême dans la cathédrale de Westminster[31], intitulée « L'Orthodoxie slave », il présentait comme minime la différence entre l'Anglicanisme et l'Orthodoxie.

Mais ces idées avaient chez lui un ancrage ancien.

Dans un discours publié en 1914 dans le recueil *Au delà du péché et de la mort*[32], il donnait aux Slaves ces conseils qui prônent un effacement des frontières entre les religions au profit d'une philosophie religieuse commune : « Vous devez trouver une philosophie religieuse, qui sera une base raisonnable et naturelle pour une culture humaine commune » ; « Vous rassemblerez les frères divisés par leur religion conciliaire. Vous effacerez les frontières entre les peuples, entre les nations et les races, entre les religions et les philosophies. La foi de chacun trouvera un ton sur votre harpe, et vous apporterez un ton sonore et profond dans la foi de chacun.»

En mars 1909, lors de son premier séjour en Grande Bretagne, le théologien anglican Leighton Pullan avait publié dans le principal hebdomadaire anglican, *The Guardian*, un article intitulé « Problèmes de la réunion avec l'Orient », où évoquant les différences théologiques majeures entre l'Église anglicane et l'Église orthodoxe, il exprimait sa conviction que « l'Orient se déplacerait à la rencontre de l'Occident[33] ». Nicolas Vélimirović lui répondit dans ce qui fut sa première publication dans un média britannique : « Je devrais dire que ce n'est pas un accord sur le problème du Filioque ou de la transsubstantiation qui est absolument nécessaire pour amener les retrouvailles, mais avant tout une entente cordiale. […] Les Églises orientale et anglicane ont déjà, dans leurs confessions de foi existantes, un fondement doctrinal tout à fait suffisant, non sur lequel une union devrait être fondée, mais sur lequel cette union est effectivement fondée et existe réellement. » La réunion n'a donc pas besoin de porter sur les questions théologiques mais l'union des cœurs y suffit, dont l'amour est le seul moteur : « L'amour n'est-il pas plus puissant que la connaissance des mystères les plus profonds[34] ? ».

Avant cela, lors d'un séjour en Suisse de 1905-1908 pour préparer une thèse à l'université ville-catholique de Berne, le jeune Nicolas Vélimirović avait acquis de la sympathie pour le catholicisme[35] et le protestantisme.

Sur le plan religieux, mais aussi sur le plan politique, il s'inscrivait dans une mouvance à la fois libérale et moderniste. Jovan Byord écrit : « À ce stade précoce de sa carrière cléricale, Vélimirović était largement perçu comme un jeune théologien progressiste et une force libérale au sein de l'Église orthodoxe serbe. Pour cette raison, il s'adressait non seulement aux masses, mais aussi aux classes urbaines instruites et à l'élite politique qui voyaient en lui quelqu'un dont la connaissance approfondie et l'enthousiasme pour la philosophie et la théologie occidentales pourraient conduire l'Église serbe sur la voie moderniste. On le croyait anglophile, avec une

30 *Свети Јан Хус*.

31 Réunies sous les titre *The Religious Spirit of the Slavs*. Trois conférences données durant le Carême 1916.

32 *Изнад греха и смрти.*

33 L. PULLAN, « Problems of Reunion with the East », *The Guardian*, n° 3296, 3 février 1909, p. 171.

34 Nikola VELIMIROVITCH D.D., « Problems of Reunion with the East », The Guardian, n° 3300, 3 mars 1909, p. 340–341.

35 Et plus encore pour le catholicisme libéral, car il s'était opposé en 1907 à l'encyclique du pape Pie X, *Pascendi Dominici gregis*, qui condamnaient le modernisme.

affinité pour le protestantisme acquise au cours de ses études en Occident[36]. » Le célèbre historien serbe et critique littéraire, contemporain de Vélimirović, Jovan Skerlić le décrivait comme « un libre penseur, un moderniste marqué par la théologie protestante libérale[37] ». Bogdan Lubardić note de même que dans les travaux de la première phase de sa vie (c'est-à-dire avant les années 20), « le jeune Vélimirović représentait, en toute confiance, l'esprit d'ouverture œcuménique, conformément à l'universalisme panhumaniste qui, selon lui, est déterminé par la confiance dans le modernisme et le libéralisme à la fois théologique et politique[38] ».

On peut remarquer à cette époque « un entrelacement des dimensions spirituelle-théologique et politique dans l'engagement intellectuel et pratique de Vélimirović[39] ».

L'union de ces trois dimensions se trouve renforcée par sa mission en Grande-Bretagne, avec comme particularité d'étendre le projet religieux, limité jusque-là aux confessions chrétiennes, aux religions non-chrétiennes.

b. Les contacts avec les milieux hindouisants et syncrétistes

Ce qui est nouveau au cours du séjour londonien de l'archimandrite Nicolas, c'est qu'il a étendu ses contacts au-delà de ses relations avec les milieux chrétiens, avec des personnalités et des groupes promouvant une pensée de type syncrétiste inspirée par les religions d'Extrême-Orient. Si bien que, dès lors, « les idées théologiques et politiques dont il fait la promotion sont empreintes d'éléments issus des courants de pensées éclectiques, avec des interférences provenant de l'hindouisme, de la théosophie, de l'anthroposophie[40] », ces éléments venant facilement se combiner avec son idéal déjà ancien de l'homme universel et sa conception d'un œcuménisme ouvert.

c. L'influence déterminante de Dimitrije Mitrinović

Un écrivain serbe venu à Londres en 1914 et faisant partie de la Légation serbe, Dimitrije Mitrinović, semble avoir eu une influence déterminante sur Nicolas Vélimirović[41]. Ils étaient rapidement devenus amis et se rencontraient régulièrement, comme le relate notamment Andrew Rigby, l'un des biographe de Mitrinović : « L'un des amis serbes les plus proches [de Mitrinović] à Londres, avec qui il partageait ses rêves, ses frustrations et son amertume, était le Père Nicolas Vélimirović, l'un des chefs de file du renouveau spirituel de l'Église orthodoxe serbe et qui deviendra plus tard évêque de *Žiča*. Vélimirović […] avait l'habitude de manger au Dickens Chop House à Warwick Street où il était fréquemment rejoint par Mitrinović. Ils étaient parfois rejoints par Stephen Graham, l'auteur et le slavophile […]. Selon Graham, le sujet de conversation habituel au cours du repas était l'union de la chrétienté. Sur ce sujet, Mitrinović apportait sa propre perspective[42]. » Nicolas Vélimirović est présenté par Slobodan G. Markovich[43] comme étant, avec Stephen Graham, l'un des « deux premiers *followers* » de

36 Jovan BYFORD, *Denial and Repression of Antisemitism*, chap. 2 « The Life of Nikolaj Vélimirović and His Changing Public Image, 1945–2003 », p. 23.
37 Jovan SKERLIC, *Pisci i knjige IV*, Geca Kon, Belgrade, 1923, p. 11-12. See référant notammen à une œºvre de 1906, Bogdan LUBARDIC note également que « au début, Vélimirović a montré un penchant pour certains aspects du protestantisme » (« Николај Велимировић 1903–1914 : нација, вера, историја-рађање једне визије », dans M. КОВИЋ, (éd.), *Срби 1903–1914 Историја идеја*, Clio, Belgrade, 2015).
38 « Николај Велимировић 1903–1914 : нација, вера, историја-рађање једне визије », dans M. КОВИЋ, (éd.), *Срби 1903–1914 Историја идеја*, Clio, Belgrade, 2015, 1ère section.
39 *Ibid*.
40 Boško I. BOJOVIC, *L'Église orthodoxe serbe. Histoire, spiritualité, modernité*, Belgrade, 2014, p. 208.
41 Voir Predrag PALAVESTRA, *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića*, Zavod za udžbenike, Belgrade, 2003, p. 291.
42 *Initiation and Initiative. An Exploration of the Life and the Ideas of Dimitrije Mitrinović*. Columbia University Press, New York, 1984, p. 48.
43 « Cosmopolitan projects of Dimitrije Mitrinović from the 1930th and the dilemmas of interpretations », *Књижевна историја*, vol. 52, n° 171, 2020, p. 251.

Mitrinović et comme ayant appartenu à « une sorte de club secret avec des aspirations universalistes » fondé par celui-ci[44]. Dans ses *Lettres d'Inde*, Nicolas Vélimirović évoque « les conseils d'un ami bien connu de l'Inde à Londres, le Serbe Mitrinović[45] ».

Nemanja Radulović, dans son étude « Slavia Esoterica entre Orient et Occident », présente ainsi Mitrinović :

> « Dimitrije Mitrinović est célèbre […] en tant qu'ésotériste. Il n'a jamais formé un mouvement entièrement organisé, mais il était une figure mineure de la scène ésotérique britannique […]. Parmi ses élèves se trouvaient Alfred Orage (avant qu'il ne se tourne vers Gurdjieff), le jeune Alan Watts, le général Fuller, le peintre Roy de Maistre et Frederick Soddy. Le système de Mitrinović – jamais systématisé par lui mais que l'on peut reconstruire à partir de ses conférences, ainsi que de nombreux articles et fragments –, est essentiellement une synthèse de la théosophie blavatskienne[46] sous une forme plus chrétienne, proche de l'anthroposophie[47], […] du sophianisme de Soloviev[48], [et] du néo-védantisme[49] […][50].

---

44 Sur ce club secret, on a ce témoignage de Stephen Graham : « Dimitri était un conspirateur né […]. Pour lui, la jeune chrétienté qu'il projetait devait être une société secrète. Il préconisait d'opérer de l'invisible vers le visible, d'un petit nombre d'initiés jusqu'au grand nombre de ceux qui n'étaient pas encore au courant du mouvement. Sa croisade ne devait pas être annoncée d'une large plate-forme à des milliers de personnes comme lors d'une réunion de réveil. Son message ou sa doctrine ne devait pas être édulcoré. Il s'adressait particulièrement à moi – il semble que le P. Nicolas [Vélimirović] savait déjà ce qu'il dirait : "Cela pourrait commencer à partir de nous trois, dit-il. Nous nous sommes secrètement engagés à donner notre vie à la réalisation du Royaume des Cieux sur Terre et tout ce que nous faisons sera dirigé vers cet objectif. Nous chercherons prudemment des alliés et les persuaderons de nous rejoindre et de former un noyau de conscience chrétienne. Tout en secret, tout de manière souterraine. Plus nous agirons dans le secret, plus nous puiserons de force spirituelle, jusqu'à ce que nous soyons prêts à faire surface et à devenir un arbre puissant." Tout cela a été dit à voix basse comme si les murs avaient des oreilles et dans un jargon que j'ai traduit dans une langue plus claire. Je n'ai pas bien compris moi-même cette idée, mais j'ai accepté de former avec lui ce qu'il appelait une "alliance personnelle" » (Stephen GRAHAM, *Part of the Wonderful Scene : An Autobiography*, Collins, Londres, 1964, p. 121-122, cité par Andrew RIGBY, *Initiation and Initiative. An Exploration of the Life and the Ideas of Dimitrije Mitrinović*. Columbia University Press, New York, 1984, p. 48-49).

45 Lettre 2.

46 La théosophie est un mouvement ésotérique initié par Héléna Blavatsky (1831-1891), fondatrice, en 1875, de la Société théosophique. L'idée de base de la théosophie est que toutes les religions et philosophies possèdent un aspect d'une vérité plus universelle. Sa doctrine est un syncrétisme liant le bouddhisme, l'hindouisme, l'ésotérisme et de manière générale toutes les autres traditions religieuses.

47 L'anthroposophie est un courant fondé par l'occultiste Rudolf Steiner (1861-1925), après qu'il a quitté la Société théosophique en 1913, qui s'étend aux domaines de la philosophie, de la médecine, de l'agriculture et de l'éducation. L'anthroposophie synthétise des éléments empruntés au bouddhisme, à l'hindouisme et au christianisme.

48 La doctrine de la Sophia (Sagesse) divine a été développée par le philosophe russe Vladimir Soloviev (1853-1900) sur la base d'une doctrine ésotérique élaborée Jakob Böhme (1575-1624), dont la doctrine, qui constitue une sorte d'ésotérisme chrétien se situe aux confins de la métaphysique, de la mystique et de l'alchimie. Böhme est l'un des principaux initiateurs du courant théosophique. Selon lui, le salut doit prendre la forme concrète d'une régénération, définie dans les termes de l'alchimie, et qui concerne non seulement l'âme humaine, mais aussi l'univers entier. La doctrine de Soloviev est également fortement inspirée par Schelling et Hegel. Sa pensée philosophico-théologique sur la Sophia a fortement inspiré Pavel Florensky et Serge Boulgakov.

49 Le néo-védantisme est une forme occidentalisée et modernisée du Vedanta, dont le principal promoteur a été Vivekananda.

50 Zoran Milutinović dresse à peu près le même tableau des diverses sources incluses dans la pensée (jamais formulée de manière systématique) de Mitrinović : « le problème principal est posé par son ambition de construire une connaissance synthétique, ou de prouver que ce qu'il veut dire a déjà été le contenu caché et

Son idéal était un concept qu'il qualifiait de panhumanité (terme emprunté à Soloviev), opposé au Surhomme nietzschéen. Selon ce concept, toutes les nations sont des organes du corps d'Adam Kadmon[51]. Ils participent tous à un grand processus macrohistorique d'évolution vers la synthèse complète du monde - lokasamgraha - et le plein épanouissement final de la pan-humanité. Au point final, la Sophia, l'hypostase de Dieu identifiée avec le Saint-Esprit, s'incarnera et une humanité unie sera son corps matériel. Dans ce processus, une place clé est donnée à l'Aryanité et en son sein un rôle spécial est destiné à la Grande-Bretagne et aux Slaves en tant que responsables de l'évolution sophianique. […]. Le rôle des Slaves dans l'histoire est la synthèse de l'Orient et de l'Occident. La race slave[52] sert d'intermédiaire entre eux et leur jonction donnera naissance à l'humanité universelle. […] Les religions aryennes sont le brahmanisme, le zoroastrisme et le christianisme. La gnose aryenne (c'est-à-dire la gnose universelle) est double, manifestée comme l'Advaita-Vedanta[53] et le credo athanasien. La mission de l'Inde est éternelle, mais en même temps l'Inde est statique […]. Les Slaves, plus proches de l'Orient, gardent la gnose aryenne, faisant ainsi avancer l'évolution avec la mission de transmettre le véritable christianisme sophianique aryen à l'Occident et à toute l'humanité.

Même l'Aryanité doit être subordonnée à Adam Kadmon. […] Mitrinović s'appuie fortement sur les termes indiens pour faire sa synthèse védantique-chrétienne. Bien qu'il connût le sanskrit et eût largement lu sur les philosophies indiennes, il assimilait étroitement la pensée indienne à l'Advaita-Vedanta […].

L'idée de pan-humanité est tirée de Soloviev. Elle représente une voie médiane entre le nationalisme et le cosmopolitisme (après que Soloviev soit passé du slavophilisme à l'œcuménisme ou à l'universalisme pro-romain, selon le point de vue des critiques). Soloviev a un prédécesseur en Dostoïevski avec son célèbre discours sur Pouchkine […]. Mais un don syncrétique et une allusion à la panhumanité accordée aux Slaves ont été soulignés encore plus tôt par Ján Kollár.

Alors que Mitrinović n'était pas aussi influent au Royaume-Uni qu'en Yougoslavie, […] un groupe d'intellectuels a suivi ses idées. […] Des personnalités comme l'évêque Nicolas Vélimirović, le chercheur classique Miloš N. Đurić et le théologien et indologue Pavle Jevtić ont adopté à la fois l'idée de *svečovek* (homme universel), la

---

secret, ou révélé et manifeste, de presque toutes les mythologies, religions, systèmes philosophiques et savoirs antérieurs. Mitrinović a tenté d'intégrer dans un système synthétique la philosophie de Soloviev, la Kabbale et diverses connaissances ésotériques, la psychanalyse, la Völkerpsychologie et la typologie culturelle à la mode, la théosophie de Steiner, pratiquement toutes les traditions religieuses connues et l'essentiel de la philosophie européenne du XIXe siècle - offrant ainsi au lecteur un exemple de la culture panhumaine intégrale et synthétique que nous devrions viser à créer. Le résultat est, tout naturellement, difficile à suivre. » (*Getting Over Europe. The Construction of Europe in Serbian Culture*, Rodopi, Amsterdam et New York, 2021, p. 172).

51 Adam Kadmon est l'Homme primordial ou l'Homme suprême selon la Kabbale. On ne doit pas le confondre avec Adam, le premier homme de la Bible, que Dieu a créé à partir de la glaise. Il est à la fois le projet divin ultime de la création, c'est-à-dire l'Homme, et l'incarnation des attributs divins (*sefirot*). Il est paradoxalement à la fois humain et divin.

52 Dans le langage des auteurs de cette époque, la notion de race a une connotation culturelle plutôt que biologique.

53 Le Vedanta non-dualiste, forme la plus élaborée intellectuellement de la théologie hindoue. Son principe fondamental est que la divinité est au-delà de toute dualité (y compris celle de l'Être et du Non-Être, et que l'individualité (ou l'âme individuelle, Atman) n'est pas séparée de la Totalité (Brahman). Son principal théoricien est Shankara (VIIIe s.).

panhumanité et la mission de synthèse dévolue aux Slaves. Selon leur lecture de Spengler[54], l'Occident en déclin doit être renouvelé par une renaissance spirituelle de l'Orient. Les Slaves, qui se tiennent entre les deux, sont plus proches de la Mère Inde, la patrie aryenne universelle et donc les héritiers de sa richesse spirituelle par opposition au matérialisme contemporain. Cependant, l'indophilie, contrairement à l'admiration théosophique, était associée à un fort sentiment chrétien. Les idées de Mitrinović ont contribué à la formation de ce mouvement ; il a influencé le jeune Vélimirović pendant son séjour à Londres pendant la Première Guerre mondiale[55] »

d. La collaboration avec Alfred Richard Orage et la revue *New Age*

Dans le même cadre de la fréquentation par Nicolas Vélimirović des milieux ésotéristes et syncrétistes londoniens on doit mentionner sa participations aux réunions organisées chaque semaine par Alfred Richard Orage. Selon certaines sources, il aurait été introduit dans le cercle d'Orage par Janko Lavrin[56] en même temps que Mitrinović. Orage avait avec Mitrinović des références communes et des intérêts communs. Il fut, de 1890 à 1907, membre de la Theosophical Society et collaborateur de la *Revue théosophique*, et étudia la littérature religieuse de l'Inde. Ayant découvert, en 1900, *Ainsi parlait Zarathoustra*, il dédia quatorze ans de sa vie (de 1900 à 1914) à l'étude de la philosophie de Nietzsche (ce qui donna lieu à la publication de trois livres), ce qui fut sans aucun doute un point de contact avec Nicolas Vélimirović qui avait en 1911 consacré une étude à *Ainsi paraît Zarathoustra*[57], et en 1913 au philosophe allemand lui-même[58]. Il fut connu surtout comme directeur de l'hebdomadaire *New Age* (1907-1928) auquel participèrent de nombreux artistes et intellectuels de l'époque. Le New Age signifie aujourd'hui un courant de spiritualité occidental marqué par les religions extrême-orientales, mais le nom de la revue n'avait pas cette connotation : elle se voulait plutôt l'annonciatrice d'une « nouvelle ère », et la représentante d'une culture moderniste ; son orientation était socialiste, et la revue était surtout conçue comme un forum pour la politique, la littérature[59] et les arts[60]. Cela dit, il y a une continuité entre la revue New Age et ce que l'on a appelé par la suite le courant

54 Voir Wallace MARTIN, *The New Age under Orage. Chapters in English Cultural History*, New York, 1967, p. 284. Sur Orage, voir aussi Philip MAIRET, *A. A. Orage*, J. M. Dent & Sons LTD, Londres, 1936.

55 « Slavia Esoterica between East and West », *Ricerche slavistiche*, 13 (59), 2015, p. 74-78. Pour une biographie complète, voir Andrew RIGBY, *Initiation and Initiative. An Exploration of the Life and the Ideas of Dimitrije Mitrinović*. Columbia University Press, New York, 1984, et *Dimitrije Mitrinović. A Biography*, William Sessions Ltd., York, 2006. Sur la personnalité de Mitrinović et ses rapports avec la revue *The New Age*, et son influence, voir aussi Jean-Loïc LE QUELLEC, « New Age, conversions et autres bricolages », Critica Masonica, 10, janvier 2017, p. 93-100.

56 Lavrin était un journaliste d'origine slovène, grand connaisseur de la Russie et de Dostoïevski, qui était venu s'installer définitivement en Grande Bretagne en 1917. Dans son étude *The New Age under Orage* (Manchester University Press, Manchester, et Barnes & Noble, New York, 1967, p. 284), Wallace MARTIN écrit : « Janko Lavrin a présenté R. A. Vran-Gavran, un moine russe qui a contribué au magazine [New Age] par un certain nombre de fables et visions au magazine. Lavrin l'a décrit [dans une interview d'avril 1960] comme un saint pécheur, la contrepartie vivante du héros dostoïevskien ». Nicolas Vélimirović se présentait-il come un moine russe et sous son pseudonyme littéraire de Vran Gavran, ou s'agit-il d'une double erreur de l'auteur ?

57 *Тако је говорио Заратустра*.

58 *Ниче и Достојевски*.

59 Parmi ses prestigieux collaborateurs, il faut citer H. G. Wells, Gilbert Keith Chesterton, Catherine Mansfield, Anatole France, Georges Bernard Shaw et Ezra Pound.

60 Sur Orage et sa revue, voir Wallace MARTIN, *op. cit*. Sur les activités d'Orage et ses relations avec Mitrinović, voir Philip MAIRET, *A. R. Orage. A Memoir*, 2e éd., University Books, New York, 1966, en particulier la « Réintroduciton » de Mairet, p. v-xxx.

New Age[61] : plusieurs des collaborateurs de la revue sont des précurseurs ou des inspirateurs de ce mouvement, et à l'époque même où y collaborait Nicolas Vélimirović, des nombreux articles véhiculaient déjà ce qui sera son esprit et sa thématique, en vertu des liens d'Orage avec le mouvement théosophique (qui a été une des bases du mouvement New Age), de la collaboration de penseurs hindouisants comme Ananda K. Coomaraswamy, qui affirmait par exemple que « le christianisme et le bouddhisme sont deux expressions d'une même spiritualité[62] », ou syncrétistes comme Mitrinović (qui y publia de nombreux articles sous le pseudonyme de M. M. Cosmoi), et par la multiplication, autour des années 20, d'articles faisant l'éloge de l'astrologie, du bouddhisme et de la pensée de C. G. Jung[63]. L'annonce d'une « nouvelle ère » apparaît alors comme étant « l'ère du Verseau », dont la théorie a été développée par les milieux anthroposophique, théosophique et occultiste, et deviendra une composante importante des croyances du mouvement New Age.

Nicolas Vélimirović a collaboré à cette revue en lui fournissant, sous le pseudonyme de Vran Gavran, une série d'articles ayant la forme de petites histoires, d'apophtegmes et de poèmes[64] préfigurant le style de ce que sera *Paroles de l'homme universel*. Mais il y a signé aussi de son propre nom un dernier article intitulé « Le panhumanisme indien » et publié en 1919, qui est un éloge de l'hindouisme[65]. Il y développe l'idée que l'Europe décadente a quasiment abandonné le christianisme, et que l'Inde est la terre la plus fertile pour sa reconnaissance et sa renaissance, en raison surtout de son appétence pour la spiritualité. Mais un certain nombre de passages de l'article laissent entrevoir que Nicolas Vélimirović, qui signe pourtant ici de son nom en y ajoutant le titre, qu'il vient récemment d'acquérir, d' « évêque de *Žiča* », garde une pensée syncrétiste :

> « Pourquoi, nous chrétiens, n'osons-nous pas appeler Krishna notre prophète, et même notre grand prophète ? Élie le Prophète était-il un être plus spirituel que le divin Krishna ? Ou le prophète Jérémie se tient-il plus près du Christ que le prophète Krishna ? À peine peut-on trouver plus de spiritualité dans de nombreuses pages de l'Ancien Testament que dans la Bhagavadgîta. »
> « La naissance virginale de Jésus – la pierre d'achoppement même de l'Occident – a été spirituellement vécue par les milliers de yogis fougueux, sombres et saints de l'Inde. »
> « L'expérience religieuse de l'Inde est la racine et le cœur même de la religion. Il n'y a qu'une seule religion, qui est le substrat de toutes les croyances religieuses, et aucune croyance religieuse au monde ne pourrait être vraie sans ce substrat »
> « Le grand mérite de l'Inde est d'essayer de développer la faculté même de la religion, c'est-à-dire de trouver un terrain solide au milieu du Samsara douloureusement changeant et des Mayas éphémères, de découvrir le Soi le plus élevé, pratiquement le Seul Soi Paramatman[66] dans notre frêle charpente ; d'élever l'homme au sommet de l'Univers Divin et de l'unir au Très-Haut Éternel, trônant dans l'Infini, et soutenant pourtant de son sommet toutes les profondeurs du monde. »

61 Voir Jean-Loïc Le Quellec, « New Age, conversions et autres bricolages », *Critica Masonica*, 10, janvier 2017, p. 91-117.
62 « Modern art criticism », *The New Age*, 14, 1914, p. 408-409.
63 Voir Jean-Loïc Le Quellec, *op. cit.*, p. 91-93.
64 Voir *supra* note 4.
65 « Indian Panhumanism », *The New Age*, vol. 26, n° 8, 25 décembre 2019, p. 125-128.
66 L'Esprit suprême ou le Soi suprême.

5. La réception de *Paroles sur l'homme universel* en Serbie

Sur le plan purement littéraire, *Paroles sur l'homme universel* a été bien accueilli par la critique.

Mais par ailleurs, comme le note Radovan Bigović, le livre fut « une pierre d'achoppement, l'objet de disputes et de polémiques[67] ».

Nous avons noté précédemment que les position libérales, œcuménistes et occidentalisantes du Père Nicolas lui avaient depuis longtemps attiré en Serbie les critiques d'une partie du clergé.

Lors de la publication de *Paroles sur l'homme universel*, parut à la une du principal quotidien belgradois *Politika*, un article intitulé « L'homme universel à Belgrade » dont l'auteur, qui signait d'un pseudonyme, suggérait que le lieu approprié pour Ananda Vran Gavran, le principal protagoniste du livre de Vélimirović, était un asile d'aliénés[68]. Le caractère onirique de certains passages pourrait aussi laisser penser que l'auteur a écrit sous l'empire de l'alcool ou de la drogue. Mais on doit considérer cette œuvre comme étant avant tout une œuvre littéraire dont l'inspiration, comme celle de toute œuvre d'art correspond à un processus où le subconscient prend souvent le pas sur les processus rationnels. Mais surtout il y a ce fait : Vélimirović, qui a conçu cette œuvre comme une antithèse de l'œuvre de Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*, en a parfaitement imité le mode de composition et le style.

6. Le tournant d'Ohrid et le retour à l'orthodoxie

Tandis qu'il était encore en Angleterre, le Père Nicolas fut, le 12 mars 1919, nommé évêque de Žiča. Il était alors âgé de trente-neuf ans. Il rejoignit son diocèse au cours du mois d'avril 1919. Il n'y resta qu'un an puisque, à la fin de l'année 1920, dans le but de faciliter l'union de la Serbie et du Monténégro dans le cadre de la Yougoslavie naissante, il fut nommé, par l'Assemblée des évêques serbes, évêque d'Ohrid et de Bitolj.

Dès son arrivé à Ohrid, Monseigneur Nicolas fut profondément marqué par l'atmosphère de cette ancienne cité, berceau de la civilisation et de la culture slave dans les Balkans. Grande aussi fut l'influence qu'exerça sur lui sa voisine la Sainte Montagne (le Mont-Athos), où il se rendit désormais chaque été. Là-bas, il ne manquait pas d'aller rendre visite, au monastère russe de Saint-Pantéleïmon, au moine Silouane (le futur saint Silouane de l'Athos). Le disciple de ce dernier, l'archimandrite Sophrony, qui fut ordonné diacre par l'évêque Nicolas, se souvient ainsi de ces visites : « Chaque fois que l'évêque Nicolas venait à l'Athos, il se hâtait de voir le Starets en premier, avant tous les higoumènes. Il le prenait par l'épaule, et les gens ne comprenaient pas. Certains pensaient même : "Il y a des fous !" » L'évêque Nicolas était alors l'une des rares personnes à avoir perçu, derrière les apparences simples du Starets, son exceptionnelle stature spirituelle. « Un jour, rapporte le Père Sophrony, il était allé à la librairie avec le Starets. Il tendait à Silouane chaque livre qu'il achetait, pour que celui-ci le mît dans une caisse. Il voulait ainsi que chaque ouvrage fût béni en passant par les mains du Starets. Celui-ci était toujours obéissant, mais cela le gênait et, dans sa gêne, silencieux jusque-là, il dit en voyant le livre de saint Macaire le Grand : "Il est grand !" Et l'évêque Nicolas lui répondit : "Il y a ici plus grand que saint Macaire !" » Il faut dire aussi que « l'évêque Nicolas avait une immense dette de reconnaissance envers le Starets Silouane. Il était venu la première fois au Mont-Athos alors qu'il traversait de grandes difficultés spirituelles, et le Starets l'avait aidé à discerner et à

67 *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Vélimirovića*, Društvo Raška Škola, Belgrade, 1998, p. 151.

68 « Svečovek u Beogradu », *Politika*, 31 janvier 1920, p. 1-2.

résoudre son problème[69]. » L'évêque Nicolas a d'ailleurs écrit qu'il considérait le Starets comme son « maître[70] ». « Pour moi, confie-t-il encore, le Père Silouane fut d'une très grande aide spirituelle. Je sentais combien sa prière me fortifiait[71]. »

Sous l'influence d'Ohrid, du Mont-Athos, de ses relations avec le starets Silouane et de son contact étroit avec les œuvres des saints Pères – que Monseigneur Nicolas s'était mis à lire et à étudier abondamment – un changement intérieur profond s'opéra en lui, marqué par un recentrage sur l'Orthodoxie et une transformation personnelle qui s'exprimèrent d'une manière visible et purent être remarqués par tous.

Sur le plan des idées, Monseigneur Nicolas rejeta loin de lui ce qui, venant soit de l'Occident soit de l'Extrême-Orient, était étranger à la Tradition orthodoxe.

Sur le plan de son comportement, cette renaissance spirituelle intérieure se manifesta dans sa manière plus simple de parler, de se conduire, de s'habiller, mais aussi dans ses discours et ses écrits.

Une différence notable apparaît ainsi entre ses écrits d' « avant Ohrid », et ses écrits de l'époque d'Ohrid et du reste de sa vie, lesquels ont un caractère moins intellectuel et plus spirituel, et une visée essentiellement pastorale.

Monseigneur Artemije Radosavljević écrit à propos de « l'homme nouveau » que devint l'évêque Nicolas à cette époque :

> « Le visage magnifique et salutaire du Christ l'exaltait et le ravissait, ainsi que l'activité ecclésiale de saint Sava. La gloire du monde ne représentait plus rien pour lui, les éloges des hommes étaient insipides, l'expression littéraire trop soignée lui semblait vide de sens, le raisonnement mondain n'était à ses yeux que misère et mendicité. Ce qui ne veut pas dire que Monseigneur Nicolas était devenu simpliste, mais qu'il s'était spiritualisé et simplifié. Pour lui les paroles du Christ : "Je suis la Voie, la Vérité et la Vie" (Jn 14, 6) devinrent tout. Il se détourna de tout pour se tourner vers le Christ et vers son peuple assoiffé de Dieu. Une renaissance véritable se produisit en lui, une nouvelle naissance et le début d'une vie sainte. Le Christ était pour lui le Dieu Vivant, qui lui avait permis de renaître en profondeur. De Nicolas le génie naquit Nicolas le saint. Et c'est justement ce qui attirait les gens, les regroupait autour de lui. Sans cette rupture d'Ohrid, Nicolas n'aurait été peut-être qu'un grand génie isolé dans notre peuple, tel un pin sylvestre, hors pair. Mais il ne serait jamais devenu le nouveau Chrysostome serbe[72]. »

Ce « tournant » d'Ohrid a été souligné par d'autres auteurs, comme M. M. Stanišić[73], Radovan Bigović[74], Vladeta Jerotić[75], Jovan Byford[76], et Bogdan Lubardić qui, dans un long

---

69. Propos de l'Archimandrite Sophrony rapportés par SŒUR PELAGIE, « "Chrysostome serbe". Nicolas Vélimirovitch, philosophe du Saint-Esprit », *Buisson ardent. Cahiers saint Silouane*, 4, 1998, p. 68.
70. Compte rendu de la première édition du livre de l'ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *Starets Silouane*.
71. « Un homme d'un grand amour », notice nécrologique écrite par Mgr Nicolas lors du décès de saint Silouane, *Le Missionnaire*, 1938.
72. *Vie de saint Nicolas, évêque d'Ohrid et de Žiča*, Monastère de Žiča, 2003 (en serbe).
73 *Nikolaj : Kratak osvrt na životni put i filosofiju Vladike Nikolaja Žičkog*, West Lafayette (Indiana), 1977.
74 *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Vélimirovića*, Društvo Raška Škola, Belgrade, 1998.
75 *Vera i Nacija*, Ars Libri, Belgrade, 1999.
76 *Denial and Repression of Antisemitism. Post-communist Rememberance of the Serbian Bishop Nikolaj Vélimirović*, CEU Press, Budapest et New York, 2008, p. 37-39.

article distingue deux grandes périodes dans la vie de Nicolas Vélimirović : avant Ohrid et après Ohrid, et utilise maintes fois l'expression « le tournant d'Ohrid[77] ».

Les partisans traditionalistes de Nicolas Vélimirović se réjouissent de son retour à une orthodoxie stricte, tandis que ses adversaires progressistes déplorent qu'il se soit détourné d'une pensée religieuse innovatrice pour s'en tenir désormais à une pensée strictement orthodoxe[78].

7. La notion d' « homme universel » dans les œuvres postérieures de Nicolas Vélimirović

Dans *Prières sur le lac* (ouvrage écrit en 1921-1920, lorsque Nicolas est évêque d'Ohrid) la notion d' « homme universel » apparaît dans un premier passage où elle désigne l'homme tel qu'il est conçu par Dieu avant sa création et même avant la création du monde qui pourtant aura lieu avant la sienne, l'appellation se justifiant par le fait que « comme dans [le cœur de Dieu] il est contenu, ainsi dans son esprit est contenu en son entier le monde annoncé[79] ». Dans tous les passages suivants, l'expression désigne très clairement le Christ[80].

Le tournant d'Ohrid marque une évolution importante de la christologie de Nicolas. Bogdan Lubardić note :

> « Au début, Vélimirović a construit la dimension christologique de la pensée à travers une christologie moins explicite et pas très détaillée. À savoir, dans la période de 1910 à 1920, il a construit la dimension de la christologie plus à partir de l'idée de l'homme universel ou, plus précisément, à cause de l'idée de l'homme universel. Ce n'est que plus tard, après le passage d'Ohrid dans les profondeurs des traditions théologiques originelles de l'Orthodoxie, qu'il a établi cette dimension directement à partir de la réalité de rencontres mystico-ascétiques et liturgiques-eucharistiques avec le Christ en tant que Dieu-homme, ainsi qu'avec les écrits des Pères de l'Église […] Ainsi, dans la période antérieure, Nicolas Vélimirović a presque vu le Christ tout entier dans l'idéal de l'humanité universelle, plus précisément dans l'idée de l'homme universel, tandis que plus tard c'est dans la réalité de la vie dans le Christ vivant qu'il a trouvé le sens de chaque homme, c'est-à-dire le but de l'ascension historique et métahistorique de toute l'humanité. Comme il le dit explicitement dans *Théodule* (écrit en 1941-1942) : "Le visage de Jésus représente le visage de l'homme universel. Chaque homme peut se voir dans la face du Christ." Le chemin de la pensée de Vélimirović est le chemin de l'homme à travers l'homme universel jusqu'au Dieu-homme[81]. »

Cette dernière affirmation est aussi la thèse de Radovan Bigović dans son livre intitulé justement *De l'homme universel au Dieu-homme*[82].

---

77 « Николај Велимировић 1903–1914 : нација, вера, историја-рађање једне визије », dans M. Ковић, (éd.), *Срби 1903–1914 Историја идеја*, Clio, Belgrade, 2015, p. 328-357.

78 Ainsi en 1931, le critique littéraire Milan Bogdanovic notait que Vélimirović s'était éloigné de la voie progressiste et décrivait ses écrits de l'époque comme n'étant « rien d'autre qu'une paraphrase aphoristique du dogme canonique le plus strict » par un conservateur qui « glorifie l'Église en tant qu'institution, défendant ouvertement le cérémonial orthodoxe » (*Književne Kritike I*, Geca Kon, Belgrade, 1931, p. 78). Plus récemment Mirko Đordevic notait que les écrits post-Ohrid de Vélimirović n'apportaient rien de nouveau à la théologie (« Povratak Propovednika », *Republika*, 8, Juillet 1996).

79 Chapitre 8.

80 Chapitres 9, 10, 12, 14, 22, 94.

81 *Op. cit.*

82 *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Vélimirovića*, Društvo Raška Škola, Belgrade, 1998.

8. La prise de distance par rapport à l'Occident

Le tournant d'Ohrid marque aussi une prise de distance avec l'Europe et les espoirs que le jeune Nicolas mettait en elle. Jovan Byford constate : « Dans les années 1920 et 1930, l'ambivalence de Vélimirović à l'égard de l'Occident et son désenchantement croissant se sont radicalisés[83] » ; « au milieu des années 1920, l'admiration pour l'Europe occidentale et les sympathies pour le mouvement œcuménique que Vélimirović nourrissait dans sa jeunesse (et envers lequel il devenait de plus en plus sceptique à l'époque de la Première Guerre mondiale) ont pratiquement disparu de sa vision du monde[84] ».

Le métropolite Amphiloque Radović note que Ohrid a mis fin à « l'enchantement de Vélimirović pour l'Europe et les grandes idées nées en Europe » et que celui-ci n'a commencé à approfondir ses explorations théologiques et évangéliques qu'après avoir « expérimenté la tragédie de la pensée européenne, de la culture européenne, de la civilisation européenne[85] ».

Zoran Milutinović précise :

> « À l'approche de la Seconde Guerre mondiale, il a commencé à perdre tout espoir que l'Europe puisse être convaincue de revenir sur le chemin de la vérité, et a décidé d'adresser ses appels à la rechristianisation uniquement aux Serbes. L'article "Au- delà de l'Orient et de l'Occident[86]" a été écrit pour leur orientation spirituelle. Les Balkans, affirme Vélimirović dans cet article, se situent géographiquement entre l'Orient et l'Occident, mais en termes d'idées, il est au-dessus des deux. […] Les Balkans ne peuvent pas être entre l'Orient et l'Occident, ils doivent être au-dessus des deux et doivent éclairer les deux Il n'est pas tout à fait clair si les Balkans sont déjà dans cette position, ou s'ils doivent s'efforcer d'y parvenir. […] Cependant, il semble clair que les Balkans doivent cette position particulière au christianisme orthodoxe, à l'orthodoxe Jésus qui est tout, en qui toutes les contradictions sont surmontées. […] L'article "Au-delà de l'Orient et de l'Occident" montre qu'à cette époque Vélimirović avait abandonné toutes les tentatives de persuader l'Occident de revenir au Christ. En outre, l'Occident n'est pour lui qu'un ennemi qui trompe les Serbes, menaçant de les entraîner dans l'abîme dans lequel il s'effondre. Pour cela, Vélimirović accuse ceux qui, parmi les Serbes, ont été occidentalistes : "Ils ont été les précurseurs fatals de l'influence occidentale sur les Serbes. Ils ont grand ouvert les portes et tous les canaux pour l'Occident, et ont aidé à transformer la domination turque dont nous avons été récemment libérés en domination de l'Occident pourri." C'est de leur faute si les Serbes sont tombés en esclavage spirituel, intellectuel, moral, politique et culturel. Seul l'Église a élevé la voix contre ces nouvelles formes d'esclavage. "Qui s'est opposé à cette capitulation volontaire face à l'Occident ? L'Église orthodoxe avec ses paysans. Tout au long du XIXe siècle, les prêtres serbes ont écrit et crié : Occident pourri ! Occident pourri ! Défendons-nous de l'Occident pourri[87] ! »

---

83 Jovan BYFORD, *Denial and Repression of Antisemitism*, chap. 2 « The Life of Nikolaj Vélimirović and His Changing Public Image, 1945–2003 », p. 32.
84 *Ibid*., p. 39.
85 « Bogoljubac i narodoljubac », *Glas Crkve*, 3, 1991, p. 41 ; « Bogočovječanski etos Vladike Nikolaja », dans A. JEVTIC (ed.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički*, Sveti Manastir Žiča, Kraljevo, 2003, p. 508.
86 « Iznad Istoka i Zapada »,
87 « The prophets of Europe's Downfall and Rebirth », dans ID., *Getting Over Europe : The Construction of Europe in Serbian Culture*, Brill, 2011, p. 161-162.

Le projet, soutenu lors du séjour à Londres, d'intégrer la Serbie dans l'Europe en pensant que celle-ci la sauverait de son isolement, fait place à l'idée que c'est la Serbie qui peut sauver l'Europe, et le cosmopolitisme fait place à une forme de nationalisme religieux, autrement dit de phylétisme.

Vladeta Jerotić constate que la prise de conscience que, en Europe occidentale, « le christianisme est sur son lit de mort, ayant été détruit et trahi par les chrétiens eux-mêmes », a conduit Nicolas Vélimirović à devenir un « patriote orthodoxe serbe[88] », et deux de ses adversaires constatent que l'idéal panhumaniste de l'homme universel a alors reculé devant un courant de plus en plus xénophobe du nationalisme religieux et du populisme serbe[89].

9. La prise de distance par rapport à l'hindouisme et aux autres religions non chrétiennes

Il est possible, dans la période qui a suivi le tournant d'Ohrid, de trouver encore quelques traces de l'intérêt et de l'estime de l'évêque Nicolas pour les religions de l'Extrême-Orient. Ainsi, lorsqu'il rencontre Rabindranath Tagore venu en visite à Belgrade en novembre 1926, il qualifie l'Inde de « pays chrétien sans le Christ[90] », et dans les années 30, il dit à l'écrivain Grigorije Božović en lui montrant le paysage du lac d'Ohrid : « C'est le Tibet[91] ». Mais on ne peut déduire de ces brèves formules un attachement au contenu même de ces religions.

La référence la plus marquante à l'Inde dans l'œuvre ultérieure de l'évêque Nicolas, est ses *Lettres d'Inde*[92], mais cette œuvre, écrite entre juillet 1941 et décembre 1942 est une sorte de *remake* des *Lettres persanes* de Montesquieu : il s'agit, à travers la fiction de deux hindous qui voyagent pour la première fois en Europe et en découvrent naïvement la pensée et les mœurs, de présenter sur ceux-ci un regard distancié et critique, d'autant plus crédible qu'il paraît extérieur. Loin d'être un nouvel éloge de l'Inde, cette œuvre est une critique de l'Europe, qui est en opposition avec les positions pro-européennes qu'avait l'évêque Nicolas dans la période précédant le « tournant d'Ohrid ».

10. La prise de distance par rapport aux autres confessions chrétiennes

Dans la période qui a suivi le « tournant d'Ohrid », l'évêque Nicolas ne pense plus que les différentes confessions chrétiennes ne se distinguent que par des détails et peuvent être considérées comme appartenant à une Église unique qui les transcende et les inclut, mais affirme la spécificité et la supériorité de l'Église orthodoxe.

Dans le chapitre 24 de la *Centurie de Ljubostinja*, écrite en 1941, il note : « L'Église Orthodoxe est la seule dans le monde à avoir sauvegardé la foi en l'Évangile en tant que Vérité unique et absolue (1 Tm 3, 15), qui n'a besoin ni de l'appui ni de l'aide d'une quelconque philosophie ou science de ce monde. Aussi, lorsque nous lisons le neuvième article du Credo : "En l'Église une, sainte, catholique et apostolique", nous entendons par "Église une" l'Église Orthodoxe, et cela en raison de ce qui précède. »

---

88 *Vera i Nacija*, Ars Libri, Belgrade, 1999, p. 238-239.

89 Nebojša POPOV, « Srpski populizam od marginalne do dominantne pojave », *Vreme*, 24 mai 1993 ; Mirko ĐORDEVIC, « Povratak Propovednika », *Republika*, 8, Juillet 1996.

90 *Op. cit.*, p. 32.

91 Milan D. JANKOVIC, *Episkop Nikolaj. Život, misao i delo*, vol. 1, Bishopric of Šabac and Valjevo, Belgrade:, 2002, p. 187.

92 Индијска писма : Изнад Истока и Запада.

Dans sa déclaration à la 2e Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises à Evanston en août 1954 il dit :

> « Une déclaration des représentants orthodoxes [à une assemblée œcuménique] a souligné que chaque confession chrétienne détient un seul segment de la foi chrétienne. Il faut rappeler que seule l'Église orthodoxe a la plénitude de la vraie foi qui a été une fois pour toutes donnée aux saints (Jude 3) [...] L'unité réelle de toutes les églises ne peut pas être atteinte par des concessions mutuelles, mais seulement par l'adoption de la seule vraie foi en son intégralité, comme cela a été transmis par les Apôtres et formulé lors des Conciles, en d'autres termes, par le retour de tous les chrétiens à cette Église unique et indivise à laquelle les ancêtres de tous les chrétiens appartenaient aux premiers siècles après Jésus-Christ. Cette véritable Église est la sainte Église orthodoxe. [...] En ce qui concerne les questions des principes de la foi et l'idée de l'Église, les orthodoxes n'ont ni le besoin ni le droit de changer leur position. »

Conclusion : une parenthèse dans l'œuvre de Nicolas Vélimirović

Paroles sur l'homme universel apparaît comme une parenthèse dans la pensée et l'œuvre de Nicolas Vélimirović pour les raisons suivantes :

1. C'est, en dehors des petits textes fournis à la revue *New Age* à l'époque de sa rédaction ou peu avant, la seule œuvre qu'il n'a pas publiée sous son nom, et donc n'a pas vraiment assumée.

2. C'est aussi, comme le note Radovan Bigović, « l'œuvre la plus déroutante de l'évêque Nicolas[93] », avec une pensée onirique, souvent incohérente et abscons, et un style qui se calque sur celui de Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Cela a permis à un critique d'aller jusqu'à dire que la place de l'auteur était dans un asile d'aliénés. Plus modérément, Dušan Stojanović, note que l'ouvrage exprime « l'illogisme de l'esprit de Nicolas Vélimirović[94] ». On peut dire aussi que, quant au fond, il reflète l'incohérence de la pensée de Mitrinović sous l'influence duquel Nicolas est en l'écrivant, pensée qui cumule des influences religieuses et spiritualistes multiples, hétérogènes et hétéroclites sans être en mesure d'en faire une synthèse.

3. Si depuis longtemps l'auteur avait une pensée très ouverte vis-à-vis des autres confessions chrétiennes au point de ne plus percevoir leurs différences dogmatiques et leurs frontières ecclésiologiques, son ouverture s'étend, dès le début de son séjour en Angleterre, aux religions non-chrétiennes, jusqu'à les associer au christianisme et à les inclure en lui. Cette globalisation est manifestement liée à la mission politique que Nicolas a été chargé d'accomplir en Grande-Bretagne, comme le remarque Radovan Bigović :

> « Si nous analysons toutes les œuvres de Mgr Nicolas écrites dans la période de 1914 à 1920, nous pouvons voir qu'elles sont conditionnées par des circonstances politiques et historiques. […] Toutes sont subordonnées à un seul objectif : présenter l'histoire tragique et la spiritualité du peuple serbe de manière aussi convaincante que possible, afin de gagner l'affection et l'aide des alliés de l'Angleterre et de l'Amérique. Ensuite, Mgr Nicolas s'est principalement engagé dans une mission diplomatique qui demande toujours des compromis, même doctrinaux. À cette époque, l'idée de la Yougoslavie mûrissait, et lui, en tant qu'ami de Nicolas Pasić, avait pour tâche de trouver des

93 *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Vélimirovića*, Društvo Raška Škola, Belgrade, 1998, p. 176.
94 « Идеја свечовека », Хришћански живот, 3-4, 1927, p. 97.

possibilités d'unification de l'Église, qui précéderaient l'unification politique, laquelle nécessiterait à nouveau des compromis. C'est un tel engagement et une telle politique qui allaient servir de base théorique et métaphysique à l'homme universel[95]. »

4. Dans les années où il écrit *Paroles sur l'homme universel*, il est sous la forte influence de la pensée syncrétiste de Mitrinović. Mais il ne semble ne plus avoir eu de relations avec lui après son départ du pays en 1919 lorsqu'il fut nommé évêque de Zica avant d'amorcer, l'année suivante, « le virage d'Ohrid », Mitrinović évoluant de son côte, pendant la même période, dans d'autres directions (notamment celle de la psychologie adlérienne).

Nicolas ne reniera jamais explicitement *Paroles sur l'homme universel*, mais d'une part il ne l'assumera jamais sous son propre nom, d'autre part, après en avoir laissé quelques traces, cependant rectifiées, dans *Prières sur le lac*, il abandonnera la notion d'homme universel et il adoptera, quant à l'Orthodoxie, des positions identitaires, excluant non seulement tout syncrétisme mais tout compromis œcuméniste.

Bibliographie

BIGOVIC (Radovan), *Od Svečoveka do Bogočoveka: Hrišćanska filosofija vladike Nikolaja Vélimirovića*, Društvo Raška Škola, Belgrade, 1998.

BOJOVIC (Boško), *L'Église orthodoxe serbe. Histoire, spiritualité, modernité*, Belgrade, 2014.

BYFORD (Jovan), *Denial and Repression of Antisemitism. Post-communist Rememberance of the Serbian Bishop Nikolaj Vélimirović*, CEU Press, Budapest et New York, 2008.

CHARI (C. T. K.), « Russian and Indian Mysticism in East-West Synthesis », *Philosophy East and West*, Vol. 2, No. 3 (Oct., 1952), pp. 226-237.

ĐERGOVIC-JOKSIMOVIC (Zorica), « Serbia Between Utopia and Dystopia », *Utopian Studies*, Vol. 11, No. 1, 2000, pp. 1-21.

GRAHAM (Stephen), *Part of the Wonderful Scene : An Autobiography*, Collins, Londres, 1964.

GRILL (Chrysostomos), *Serbischer Messianismus und Europa bei Bischof Velimirovic (+1956)*, Sankt-Ottilien, 1998.

JEROTIC (Vladeta), *Vera i Nacija*, Ars Libri, Belgrade, 1999.

LARCHET (Jean-Claude), « "Молитве на језеру" светог Николаја Велимировића или обожени човек у хришћанству као антитеза ничеовом натчовеку » [Les « Prières sur le lac » de saint Nicolas Vélimirović, ou l'homme déifié du christianisme comme antithèse du surhomme de Nietzsche], *Crkvene Studije / Church Studies*, 16, 2019, pp. 709-716.

LE QUELLEC (Jean-Loïc), « New Age, conversions et autres bricolages », Critica Masonica, 10, janvier 2017, p. 91-117.

LUBARDIC (Bogdan), « Николај Велимировић 1903–1914 : нација, вера, историјарађање једне визије », dans M. Ковић, (éd.), *Срби 1903–1914 Историја идеја*, Clio, Belgrade, 2015, p. 328-357.

MARKOVICH (Slobodan D.), « Activities of Father Nikolai Velimirovich in Great Britain during the Great War », *Balcanica*, 48, 2017, ‡p. 143-190.

95 *Ibid*., p. 176-177.

MARKOVICH (Slobodan D.), « Cosmopolitan projects of Dimitrije Mitrinovic from the 1930th and the dilemmas of interpretations », *Књижевна историја*, vol. 52, n° 171, 2020, p. 241-259.

MARTIN (Wallace), *The New Age under Orage. Chapters in English Cultural History*, New York, 1967.

MILUTINOVIC (Zoran), « The prophets of Europe's Downfall and Rebirth », dans ID., *Getting Over Europe : The Construction of Europe in Serbian Culture*, Brill, 2011, p. 147-180.

MILUTINOVIC (Zoran), « Serbian Anglophiles in the First Half of the Twentieth Century », dans S. G. MARKOVICH (éd.), *British-Serbian Relations from the 18th to the 21st Centuries*, University of Belgrade / Zepter Book World, Belgrade, 2018, p. 305-318.

PALAVESTRA (Predrag), *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića*, Zavod za udžbenike, Belgrade, 2003.

RADOSAVLJEVIC (Évêque Artemije), « Životopis Svetog Vladike Nikolaja », dans A. JEVTIC (ed.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički* (Holy Bishop Nikolaj of Ohrid and Žiča, Kraljevo, Sveti Manastir Žiča, p. 329–340.

RADOVIC (Amphilohije), « Bogoljubac i narodoljubac », *Glas Crkve*, 3, 1991, p. 39–44.

RADOVIC (Amphilohije), « Bogočovječanski etos Vladike Nikolaja », dans A. JEVTIC (ed.), *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički*, Sveti Manastir Žiča, Kraljevo, 2003, p. 504–511.

RADULOVIC (Nemanja), « Slavia esoterica between East and West », *Ricerche slavistiche*, 13 (59), 2015, p. 73-102.

RIGBY (Andrew), *Initiation and Initiative. An Exploration of the Life and the Ideas of Dimitrije Mitrinović*. Columbia University Press, New York, 1984.

STANISIC (M. M.), *Nikolaj: Kratak osvrt na životni put i filosofiju Vladike Nikolaja Žičkog*, West Lafayette (Indiana), 1977.

Жан-Клод Ларше

РЕЧИ О СВЕЧОВЕКУ – ПАРЕНТЕЗА У ДЕЛУ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА

Дело *Речи о свечовеку*, објављено на српском језику 1920. године у Београду под псеудонимом Ананда Вран Гавран, али написано у Великој Британији 1918. и 1919. године, заузима посебно место у стваралаштву Николаја Велимировића (1881-1956), будућег Светог Николаја Жичког и Охридског. Са једне стране, то је, уз *Молитве на језеру*, његово најсјајније књижевно дело. Са друге стране, то је његово најмање православно дело. То је свакако дело духовности, али у ширем смислу коју ова реч преузима данас, у покрету који је више њу ејџ него хришћански, са изразитом синкретистичком нотом: у делу можемо наићи на оснивaче или на познате представнике различитих источњачких религија (хиндуизам, будизам, маздаизам, таоизам, а понекад и ислам); чак можемо видети и поштоваоце тих божанстава. У делу постоји снажан пантеистички и анимистички тон који открива већу блискост са хиндуизмом него са другим религиозним покретима. Боравак Николаја Велимировића у Енглеској између 1915. и 1919. године, где га је његова политичка мисија довела до еклезијалног релативизма и где је био под деловањем езотеристе Димитрија Митриновића, који је снажно утицао на његову мисао, представља посебан период у његовом животу, различит од оног који је претходио и од оног који ће уследити. Аутор ће се вратити на пут православља у годинама након рукоположења за епископа охридског 1920. године, посебно под позитивним утицајем Светог Силуана, кога ће редовно сретати на Светој Гори. Он никада неће изричито негирати дело *Речи о свечовеку*, али са друге стране, никада га неће ни преузети под својим именом. У делу *Молитве на језеру*, владика Николај напушта појам *свечовека* и заузима позицију идентитета из православног угла, искључујући не само сваки синкретизам, већ и сваки екуменистички компромис.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 229-246*
УДК 21/29
821.163.41-1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.13

Бобан Миленковић
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: boban.fani@gmail.com

БОГОСЛОВСКО САГЛЕДАВАЊА ПЕСМЕ *ГОВОРИ ГОСПОДЕ* ОД СВЕТОГ ВЛАДИКЕ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА

Апстракт: *Покушај сам по себи пре свега значи усмереност ка остварњу препознатог циља коме се тежи и никада покушај није циљ по себи. То значи да покушај, не обухвата сву пуноћу циља од кога је узрокован. Боље речено покушај је указивање на циљ и колико је могуће приближавање њему. Тако је и са овим покушајем богословског сагледавања једне од многих песама Светог Владике Николаја Велимировића, које су српски Псалми. Бесцен благо сакривено у песмама Светог Владике Николаја, чека нас неоткривено и потиснуто од својеврсне пренаглашености његове студије о Петру II Петровићу Његошу. Мишљења смо да је неопходно сагледавати песме Светог Владике Никоплаја кроз светоотачко искуство Цркве – тада ће постати јасно да су у Цркви изрази духовник и богослов неодвојиви и незамисливи један без другог у једном и истом облагодаћеном, обоженом, светом човеку Цркве. Ако је овај рад макар мало допринесе томе делић циља ће бити остварен.*

Кључне речи*: Бог, човек, Богочовек, Црква, благодат, боговиђење, предање, богословље, богопознање, обожење*

Увод

Писање, макар, и о једном делићу богословског сведочења Светог Владике Николаја Велимировића[1], равно је стајању на обали океана и покушају да се на основу, једне његове капи, досегну све дубине и висине, у њему, сакривене. Истовремено, то је метанија пред сведоком тајни, о којима и анђелски хорови својом громогласном тишином певају. Свети Владика Николај је у Југославији (Србији), после Другог светског рата, био забрањена личност – будући да је био познат као хришћански мислилац и проповедник[2] – која није одговарала тада владајућој идеологији[3]. Од почетка деведесетих година прошлога века, дошло је до промене на боље и почело се са радом на књижевно-теоријским истраживањима песништва и (покушаја) прегледа теологије Светог Владике Николаја[4]. То је уродило богатим плодом[5], од којих је један од највреднијих потврда да

1 У даљем тексту Свети Владика Николај.
2 Види Палавестра 2013, 13-47.
3 О томе види Р. Биговић 1988, 46.
4 Прва дисертација одбрањена на тематику богословља Светог Владике Николаја Велимировића, је о. Радована Биговића.
5 Види П. Милосављевић 2004, 145-160, са списком радова (литературе) који се баве књижевно-теоријским проучавањем песништвом Светог Владике Николаја Велимировића.

је Свети Владика Николај истински настављач богатог црквено-духовног наслеђа код Срба предатог нам од Светог Саве – Првог Архиепископа Српске Православне Цркве – до данас. Међутим, студије које се баве (само) књижевно-теоријским сагледавњем дела Светог Владике Николаја, показале су своју немоћ да у целости сагледају и пренесу оно о чему се у тим делима говори када је богословље у питању – то нарочито важи за песништво Светог Владике Николаја[6].

Споменута немоћ је плод занемаривања чињенице да је Свети Владика Николај пре свега богослов и сведок Христа Богочовека као јединог Спаситеља света и човека, па тек онда мислилац и књижевник. Да би се то разумело мора се имати исти Дух (благодатно искуство) које је доживео Свети Владика Николај – без такве повезаности са њим немогуће је разумети његово песништво. Искуство о коме говоримо је карика која Светог Владику Николаја показује равноправног Светим Оцима, сведока Христа Спаситеља нашег. Зато за песништво Светог Владике Николаја одговара следећи став Д. Најдановића да је (и оно) „Органски продужетак светосавског првобитног импулса у свим областима стваралаштва“[7].

Богословски (не)систем Светог Владике Николаја Велимировића

Напред речено нас доводи до додатног проблема који се појављује у покушајима сагледавања дела Светог Владике Николаја. Проблем је што у делима Светог Владике Николаја не можемо наћи (ни)један академски разрађен теолошки систем – тога једноставно нема[8].

Напред речено, нарочито важи за песничка дела Светог Владике Николаја, будући да „Свака му је ту песма – по једна догма у стиху, цела мала догматика, како неко рече“[9]. Овакав парадокс у песмама Светог Вадике Николаја – у коме немамо теолошки систем али имамо догматско богословље на сваком кораку – је могућ јер је „он велики молитвеник пред Богом за свој народ, попут боговидца Мојсија. Цео његов живот јесте једно непрекидно молитвено стајање и живљење пред Богом и у Богу“[10]. Захваљујући томе, Свети Владика Николај није имитатор или технолог речи, већ настављач и ствараоц светоотачког искуства у нашем времену за будућа поколења[11].

Благодатно богословље Светог Владике Николаја

Свети Владика Николај нас својим песништвом – будући да је сав у благодатно-органском (доживљеном) богословљу Цркве – благодаћу Духа Светог уводи у тајну боговиђења и богопознања – обожења човека. Благодатно-органски повезано богословље Светог Владике Николаја је синергијско (богочовечанско) сведочанство Цркве које није поистоветљиво са неблагодатном технологијом речи схоластике. Богословље Цркве којим живи Свети Владика Николај је такво јер исказује, оприсутњује, одређене натприродне (откровењске) истине неопходне за спасења човека и света[12].

---

6 Пример за то су студије које се баве истраживањем како је Свети Владика Николај анализирао дело Петра II Петровића Његоша.
7 Д. Најдановић 1975, 119.
8 О живом богословском предању у Цркви и његовој несистематичности видети – Мајендорф 2008, 15.
9 А. Радосављевић 2016, 49.
10 Исто, 58.
11 Види, исто, 49-50.
12 О томе видети Р. Биговић исто, 51, 56, 360.

Свети Владика Николај, као човек и богослов, није образован на наученом у школама већ је образован на темељима породичног искуства Цркве и његовом учествовању у богослужбеном животу Цркве. Искуство Цркве као места сусрета Бога и човека, је основ даљег образовања Светог Владике Николаја. Разрастање Светог Владике Николаја у образовању (обоголичењу) је нарочито добило на замаху од времена његовог доласка у Охрид и Свету Гору. Ваља напоменути да је период учења на Западу до доласка у Охрид био за Светог Владику Николаја период премеравања и проверавања свега наученог са оним основним образовањем из детињства. Сам Свети Владика Николај сведочи о томе у својој молитви/песми *Молитва роба у тамници*[13]. Истјазавање и потрага за правим образом, како човека тако и Бога, је довела Светог Владику Николаја до Богочовека Христа, у Коме је Свети Владика Николај пронашао право лице човека за Бога, али и лице Бога за човека.

Богословље Светог Владике Николаја је одговор Цркве на конкретне проблеме везане за спасење човека и света – одговор на конкретна искушења, на опасности које прете да човека отуђе од Бога. Ова чињеница открива још једну страну богословља Цркве, а то је да је оно свеобухватно – духовно – јер у њиме се открива благодатно-нераскидива повезаност видљивог и невидљивог света. Оваква словесност (логосност) богословља је присутна у песништву Светог Владике Николаја и јесте откорак од (философске) опасности да се материја прогласи за зло и казну. То је још једна разлика која показује да богословље Цркве није научно (философско), али је светописамски (светооткровењски богочовечански) духовно, не измишља проблеме и не руководи се философском (дијалектичком) питанологијом[14].

Органска, а не системска

Песништво Светог Владике Николаја је, органски повезано, богословско славословље Бога, Који се открива човеку и јесте радост човека који Га је познао. Узајамно препознавање Бога и човека нераскидиво је присутно код Светог Владике Николаја и управо је то нит која његово песништво органски, а не системски, повезује у једно, јединствено, богословско сведочење о Богу Који се очовечио да би нас обожио. Свети Владика Николај вером прихвата и следи предато светоотачко богословље Цркве, и истом придодаје и своје лично искуство боговиђења и богопознања, а тиме и обожења човека[15]. Искуство Цркве показује да ко доспе до тајне Духа богослужбених текстова, пре него уђе у олтар као свештенослужитељ, лако ће разумети зашто су молитве у олтару тајне, мистичне и неће му сметати да из те тишне Народу (Цркви) посведочи да је то снага Светлости Тихе. Светлост Тиха се даје иако све од нас прихвата као своје, Он(а) нас тиме ослобађа да би нам се још више давала. То је органска повезаност попут оне у људском телу где сваки орган, споља гледано, сам за себе стоји, али је истовремено без других незамислив и колико је он у другима и око других неопходан толико су и сви други у и око њега сабрани. Та узајамна сабраност и саборност јесте слика ослобађајућег дара обожења који нам је од увек намењен. Човек само том и таквом органском повезаношћу, која ослобађа другим не губећи своје, може да буде причасник Тела и Крви Богочовека Христа. Дакле, Свети Владика Николај није настављач књижевности, традиције,

13 Епископ Николај Велимировић 2016 ђ., 588-9.

14 О томе види Свети Григорије Палама 2012, 109.; Βασιλιού Καισαρείας του Μεγάλου 1973 α., 44.

15 О јачини тог сведочења говори и чињеница да су многи „под дејством ових његових песама, доживели чудесно покајничко „преумљење“, променили свој живот и нашли пут спасења, а неки чак и пут у манастир – види А. Радосављевић 2016, 50.

фолклора и итд. и сл. већ је савременик у Духу Светом са Светим Савом и свима Светима – јер га органска повезаност са Светима ослобађа од историје без њеног укидања или обоготворавања.

Слобода од метода

Пореде напред реченог, неопходно је указати на још једну карактеристику богословља Светог Валдике Николаја коју константује отац Р. Биговић, када пише следеће: „Николај се стално држи једног начела: *садржај одређује метод, а не метод садржај* "[16]. *Другим речима, за разумевање богословског исказа Светог Владике Николаја није довољна (само) научна методологија, јер он искаче из оквира методологије, задржава слободу мисли и израза од стерилности методолошке механике.*

Свети Владика Николај када нам предаје своје песме, али и друга дела, у суштини сведочи о свом животу као непрекидном богослужењу, славословљењу Христа Богочовека – Јединог Свечовека нашег Спаситеља. Свети Владика Николај о томе сведочи из личног искуства следеће: „Три су основне дужности православног свештеника, три радости: ‡ проповедати јеванђеље, ‡ исцељивати болеснике и демонијаке, и ‡ литургисати (у ово стављамо сва богослужења, чинодејствовања и молитве). Све три ове дужности нераздвојне су од чуда. Чинодејствовати значи Чудодејствовати."[17]. *Ако имамо на уму да је Свети Владика Николај, ма колико био академски учен, био и остао богослов образован на искуству Цркве – онда ће нам бити лакше да разумемо да Свети Владика Николај сво време богослужећи усходи ка Богу*[18]. Све то потврђује чињеницу да се органска повезаност Светог Владике Николаја са Светим Оцима Цркве остварује кроз непрекидно богослужење (молитву)[19]. Органска веза се преноси богослужбеним саучествовањем у једном и истом Животу тј. у Богочовеку Христу. На путу усхођења ка Богу неопходно је да се минејским стихирама и химнама Триода прожме човеков разум јер то је почетак благодатног преумљења (повратака) човека од греха ка Богу. Једноставније речено сав живот Светог Владике Николаја је једно усхођење од Савла ка Павлу. Његов животни пут јасно показује метаморфозу једног академског (законског) интелектуалца у једног сведока Христовог – јасна је разлика између Светог Владике Николаја пре Охрида и Светог Владике Николаја после Охрида.

О разлици у делима Светог Владике Николаја пре и после Охрида можемо рећи да је она суштинска будући да се у Охриду десило преумљење Николаја Велимировића, а тиме се отворило и другачије искуство различито од академског којим се пројавио Свети Владика Николај. У Охриду се Свети Владика Николај упознао на делу са духовним сведочењем Свете Горе Атонске, што му је помогло, као искреном боготражитељу, да доживи у себи и себе у тајни Еванђеља кроз Светиње Охридске[20].

У подвигу сведочења тајне спасења човека, и његовом црквено-богословском исказивању Свети Владика Николај је попут Светог Василија Великог морао да избегне многе замке. За разлику од времена Светог Василија када су вребале замке јелинског

16 Р. Биговић исто, 60.

17 Епископ Николај Велимировић 2016 ж., 176.

18 Остало је сведочанство из Охрида да је Свети Владика Николај „вршио сва богослужсња савесно и без скраћивања" – М. Ј. Стоимировић 1998, 41.

19 Молитву као неопходни кључ за улазак у еванђелске, светоотачке, тајне спасења којима се морамо учити од Светих Отаца Цркве, Свети Владика Николај је препоручивао и другим људима - види М. Ј. Стоимировић, исто, 50-51.

20 О Светињама у Охриду из времена Светог Владике Николаја види Божовић 2016, 226.

идолопоклонства и јудејског порицања Сина Божијег[21], у времену Светог Владике Николаја вребале су замка обезбоженог протестантизма (римокатоличког пороpда на Западу); и замка фантазија Далеког истока садржаних у његовим религиозним философијама. Споменуте замке су, пак, здружено створиле подлогу за појаву феномена римојелинизације Цркве која се кроз екуменизам, у време Светог Владике Николаја, почела наметати као једино решење за остварење Цркве и човека у Цркви и овом свету. Свети Владика Николај је и то „решење“ одбацио остајући веран Цркви и светоотачком предању, бранећи на тај начин и Државу[22] од тадашњег „културног“ света који је наметао своја решења[23].

У пред охридском периоду Свети Владика Николај је описиван као „Богомдани беседник, велики философ, хришћанин на енглеску руку, расни бојовник духа, дивни носилац шумадинских завета, предодређен да увек буде громовник – да такав човек отиде у заглушје, у заборав, у Охрид?!...“[24] – да би исти аутор о Светом Владики Николају у Охриду писао следеће – „У Охриду је Николај Велимировић преживео свој коначни прелом. Предосећао је он још у Београду да доле на југу код простога и побожнога народа још живи вера као најјача жива сила. ... Дошао, видео и уверио се. ... отурио је на страну велике књижевне прохтеве и пише обичне омилије за народ.“ – и – „... на крају, прави, тек данас, православац...“[25]. Можемо слободно допунити цитирано да је ту Свети Владика Николај коначно добио на дар познање да је Једини Свечовек Христос Богочовек – Истинити Син Божији и Истинити Син Човечији[26].

Све напред речено, ширином и дубином тајне боговиђења и богопознања, представља проблем за (само)академске теологе да уђу у мисао Светог Владике Николаја. То је зато што он понекада, за академску теологију, спаја неспојиво будући да ствари посматра из унутрашње, духовне перспективе. Свети Владика Николај иако користи и примере и изразе из далекоисточних религиозних философија ни једног тренутка не прихвата њихов дух[27]. Користио је Свети Владика Николај много тога из ученог језика, али је своје богословско сведочанство преводио на прост народни језик (и тиме исти христијанизовао) у коме је налазио најприступачнији пут да Народу принесе Свето Еванђеље и црквено светоотачко (хришћанско)[28] искуство спасења.

Благодатно богословље као одговор на искушења времена

Свако излагање Светог Владике Николаја плод је непрекидне, борбе у њему самом да нађе и Христом Богочовеком очисти смисао језика од погрешних наноса философије и богоотпадништва[29]. За Светог Владику Николаја, највећи проблем за спасење човека је било лицемерство, многоличје, подређено стицању знања и звања, а тиме и имања (само)сада и овде. Све то сведочи да „његова [Владикина] песничка ткања и саздања прелазе у скрушену смерност, приближавајући се све више светоотачкој

21 Свети Василије [Кесаријски] Велики 2016, 371. Грчки извор Βασιλιού Καισαρείας του Μεγάλου 1973 β., 58.
22 О томе видети Епископ Николај Велимировић 2016 г., 556, 662.
23 Парадоксално, али истинито најбољи представник римојелинизма јесте Ниче са својим надчовеком .
24 Божовић исто, 227.
25 Божовић исто, 227.
26 Види Биговић исто, 180.
27 О томе види М. Ј. Стоимировић, исто, 50.
28 Види исто, 50.
29 О томе видети Флоровски 1997, 80.

црквеној поезији. ... Колико је пута отац Јустин, дирнут Николајевим песмама, говорио кроз сузе: „Нека ми опрости Свети Дамаскин, али Николај га је превазишао“[30].

Имајући у виду теме којима се Свети Владика Николај бави у свом богословском сагледавању, као и начин на који их излаже, јасно је да је његово богословље одговор на стање поробљености секуларизмом[31] црквене проповеди код свештенства[32], крајем 19. и почетком 20. века, и на свеприсутни сцијентизам[33] који је доминирао у академским круговима[34]. Мора се указати на чињеницу да је практично релиогозна нада у прогрес човечанства кроз науку била итекако присутна у времену о коме говоримо, баш као и данас. Наиме још увек је доминантно идолопоклонство пред науком[35], која се трансформисала у нову религију која ствара, управља и у свом циљу развија људску заједницу[36].

Свети Владика Николај се томе успротивио кроз покушај разумевања свега понуђеног од модернизма у оквирима народног искуства, да би касније то породило неприхватање и директно одбацивање и оповгавање сцијнтизма као директног сатанског удара на Свечовека Христа, а тиме и на слободног човека. У том свом напору Свети Владика Николај „није као Босије тежио некоме класицизму, он је просто говорио као Богом надахнут човек...“[37], а најпознатији и најделотворнији плод благодатног богословља Светог Владике Николаја, у много чему, јесте Свети Отац Јустин (Поповић) Ћелијски.

У контексту напред реченог ваља и читати предстојећи покушај богословског сагледавање песме ***Говори, Господе*** од Светог Владике Николаја[38], јер и у њој су истине спасења и сведоци боговиђења и обожења попут бисера у шкољкама од речи расуте.

Говори, Господе

Наслов песме је отворен али и тешко одредив, вишезначан је – може бити позив, наредба или пак пристанак да се нечији говор чује. Отуда и песма, која следи, испод њега у себи јесте бременита са садржајем у коме се преплићу сва три могућа елемента значења самог наслова. То је потпуно у складу са основном функцијом наслова, а то је да некако укаже и заинтересује читаоца или слушаоца за садржај који наслов у најкраћем изражава и тиме је отвори за пријем од стране читаоца. Добар наслов увек собом колико открива толико и сакрива о тексту који је њиме ословљен. Ово нарочито долази до израза у случају оваквих, духовно-богословских, благодатно-искуствених, синергијских песама које и насловом упозоравају да су истовремено скривене, *недосазнајне* иако их свако може по мери својој прихатити и разумети не губећи ништа од њихове висине и дубине. У том случају наслов је и кључ за улазак у то сакривено благодатно-богословско. Попут неке граничне линије између изреченог и оног неизреченог, наслућеног и сакривеног, стоји наслов којим се право разумевање песме од земаљског окреће ка небесном у сумраку сакривеном али Светлошћу Тихом у нама обасјано и подарено.

---

30 А. Радосављевић 2016, 50.
31 Види М. Ј. Стоимировић, исто, 25.
32 Види Д. Најдановић, исто, 1975, 258.
33 О сциентизму види М. С. Алечковић Николић. 2014, 276; Љ. Тадић 2003.
34 Види Епископ Николај Велимировић 2013 а.
35 Види Кијук 2013, 84.
36 Види М. Томић 2017, 103-112.
37 Јовановић Стоимировић исто, 22.
38 Епископ Николај Велимировић 2016 е., 633-34.

Отуда и песма *Говори Господе* којом се Свети Владика Николај обраћа Богу Једином Господу у себи има не позив, но вапај из темељних поставки пирдоно-ипостасног, боголиког у човеку које ослобођено вером Господу и оживотворено послушношћу према Богу постаје и човекова наредба Богу Који је постао један од нас да нам говори. То је вапајна наредба детета по благодати Оцу и Брату да му се Они у Духу Своме јаве и говоре му. Међутим то обраћање, откровење Бога човеку, се од стране Светог Владике Николаја спремно прихвата и спроводи ка другим људима који траже Бога без обзира колико да су у великим искушењима и гресима. Једном речју сам наслов је један у пуном смислу светописамски, пророчки и светоотачки путоказ ка Слову Које човеку једино ваља искати и слушати и тиме словесно свету предавати словесност.

Говори Господе, слуга Твој Те слуша

На почетку, српски Свети Пророк Самуило, попут старозаветног боговидеоца Самуила[39] понавља речи наслова и одговара смирено Господу Који га призива у мору богоотпадије и почетку страховладе комуниста – тих нових Филистејаца – да примером својим благовести непобедивост Бога Новог Израиља тј. Рода Православног. Како онда тако и сада на онога који слуша реч Господњу силази Дух Свети по речи Светога писма *И док још Петар говораше, сиђе Дух Свети на све који слушаху ријеч* (Дап 10, 10-44).

Следујући прошлом у времену садашњем посведочио је Свети Владика Николај и оно будуће које кроз садашње испуњава прошло. Три у једно свезано и Светој Тројици на дар принето од човека Богочовеку на уздарје уздигнуто. Најављен и откривен тајни улазак у смирај Божијег примрака где се у Светлости Тихој Бог и човек сусрећу не робојући ни својој свемоћи ни својој немоћи. Тако нас Свети Владика Николај примером Пророка уводи у Тајну боговиђења и обожења човека по вољи Бога Оца, жртви и дару Сина Који поста један од нас Духом Светим.

Тебе, само Тебе, жељна му је душа
Немоћан је слуга да види и чује
Док у њему Твоје не заструје струје

Боговиђење, богопознање је основни дар садржан у човеку. Дар који покреће, отвара и разраста човека преображавајући га. Тај преображај је процес претварања (преласка) човека (творевине) ка пуноћи боголикости.

Главна особина живих бића јесте да виде и чују, међутим нису сва бића човек јер им се вид и слух не стичу у истом центру нити су из истог разлога вид и слух неопходни живим бићима. Животиња има вид и слух по дару Творца да своја чула вида и слуха подреди опстанку, изналажењу хране и станишта, па и продужења врсте. Вид и слух животиње се стичу у мозгу и ту у мозгу дају моћ животињама да виде оно што морају да виде, неопходно за живот да га прибаве или избегну – ништа више од тога. Међутим код човека вид и слух нису подређени нити су ту ради нагона као код животиња. За разлику од животиња вид и слух код човека се не стичу у мозгу, органу подређеном нагонском, већ у разуму. То је велика разлика која говори да човек видом и слухом своје кретање не затвара у границе моћи тих чула по себи јер из виђеног и онога што чује може да се упути и ка смислу тога што види и чује. Поред тога својим разумом човек може свесно и да створи нешто што се види и чује, а да то опет није стриктно подређено закону опстанка. Управо та чињеница да човек разумом може да осети и окрене се, иако не и да доспе до,

39 Упореди са 1 Сам 3, 9.

надразумног – до умног – јесте природни благодатни дар човеку од Творца. Тим природним даром човек се усмерава ка натприродном који је дар Духа Светог, а то је, ка боговиђењу и богопознању. Да би се то десило Човеков ум мора да се сабере благодаћу Господњом у себе, да се врати себи и заживи у Богочовеку Христу, али по узору на Светог Апостола Павла који речено стање описује као стање *у коме ја више не живим, него живи у мени Христос. А што сад живим у тијелу, живим вјером Сина Божијега, којему омиљех, и предаде себе за мене* (Гал 6,20), што се завршава литургијском потврдом да на тај начин „Испуни се и изврши се, колико је то у нашој моћи, тајна твога домостроја спасења, Христе Боже наш. Јер одржасмо успомену на твоју смрт; видесмо изображсње твога васкрсења; испунисмо се твојим бескрајним животом; насладисмо сс твоје непотрошиве сладости, благоволи да све нас удостојиш ње и у будућем веку, благодаћу беспочетнога Оца твога, и твога Светог и благог и животворног Духа, сада и увек и у векове векова. Амин“[40]. Литургијско искуство нас приводи тајанственом дару који нам је Богочовек Духом Светим подарио, а то је да се човек испуњава Богочовековим, Христовим, испуњењем будући да је Он тај Који, дошавши и испунивши сав домострој спасења за нас, у ноћ у коју би предан, шта више Сама Себе предаде за живот света ... на заједницу Духа твога Светога, на испуњење Царства небескога, на смелост према Теби, не на суд или на осуду[41].,

Богопознање је натприродни дар до кога не може човек сам да досегне. Јасно је посведочено апостолско искуство да (само) Духом Светим човек може да препозна Оца *будући да сте синови, посла Бог Духа Сина својега у срца ваша који виче: Ава Оче*, а све то да се оствари наше усиновљење Богу у Сину Његовом Христу Богочовеку. Уосталом по сведочанству Светог Василија Великог које нам преноси Свети Григорије Палама „Покренут од Духа Светога на вечно кретање, човек је постао свето живо биће”, по великом Василију, „тако да је (човек), у кога се уселио Дух, задобио достојанство пророка, апостола, анђела, Бога, иако је претходно био ’прах и пепео’.”[42] Заједничарећи у таквој благодати по речима Светог Максима исповедника човек постаје „ беспочетан попут Мелхиседека, чији „дани немају почетка, нити му живот има свршетка”, и попут свакога онога ко, по Павлу, живи божанским и вечним животом Логоса који је у њему...“[43].

Следујући том искуству, о коме овде пева, Свети Владика Николај на другом месту исповеднички потврђује да „Позна ли пак човек истину, т.ј. истинитог Господа и Спаситеља свога, Месију света и Небесног весника, онда се почиње сав предавати Њему и отварати срце своје за пријем Њега, са Оцем и Духом, у себе. Тада за њ наука Христова престаје бити теорија или философија и постаје практични режим исцелења, бања препорођења, и метод обожења. Све стварно као крв са крста, све неопходно као хлеб и вода, и све нове куће“[44] – и још – „Него подајте срце своје Духу Светом, и Он ће нахранити сроднике ваше богатијом храном. Тако ће сродници ваши бити сродни вама не само докле вас крв и тело вежу, него докле вас Дух Свети веже. А Дух нема других веза до вечних“[45]. Јер: „Прекрасно је то изразио славни Павле апостол овим речима: *Зар не знате да су тјелеса ваша храм светога Духа који живи у вама којега имате од Бога, и нијесте своји?* (I Кор. 6, 19.) Наравно, где је Бог Дух Свети, ту је и Бог Отац и Бог Син, Тројица Света, неразделна, несливена и животворна. Зато се и каже у похвалним стихирама појединим

40 Свети Василије [Кесаријски] Велики 2017., 226.
41 Свети Јован Златоусти 2017, 130-134.
42 Свети Григорије Палама исто, 497.
43 Свети Григорије Палама исто, 523-524.
44 Епископ Николај Велимировић 2016 д., 871.
45 Епископ Николај Велимировић 2016 в., 100.

светитељима: "И бил јеси обиталиште Свјатија Тројици"“[46]. Обожени човек постаје преносник, дародавац, исцелења од греха и смрти другим људима будући да људи удаљени од Бога могу приступити освећењу „само кроз свете људе, у којима живи Бог Дух Свети, присуством тих светих људи у њему, и методима и начинима, који су цркви познати: молитвом, крсним знамењем, призивањем имена Свете Тројице, именом Христа, и Богородице и анђела и светитеља“[47].

Помози мом виду, помози мом слуху,
Слава Оцу, Сину и Светоме Духу!

У боговиђењу учествује целокупан човек са свим својим психо-физичким и духовним органима.Свети Владика Николај,следујући Господу Исусу Христу Који нам је подарио истину да су *блажени чистог срца, јер ће Бога видети* благовести и у нашем времену о незастаривости чистоте срца као предуслова боговиђења поуком: „Чистоту срца Бог од нас хоће. Фарисеју слијепи, очисти најприје изнутра чашу и здјелу да буду и споља чисте, говорио је Исус јеврејским старешинама који су се трудили само о спољашњем изгледу, а унутра су били пуни грабежа и неправде. Још је он похвалио чисте срцем говорећи: Блажени су чисти срцем јер ће Бога видјети. А видети Бога у овом веку и гледати Га у вечности с анђелима и праведницима, то јесрећа изнад сваке среће. То је најслађи плод победе“[48].

Овде би ваљало указати на једну, често пута занемарену чињеницу, а то је да су психофизички органи, својом природном облагодаћеношћу, полазна основа за напредовање ка духовном. Психофизичко је природно и недовољно је ако се самозатвори и апсолутизије - тада постаје гробница за човека и пут ка паклу.

Коришћење (сарадња истих) психо-физичких органа са благодаћу задобијеном на крштењу и миропомозању чини човека добро усмереним за задобијање натприродних дарова. Сама благодат крштења и миропомазања је натприродна по себи, али она је основа која се синергијом развија. То значи да је човек тај који одлучује да ли ће је користи или не. Од степена и начина сарадње са њом (благодаћу) зависи напредак у богопознању које је дар од Бога који се не заслужује но се добија као нешто најприпадније човеку (иако натприродно јер је од Бога) од почетка његовог постојања. Када кажем најприпадније не мислим, не дао Бог, да је човек по природи сличан Богу или да је делић Бога, већ да је од Бога створен као икона његова која тежи свом Прволику Богочовеку Христу, а остварење тог благодатног присаједињења и ипостазирања у Христу Богочовеку јесте разлог и циљ човековог стварања. У том правцу је молитвени уздах Владике Николаја још један доказ да је он настављач светоотачко-светогорског искуства[49] које говори „да човек који жуди за Богом, познаје Га кроз благодат која човека чини богообразним“[50].

Говори Господе, пре свршетка пута
Да ми с правог пута душа не залута

Од тренутка зачећа у утроби мајке човек је на путу ка Богу и тај пут се не завршава тренутком када душа напушта тело - тј. смрћу тела. Ма колико то парадоксално

46 Епископ Николај Велимировић 2016 д., 870.
47 Исто, 874.
48 Епископ Николај 2001, 219.
49 О томе види Р. Биговић исто, 39.
50 Свети Григорије Палама исто, 530.

звучало телесна смрт није крај пута, али није ни његов свршетак. Свршетак о коме се овде говори јесте коначно опредељење, слободовољно, за Бога или мимо Бога. Свршетак је у начину остварења човека у животу. Многи пре одвајања душе од тела постали су мртви (почели су да трају јер су престали да живе), а многи су и по телесној смрти остали живи јер су заживели у Богу много пре тог трена.

Свети Владика Николај тражи глас Господњи да га чује и да га следи, да се испуни Њиме и на тај начин достигне жељени, подарени, обожујући свршетак. Да би дошао до тог благословеног тренутка мора пазити да на животном путу не залута заведен лажним гласовима који одводе странпутицама далеко од Бога. Пут, Истина и Живот за Светог Владику Николаја јесте Богочовек Христос и он зна да само Његовим Гласом, благодаћу Духа Светога[51] и следујући Светим Оцима може остати на Њему (Путу) и Он (Истина и Живот) у њему. Што све показује да свршетак, коначна потврда, човека није сакривена негде далеко у будућности као ствар која се догађа само у есхатону без контакта са сада и овде, већ се показује да је почетак есхатона већ настао и да га ми заједно са Господом за нас стварамо, градимо.

У том контексту би могли говорити о свршетку човека као о двојакој смрти. Наиме избором за Бога човек де факто почиње да умире за грех и смрт борећи се благодаћу Господњом против наметнуте пропадљивости која би да га врати у грех и смрт. Борба је синергијска, Бог даје благодат и силу човек је прихвата и њоме испуњава, чисти, своју боголикост као начин живота.То траје до одвајања душе од тела – од тада започиње много јасније, без огледала али из даљине сагледавање коначне славе обожења која је већ започела али је предокушај будући да ће пуна пуноћа исте наступити васкрсењем тела.Само човек са телом и душом јесте човек, једно без другог није човек нити једно без другог представљају пуноћу човекове природе или потпуност његове природностворене личности[52].

Поред ове смрти, за грех и смрт, постоји и други вид смрти који такође човек ствара одбијајући синергију са Богом, тежећи да, заведен лажима човекоубице од искони, изгради себе и свет мимо Бога. То је смрт која траје, јер смрт није нестајање из постојања, не то је трајање сталног самоурушавања неоствареност - трајање није живот, јер трајање има само непрекидну, бесконачну пролазност и пропадљивост којом оно постоји. Далеко је то од Еона, од времена које не пролази, тј. од благодатне вечности која отвара пут човеку да буде савршен као што је савршен Отац наш на Небесима.

Говори ми тихо, ал нек буде јасно
Говори Преблаги, док не буде касно
Помози мом виду, помози мом слуху

Глас Господњи (глас Духа Светога) сабира човека у себе, враћа га себи и на тај начин га ослобађа од наметнуте расцепљености и окренутости ка спољашњим (не човековим) циљевима који на тај начин заузимају и цепају човека изнутра. Човек је самосабрано биће једино ако је сабран у свом центру, тј. у својој боголикости, а то значи ако је сабран у Богу. Само на тај начин је могуће разумети да је човек у односу на свет око себе онај из кога и ради кога све у том свету истиче и постоји. Отуда је могуће да је свет у човеку сабран – свет је антропоцентричан –међутим човек није космоцентричан –

51 Наравно реч је о благодати Духа Светога коју нам даје оваплоћени Син Богжији, Богочовек Христос. Види Свети Марко Ефески 2007, 67.

52 О достојанству тела човековог сведочи нам Ап. Павле када пита: *Или не знате да су тјелеса ваша црква Светога Духа који живи у вама, којег имате од Бога и нијесте своји?* 1Кор 6, 19. Такође види *О Васкрсењу* Свети Марко Ефески исто, 70-79.

није сабран на свету и у свету ван себе.Пројава човекове боголикости (његово благодатно, боголико дејство) јесте путоказ свету ка човеку, зато, да би човек могао да се правилно одреди према свету око себе мора да се врати себи, својој боголикости. Одсајаје, пројаве, човекове боголикости Свети Владика Николај види у свету – јер човек је светлост свету баш као што је Слава Господња светлост за човека – и саветује човека да мора наћи своје (централно) место у свету, да би на тај начин нашао право место света у себи.

Човек је теоцентрично, боголико, биће и његов центар је динамичан, покретан разрастајуће преображајан, јер му је центар Бог Који му је стварањем подарио тај центар, боголикост, као дар преко кога се не остварује проста слобода од света већ обожење кроз сарадњу, прихватање, обожујуће благодати од стране човека. О тајни богоцентричности човека Свети Владика Николај каже следеће: „О чудесном усељењу Бога у човека рекао је Господ својим ученицима ово: Ко има љубав к мени... и Отац мој имаће љубав к њему, и к њему ћемо доћи и у њега ћемо се настанити. Ово се испунило на апостолима и свим светим. Апостол Јован пише у првој посланици: Бог у нама стоји. По томе дознајемо да у њему стојимо и Он у нама што нам је дао од Духа својега. Апостол Павле тврди за себе: Не живим ја него живи у мени Христос. Шта говоримо? Нису ли сви апостоли имали Бога у себи? Од онога историјског дана када је Бог Дух Свети сишао на њих у педесети дан по Васкрсу напунише се сви Духа Светога“[53].

Неопходно је још једном напоменути да молитва Светог Владике Николаја да Господ помогне његовом виду и слуху није молитва за задобијање грехом рањених психичких и телесних супермоћи, не него је то молитва за задобијање, обнављање, благодатног вида и слуха (које је поседовао Адам[54]) без којих је немогуће усходити ка обожењу попут Св. Стефана Првомученика[55] и Ап. Павла – истоветних са видом и слухом Апостола на Гори Преображења[56]. Искорак из палоприордности није повратак у Рај, просто враћање на тај степен и начин живота Адама (ма шта он стварно био тада) већ је то улазак у пуноћу обожења од које је Адам био неизмерно далеко будући да се Господ тада још није оваплотио, а ни Адам није узрастао до мере раста Христовог. Ово је само доказ да је оваплоћење Господње дар Бога човеку а не последица природне повезаности човека и Бога или било какве условљености Богочовека грехом и смрћу Адама.

Знам: говорио си, ал опет говори,
Док од Твојих речи срце се разгори,
Док се вид отвори, и слух се оснажи

Богопознање, а тиме и обожење човека као коначно и потпуно човекопознање, јесте саподвижништво Бога и човека на делу. Бог снисходи (силази) ка човеку да би човек тиме усходио ка Богу. Свети Оци увек наглашавају неопходност снисхођења (кеносис) Бога према човеку[57]. Дарујући своју обожујућу благодат човеку Бог себе своди на меру човека не престајући да је надсазнајан и надсуштаствени Творац човека, иако бива познат човеку. То је подвиг Бога за човека, подвиг љубави и трпљења Оца према детету (јер у Христу Богочовеку Христу сви смо постали деца Божија по дару његовог оваплоћења).

53 Епископ Николај Велимировић 2016 г., 872.
54 Пратоц Адам је таквим видом, пре пада у грех, „видео суштинске особине живих бића, помоћу којих им је дао имена, а пре њих (је видео) Самог Бога, док своју сопствену голотињу није видео, значи да је он тада гледао другим очима, по затварању којих су се, после греха, отвориле телесне очи“ – Свети Марко Ефески исто, 64.
55 О томе види Свети Григорије Палама исто, 520.
56 Види Свети Марко Ефески, исто, 64.
57 Види Свети Марко Ефески исто, 66.

Човеков подвиг је у прихватању, вером, дарова које му Бог даје, а то је у пракси стицање очишћења кроз еванђелске врлине којима се човек на делу пројављује као онај који тражи и хита да постане причастан (усиновљен) Богу који му се открива.

Само присаједиње (усиновљење Богом Богу), је опет мистични дар Бога човеку и никада својом надприродношћу не укида човека, али и не профанише Бога[58]. Неопходно је нагласити да је овде реч о ипостасном дару човеку, јер као што је преко ипостасног, а не прирордног, деловања Адама и Еве Сатана грехом расекао, супротставио природу и ипостас (личност) код човека, тако сада овим даром Господ исцељује и враћа мир у међусобну прожетост (неодвојивост) природе и ипостаси код човека.

Услов за примање дара јесте вера Богу од стране човека. Бог љубављу силази ка човеку, али човек вером својом прихвата љубав Божију и њоме постаје усиновљени син Божији. О томе Свети Григорије Палама сведочи следеће „ ...усиновљење, које представља прелаз од вере ка деловању, и овај обожујући дар, светитељи јасно називају ипостасним;“[59]. Отуда и вера код Светог Владике Николаја није имагинарна, умишљено-теоретска већ је конкретна, његова лична вера човека Богочовеку Христу и као таква је неодвојива од послушности Богу (делању, покрету у складу са Богом - човековим Твроцем и покретачем читаве творевине). Свети Владика Николај о споју вере и послушности сведочи када вапије над трагедијом да много има оних који (теоријски, неблагодатно) верују у Бога, али га не искусују у свом свакодневном животу јер немају послушности пред Богом. Владика искрено вапије када каже: „Мало је послушних, Господе, а верујућих има“ и још „Има верујућих, Господе Боже наш, али је мало послушних“[60].

Напред речено јесте плод несумњиве вере Богочовеку Христу на коју нас Свети Владика Николај позива истичући пример Светог Апостола Павла: „блажени Павле, пише Коринћанима: По вјери живимо, а не по гледању. По вери у што? У Евангелије. По вери коме? Христу. Веровати Њему и у Њега бескрајно више вреди него веровати својим очима. Јер Он је Онај који с неба сиђе и у небо узиђе. Једини и јединствени путовођ и пут. Он зна тајне, које ми никад не можемо гледањем дознати, и никаквим чулним испитивањем докучити. Зато морамо Њему веровати, и само Њему. Он нам је открио онолико колико можемо носити. Смртан човек у телу није могао више примити“[61]. Могло би се рећи да је за Светог Владику Николаја подвиг налажења вере започињао са константацијом да има „ сувише верујућих, чија је вера често пута најбољи аргуменат безверја“[62] – док се мучио вером и невером на страницама Његошеве религије – да би временом као монах (епископ) на Охридском језеру, Жичи[63] и Светогорском искуству живота у Богу разумео да вера без (дела) послушности јесте мртва вера демона[64]. Таква вера верује у себе, у свој егоизам и као такву је непријатељ сваком другом био он Бог или човек, вера у послушности јесте живот у Свечовеку Христу Богочовеку.

О говори Оче, слугу Твог ублажи

Говор Оца о Његовом Сину јесте говор Духа Светог којим нас Он учи свему - утешава нас тако што нас преображава до стања да познамо Христа Богочовека као Месију

58 О томе види Свети Григорије Палама исто, 531-532.
59 Свети Григорије Палама исто, 460.
60Епископ Николај Велимировић 2016 в., 139.
61Епископ Николај Велимировић 2016 д., 83.
62Епископ Николај Велимировић 2016 б., 345.
63 Неопходно је навести чињеницу да: „Највећи део свог активног живота Николај Велимировић је провео као епископ охридски и епископ жички.“ – П. Милосављевић исто, 146.
64 Види Софроније 1994, 23-25.

и Спаситеља нашег. Међутим та утеха није теоретска, гномична, не она је истинита на делу видиво и остварено заједничарење Бога са човеком и човека са Богом, које блажи (лечи, затвара) рану греха, муку пропадања и власт смрти над човеком. Друге стварне утехе за човека нема осим ове која је од и у Духу Светом. Управо због тога „ је с правом отац Јустин често истицао: „Српска душа је муцала, док се није родио Владика Николај да јој нађе израза – да проговори“. Једини он из нашег рода стаје раме уз раме са Светим Јованом Златоустим, због чега су га и отац Јустин и други називали – „Српским Златоустом““[65]. О богатству садржаном у делу Светог Владике Николаја Велимировића Свети отац Јустин Поповић сведочи на следећи начин: „Ми данашњи Срби, имамо највећег богаташа после Светога Саве у роду Срнскоме. То је Свети Владика Николај, највећи духовни богаташ. Шта је то што он нама даје као благо? Шта? Бесмртност Христову! Даје нам Вечни Живот. Свака његова реч, браћо, јес.те мало Еванђеље. ... Владика Николај јс пети Еванђелист Српскога рода. Све што је рекао - Благовест је за човека, Еванђеље за српскога човека. Све што је напис.ао - Еванђеље, Блага вест до Благе вести, за свакога од нас. Да, пети Еванђелист, највећи Еванђелист после Светога Саве рода Српског, највећи богаташ“[66]. Да би касније посведочио и следеће о песништву Светог Владике Николаја: „Заиста, ако учините излет кроз велике Светитеље Божије, кроз велике свете писце Цркве Христове, после Светог Јована Златоустог, цариградског свесунца, најближи њему је Свети Владика Николај, Свети Дамаскин, Григорије Палама и још мало њих. ... Ево Српског Светог Дамаскина. Ево у истину највећег песника српског. Већег од свих славних великих песника. Само да је оставио Духовну Лиру, био би раван Светом Дамаскину. А он? Свака му је реч песма, песма вечна, песма о Вечности. Песма о Вечној Истини, песма о Вечној Правди, песма Јединoм и Истинитом Богу свих светова – Господу Христу“[67].

Знам: говорио си кроз Пророке давне
И кроз Сина свога и кроз свеце славне,
Ал, смилуј се црву, говори поново,

Бог је, како каже Свети Владика Николај, говорио у историји са човеком, али говорио је човеку о себи и кроз ствари овога света које указују на Творца - па није било довољно. Говорио је и Пророцима у Старом Завету, Сам Богочовек је говорио и говори у Цркви сведочанством Апостола и Светих Отаца - па све то, ако се прихвата само као историјско знање и искуство, није довољно за богопознање. Свети Владика Николај овде смирено моли да му Господ подари Духа Светог којим је једино могуће чути, видети, разумети, прихватити оно што нам је од Богочовека Христа даровано. Само тада долази до отварања духовног (благодатног) вида и слуха. Ово је истоветно са сведочанствима Светих Отаца о могућностима боговиђења и богопознања.

На језику Твоме, старо бива ново

Све ново чини Господ. Ехатолошко *ево све ново творим* Отк. 21, 5, у Цркви је садашњост, а не далека будућност.

Језик о коме Свети Владика Николај сведочи јесте језик којим је Господ створио свету, исти онај Који нам је објавио Оца и подарио Духа Светог - то је Син (Логос) Божији. Тим Језиком старо, не по природи стареће али због греха пропадајуће, бива (опет) ново – слободно од греха, пропадљивости и смрти. Још једна потрвда да је Свети Владика

65 А. Радосављевић 2016, 51.
66 Преподобни Јустин Поповић (Ћелијски) 1998 а, 440.
67 Преподобни Јустин Поповић (Ћелијски) 1998 б, 443- 444

Николај далеко превазишао природно богословље и зашао, по дару Господњем, далеко у област у којој и катафатика и апофатика постају безгласне. То је ново, улазак у Божански примрак – а то је доживљено обожење. О Језику Творца може говорити онај ко га је облагодаћеним слухом чуо и видео облагодаћеним оком.

Нека речи Твоје у мени забрује
Да Твој слуга чује и браћи казује

Исповеда Свети Владика Николај да реч човекова нема јачину од јачине звука којим је изговорена, а још мање има јачину јасноће животворности од припадности научном вокабулару којим се самообужује разум човеков. Оно што реч обеснажи и обесмисли је управо тај и такав разум којим се човекомиш поноси. Окачио га је (разум) човекомиш, научен од демона, испред себе на штап преварне наде да има светлости без Бога, и тако јури за том илузијом по ходницима изгубљеног времена дубоко у палом простору. Отуда и молитва Светог Владике Николаја Господу да његове, Господње, речи у њему забрује. То је једино могуће ако се у човека усели Богочовек Христос. То је остварено на делу искуство Апостола Павла који нам сведочи,да поновимо још једном, да *Не живим више ја, него живи у мени Христос; а што сад живим у тијелу, живим вјером Сина Божијега* Гал. 2, 20.

Међутим, Свети Владика Николај је и у овоме следбеник и настављач Апостола Павла и његове пророчке мудрости којом примљено од Господа не сматра својим већ то дели и другој браћи. Попут старозаветног Соломона и новозаветних пророка – о којима Свети Апостол Павле сведочи да они *који пророкује цркву поправља* 1Кор 14 3,4. – Свети Владика Николај Реч Господњу тражи да би је предао Народу (да би Народ њоме сачувао од духовних вукова) и да би Цркву изграђивао.

Говори Господе, слуга Твој Те слуша
Твога слатког гласа жељна му је душа
Помози мом виду, помози мом слуху,
Слава Оцу, Сину и Светоме Духу!

Свети Владика Николај је овде, у суштини, попут родитеља који молитвено исповеда *Вјерујем Господе! Помози мојему невјерју* Мк 9, 24, што није никакво изненађење будући да је Свети Владика Николај, човек молитвеник и боговидац пред Богом неизмерно жедан Бога.

Свети Владика Николај на овај начин само наставља непрекидну апостолску молитву да му Господ дометне вере (Лк 17,5). Све то је смирени увод за завршетак и строфе и песме. Наиме, и последњу строфу, као и сваку претходну Свети Владика Николај завршава смиреним исповедањем своје немоћи да утоли жеђ за Водом од које се не жедни. Истовремено се показује за Народ као као онај преко кога та Вода Жива ка њему (Народу) долази и као онај који непрекидно славослови Свету Тројицу. Све у човеку ваља поново да буде осветотројичено, преображено Светотројичном благодаћу Оца Сина и Духа Светога, да би на крају, као што је било на почетку и јесте и сада, било све по вољи Бога Оца кроз Сина у Духу Светоме.

Закључак

Покушај сам по себи пре свега значи усмереност ка остварњу препознатог циља коме се тежи и никада покушај није циљ по себи. То истовремено значи да покушај, не

обухвата сву пуноћу циља од кога је узрокован – баш као што ни кап воде из океана не обухвата океан – те тиме покушај је указивање ка циљу и колико је могуће приближавање њему. Тако је и са овим покушајем богословског сагледавања једне од многих песми Светог Владике Николаја које су по својој садржини, али и по форми, најсличније Псалмима Светог цара Давида. Ма колико песме Светог Владике Николаја биле простојезичне, пастирске, оне су пре свега богословски, благодатни, а не академски, исказ и сведок боговиђења, богопознања оствареног животом човека у Цркви. У песмама Светог Владике Николаја нема научне систематичности и методологије, али има органске везаности за свакодневно богослужбено славословље Бога у творевини и од творевине (човека и све твари кроз човека).То богослужбено јесте једини систем у мисли Светог Владике Николаја и истовремено јесте откорак од секуларно-теолошког ка светоотачком који се десио у малдом Николају када је дошао у додир са светоотачким животом у Духу Светом кроз светогорске тиховатеље и Охридске светиње, а настављено у Жичи и даље.

Бесцен благо даровано нам у делима Светог Владике Николаја, нарочито у његовим песмама, лежи неоткривено и потиснуто својеврсним поробљавањем мисли Светог Владике Николаја са његовом младалачком студијом о Његошу. Ваљало би обратити пажњу из перспективе светоотачког искуства на дела Светог Владике Николаја – тада ће поново бити јасно да су у Цркви изрази духовник и богослов неодвојиви и незамисливи један без другог у једном и исотом облагодаћеном, обоженом, светом човеку Цркве. Ако је овај рад макар мало допринесе томе делић циља ће бити остварен.

Литература

Извори

Епископ Николај Велимировић, *Азбука победе,* Сабрана дела IV Српска православна општина Линц, Аустрија 2001.

а.Епископ Николај Велимировић *Брод на таласима, поводом говора о задатку Универзитета на просвећењу и моралном препороћају народа, од С. Урошевића*, Сабрана дела 2, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 а.

б.Епископ Николај Велимировић *Религија Његошева*, Сабрана дела 2, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 б.

в.Епископ Николај Велимировић, *Молитве на језеру, пето издање,* Сабрана дела V, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 в.

г.Епископ Николај Велимировић, *Српски народ као Теодул,* Сабрана дела V, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 г.

д.Епископ Николај Велимировић, *Љубостињски стослов,* Сабрана дела V, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 д.

ђ.Епископ Николај Велимировић, *Молитва роба у тамници*, Песме молитвене монаха Тадије**,** Духовна лира, Сабрана дела XI, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 ђ.

е.Епископ Николај Велимировић, *Говори, Господе,* Песме Богу и роду, Духовна лира, Сабрана дела XI, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 е.

ж.Епископ Николај Велимировић, *Диван, наука о чудесима,* Сабрана дела XII, Манастир Светог Николаја Соко, Шабац, 2016 ж.

Преподобни Јустин Поповић (Ћелијски), *Беседа 1. на парастосу Епископу Николају (1965),* Беседе преподобног Оца (Јустина Ћелијског) том 1, Празничне беседе, Манастир Ћелије, Ваљево, 1998 а.

Преподобни Јустин Поповић (Ћелијски), *Беседа 2. о Владици Нпколају (1966),* Беседе преподобног Оца (Јустина Ћелијског) том 1, Празничне беседе, Манастир Ћелије, Ваљево, 1998 б.

Свети Василије [Кесаријски] Велики, *Омилија против савелијанаца и Арија и амонијана,* Светоотачко богословље 14, Беседа, Нови Сад, 2016.

Свети Василије [Кесаријски] Велики, *Божанствена литургија*, Служебник, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 2017.

Свети Григорије Палама, *Слова у одбрану светих исихаста,* Дела Светог Григорија Паламе том 2, Беседа, Нови Сад, 2012.

Свети Јован Златоусти, *Божанствена литургија*, Служебник, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 2017.

Свети Марко Ефески, *О Васкрсењу*, Свети Марко Ефески Исповедник, житије – изабрана дела – служба, Предањске студије, Београд, 2007.

Свети Марко Ефески, *О разликовању Божанске суштине и енергија,* Свети Марко Ефески Исповедник, житије – изабрана дела – служба, Предањске студије, Београд, 2007.

Софроније, Захаров, *Старац Силуан*, Хиландарски преводи бр.11., Манастир Хиландар, 1994.

Βασιλιού Καισαρείας του Μεγάλου, *Εις τό· «έν άρχή ήν ό Λόγος»,* Ομιλίαι και λόγοι, , Άπαντα τα έργα 7, ΕΠΕ 7, Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», Θεσσαλονίκη, 1973 α.

Βασιλιού Καισαρείας του Μεγάλου, *Ομιλά Κατά Σαβελλιανών καί Άρείου καί Άνομοίω,* Άπαντα τα έργα 7, ΕΠΕ 7, Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», Θεσσαλονίκη, 1973 β.

Други извори

Божовић, Григорије, *На хаџилуку, Путописи и приче о храмовима и духовницима,* приредио и предговор написао Драгиша Бојовић, Службени гласник, Београд, 2016.

Јовановић Стоимировић, Милан, *Портрети према живим моделима*, приредили Стојан Трећаков Владимир Шовљански, Матица српска, Нови Сад, 1998.

Радосављевић, Артемије, епископ, *Нови Златоуст, кратак животопис Светог владике Николаја*, Београд, 2016.

Остала литература

Алечковић Николић С., Мила С. *Квази научна психологија економског неолиберализма,* Зборник радова Философског факултета Универзитета у Приштини XLIV (1)/2014, Универзитет у Приштини Филозофски факултет, Косовска Митровица, 2014;

Биговић, Радован, свештеник, *Од свечовека до богочовека: хришћанска философија владике Николаја Велимировића*, Друштво Рашка школа, Београд, 1988.

Драгић Кијук, Предраг, *Уморна цивилизација,* Есеји, Дуки библиотека, 2013.

Мајендорф, Џон, *Византијско богословље,* Каленић, Крагујевац, 2008,

Милосављевић, Петар, *Молитве на језеру Владике Николаја Велимировића,* Црквене студије, годишњак Центра за Црквене студије, година 1, бр.1, Црквене Студије, Ниш, 2004.

Најдановић, Димитрије, протојереј бивши професор Универзитета, *Три српска великана*, Библиотека Свечаник 49, Верлаг, 1975.

Палавестра, Предраг, *Проучавање и издавање грађе за историју српске књижевне критике, историја једног научног подухвата,* Зборник Српска књижевна критика друге половине XX века: типолошка проучавања, уредник Милан Радуловић, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2013.

Тадић, Љубомир, *Загонетка смрти, смрт као тема религије и философије*, Филип Вишњић, Београд, 2003.

Томић, Станислав М., *Протестантизам и критика антропоцентричног хуманизма у философији Светог Јустина Ћелијског,* Зборник радова са XII међународног научног скупа Српски језик, књижевност, уметност, одржаног 27–28. октобар 2017.

Флоровски, Георгије, *Источни Оци IV века,* Хиландарски Путокази 26, Манастир Хиландар, 1997.

Boban Milenković

THEOLOGICAL CONSIDERATION OF THE POEM *GOVORI, GOSPODE* BY ST BISHOP NIKOLAJ VELIMIROVIĆ

First of all, an attempt means orientation towards the realization of the recognized goal to which one aspires and, is never a goal by itself. At the same time, this means that the attempt does not cover all the fullness of the goal it was caused by. The attempt is rather there to point out the goal and get as close to it as possible. It is the same with this attempt at theological consideration of one of the many songs written by the Holy Bishop Nikolaj Velimirović, which we consider to be Serbian Psalms. The priceless treasure, hidden in the poems of the Holy Bishop Nikolaj, awaits us undiscovered and suppressed by a kind of overemphasis in his early studies of Peter II Petrović Njegoš. Furthermore, considering these songs from the perspective of the Holy Fathers' experience, once again, it becomes obvious that the expressions ***confessor*** and ***theologian*** are inseparable and inconceivable as separate, in one ennobled, deified, holy man of the Church. If this work contributes at least a little, a part of the goal is achieved.

УДК 271.2-31 Булгаков С.
2-1:271.2
929:14 Булгаков С. Н.
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.14

Đorđe N. Petrović
International Center for Orthodox Studies, Niš
e-mail: georgen.petrovich@gmail.com

THE HIGH-PRIESTLY MINISTRY OF CHRIST: AN INTRODUCTION TO SERGIUS BULGAKOV'S SACRAMENTAL THEOLOGY

***Abstract**: The high-priestly ministry of Christ is one of the themes explored by Bulgakov especially in his work the Lamb of God. The title suggests the main theme of high-priestly ministry of Christ as an introduction to Bulgakov's theology for two reasons. The first one is Christ's ministry is accomplished on the Cross and through the Resurrection. The second reason is Christ' ministry continued rather extended in the Eucharist. Regardless some theologoumenon which arguably categorizes Bulgakov as an orthodox thinker or philosopher rather than theologian, the theme of high-priest ministry discloses the core of his understanding of Christology and Sacramental theology. The challenge in this study is to recognize the high-priestly ministry of Christ in Bulgakov's theology as extended in the Eucharist. The goal is also to revalue few aspects of the term high-priest and its significance for theology at large.*

***Key words**: High-priest, Christ' ministry, deification, Eucharist, Great Friday, Incarnation and Resurrection.*

The Passion story as well as the meaning of the Great Friday has never been approached exclusively in the Orthodox Church. The glorious death of Christ is a path and one step closer to the ultimate purpose of His life on earth. It is a victory over sin and evil—life over death. The main argument of the high-priestly ministry of Christ "is manifested as Eucharistic power, the mysterious connection of the glorified Christ with the man in communion and the unceasing sanctification of the elements of the world through the presence in them of the Sacred Gifts, the Body and the Blood of Christ".[1] This view discloses the claim which brings the connection of the Great Friday and the Resurrection with the whole history of the life of Christ beginning with the Incarnation. In an attempt to support this claim, two monumental frescoes as indicated in the text body will serve the purpose to approach the mystery high-priestly ministry of Christ in Bulgakov's sacramental theology.

1 Bulgakov 2008, 436.

The Great Friday: a meaning of Christ's suffering and experience of death

Pauline theology witnesses to Corinthians Christ who became poor[2] that we may become rich (II Cor 8, 9). The "royal exchange"[3] has been bridged by Christ. He descends from heaven, but how do we come to Christ and how is that whole theme situated within the Triduum for the sake of humanity? If we biblically examine the earthly life of Christ, we will soon realize that from the moment He took the human flesh until the event of the Resurrection, Christ had been humiliated and suffered. Suffering and death followed him from the moment Christ was born until the Crucifixion. The one who lived among sinners was without sin. Was not that a true sacrifice to begin with? He was not born to die for our sins so that He may redeem us, but to resurrect, so we may resurrect with Him also. Christ's ministry was not redemptive only which was a ground for reconciliation. His mission and sacrifice as a whole culminating on the Cross extend further. The purpose is to bring humanity to the communion with God. This is what the term deification primarily stands for. In this context, the meaning of the great Friday is a symbolic (where the term συμβάλλω denotes primarily to put together or to connect) with the night before along with the Sunday morning. So, what is the symbolic meaning of Christ's sacrifice in the theological sense of the term sacrifice?

Bulgakov states that redemption establishes universal deification of man; the foundation for the true divine-human relationship and communion. Redemption is the way to deification. He uses the term deification[4] as a popular terminology along with imago Dei of patristic literature. According to his thread of thoughts, we may mildly replace this term with en eschatological realm for humanity and begin with the Last Supper narrative (I Cor 11, 24) and Christ as exercising the high priestly ministry: "The first and fundamental testimony, common to all three Synoptics is the narrative of the Last Supper, in which the establishment of the Eucharist is portrayed with the features exclusively proper to the offering of sacrifice."[5] Pauline theology to take and eat Body of Christ (I Cor 11, 24) as well as John's testimony "the bread that I will give is my flesh, which I will give for the life of the world" makes the foundation for the Orthodox faith. Christ is the sacrificed one and one who is sacrificing priest. It is Christ who was brought to the Father on Cross and it is Christ who is being offered on the holy table as well ("offering and offered, receiving and distributed…" as we read it in the Eucharistic prayer).

The Lamb of God, the same-titled book by Bulgakov, speaks of Christ as the sacrifice. Christ is that Lamb of God that John the Baptist speaks of with a loud voice. In fact, John perceived Christ from the beginning not as a fluffy animal as so widely spread in the Christian art, but as the Lamb of God which takes away the sin of the world (Jn 1, 29). He is the one who is being slained and who has redeemed us by His blood (Rev 5, 9). But, Christ offered His body

2 "He, who is, becomes. The uncreated is created. He, whom no locality can hold, through the mediation of an intelligent soul, is contained within the limits of flesh. He who enriches others, Himself becomes poor, and because He assumed the poverty of our flesh, we are made rich with His divinity. Fullness empties itself, because He empties Himself of His glory for a time in order that I participate in His fullness". Also to say, as much as Christ is 'emptying' Himself until death on the Cross He remains transcendent and that is what is going to be seen and experienced"; The Theologian 2004, 544.

3 The Royal exchange formula precisely means an exchange of properties not the establishment of an identity of the essence. Christ became human so that humanity could become sons by *adoption*. Our sonship is confirmed by Christ through Baptism. The Royal Exchange is a common phrase by Irenaeus; Irenaeus 2004, 474.

4 The twenty years of research by Norman Russell is dedicated on theologumena of deification. He argues that the whole 'movement' of Imago Dei expresses and signifies other connotation then simply humanity becoming gods; Russell 2004.

5 Bulgakov 2008, 334.

and blood mystically long before He did it physically. Synoptic Gospels do not coincide with the Johannine date of the Last supper for an obvious reason: Christ is the sacrifice offered for the life of the world. Christ is our Pascha, the pure and perpetual sacrifice offered once and for all (Heb 9, 12). According to the Epistle of Hebrews, Christ as the High Priest offers Himself to God the Father by the Holy Spirit, which is with the participation of the entire Holy Trinity.

The sacrifice of Christ justifies his will and relationship with the Father: "He offers Himself as [a] sacrifice to His Father."[6] Knowing that Christ does not have gnomic will He does experience the human will, but His sacrifice is accomplished by His Father's will, or to say that Father's will becomes His. Bulgakov indicates the *inner* sacrifice of the Lord, his spiritual experience as 'the will to the cross'. Those inner thoughts are hidden from human reason. It is hardly comprehensible one man's suffering and quite pointless to discuss who God is while he suffers as a man on the cross. Yet, the purpose and meaning of the sacrifice are found only afterwards when it has been accomplished. The Cross and the bodily suffering of Christ is only one aspect of His sacrifice as a whole. The Great Friday is the event when the Lamb willingly died for our sins. It is a day of mourning for the (paradoxically) shameful death of the Lord and also our fatal rejection of Emmanuel. It is a day for reexamination of our faith that we may confess Christ as God who experiences death as a human being. The Crucifixion event is a visible culmination of Christ's suffering and remains the sacrifice after the Great Friday and Resurrection and Ascension. This is one of the reasons why the way to Golgotha and the Passion of Christ is never sentimentally described in the Eastern as much as in the Latin Church. It is hard to express the suffering of a human being whether in words or through images. How hard it is then to describe the inner struggle of Christ who cries out on our behalf: My God, My God why have you forsaken me (Mt 27, 36; Mk 15, 34)?

The eternal and ultimate sacrifice of the Second Person of the Holy Trinity *breaks through* this world at the same time bringing joy and power of the Kingdom of Heaven. And this Kingdom recognized as *with* Christ is what matters the most. On the one hand, the high-priest ministry may have its beginning on the Last Supper culminating on the Cross, but the power of its commencement nevertheless speaks of the primordial idea of God which is communion with humanity: "In its preparation, the Lord reveals Himself as the sacrifice and the sacrificing priest at the last Supper, and in the strict sense this is the beginning of His high—priestly ministry, which is already initially present in the Incarnation, as the self-emptying and sacrificial kenosis of Divinity."[7] It is the power of Emmanuel—God with us, that gives meaning not just to His sacrifice, but to the life of faith as well. This is how divine-human reality began as a ground for the latter Eucharistic experience. Therefore, by instituting the sacrificial-redemptive role, Christ actually establishes the eschatological character—His Kingdom which is already here and yet to come:

> Whereas Judaism and Islam have one eschatological center, fixed in the future, Christian eschatology unfolds as this tension between two eschatological nodal points: between the *already* of the incarnation and the *not yet* of the Parousia. John's eschatology is realized in the revelation of Christ, or better yet inaugurated by the Word's coming to the world.[8]

Bulgakov is aware of the eschatological establishment of the ongoing tension between already and not yet as witnessed in Johannine theology (Jn 4, 23). Accordingly, Eucharistic

6 Bulgakov 2008, 336.
7 Bulgakov 2008. 99.
8 Manoussakis 2007, 29-46.

theology is Eschatological which is more than prolepsis (i. e. I Cor 11, 26). The Future is made present in the Eucharist and by the Eucharist.[9] It is why the theology of the Eucharist is that where true theology indeed finds its reference and source. It is in the Eucharist where we have the whole Christ and the Spirit together with humanity before the Father.[10] Theology of the Eucharist brings one refreshing realm. It is a common experience of entering a conditioned indoor in the midst of a hot summer day. It is hard to get satisfied with a cool breeze which lasts for few seconds or so. It is hard to question or rationalize temporality in this setting. Nevertheless, that very experience of cool air regardless of how long it lasts actually does matter. The taste of that refreshing encounter with Christ in the Eucharist mystically echoes the same experience as the previous example.

This tension between already and not yet is actually the birthplace of Bulgakov's theology. It is right at the center of the ecclesial realm and at the same time defining his whole approach to the source and the reference within the totality of the faith.

We might ask ourselves why do we have different methodologies of the West and East and why has not the Eucharist ceased to be the central act in the East, not just as a visible grace but also as the way of life rather life itself? What is the meaning and purpose of Eucharist for our faith?

The initial distinction and ways of different approaches in the Christian life might be described as two 'experiences'— a distinction between the juridical and the eschatological. The medieval Christian synthesis in the Latin West was based on the 'progressive' departure of the Early Christian notion of the Kingdom of God; elimination not of the term, but of the initial understanding of the Early Church. What was that? It is the antinomical presence in 'this world' of the 'world to come', and the tension which is implied in that antinomy. And here lies the discerning key between two traditions—this antinomy and this tension inherent in the patristic notion of *mysterion* that the West eliminated from its approach to faith, from its ultimate 'intuition' of God and Divine intention toward creation. If all the old controversies between the Orthodox East and the Latin West—those about Filioque, original sin, created grace, essence and energies, purgatory and even the papacy—controversies which to so many today appear totally irrelevant, were transposed into an 'existential' key, explained in terms of their 'practical' significance, it would become clear that their 'common denominator' in the Eastern mind is, first of all, the rejection by the West of the mysterion—the holding together, in a mystical and existential, rather than rational, synthesis of both the total transcendence of God and His genuine presence. The whole faith and piety of the Church is rooted in that paradox, but not a contradictory experience of— *now* of that which is *to come*. It is in a communion of this world with Him who is always 'beyond', where we partake 'the joy and the peace of the Holy Spirit.'[11] Without this paradox we lose 'realized' eschatology understanding it only in its futuristic realization.

---

9 See the relevant difference between the καιρός and χρόνος in Manoussakis 2007 regarding the issue: why does Church in the Eucharist present feast days of Christ like it was taking place today and this very moment and why does Church know only one temporal category as 'today'?

10 "The hope of participation in a new life is underwritten to believers buy the fact that even now they put on the new man in the power of the Spirit (I Cor 15, 53; Gal 3, 27). It is here that an eschatological turn is given to fellowship with God in that it is interpreted as their final destiny, which is manifested in Jesus Christ and in which believers share through the Spirit, who is already effecting the eschatological reality of the new man in them"; Wong 2008, 31.

11 The Aramaic expression *Maranatha* witnesses the faith of the Church always in the Eucharistic context (I Cor 16, 20-23 and also in II Cor 13, 13) which has three meanings: The Lord has come, The Lord is coming and the Lord will come.

In order to support the original claim and recognize the high-priestly ministry of Christ in Bulgakov's Sacramental theology as extended in the Eucharist, we must revalue few aspects of the term high-priest expressed in Orthodox iconography. There are two icons under the text which might serve the main theme. The first one is more important for the main argument, namely the fresco of so-called Resurrection (No.1):

No.1

Even though the proper title is Descent into Hades,[12] in the Orthodox Church, Christ is rather shown as the Rescuer and the passage for the first humanity to the paradise, e.g. Kingdom of Heaven. In fact, it depicts Christ as the Redeemer and Savior in the first place. In this icon, Christ is the Savior of the world not because of His sacrifice on the Cross and by nullifying the sins of the world. It is primarily because He rose from the dead, trampling down death by death. The problem of the world was not moral—missing the point, transgressing, and even guiltiness, i.g. sons, sont in Latin. The Orthodox emphasis moves from the Great Friday to the new day of Resurrection. The question is ontological since its goal is not just ethical in terms of witnessing a genuine life (α-μαρτία), but to experience this new life in Christ. It is the question of human existence. That is what Christ brings in this icon and it would not be possible without Divine—

12 One of the most beautiful example of the traditional Byzantine icon of the XIV century comes from the funerary chapel, Monastery of Chora in Istanbul. The All-Powerful Christ, in midst ride lifts the helpless Adam and Eve from their paralyzed mode and state of wonder (*sheol*) by the wrist like children, this being witnessed by the older King David and younger King Solomon on the left, with St John the Forerunner behind them. On the right, the *Protomartyr* Abel watches with his shepherd's crook and others of the Old Testament Prophets watch with him. This victory over death, the proclamation to and release of the prisoners (1Pt 3.19), is the purpose for His Resurrection. Resurrection icon presents us with the love of God for mankind, His personal sacrifice, and His personal rescue of humanity from eternal death rather than a history lesson: the tomb, the winding sheet, the Myrrh-Bearing Women, the sleeping guards, the bright-shining angel etc.

human unity in *Resurrected* Christ; without the power of God which exists in Christ's body, the light that radiates[13] and can not die.

This icon shows also and proves Christ as the only one who can actually raise our forefathers. It is worth mentioning that this icon in the East represents a great part in the matrimonial service. The entire scene of the icon is a pedagogical reminder during the wedding ceremony. Christ stands in between Adam and Eve as the one who makes this bridal unity possible. Ultimately, Christ is the one who saves both of them. In fact, Christ completes marriage, because He makes this unity of love everlasting reality and not just the efforts of the married couple on their own.

Christ is celebrating Paschal supper on the Great Thursday, reminding us of the great exodus and salvation of Jews from Egypt. He then continues with the Last Supper which is also a reminder of what Christ has already done for us: His sacrifice and Resurrection. It is the reminder of our salvation. He is our Pascha—Exodus from this world into the Kingdom of Heaven. But, the Eucharist is not just that commemorational act. Christ already offers Himself on the Great Thursday, before betrayal and conviction, even before the crucifixion. Christ shows us His eternal love and the *willing* sacrifice (Jn 10. 11, 15-18) for the life of the world. So, when Bulgakov speaks of the Passion, he does not use Western terminology of *satisfaction*.[14] The whole purpose of the Passion is not the satisfaction of God's wreath. The meaning of Christ's sacrifice on the Cross is unconditional love which is priceless. If the sacrifice was to be paid, it is already the degradation of the sacrifice. That is why Christ' death on the cross is the act of eternal love and eternal sacrifice which was done once for all and forever.

Christ has shown His love through the cross, the instrument of His victory over death. It was the way of Cross that His love was manifested, but through His Resurrection, we ultimately attain His love as the way of our salvation. The 'Bodily agony' of Christ thus has started with the Incarnation and continued on the Great Thursday. The sacrifice on the Cross concludes Christ's earthly sacrifice in his body, which is by the Holy Spirit extended in the Eucharist. The Eucharist thus remains the mystagogical act to remind us of what Christ has done for us, and at the same time to give us Christ. This is an eschatological event, the *breakthrough* of the Kingdom of God into this world: the new world *given* to us, where Christ is present and real.

Concluding thoughts of Bulgakov's high priestly theology refresh us with the rather fourth dimension of the Kingdom of God. Christ's ministry is "manifested as Eucharistic power, the mysterious connection of the glorified Christ with the man in communion and the unceasing sanctification of the elements of the world through the presence in them of the Sacred Gifts, the Body and the Blood of Christ".[15] The peace and joy of the Kingdom is what Emanuel brings us in His sacrifice through His whole earthly live. God is with us—not just historically or commemoratively, neither as His sacrifice on the Cross. His bodily suffering trans-subjectively lives in the Eucharist for the life of all. It is the emphasis on the joy of humanity becoming *new*, humanity co-resurrecting with Christ and partaking of Him in eternity, *already here* and *now*.

---

13 The Resurrection of Christ is the proof that He is one of the Trinity and that our faith is not in vain. More on this Bulgakov stresses in one section on the Transfiguration as a revelation of Christ Divinity which affects present reality. When Eschatological reality is shown it presents realm beyond time. Therefore we have Elijah and Moses standing next to Christ, etc.

14 This is part of the scholastic theory of Anselm of Canterbury that of Christ has come that He may redeem or satisfy insulted God's righteousness. What is the most important thing here is salvation of humanity, the birth, re-birth of fallen man. Christ 'establishes' vivified humanity, He makes humanity *new*. Christ offers humanity the *gift* of everlasting life.

15 Bulgakov 2008, 436.

No.2

A description of the icon No.2:

Visoki Dečani Monastery, the first cultural monument on the territory of Serbia to be inscribed in the list of UNESCO World Heritage has long been known as one of the architecturally most interesting and best-preserved Serbian medieval churches in which traditions of Romanesque architecture meet artistic patterns of the Byzantine world. If we look at the XIV century fresco, we will find the great connection of Christ who tramples death by death, e.g. the Cross in His left hand, and who liberates rather than raises Adam and Eve from the bondage of Sheol. Christ is the prototype of the first uncorrupted body. Pauline's theology illuminates the sadness of the great Friday (I Cor 15, 14). It is the bright sadness experienced in the Church where we reap the same and the most blessed fruit of His Resurrection.

Bibliography

Bulgakov, Sergius (2008): *The Lamb of God*. Grand Rapids—Michigan/ Cambridge—UK: Eerdmans.

Irenaeus (2004): *Adversus Heresies*. book I, ANF, Peabody—MA: Hendrickson Publishers.

Manoussakis, John Panteleimon (2007): *The anarchic principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church*: Harvard Theological Review 100, no. 1 (2007): 29-46.

Russell, Norman (2004): *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press.

Theologian, Gregory (2004): *On the Baptism of Jesus*. book VII, NPNF, Peabody—MA: Hendrickson Publishers.

Wong, Kam Ming (2008): *Wolfhart Pannenberg on Human Destiny*, England—Ashgate Publishing.

Ђорђе Н. Петровић

ХРИСТОВА ПРВОСВЕШТЕНИЧКА СЛУЖБА: УВОД У СВЕТОТАЈИНСКО БОГОСЛОВЉЕ СЕРГЕЈА БУЛГАКОВА

Христова првосвештеничка служба је једна од тема коју је Булгаков обрадио нарочито у делу Јагње Божије. Наслов предлаже главну тему, Христова првосвештеничка служба као увод у богословље Булгакова, из два разлога. Први разлог: Христова првосвештеничка служба остварена је на Крсту и кроз Васкрсење. Други разлог: Христова служба се наставља односно продужава у Евхаристији. Поред неких теологумена које можда сврставају Булгакова као православног мислиоца или философа пре него једног богослова, тема првосвештеничка служба отвара срж његовог разумевања Христологије и Светотајинског богословља. Задатак рада је да препознамо Христову првосвештеничку службу у светотајинском богословљу Булгакова настављену у Евхаристији. Циљ је да изнова проценимо неколико гледишта термина првосвештеничка служба и значај за богословље уопште.

УДК 271.2-1 Зизјулас Јован
271.2-18
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.15

Ромило Александар Кнежевић
Универзитет у Нишу, Иновациони центар
e-mail: romilo.knezevic@gmail.com

ТРАГИЧНИ ПАРАДОКС БЛАГЕ ВЕСТИ; КРИТИЧКИ ОСВРТ НА ПОЈАМ СЛОБОДЕ КАО АПСОЛУТНЕ ОНТОЛОШКЕ ДРУГОСТИ У ДЕЛУ ЈОВАНА ЗИЗЈУЛАСА

Апстракт: *Грчки теолог Јован Зизјулас (1931) заступа тезу да слобода није ствар слободне воље или слободног избора, већ да је реч о онтолошком питању: бити слободан значи поседовати апсолутну онтолошку другост. Следствено, да би људска личност била слободна мора бити кадра да превазиђе сваки облик онтолошке нужности, што укључује створени свет и Бога. По Зизјуласу, међутим, свет је завршена творевина и човек може да бира или да га "слободно" прихвати као нужност, или да покуша да га уништи. Наша анализа показује да Зизјуласова теологија не успева да превазиђе нужност и трагичност старогрчке онтологије.*

Кључне речи: *онтологија, другост, личност, ипостас, слобода, ипостасна заједница, Зизјулас, Максим Исповедник.*

Задатак овог огледа је да критички преиспита појам онтолошке слободе у делу Јована Зизјуласа (1931 -), са посебним акцентом на слободи схваћеној као "апсолутна онтолошка другост". Као што је и сам Зизјулас напоменуо, у његовом делу *Being as Communion* нагласак је био на важности коју релационалност и заједница имају за концепт јединства, док се *Communion & Otherness* више усредсређује на проблем другости.[1] Потоње дело би по Зизјуласу требало посматрати као његов напор да се допуне и исправе неки ставови изнети у књизи *Биће као заједница.* На основу тога можемо закључити да је један од најважнијих Зизјуласових теолошких задатака да нађе равнотежу између заједнице и другости. [2]

У западној мисли, сматра грчки теолог, други се у већини случајева посматра као супарник, што је и основни узрок индивидуализма који чини једну од најважнијих карактеристика ове културе. "Страх од другог" затровао је најдубље корене нашег постојања. Порекло овог страха Зизјулас види у Адамовој одлуци да одбаци Бога, свог *par excellence* Другог. У складу са овим тумачењем, Адам је изабрао да оствари своје *ја* управо кроз одбацивање, а не кроз прихватање Другог. Неизбежна последица ове одлуке је да Адам сада другог посматра као непријатеља и нужност. Зизјулас упозорава да наше измирење са сваким другим зависи од тога да ли ћемо наћи измирење са Богом.[3]

1 Zizioulas 2006, xiii.
2 Zizioulas 2006, 1.
3 Zizioulas 2006, 1-2.

Сходно томе, наш критички приступ усредсредићемо на проблем врсте измирења између Бога и човека коју нуди Зизјулас. Неопходно је да се запитамо да ли је Адамово одбацивање Бога можда могуће посматрати у сасвим другом кључу, наиме, као неприхватање пасивног и незрелог односа са Творцем? Да ли је Зизјулас успео да нађе идеалну равнотежу између заједнице и другости? Да ли му је пошло за руком да покаже како је страх од другог - у овом случају је реч о Богу са карактеристикама које му приписује патристичка мисао – неоснован и да је последица Адамовог индивидуализма? Поврх тога, какав одговор нуди Зизјулас у вези са мишљењима да хришћанство, услед недостатка истините антропологије, још није успело да у потпуности постане религија слободе?[4] Као што и сам Зизјулас примећује, личност ”у својој неприкосновеној онтолошкој јединствености”, која јој не дозвољава да се помири са било каквом датошћу, ипак може само да бира између две нужности: прихватања воље Божије као своје, тј. прихватање света какав јесте, или уништења тог света.[5] У наставку овог огледа пажњу ћемо обратити на Зизјуласов појам другости.

Зизјулас расправља о питању другости прво (1) у контексту покушаја да премости јаз између Бога и света. Уз помоћ појма *ипостасне заједнице* Зизјулас покушава да објасни како је могуће да свет буде ”бескрајно онтолошки други а да ипак не буде одвојен од свог Творца”.[6] Питање другости се затим (2) разматра у контекту божанског бића. Зизјулас објашњава да је можда и највећи допринос Кападокијаца теологији увођење Оца као личног начела узрочности.[7] Трећи (3) вид другости је повезан са питањем о другости као конститутивном начелу људског бића. За ову прилику усредсредићемо се искључиво на појам Божијег бића, с обзиром да је историјски посматрано концепт личности настао као покушај Цркве да теолошки протумачи веру у Тројицу. Зизјулас пише:

> Шта значи када кажемо да је Бог у исто време Отац, Син и Дух Свети не престајући да буде један Бог? Важно је приметити да ова тема представља филозофску прекретницу и револуцију у грчкој мисли. Поменута револуција историјски је изражена кроз једно поистовећивање: идентификацију појма ’ипостас’ са појмом ’личност’. Како је дошло до ове непредвиђене револуције? Какве је она последице имала по појам личности.[8]

Другост и божанско биће

Питање да ли је личност способна да истовремено сачува заједницу и другост посебно је сложено ако се узме у обзир да су другост и личност конститутиван фактор у божанском бићу. Зизјулас наглашава да је другост света могућа једино зато што је другост онтолошки неприкосновена у Богу. У нашој анализи прво ћемо се усредсредити на оно што грчки теолог види као ”револуционарно изједначавање ипостаси са личношћу”. Потом, анализираћемо и одлуку Кападокијаца да Оцу придодају улогу онтолошке и личносне каузалности у Тројици.

4 Бердяев 1991, 191. Berdyaev 2009, 158-159.
5 Zizioulas 2006, 235.
6 Zizioulas 2006, 20.
7 Zizioulas 2013, 109.
8 Zizioulas 1985, 36.

Ипостас и личност

Античка филозофија, тврди Зизјулас, није била кадра да изгради онтологију људске личности управо због основног принципа на коме је почивала. Наиме, у складу са тим начелом, биће је у крајњем случају јединство упркос постојања различитих бића. Порекло појединачних бића се може пратити све до њиховог настанка у 'једном' бићу. Свака диференцијација или индивидуација, то јест – свако пост***а***јање посматра се као назадовање у бићу. [9] 'Онтолошки монизам' који је особен за грчку мисао води ка појму *космоса* или складно уређеног јединства свега постојећег. Поврх тога, Бог је у складу са овим учењем онтолошки повезан са космосом, то јест, између Бога и његовог света не постоји трансцендентална дистанца. [10]

Главна тема грчке трагедије односи се управо на место људског бића у свету у коме не постоје случајност и непредвиђено. Зато и не треба да чуди да се термин 'личност' (*prosopon*) јавља, између осталог, управо и у овом контексту. Међутим, поставља се питање зашто је ово значење појма личности тако брзо повезано са позоришном маском (*prosopeion*)? Каква је, дакле, веза између појма личности и глумачке маске? [11]

Средишна тема грчке трагедије, по Зизјуласовом мишљењу, јесте сукоб између људског бића које тежи да се ослободи нужности и детерминисаности света. На тај начин грчка трагедија сведочи о томе да човек, прво, не може да избегне судбину и, друго, ако се не одрекне хибриса, то јест жеље да се ослободи ланаца одређености, богови ће га казнити. Као пример човекове капитулације пред нужностима света Зизјулас наводи реченицу из Платоновог *Закона*: "Јер, [Целина] није постала због тебе, већ си ти створен због ње." Људска слобода је очигледно ограничена, али рећи тако нешто представља *contradictio in adjecto* ако се сетимо да бити слободан значи управо бити изнад свих нужности. Због тога, човек није истинска "личност" већ само "маска", објашњава Зизјулас. [12]

Међутим, постоји и позитиван вид термина '*prosopeion*', с обзиром да позоришна маска ипак пружа одређено искуство слободе и 'ипостаси'. Како, на пример, објашњава Пол Тилих, маска се може посматрати и као нешто афирмативно, будући да од глумца чини довршен и одређени карактер.[13] Маска, и код глумца као и код гледаоца, ствара одређени утисак слободе, утисак 'ипостаси' или 'идентитета'.[14] Маска је, дакле, повезана са личношћу, али та веза остаје трагична. Имати личност у грчком контексту значи поседовати нешто што је акцидентално у односу на биће или на нечију истиниту ипостас. Коначна онтолошка одредница је, дакле, и даље 'ипостас', али са значењем 'супстанце' или 'природе'. [15]

Какве промене је било потребно увести у поимање света и људског бића како би оба ова појма подразумевала слободу? Зизјулас издваја две суштинске претпоставке: (1) неопходан је био коренити заокрет у вези са основним космолошким питањима; (2) било је потребно поистоветити личност са онтолошким и есхатолошким идентитетом људског бића. Кападокијци су обезбедили оба ова предуслова, и то бавећи се проблемом Тројичног богословља. [16]

---

9 Zizioulas 1985, 29.
10 Zizioulas 1985, 29-31.
11 Zizioulas 1985, 31.
12 Zizioulas 1985, 32.
13 Tillich 1968, 194.
14 Zizioulas 1985, 32.
15 Zizioulas 1985, 33.
16 Zizioulas 1985, 35.

Пуне размере филозофске ’револуције’ могу се схватити тек ако знамо да термин ’ипостас’ никада раније у грчкој филозофији није био повезан са појмом ’личност’. За Грке, појам ’личност’ понајмање је имао значење суштине људског бића, док је термин ’ипостас’ коначно поистовећен са ’суштином’. Кападокијци су, дакле, прво морали да избегну савелијанизам како би свакој од ипостаси Тројице дали онтолошки садржај. Друго, онтолошки статус ипостаси морао је да буде у пуном сагласју са библијским монотеизмом.

Зизјулас детаљно анализира историјску позадину из које се родила ’револуција’, дајући кратку анализу њеног дубљег значаја који подразумева и двоструку хипотезу: (а) личност није нешто што је додато појединачном бићу са већ утврђеном онтолошком ипостаси; личност је ипостас бића, то јест, нема бића ако суштина није ипостазирана. (б) На тај начин, биће више није фундаментална онтолошка категорија и извор других јединки; замењена је сада појмом личности који постаје конститутивни елемент појединачних бића.[17]

Овај радикални раскид са традицијом грчке онтологије припремиле су оно што Зизјулас назива двема ’ферментацијама’ патристичког богословља. Прва ”ферментација” се односио на деконструкцију апсолутне космолошке нужности увођењем доктрине о стварању *ex nihilo,* што је значило да свет више није посматран као са-вечан Богу, ограничавајући на тај начин Божију слободу. Порекло света је сада Божија слободна одлука а самим тим и свет постаје плод слободе. [18]

Друга ’ферментација’ односила се на још коренитије преиспитивање монистичке онтологије. Више није било довољно рећи да се порекло света може пратити до његовог извора у слободи, већ и да је само биће Бога било последица слободне личности, тј. Бога Оца. [19]

Оба наведена преиспитивања су била од кључног значаја за питање о другости и слободи. Наиме, да би другост имала онтолошко првенство, као и да бисмо о слободи могли да говоримо као о апсолутној онтолошког другости, неопходно је Бога замислити као личност а не као супстанцу. Супстанца или суштина је по дефиницији монистичка категорија, дакле, немогуће је замислити супстанцу која би истовремено била кадра како за заједницу тако и за другост. Зизјулас објашњава то на следећи начин:

> Суштина је по дефиницији монистичка категорија, тј. у Богу може постојати само једна суштина. Насупрот томе, личност, попут личности Бога-Оца, јесте незамислива без односа према другим личностима. Постављајући личност Оца као једино онтолошко начело у Богу, другост постављамо као онтолошки конститутивну категорију у божанском бићу. [20]

Утисак је да у наведеном тексту Зизјулас није успео до краја да објасни шта тачно подразумева под појмом личности, као ни то како личност истовремено остварује заједницу и другост. Важно је, због наше даље анализе, приметити да Зизјулас инсистира једино на релационалном карактеру Очеве личности, наглашавајући на тај начин заједницу и јединство. Остаје, међутим, нејасно како божанске личности успевају да сачувају сопствену другост. [21]

---

17 Zizioulas 1985, 39.
18 Zizioulas 1985, 39.
19 Zizioulas 1985, 40-41.
20 Zizioulas 2006, 35.
21 Зизјулас је свестан да га увођење крајње онтолошке другости у Божијем бићу води ка опасној теолошкој области. ’Можемо, можда, лако прихватити појам другости у вези са учењем о стварању

Видели смо, како пише Зизјулас, да су Кападокијци, постављајући Оца као онтолошко начело каузалитета у Богу, увели *слободу* у божанско биће. Отац, дакле, не рађа Сина услед нужности – рођење је плод Очеве слободне личности. [22] Неопходно је напоменути да без Очеве слободне личности не би могло бити слободе и другости у Богу, а следствено томе не бисмо могли да говоримо ни онтолошкој другости и слободи људског бића.

Шта Зизјулас има на уму када тврди да је слобода питање онтологије, као и да је онтолошка другост конститутивно начело људске личности?

Слобода као радикална онтолошка другост

По Зизјуласу, појам слободе не би требало ограничити на психолошку или моралну раван, како је то обичај у традиционалној теологији. Слободу је неопходно посматрати као питање онтологије. Другим речима, слобода није исто што и 'слободна воља' или слобода да се доносе моралне одлуке и избори. Зизјулас наглашава да је слобода повезана са суштинским питањем о смислу бића. Да бисмо се приближили Зизјуласовом начину размишљања неопходно је разумети да су за њега бити *други* и бити *слободан* два вида исте стварности. Ако једна личност није јединствена у својој другости, њена слобода је илузија. Како Зизјулас објашњава, "бити други и бити слободан у онтолошком смислу, тј. бити слободан да будеш тај који јеси, а не неко други или нешто друго, јесу два вида исте стварности," [23] и додаје:

> Суштинско питање се односи не само на то да ли је другост прихватљива или пожељна у нашем друштву – етичка начела различитих друштава су пролазне природе – већ да ли је то *sine qua non* предуслов нечијег постојања, као и постојања свега што јесте. То је оно што једна онтологија другости подразумева. И то је оно што једна теологија која има егзистенцијалну озбиљност мора узети у обзир. [24]

Другост, дакле, не само да није од секундарног значаја за јединство, већ је *примарна* и *конститутивна* за саму идеју бића. Зизјулас тврди да "ако другост нестане, онда бића [а самим тим и њихова слобода] престају да постоје. У хришћанској теологији нема места за онтолошки тоталитаризам. Сваки облик заједнице неизоставно мора да укључује другост као примарни и конститутивни елемент".[25] Другим речима, немогуће је замислити заједницу која не би подразумевала радикалну другост. Следствено, Зизјулас подвлачи да бити слободан не значи једноставно поседовати "слободу воље". Напротив, слобода значи "*бити други у једном апсолутном онтолошком смислу*." [26]

и о бићу света, али како стоје ствари са Богом? Може ли другост бити онтолошки неприкосновена и када је реч о Божијем бићу? Зар другост не представља опасност за јединство Бога? Учење о Тројици се бави управо овим проблемом." Zizioulas 2006, 32.

22 'Без отачког схватања Оца као узрока, божанско биће би морало да буде схваћено као логично неопходно и само-објашњиво биће у коме како другост тако ни слобода не би имали главно место.' Zizioulas 2006, 36.

23 Zizioulas 2006, 13.

24 Zizioulas 2006, 14.

25 Zizioulas 2006, 11.

26 Zizioulas 2006, 11. Зизјулас наглашава огромни значај који питање Другог има за савремену филозофију, а посебно за филозофске школе феноменологије и егзистенцијализма, достижући врхунац у делима Мартина Бубера и Емануела Левинаса. Међути, он наглашава да је питање

Предуслови за утемељење појма слободе

Ако слобода није искључиво потенцијалност, већ мора бити и актуализација,[27] те ако је слобода апсолутна онтолошка другост, следи по нашем уверењу неизбежан закључак да слобода подразумева моћ стварања апсолутно новог. Поврх тога, онтолошка другост у погледу самоактуализације подразумева и стварање "ни из чега", будући да се једино на основу овог појма може замислити стварање фундаментално новог. Напослетку, ова два појма су предуслов самоостварења личности и чине оно што називамо *онтолошким формативним принципом личности.*[28] По Зизјуласовом мишљењу, међутим, човек није кадар за стварање "ни из чега", као што нема ни моћ стварања радикално новог.

Последица оваквог схватања људског бића је да Зизјулас није у стању да постави задовољавајућу теолошку основу за појам сопства, због чега да ту идеју у потпуности одбацује.

Слобода као апсолутна онтолошка другост по нашем уверењу подразумева, дакле, три принципа: а) извесну врсту стварања ни из чега или из неограничене слободе, што омогућује б) стварање радикалног *novum*-а без кога је в) онтолошко само-остваривање личности немогуће. Сматрамо да то, другим речима, значи да личност постоји само ако је кроз своју само-афирмацију кадра да конституише сопствену другост-јединственост стварајући потпуни *novum*. Ово је, међутим, могуће само ако се допусти могућност стварања из *неограничене* слободе, тј. слободе која није на било који начин детерминисана Божијим свезнањем. Занимљиво је и вредно помена да и Зизјулас долази до овог увида, што се види из следећег цитата:

> Само теологија може да осмисли истинску и непоновљиву личност, зато што изворна личност, као апсолутна онтолошка слобода, мога бити "нестворена", тј. неспутана било каквом "нужношћу", укључујући и нужност сопствене егзистенције. Ако таква личност не постоји у реалности, појам личности представља само умишљено сањарење. Ако Бог не постоји, личност не постоји.[29]

Ако је личност слободна само под условом да у свом самоостваривању није ограничена било каквим обликом нужности, онда је неопходно претпоставити да она ствара из недетерминисане слободе. Чини се да је то једини логични закључак Зизјуласовог става о слободи као апсолутној онтолошкој другости. (Ако обратимо пажњу на наведени пасус, видећемо да Зизјулас јасно каже како личност не сме да буде спутана "било каквом нужношћу", "*укључујући* и нужност сопствене егзистенције.") Зизјулас, међутим, не изводи ову дедукцију, вероватно зато што би га она неизбежно водила ка преиспитивању патристичког учења о Божијој свемоћи и свезнању. Дедукција би, такође, подразумевала и поновно, коренито другачије тумачење доктрине о стварању људског бића, тј. разлога због који Бог ствара човека. Последице које овакав закључак има у вези

другости старо колико и грчка филозофија, и присутно је поготово у Платоновом 'Парменидy', као и у делима Аристотела и пре-сократоваца. Поврх тога, Зизјулас је у праву када каже да 'тешко може бити филозофије, која би заслужила то име, а која се не бави, посредно или непосредно, овим питањем." Zizioulas 2006, 13.

27 '[…] Зар у себи не осећамо истинитост метафизичког начела *operatio sequitur esse*? Јер, бити значи делати, и делати значи бити." Gilson 2009, 94. Упркос томе што прихвата наведено начело, Жилсон тврди да *homo faber* никада не може постати *homo creator*. Gilson 2009, 90.

28 Knežević 2020, pp. 51-53.

26 Zizioulas 1997, 143.

са појмом сопства су очигледне: сопство (а тиме и личност) је могуће једино ако је ”нестворено”, дакле, једино ако личност може да ствара из ”нестворене” слободе. У свом позитивном самоостварењу, личност не сме бити ограничена Божијим свезнањем, било да то предзнање разумемо као детерминацију или предетерминацију. Слобода личности не може бити ”**у**” Богу, то јест не сме бити подложна божанској контроли. Зизјулас не предвиђа такву могућност и самим тим није у стању да онтолошки утемељи свој појам личности. С обзиром да се грчки теолог не одлучује да преиспита фундаменталне доктрине о Божијој свемоћи и свезнању, преостаје му да доведе у питање појам сопства. Када се прогласи неизбежност ”смрти сопства”, личност губи своју онтолошку посебитост а са њом и ”релационалност”, с обзиром да онтолошки однос постоји само тамо где постоји апсолутна онтолошка разлика. Пажњу ћемо сада усмерити на Зизјуласов појам сопства.

Сопство

Појам сопства код Зизјуласа има искључиво негативну конотацију: сопство је увек виђено као егоцентрични индивидуум. Такво сопство ”мора умрети”.[30]

> Прва ствар због које би мислиоцима пост-модерне требало изразити захвалност јесте проглашавање смрти Сопства. Извесно је да би теологија надахнута грчким Оцима, попут ове коју излажемо у нашем огледу, поздравила преиспитивање појмова идентитета, јединства свести и субјективитета, упркос чињеници да велики део модерне православне мисли и ”духовности” и даље користи сличне категорије које је позајмио од западног модернизма. Сопство мора умрети – то је библијски захтев… - и сваки покушај преиспитивања појма Сопства на филозофском нивоу би требало поздравити. [31]

Као што смо видели, Зизјулас верује да је патристичко преиспитивање појма идентитета истоветно или веома слично ”смрти сопства” коју је прогласила постмодерна. Идеја ”смрти сопства” је била изражена у више видова, понекада као ”смрт човека” или ”смрт писца”, или пак као ”деконструкција субјекта”.[32] Познато је да у својим раним радовима Мишел Фуко проглашава ”смрт човека”, тврдећи да је ”човек изум скоријег датума” и да ће ускоро ”бити избрисан попут лика који је нацртан на песку, уз саму ивицу мора.” По Фукоовом мишљењу, разарање појма човека је само наставак Ничеовог објављивања ”смрти Бога”. [33]

---

30 Зизјулас напомиње да је разлика између индивидуе и личности установљена више пута у историји филозофије, укључујући и дела Томе Аквинског, Жака Маритена и Николаја Берђајева. Zizioulas 1997, 164, n85. Видети такође Zizioulas 2006, 9.

31 Zizioulas 2006, 51-52. Другачије схватање ’смрти сопства’ присутно је, рецимо, код Џона Вебстера: Webster 2003, 222.

32 Више о овоме видети у Schrag 1997, 2. Ричард Сорабџи разликује две традиције у погледу оспоравања сопства. Прва је аналитичка филозофија, док се друга везује за Ничеа. Дејвид Хјум је утицао, посредно или непосредно, на обе ове традиције, посебно својим делом *Оглед о људској природи* у коме пише да, загледавши се у себе, може да види само различите перспективе али не и сопство које би их повезивало. Sorabji 2006, 17-18.

33 Foucault 1970, 387. У вези са Фукоовом тврдњом да постоји дисконтинуитет у занимању за питање сопства, примећује Сорабџи, француски филозоф је бирао посебне текстове више него што је посматрао одређене филозофске школе у целини и њихов развој. Sorabji, 53. Чарлс Тејлор пише да је Фуко пред крај живота изгледа одлучио да усвоји идеал естетског изграђивања сопства као

У Зизјуласовом случају чини се да постоји јасна веза између његовог настојања да деконструише монотеистички схваћеног Бога, чија је монистичка структура онтолошки примарна у односу на његову другост, и покушаја да се напусти сличан антрополошки монизам сопства. Како је то приметио Џон Вебстер, видљива је очигледна ”повезаност субјективитета и онтотеологије, тј. веза сопства као истрајавајуће моралне и когнитивне основе и покушаја да се преко метафизике супстанце објасни природа Бога…”[34]

Неопходно је, међутим, приметити да се Зизјуласов појам ”смрти сопства” јавља као реакција на упрошћено модернистичко схватање овог концепта чије је основна карактеристика, како се тврди, ”круг присвајања и поседовања.” [35] То нас изненађује с обзиром да је Зизјулас и сам свестан да је неодговарајуће хришћанско схватање слободе довело до побуне модерне. Зизјулас сматра да је проблем слободе главни узрок појављивања хуманистичке антропологије. Свет није наша *thelema* или воља, те се може закључити да слободу можемо ”сачувати” једино ако прихватимо да је Божија воља и наша воља. Хришћанство је покушало, објашњава Зизјулас, да помири људску и Божију вољу уводећи појам *послушности* – људске послушности Богу. Проблем је, међутим, у томе што послушност као начин измирења неизбежно окончава једносмерним односом човека и Бога и самим тим не доприноси новом решењу проблема слободе. ”Човек се осетио као роб и одлучио је да одбаци јарам Божији”, објашњава Зизјулас. ”Атеизам је изникао из самог средишта Цркве и питање слободе је поново постало актуелно. Нешто више од ‘послушности’, тачније, нешто потпуно другачије потребно је да би се овај проблем решио…”[36]

Зизјулас, надаље, објашњава да је појам модерног сопства изграђен на темељу идеја исказаних у делима Тертулијана и Антиохијаца, као и Августина и схоластика. Заједничко свим овим струјама, ”права тема” њихових разматрања, био је покушај ”да се разуме човек тако што ћемо га посматрати интроспективно, као аутономног етичког агенса (Тертулијан и Антиохијци), или као Его сложене психолошке грађевине

уметничког дела. Taylor 1989, 489. У једном од својих интервјуа Фуко наглашава да ”у нашем друштву готово да више и не постоје остаци идеје да најважније уметничко дело, оно о чему треба да бринемо, и главна област на коју ваља применити естетске вредности, јесмо ми сами, наш живот, наше постојање.” *The Foucault Reader* 1991, 362.

34 Webster 2003, 222.

35 M.C. Taylor 1984, 143. Цитирано у Webster 2003, 228. Зизјуласово размишљање је веома блиско постмодерном деконструктивизму. Међутим, проблем је у томе што је деконструктивни постмодернизам обликован као реакција на једнострано замишљену модерну. Како је Вебстер приметио, ”ако модерну разумемо, попут Хајдегереа и његових наследника, као јединствену интелектуалну, културну и духовну историју, коју углавном одређује картезијански пројекат субјективности и репрезентације, у том случају деконструктивна антропологија одиста може бити посматрана као новост. С друге стране, ако модерну разумемо као збир далеко више сукобљених процеса, онда деконструктивну антропологију можемо разумети не само као једноставно одбацивање модерне… већ и као њен наставак и даље развијање…” Webster 2003, 220.

36 Zizioulas 2006, 237. Зизјуласове речи као да представљају одјек Јингелове тврдње да су теизам и традиционално тумачење Божије апсолутности и свемоћи проузроковали рађање атеизма. Јингел верује да људско биће има свест о својој слободи, али појам Бога који је апсолутно супериоран у односу на човека то схватање слободе суштински доводи у питање. ”Модерни човек”, пише Јингел, ”посебно је алергичан на Бога који је схваћен искључиво апсолутискички. По томе се он разликује од средњевековних отаца.” Jüngel 1983, 40. За разлику од Јингела, међутим, Зизјулас никада не доводи у питање патристички виђење Божије апсолутности.

(Августин), или, пак, као супстанцу која се одликује одређеним могућностима (схоластици). [37]

Укратко, Зизјулас сматра да како западњачки тако и антиохијски приступ овој теми прави грешку зато што настоји да објасни човека као аутономног етичког агенса. Тачније, полазећи од Боетија и Августина, Западна филозофија је описала човека наводећи две најважније компоненте: *рационалну индивидуалност* (засновану на Боетијевој дефиницији личности), као и *психолошко искуство и свест* (појмови преузети углавном из Августинових "*Исповести*"). Невоља са схватањем људског бића као аутономног сопства које одликује самосвест и свест о другима, верује Зизјулас, јесте у томе што на тај начин човек постаје *индивидуа,* тј. биће које је одвојено од остатка света.[38]

> Поставши индивидуа која се објашњава сопственом суштином и, посебно, интелектуалним својствима, човек је успео да себе одвоји од творевине, која је његов природни оквир. На тај начин је постао равнодушан према осетљивом животу света, и то у толикој мери да је почео да га загађује и уништава на забрињавајући начин.[39]

У наведеном параграфу имамо сажети опис онога што се, по Зизјуласу, догађа када човек постане индивидуа или субјекат *par excellence* у односу на створени свет. Тешко је, међутим, прихватити Зизјуласову тврдњу да човек, замишљен као аутономи субјекат, мора неизбежно постати индивидуа неосетљива на живот творевине. Јер, одрицати важност сопства зато што постоји опасност и могућност да оно можда неће бити екстатично и релационално исто је што и одрицати слободу људском бићу зато што она може бити злоупотребљена. Слобода, свакако, може бити тежак и изазовни дар. Зизјулас никада не каже отворено да жели да деконструише појам сопства зато што му је намера да ограничи људску слободу. Но, ако нисмо у стању да помиримо позитивни и само-афирмативни вид слободе са појмом Божије свемоћи, те се опредељујемо да прогласимо "смрт сопства" али не и да покушамо да преиспитамо божанску омнипотенцију, онда је извесно да се у нашем начину размишљања крије и *страх од слободе*. Зато је неопходно поставити питање, да ли можемо да осмислимо позитивну теолошку антропологију која се у исто време неће "сврставати под категорију онто-теологије коју треба деконструисати?"[40]

Можемо се сложити са постмодерним критикама класичне и супстанцијалистичке теорије сопства, али неопходно је да приметимо како напуштање ове позиције не значи аутоматски и одбацивање сваког појма сопства. [41] Зар није могуће замислити да би се у времену после деконструкције супстанцијалистичке теорије Бога и сопства могло појавити ново схватање сопства?[42] Наглашавајући, наиме, искључиво негативне видове аутономног сопства превиђамо допринос модерне филозофске естетике као правца мисли који се противи рационализму и позитивизму. Тешко је порицати да научни и технолошки методи покушавају да затру сваку врсту посебитости субјекта и то у име неке илузорне "објективности". Дух модерне науке и технологије, тј. дух "објективације", не може *a priori* бити повезан са "аутономним субјектом", управо зато

37 Zizioulas 2006, 210.
38 Zizioulas 2006, 210-211.
39 Zizioulas 2006, 211, n9.
40 Webster 2003, 223.
41 Schrag 1997, 9.
42 Schrag 1997, 9.

што подрива темеље свега што је ”субјективно” [43] или, тачније речено, свега што је лично. Нема ништа лоше у томе да се буде аутономно сопство, сопство са себи својственим границама, под условом да свој идентитет користима на исправан начин - да знамо како да живимо ”изнутра ка споља”. [44] Да ли је могуће залагати се за идеју ”смрти сопства” и само-идентитета а истовремено не прихватити идеју безличног и ”нестварног” [45] бића?

Концепт ”нестварних” и ”стварних” људи који је развио Џон Мекмари може послужити као значајна основа за конструктивну критику појма сопства коју заступају Зизјулас и постмодерна деконструкција. По Маријy, неко може бити ”нестваран” не само зато што се понаша као егоистична индивидуа, већ и зато што није веран сопственом идентитету. Људи могу бити ”нестварни” из два разлога. Прво, када ”нису у додиру са светом ван њих”[46] и, друго, када у њима постоји сукоб између осећања и мисли. Мекмари пише:

> Ако чинимо нешто што мислимо да је исправно али не осећајући исправност тога што деламо, наша стварност је уништена. Зато су они који непрекидно врше своју дужност а која је у сукобу са њиховим жељама тако нестварни људи. Такво подилажење мнењу на уштрб осећањима је људски нестварно. За такве људе често, и с правом, кажемо да нису људи. Њихова људскост није истинска људскост. [47]

Усклађеност мисли и осећања претпоставља сопство, ”Ја” које, у случају да се осећања и мисли не слажу, расуђује шта је значајно и добро. Мисао препуштена сама себи није у стању да донесе одлуку и може једино да прихвата туђа становишта. Она је принуђена да се ослони на традицију или, другим речима, на осећања која припадају некоме другом, и на тај начин подлеже спољашњем ауторитету.

”Ако сматрам да је нешто добро, истинито или лепо зато што неко други то мисли или осећа, онда ја то не мислим и не осећам.” [48]

Мекмари жели да каже да сопство или *ја* представљају сопствени конститутивни фактор тако што живе ”изнутра ка споља”. Свет улази у нас преко чула, и кроз иста врата сопство у облику својих мисли и осећања излази ван себе како би схватило свет. Сопство мора бити *заинтересовано* за стварност коју доживљава, мора уживати у њој и осећати је јер, ”погрешно је уверење према којем не улажење у размену са светом јесте начин да се буде објективан и без предрасуда. Бити равнодушан према стварима које видимо и о којима размишљамо значи бити очајнички пристрасан и субјективан у корист онога што је нестварно.”[49]

Зизјуласово проглашавање смрти сопства личи на оно што Мекмари описује као страх и неуспех личности да дође у додир са светом. Узме ли се, дакле, у обзир Мекмаријево објашњење, које је то онда сопство које ”мора да умре”? Прво, то би било оно сопство које није у односу са светом. Друго, сопство које није у стању да живи у

43 Bowie 1990, 11-12.
44 Macmurray 1968, 166.
45 Macmurray 1968, 155.
46 Macmurray 1968, 159.
47 Macmurray 1968, 163.
48 Macmurray 1968, 163.
49 Macmurray 1968, 165.

складу са својим идентитетом и на тај начин постаје ”нестварно”, дозвољавајући да га уобличује мишљење других људи, традиција и оно што се обично сматра као исправно. Зизјуласова деконструкција сопства односи се само на први Мекмаријев дијалектички пар – сопство и свет.

Чарлс Тејлор је један од савремених мислилаца који такође види позитивне видове модерног појма сопства. У књизи *Изворишта сопства* Тејлор објашњава да је, поготово у делима романтичара, могуће наћи појам ”неострашћеног разума”, дакле, разума који има усклађен однос са стварношћу око себе. ”Ово сопство”, објашњава Тејлор, ”јесте и мора да буде једино средиште стратешког процењивања. Романтичарски експресивни поглед на свет указује на идеал савршене интеграције, у којој су разум и чулност, порив који долази изнутра и спољашња природа, усклађени.[50] Тејлор наглашава оно што већ изгледа очигледно, а то је да се пут ка трансперсоналном (или заједници, у Зизјуласовој терминологији) може наћи једино кроз персонално.[51] Романтичари, примера ради, нису веровали да су сопство и језик безнадежно аутистични и управо стога су песника и уметника учинили парадигмом људског бића.[52] Чак је и Хајдегер, кога обично видимо као најстрожег критичара картезијанског сопства, веровао да је један од начина да се превазиђе субјективизам у томе да разумемо његову истинску природу, што је он покушао да постигне уз помоћ појма ”чистине”. По Тејлоровом мишљењу, Рилке је добар пример како поезија може да нас избави од бесплодне субјективности и да нам помогне да успоставимо размену са светом. У *Деветој елегији* Рилке пише да је наш задатак је да Земљу и Ствари ослободимо тако што ћемо им испевати песму хвале, стварајући језик који ће верно исказати њихову апофатичку тајну.[53] Са овог становишта, сопство не само да не уништава другост света, већ је одговорно за његово преображавање и ослобађање. По Рилкеовим речима:

И ове ствари, што живе од умирања,
схватају да их ти славиш; пролазне,
оне се уздају у нас да их спасемо, у нас
најпролазније. Хоће да их потпуно ми
у невидљивом срцу преобразимо у - ох,
бесконачно - у себе! ма ко ми коначно били.

Земљо, зар није то што хоћеш ти: невидљиво
да настанеш у нама? - Није ли сан твој да једном
невидљива будеш? - Земљо! невидљива!
ове ствари, што живе
од умирања, схватају да их ти славиш; пролазне,
оне се уздају у нас да их спасемо, у нас
најпролазније. Хоће да их потпуно ми
у невидљивом срцу преобразимо у - ох,
бесконачно - у себе! ма ко ми коначно били.

50 Taylor 1989, 480.
51 Taylor 1989, 481.
52 Више о људском бићу као бићу језика, као и о инхерентној моћи језика, видети у Dupré 1993, посебно стр. 36-50. Ово дело представља такође значајан допринос изнијансираном и вишеслојном разумевању питања сопства.
53 Taylor 1989, 481-482.

Земљо, зар није то што хоћеш ти: невидљиво
да настанеш у нама? - Није ли сан твој да једном
невидљива будеш? - Земљо! невидљива!
ове ствари, што живе
од умирања, схватају да их ти славиш; пролазне,
оне се уздају у нас да их спасемо, у нас
најпролазније. Хоће да их потпуно ми
у невидљивом срцу преобразимо у - ох,
бесконачно - у себе! ма ко ми коначно били.

Земљо, зар није то што хоћеш ти: невидљиво
да настанеш у нама? - Није ли сан твој да једном
невидљива будеш? - Земљо! невидљива!
И ове ствари, што живе од умирања
схватају да их ти славиш; пролазне
оне се уздају у нас да их спасемо,
у нас најпролазније. Хоће да их ми потпуно
у невидљивом срцу преобразимо, ох – бесконачно –
у себе! ма како ми коначни били.
Земљо, зар није то што хоћеш ти: да невидљиво
настанеш у нама? Није ли сан твој да једном
невидљива будеш?[54]

Зизјуласов искључиво негативан став о сопству постаје нам јаснији онога часа када откријемо његов корен. Истинска колевка сопства, тврди Зизјулас, јесте Адамово одбацивање Бога. Развијање сопства проузроковало је Пад или, другим речима, *Пад је подстакао развој сопства.*

> Адамово одбацивање Бога значило је одбацивање другости као конститутивног принципа бића. Тврдећи да је Бог, Адам је одбацио Другог као онога ко конституише његово биће и прогласио је себе као коначно објашњење свога постојања. Тај чин је довео до појављивања Сопства као онога што има онтолошку предност пред Другим.[55]

Зизјулас понавља да је другост конститутивни фактор бића. Истовремено, међутим, он прави једва приметну али ипак радикалну измену у својој дефиницији другости. Док је раније тврдио да је другост конститутивни фактор бића јер нема бића без *појединачног* бивствовања,[56] сада је други тај који конституише нашу другост. На овоме месту се сусрећемо са фундаменталном противречношћу у Зизјуласовој мисли, јер његова тврдња да је слобода једнака апсолутној онтолошкој другости – да бити личност значи бити онај који јеси – несумњиво подразумева да сопство или "ја" конституише другост, под условом да је реч о слободи која није слобода *од,* већ слобода *за* другог. Бити у вези љубави са другим, међутим, не значи да други установљује мој лични и непоновљиви идентитет. Ове две тврдње су непомирљиве и представљају један од главних проблема у Зизјуласовој теологији.

54 Рилке 1965, 30.
55 Zizioulas 2006, 43.
56 Zizioulas 2013, 90.

Другост људског бића: Слобода као онтолошка другост

Зизјулас је у праву када тврди да патристички појам слободе као *autoexousion* или моћи апсолутног самоодређења подразумева одбацивање свега датог, укључујући Бога. ”Слобода”, пише Зизјулас, ”подразумева тежњу ка онтолошкој другости, ка *idion* или оном појединачном, у сваком погледу: у односу са Богом, животињама и другим особама.”[57] Проблем је, међутим, у томе што Бог, онако како га Зизјулас описује, никада не престаје да буде теистичко врховно биће које је за човека неизбежна датост.

Упркос томе што, као што смо видели, критикује традиционално решење проблема односа Бога и људског бића које се заснива на послушности, [58] крајњи закључак је да Зизјулас нуди само другачији и боље прерушени облик послушности. Грчки теолог не узима у обзир могућност да слобода као одбацивање сваке датости не мора неизбежно да води ка одбацивању Бога. [59] Другим речима, ако слободу одредимо као апсолутну онтолошку другост, онда смо принуђени да закључимо да самоостварење или позитивни вид онтолошке слободе такође мора бити ”апсолутан”. ”Апсолутна” онтолошка слобода у овом контексту значи да наше стваралачко самоостварење не може бити ствар слободе избора, већ је неопходно да подразумева моћ стварања нових идентитета, који би чак и са Божијег становишта представљали нешто радикално ново.

Другост људског бића: Другост као стваралачки израз слободе

Зизјулас увиђа да је онтолошка другост недостижна ако се не оствари у екстатичном покрету, тј. покрету личности ван себе. То, по нашем мишљењу, значи да су *слобода* и *личност* само пука илузија ако се не афирмишу у сусрету са другим. Реч је о *позитивном* изразу појединачности и слободе – о слободи *за* - која подразумева стваралаштво. Слободан сам само у мери у којој могу да створим свој свет. Уметност као изворни облик стваралаштва најбољи је пример људске чежње за превазилажењем датости постојања. Како Зизјулас пише, у уметности људска личност трага за превазилажењем сваке датости:

> (Људска личност трага) за могућношћу да потврди своје постојање, али не као прихватање датости или ”стварности”, већ као производ свог слободног пристанка и самоостварења. Управо то, и ништа мање од тога, јесте оно што човек тражи да би се остварио као личност. То је посебно очигледно у уметности. Уметност као непатворено стваралаштво, а не као миметичко подражавање стварности, представља ништа мање него човеков покушај да оствари своје присуство на начин слободан од сваке ”датости” постојања. Истинска уметност није једноставно стварање на основу онога што већ постоји, већ настојање да се ствара ex nihilo… Овде је очигледна тежња личности да се ослободи тако што ће у свом самоостварењу превазићи ”датост” постојања, тј. тако што ће постати Бог.[60]

---

57 Zizioulas 2006, 39.

58 ”Постоји нешто више од ’послушности’, или нешто другачије од ње, што нам је потребено како би се човек нашао у облику постојања у коме слобода није избор између мноштва могућности…” Zizioulas 2006, 237.

59 То се јасно види на основу тога што Зизјулас изједначава одбацивање датости за Падом. Zizioulas 2006, 39.

60 Zizioulas 1997, 42, n38. Курзив ауторов. Наше уверење је да Зизјуласово схватање уметности не достиже ону дубину која се може наћи код Берђајева. За Зизјуласа, уметност представља настојање

По Зизјуласу, слобода неизоставно подразумева стварање *ex nihilo* и то као стварање новог света. Зизјулас поново наводи уметност као пример:

> Слобода да се буде други везана је за настојање *да се створи свет* другачији од овог који постоји, тј. *да се створи другост у радикалном онтолошком смислу настанка нових идентитета који носе печат љубавникове или стваралачеве личности.* То се постиже у уметности, онда када није само пука копија стварности, и представља особену стваралачку карактеристику људских бића. [61]

Слобода, дакле, не сме остати само у свом негативном облику. Да би била онтолошки истинита, слобода мора укључити *моћ* стварања јединственог света. Ако, међутим, пажљиво прочитамо наведени пасус, видећемо да Зизјулас не говори о *моћи,* већ о људском *настојању* да створи потпуно нове идентитете. Људска моћ је једино *настојање* усмерено ка моћи. То значи да наша *моћ,* с обзиром да остаје само *настојање,* представља заправо нашу *немоћ.*

У својој *On the Human Work of Art* Давор Џалто се такође усредсређује на Зизјуласов појам позитивне слободе, углавном онако како је разрађен у студији *Human Capacity and Incapacity.*[62] Џалто цитира следећи пасус из наведеног огледа:

> Рекло би се, дакле, да је изједначавање појма ипостаси са Личношћу (...) на послетку послужило као доказ да се идеја Личности може наћи једино у Богу, као и да људска личност никада не може бити задовољна собом све док не постане imago Dei у овом погледу. Реч је о величини али и о трагедији људске личности, што се најбоље осликава у разматрању моћи и немоћи личности, посебно са онтолошког становишта. [63]

Људска способност и неспособност, по Зизјуласу, најбоље су изражене кроз разлику између појмова стварања и прављења. Једино је личност кадра да ствара, док је прављење дело индивидуе. Прављење подразумева освајање, контролу и подјармљивање стварности. Стварање је, пак, повезано са двоструком могућношћу. Прво, ствари око нас задобијају ”присуство”. Друго, и сама личност постаје ”присутна” и то на начин јединствене ипостаси. Управо овај покрет од ствари ка личности јесте оно што се догађа у истинској уметности. ”Када посматрамо неку слику или слушамо музичку композицију”, пише Зизјулас, ”имамо пред собом ’почетак света’, ’присуство’ у коме ’ствари’, суштаства, каквоће или звукови постају део личног присуства. И то је у потпуности достигнуће Личности, што представља и особену моћ људског бића...” [64]

Џалто примећује да, иако Зизјулас не посматра људско стваралаштво као *creatio ex nihilo,* ипак има на уму неку врсту онтолошки слободног стварања. Стварање је ’довођење ствари у постојање’, док прављење представља пуко преображавање већ постојећег. Шта тачно Зизјулас има на уму када говори о ‘*nihil*’, о стварању *ex nihilo*? Поново смо сведоци тога да питање онтолошког статуса ‘*nihil*’ постаје средишње за наше

да се превазиђе датост и ти тако што ће се стварати ни из чега. Ово *ex nihilo*, међутим, у Зизјуласовом случају никада не превазилази субјективни и психолошки ниво. Зизјулас никада не види уметност као скок ка слободи путем стварања новог бића које поседује пуни онтолошки идентитет.

61 Zizioulas 2006, 40. Видети такође Zizioulas 2011, pp. 135-136. Курзив ауторов.

62 Zizioulas 1975, 401-408.

63 Zizioulas 1975, 410.

64 Zizioulas 1975, 412.

разматрање. [65] Као што се сећамо, Зизјулас никада не помиње људску способност за стварање ни из чега, већ једино људску тежњу ка таквој врсти стварања. Некоме се може чинити да је разлика између способности и тежње незнатна, али то није случај зато што се на крају испоставља да је способност заправо – неспособност. Овај проблем је повезан са Зизјуласовим разумевањем појма '*nihil*'.

Грчки теолог објашњава да је "ништа" из кога свет настаје "онтолошки апсолутно"[66] и тиме га разликује од грчког виђења стварања света из претпостојеће материје.[67] Међутим, као што ћемо видети, појам апсолутног небића носи са собом и одређене нејасноће. Зизјулас, надаље, пише:

> Ова могућност "присуства" коју подразумева људска личност открива истовремено трагичну неспособност која лежи у суштини способности. То се може приметити у парадоксалној чињеници да се присуство бића у и кроз личност напослетку открива као одсуство. [68]

Суштинска чињеница коју примећујемо у вези са "присутношћу" коју ствара уметност јесте одсутност самог уметника. Уметниково одсуство, наводно, није нешто што би требало посматрати као потпуно негативно. Истинска трагедија уметничког стваралаштва – ми можемо додати, трагедија сваког људског покушаја да на позитиван начин изрази своју онтолошку слободу – крије се у чињеници да је уметниково одсуство истовремено позитивно и негативно. Уметник је, наиме, објашњава Зизјулас, присутан и постоји за нас једино кроз своје одсуство. "Када не бисмо имали његово дело (које указује на одсуство), он не би постојао ни за нас ни за свет који га окружује, чак и када бисмо могли да га чујемо или видимо. Он *јесте* тако што је одсутан…"[69] Ако уметник, међутим, није у стању да преобрази материјал од којег је сачињено његово дело, да ли то дело припада њему и да ли се одиста може посматрати као "његово" дело? Испоставља се, заправо, да ми имамо дело, али то дело не припада одређеном уметнику. Како је, међутим, "његово дело" оно што указује на уметниково одсуство, уметник не може бити присутан тако што је одсутан. Какав је, онда, онтолошки статус уметниковог присуства-кроз-одсуство?

Уметничка креативност је трагична зато што уметник није у стању да прожме свој рад, или материју у којој дело настаје, његовим личним присуством. [70] Шта је узрок уметникове неспособности да оствари лично присуство као *присуство* у свом делу и у свету око себе? Шта је корен парадоксалног присуства-у-одсуству и на који начин је оно повезано са појмом '*nihil*'? Бити присутан у свету и пред Богом значи бити у стању да оствариш своју личну егзистенцију. Личност је могућа само ако је апсолутно онтолошки јединствена, али како *бити* значи *делати,* а *делати* значи *стварати,* остварење личности у свету мора као последицу имати стварање суштински новог света. Ако је Бог, међутим, онтолошки свеобухватни, свемоћни Други који спречава моје напоре ка непоновљивом

---

65 Роман Вилиамс сматра да учење о стварању није довољно изучено. Ниједан од аутора које он помиње у књизи *On Christian Theology* (Сели Мекфаг и Розмарі Рутер) није, по његовом мишљењу, провео довољно времена покушавајући да одгонетне шта ова доктрина заправо значи. Williams 2000, 67.

66 Zizioulas 2006, 273.

67 Zizioulas 1975, 416.

68 Zizioulas 1975, 413.

69 Zizioulas 2006, 413.

70 Како пише Папаниколау, "стварати као личност значи прожети створени предмет јединственошћу и непоновљивошћу личности." Papanikolaou 2006, 143.

остварењу, то се онда односи не само на свет који је он створио него и на саму материју света. Бог и његов свет се указују као непробојни зид који непоколебиво стоји наспрам наших покушаја да остваримо лични начин постојања и да створимо нови свет. Како је материја отпорна на покушаје пробоја нашег личног постојања, сасвим је логично да Џалто изједначава људско *creatio ex nihilo* са стварањем нове материје. Но, с обзиром да човек није у стању да створи нову материју, следи да нисмо кадри да стварамо ни из чега, и управо зато смо присутни кроз одсутност.

> Сусрећемо се са још једним проблемом када покушамо да подробније одредимо у чему се заправо састоји људско creatio ex nihilo. Ако сматрамо да се истинско људско стваралаштво односи првенствено на стварање материје, потешкоћа је у томе што човек још није у стању да створи материју ни из чега. Ако смо увек принуђени да користимо већ постојећу материју, чини се да је очигледно да ту не може бити речи о стварању ex nihilo.[71]

Очигледно је да Зизјуласов свет подсећа на платоновску претпостојећу материју која је непокретна, довршена и непромењива, што и јесте разлог због кога уметник није у стању да изрази своје непоновљиво лично присуство.

> Овај проблем не би постојао када не би било просторно-временског порекла творевине или онога што се у крајњем збиру обзнањује као *почетак.* На тај начин, чињеница да је уметник одсутан кроз његово лично присуство првенствено је последица тога што је он користио *претпостојећу материју.* То, наиме, значи да је његово лично присуство отелотворено у нечему што је већ део просторно-временске структуре, која га ограничава и чини да је присутан само тако што је удаљен од других ствари. Да је Бог учинио исто, тј. да је користио претпостојећу материју, нашао би се у истоветној невољи и његово присуство у творевини би било присуство-у-одсуству – нешто што би у потпуности учинило немогућим присуство без одсуства.[72]

Ако је коначна судбина људског бића његова трагична одсутност, пита се Џалто, каква је разлика између грчке онтологије, коју Зизјулас критикује због недостатка слободе, и њеног хришћанског пандана? Једину разлику, тврди Џалто, могуће је пронаћи у Есхатону који доноси окончање нужности.

Међутим, ако у структури божанског бића сада не постоји простор слободе за човека, није јасно на који начин ће се он појавити у Есхатону? Зашто Бог не би човеку дао слободу већ сада, у историји? Зашто Бог чека на Есхатон? Јер, напокон, Бог *јесте* Есхатон, или барем божански део Есхатона. Бог чије биће сада нема простор за људску слободу неће постати Бог са тим простором у Есхатону. Есхатон на овај начин представља лажно решење проблема. Есхатон није нешто супериорно у односу на Бога, и није стварност независна од Бога, те се не може користити као *deus ex machina,* тј. као изум који би требало да донесе спољашње решење проблема који суштински остаје неразрешен.

Иако и сам описује људску личност као трагичну жртву сопствене величине, Зизјулас ипак тврди да трагедија постоји само у оквирима филозофије, тј у оквирима историје. Филозофија се, по грчком мислиоцу, бави само овосветским стварностима и може једино да потврди постојање личности. Али, пошто је превазилажење датости

71 Džalto 2014, 49.
72 Zizioulas 2006, 418.

суштински квалитет личности, она не може бити искључиво овосветски феномен. Видели смо да Зизјулас тврди како ”једино теологија може да се бави истинском и аутентичном личношћу, будући да таква личност, схваћена као апсолутна онтолошка слобода, *мора бити ‘нествореа’,* тј. *не може бити спутана било каквом нужношћу*, укључујући и нужност сопственог постојања.” [73]

Примећујемо да пратећи неизбежну логику своје дефиниције слободе као апсолутне онтолошке другости, Зизјулас долази до закључка да личност – а самим тим и слобода – мора бити ’нествореа’. [74] Али, како није у стању да нађе равнотежу између нествореа слободе и Божије апсолутности, Зизјулас настоји да избегне трагедију људске створености – трагедију услед које не можемо избећи нужност нашег постојања[75] - тако што тврди да је човеково суштинско самоостварење у датом свету могуће једино као *прихватање* Божије воље или *одбацивање* и уништење постојећег света.[76] Стога није јасно каква би била разлика између појма људског бића који Зизјулас налази у грчкој трагедији и његовог сопственог схватања личности, чији је покушај самоостварења такође трагичан? Џалто примећује:

> Положаји људског бића у античком и у хришћанском схватању историје постају веома, а могло би се рећи и опасно - блиски, осим ако се у обзир узме есхатолошка перспектива… [77]

По Џалту, једина разлика између ова два гледишта је у узроцима људске трагичности, као и у етичким последицама трагичног положаја. Грчки јунаци страдају зато што су починили *хибрис,* зато што су покушали да прекораче границе створеног света. Њихова прометејска побуна против несаломивих датости света мора бити кажњена. Етичка поука је у томе да је свет добар и леп, као и да је могуће живети добар живот, под условом да поштујемо вечне законе. Хришћани, насупрот томе, верују да противљење спољашњим стегама, иако ништа не може променити, ипак има своје вредности.

> Напор који се чини да би се ’прекршила правила’ јесте управо оно што ове трагичне фигуре чини људским у најдубљем смислу. Њихова трагедија постаје њихова победа, тријумф над светом нужности, независно од тога што њихова потрага за слободом не налази своје коначно решење у границама историје. [78]

Насупрот грчким јунацима који, немоћни да промене свет у коме обитавају, схватају да су принуђени да се одрекну своје побуне, хришћани би требало да поверују како је могуће достићи пуноћу људске вокације управо непоштовањем и кршењем

---

73 Zizioulas 1997, 43. Курзив ауторов.

74 Покушавајући да опишу људско достојанство, неки Оци иду тако далеко да, попут Максима, за обожену особу кажу да је ”без краја и без почетка” (Maximus the Confessor, Ambigua 10, PG 91: 1144c.), или Григорија Паламе који је још смелији и каже да људско биће постаје ”нествореа, без порекла и неописиво”. Palamas 1983, 3.1.31. Под условом да се овде не ради само о метафорама, можда бисмо могли рећи да бити ”нествореа” или ”без порекла” значи не бити одређен створеном слободом, тј. да људско биће води порекло из *Ungrund-a* или нествореа слободе.

75 Zizioulas 1997, 43.

76 Zizioulas 2006, 236.

77 Иако примећује ову недоследост у Зизјуласовој мисли, Џалто ипак прихвата ”есхатолошко” решење које нуди грчки теолог, и пише: ”Једино решење оваквог проблема може се наћи у Есхатону, ”крају овог света”, који собом доноси и крај нужности.” Džalto 2014, 48.

78 Džalto 2014, 48, n41.

постојећих правила. У оквирима историје, истини за вољу, њихов покушај је узалудан и трагичан. Али, уверава нас Џалто, њихова трагедија постаје победа зато што ће њихова трагедија - *бити* победа. Другим речима, њихов пораз *биће* преображен у победу захваљујући *deus ex machina* доласку Есхатона. [79]

Као што се сећамо, Зизјулас закључује да личност и слобода морају бити ”нестворени”. Личност је ”*у* овом свету - кроз човека - али није *од* овога света”,[80] што значи да је личност створена, а да недостатак њене нествореност надомешћује Христос, нестворена личност. Међутим, бити нестворен у овом контексту значи поседовати апсолутну онтолошку другост – имати нешто у своме бићу што нико други нема, тајанствено средиште нашег бића које је наш идентитет и наша личност. Није, дакле, довољно то што је Христос нестворена личност, јер то ниједну људску личност не чини апсолутно онтолошки другим и јединственим. Зизјуласова теологија, дакле, не обезбеђује задовољавајући темељ за изграђивање онтолошког појма људске слободе. Занимљиво је, међутим, да и поред тога грчки теолог тврди како је човек кадар да превазиђе датост и да буде слободан.

> ”Попут Бога, он не жели да призна бића ’у складу са њиховом природом’, тј. у њиховој надмоћној датости, већ као ’плод његове сопствене воље’”[81]

Човек не жели свет који није у складу са његовом вољом, али га од победе над нужношћу, међутим, дели једно ”ипак”. То је ”ипак” које раздваја слободу и ”трагични парадокс”:

> Он успева у томе [да бића буду плод његове воље], али ипак једино у виду трагичног парадокса присуства-у-одсуству.”[82]

Литература

Aquinas, Thomas: (1956) *On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles)*, trans. V.J. O’Bourke, New York, Image Books, Book I, Q. 16.

Berdyaev, Nikolai: (1991) *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniia cheloveka*, Paris, YMCA-Press.

Berdyaev, Nikolai: (2009) *The Meaning of the Creative Act*, trans. D. A. Lowrie, ed. B. Jakim, San Raphael CA, Semantron Press.

Bulgakov, S: (2008) *The Lamb of God*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.

Blowers, Paul M and Wilken, R. B: (2003) *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, Crestwood, New York.

79 ”Сходно томе, можемо закључити да је људска неспособност да ствара [ex nihilo] ограничена само на историју, али можда ће се показати као лична способност у Есхатону. То подразумева да ће у Есхатону све бити у тој мери преображено да присуство свега више неће представљати нужност за људско биће…” Džalto 2014, 52. Џалто је, међутим, свестан недоследности овог становишта будући да оно пориче суштинску повезаност историје и есхатологије. Džalto 2014, 52.

80 Zizioulas 1997, 224.

81 Zizioulas 1997, 224.

82 Zizioulas 1997, 224.

Bonhoeffer, D: (1972) *Letters and Papers from Prison*, ed. E. Bethge, trans. R. H. Fuller, New York: Macmillan.

Bowie, Andrew: (1990) *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester and New York, Manchester University Press.

Congar, Yves: (2011) *True and False Reform in the Church*, trans. Paul Philibert, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press.

Dupré, Louis: (1993) *Passage to Modernity: An Essay in the Hermenautics of Nature and Culture,* New Haven and London, Yale University Press.

Džalto, Davor: (2014) *The Human Work of Art; A Theological Appraisal of Creativity and the Death of the Artist,* New York, Yonkers, St. Vladimir's Seminar Press.

Foucault, Michel: (1970) *The Order of Things: An Anthology of the Human Sciences,* New York, Random House.

Gilson, Etienne: (1957) *Painting and Reality,* New York, Pantheon Books.

Hyman, Gavin: (2008) 'Augustine on the "Nihil": An Interogation', JCRT 9.I, Winter.

Jüngel, Eberhard: (1983) *God as the Mystery of the World*, trans. Darrell L. Guder, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.

Knežević, Romilo Aleksandar: (2020) *Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev*, Les Editions du Cerf, Patrimoines, Paris.

Macmurray, John: (1968) *Freedom in the Modern World*, London, Faber & Faber.

Maximus the Confessor: J. P. Migne, *Patrologia Graeca, Amb* 7, PG 91 1080BC.

Manoussakis, John Panteleimon: (2016) *Hermenutics and Theology*, in Blackwell Companion to hermeneutics, First edition, ed. Niall Keane and Chris Lawn, John Wiley and Sons.

Manoussakis, John Panteleimon: (2002) 'From Exodus to Eschaton: On the God Who May Be', Modern Theology, 18.1, January.

Marcel, Gabriel.: (1960) *Mystery of Being*, Chicago, Illinois, Gateway Edition.

Mercier, Pascal : (2007), *Night Train to Lisbon*, trans. Barbara Harshav, London, Atlantic Books.

Palamas, Gregory: (1983) *The Triads* 3.1.31, The Classics of Western Spirituality, transl. N. Gendle, New York, Paulist Press.

Papanikolaou, Aristotle: (2004) 'Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise?' A Response to Lucian Turcescu', Modern Theology 20.

Papanikolaou, Aristotle: (2006) *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* Notre Dame, In, University of Notre Dame Press.

Papanikolaou, Aristotle: (2006) *Being with God*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Pattison, George: (2009) *Crucifixions and Resurrections of the Image,* London, SCM Press.

Petra, Basilio: (2005) 'Personalist Thought in Greece in the Twentieth Century: A First Tentative Sythesis', transl. Norman Russel, Greek Orthodox Theological Review, 50:1-4.

Рилке, Рајнер Мариа: (1965), *Девинске елегије,* прев. Бранимир Живојиновић, Београд, Рад.

Schrag, Calvin O: (1997) *The Self after Postmodernity*, New Haven and London, Yale University Press.

Segundo, Jean-Louis: (1963) *Berdiaeff; Une Réflexion Chrétienne sur la personne,* Paris, Aubier.

Sorabji, Richard: (2006) *Self; Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, Oxford University Press.

Taylor, Charles : (1989) *Sources of the Self; The Making of the Modern Identity,* Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, Mark C.: (1984), *Erring; A Postmodern A/theology*, Chicago/London, University of Chicago Press.

The Foucault Reader; An Introduction to Foucault's Thought, (1991), ed. Paul Rabinow, London, Penguin books.

Tillich, Paul: (1968) *Systematic Theology* Digswell Place: James Nisbet & Co. Ltd.

Webster, John: (2003) 'The Human Person', in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer, Cambridge, Cambridge University Press.

Williams, Rowan: (2000) *On Christian Theology,* Oxford, Blackwell Publishing.

Zizioulas, John: (1975) *'Human Capacity and Incapacity,'* Scottish Journal of Theology 28, pp. 401-408.

Zizioulas, John: (1985) *Beind as Communion,* St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York.

Zizioulas, John: (2006) *Communion & Otherness,* ed. Paul McPartlan, New York, T&T Clark.

Zizioulas, John: (2008) Lectures in Christian Dogmatics. ed. Douglas Knight, London, T&T Clark.

Zizioulas, John: (2010) The One and the Many, ed. Fr Gregory Edwards, Alhambra CA, Sebastian Press.

Zizioulas, John: (2011), *The Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon, New York, T&T Clark.

Zizioulas, John: (2013) 'Person and Nature in the Theology of St. Maximus the Confessor', in *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection,* ed. Bishop Maxim (Vasiljevic), Alhambra CA, Sebastian Press.

Zizioulas, John: (2021) *Priests of Creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos,* ed. J. Chryssavgis and N. Asproulis, London, T&T Clark.

Romilo Aleksandar Knežević

TRAGIC PARADOX OF THE GOOD NEWS: A CRITICAL INQUIRY IN JOHN ZIZIOULAS' CONCEPT OF FREEDOM AS ABSOLUTE ONTOLOGICAL OTHERNESS

John Zizioulas seems unable to provide a theological foundation for his contention that freedom is about absolute ontological otherness. If to be is to act, and if to act is to create, one's absolute ontological otherness implies a capacity to create a unique reality. This reality ought not to be regarded as a mere phenomenon and should have full ontological validity. It follows that the concept of freedom should have an ontological foundation that would allow a human being to create an ultimately new world. This idea is, however, absent from Zizioulas' work and renders his concept of freedom implausible.

УДК 37.034
37.013.46
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.16

Бисера Јевтић
Филозофски факултет Ниш
Департман за педагогију
e-mail: bisera.jevtic@filfak.ni.ac.rs.

МОРАЛ КАО ПРАКСА ПЕДАГОШКЕ ЕТИКЕ

Апстракт: *У овом тексту аутор разматра морал као праксу педагошке етике у духу хришћанског учења. О сложености појма најбоље говори сазнање да је историја морала дуга колико и историја друштва и да се она са развојем друштва трансформисала и постала комплекснија. У овом раду ћемо феномен моралности обрадити кроз анализу више аспеката и димензија који су у служби педагошке етике. Педагогија спада у ред оних наука које нуде богатство идеја и остварења универзалне вредности о томе како подићи дете, помоћи му да очува људску суштину и достојанство – и како данас бити хуманистичко-морална личност. Дете је свемирска тема истраживања, трајни предмет васпитања за животну борбу, за моралну узвишеност, човекољубље, родољубље и слободољубље.*

Кључне речи*: морал, хришћанство, вредности, васпитање, личност.*

Увод

У духу хришћанства, централна тачка наше преокупације је дете-личност које треба васпитавати, неговати, штитити, отворити му перспективе, научити га да се бори за срећу других и за своју срећу, да зна подносити успехе и неуспехе и да његов животни кредо буде - никад не пропустити да учиниш добро и никад не устукнути пред злом. Ове огромне хуманистичко-моралне хришћанске задатке дужна је да оствари наука о васпитању, која је истовремено и значајна наука за државу, укупно друштво и његов прогресивни развој. Човечанство и ми нашли смо се на крају 20. века на озбиљним и изазовним раскршћима, на којима треба учинити мудар избор пута, наоружати се знањем и моралном енергијом за одговоре на сва отворена питања која друштво учења у 21. веку неумитно доноси и намеће.

Можда нам данас могу извесни Русоови погледи помоћи да видимо како тражити и заштитити дете новог доба, на размеђи миленијума. Филозоф и педагошки класик збунио је Европу свог времена када је 1749. године од дижонске Академије добио прву награду, одговоривши у свом раду на питање – да ли је напредак наука и уметности ослабио или унапредио морал?. Русо је у својој расправи у делу Емил-или о васпитању (1953) тврдио да је морал слабио што је цивилизација више напредовала, да цивилизација није донела срећу човечанству, да у тадашњој Француској владају раскош и поквареност, да је стари Рим моралнији од новог, да је Спарта била моралнија од Атине.

На другом наградном конкурсу дижонске Академије Русо је на тему "О извору неједнакости међу људима" написао расправу "Друштвени уговор" (1762) и доказао да се

неједнакост међу људима повећавала са напредовањем цивилизације. Остаје нам, данас, да трагамо на истим путевима сазнања, за одговором на питање које је тако давно поставила дижонска Академија. (и тако луцидно одговорио Русо, тврдивши, у контексту свог доба, да друштво штетно утиче на васпитавање младих), а да су васпитачи они који адекватним методама васпитавају моралну личност.

Педагогија ренесансе детета данас је пред најсложенијим и најхуманијим хришћанским задацима да (ре)афирмише систем вредности на чијем врху сија морална личност, да помогне онима који своју младост збуњено и неразумно третирају као промашај и заблуду; да помогне и онима који данас своју младост или старост доживљавају као несрећно време и теже неком лепшем животу у туђем (лажно бајковитом) свету, да пружи руку спаса оним експресним богаташима без рада да се врате људској суштини и људима око себе, да интензивно сузбија сејаче песимизма код младих и одраслих (угрожавајући и садашњост, будућност и животе), да свим средствима и методама олакшава живот деци и младима, у складу са хришћанством, према Митрополиту Илариону Алфејеву (2009) у Беседама о хришћанском животу, као секуларним хуманизмом који говори о достојанству и слободи личности, али за разлику од потоњег, хришћанство инсистира на томе да принцип слободе мора да буде добро избалансиран са принципом личне духовне и моралне одговорности пред Богом и другим људима. Свака личност може да дефинише сопствене вредности према којима се управља у зависности од сопственог погледа на свет, жељâ, тежњи, навика, усмерења, и свака личност има право да установи сопствене норме понашања засноване на личном поимању добра и зла. Митрополит Црногорско-приморски др Амфилохије Радовић (2002) пише: „Срж и суштина Православља, његова неуништива сила и снага јесте управо тај дивни и незаменљиви лик Христа Сина Божијег ... Основна брига Православља кроз његову дугу историју била је и остала да очува неискварени лик еванђелског Христа и да Га правилно прославља. И сама реч Православље сведочи да је оно право и правилно прослављање Христа као савршеног Бога и као савршеног човека. Шта је дакле Православље? Православље је истинско прослављање Бога у човеку и човеком, и прослављање човека у Богу и Богом; Његово прослављање не пролазном него вечном славом, оном славом коју је Бог припремио од искони онима који Га љубе. Шта је још Православље? Православље је права вера и право живљење и владање по тој вери. И једно и друго, и права вера и право живљење, откривено је и оваплећено у чудесној личности Исуса из Назарета. Та права вера и то право живљење неодвојиви су једно од другога као што је и сам Христос нераздељив као Бог и Човек.

Када у Православној цркви размишљамо о одрастању (Живковић 2018), ми говоримо о Богу који штити, спашава, милује и чува нашу децу и нас, говоримо о цркви која није заједница одраслих већ заједница одраслих и деце, или у једном другом смислу само заједница деце, деце Божије, говоримо о односима љубави у Христу, који се манифестују и у односима са децом, који могу имати педагошког учинка, али представљају и значе много више од тога. *Васпитање без идеологије практично је незамисливо.*

Морал-пракса етике

Савремено човечанство доживљава најбурније промене као што се очекује да ће оне убудуће бити све бурније и бурније. Промене су толико брзе и дубоке да изазивају вртоглавицу и уносе знатне поремећаје у свакодневни људски живот. Морал је једна од појава која се данас врло брзо мења. Промене морала су утолико значајније за човека што непосредно и битно погађају његову личност, што задиру у саму њену срж. Управо ако се морал сувише брзо мења, човек доживљава неку врсту шока - његове основне

вредности се мењају пред његовим очима, а њихове претпоставке се из основа руше, и то непосредно прети његовој душевној и духовној равнотези.

Поред промена које значе хуманизацију морала постоји и други правац промена које значе његово дехуминизирање: као врховна вредност све више избија животни (материјални) стандард уместо да то буде усавршен човек. Одговорност за оно што се чини и како се чини сваљивано је на плећа појединца и представљало основ обликовања његових карактерних црта. Тако се рађало индивидуално упориште за универзално пожељно понашање које ће од морала учинити облик вредновања људске праксе (Милосављевић 2006).

Још су стари грчки мислиоци настојали да објасне природу моралности. Неки од њих су своје етичке идеје доводили у везу са педагошким схватањима и тиме допринели развоју педагошке мисли. Међу овим филозофима нарочито се истиче *Сократ*. Сократ је, супротстављајући се сазнајном и етичком релативизму у учењима софиста, прогласио истину објективном. Сократ је сматрао да је човек по природи добар и да је суштина васпитања у томе да се ослободи лоших спољашњих утицаја, да упозна себе, како би знао шта је морално и како да се понаша, (према: Хорачек 2020). Онај ко упозна разлику између добра и зла чини добро, а клони се зла, али ако неко греши не чини то намерно већ из незнања. Највише сазнање није сазнање природе, него познавање самог себе. Човек треба да открије у себи оно што је стално и опште, дакле, принципе по којима треба да живи. Сократ није разликовао мудрост и моралност, мудрост је највиша врлина, јер се њоме подстичу и развијају све остале врлине. Склоност ка врлини постоји углавном код свих људи, пошто "човек сам у себи носи орган за разликовање добра и зла" (Павићевић 1974, 217). Он захтева познавање апсолутних врлина и највише је ценио знање о моралу јер је био уверен да је знање о врлинама исто што и сама врлина. Због тога је потребно да човек упозна сам себе, да дође до сазнања о сопственој несавршености које ће бити подстицај за доживотно усвршавање.

Познати римски теоретичар *Марк Фабије Квинтилијан* истиче (према: Ценић, Петровић 2005), говорећи о васпитању говорника, да је потребно, поред осталог, да буде потпуно поштен човек. Тиме је указао на значај речи у моралном васпитању. Квинтилијан истиче својства учитеља, и захтева да разговори буду дужи о моралном и добром, затим чешћа саветовања. Сматра да је неопходно упознати природу детета, његове индивидуалне особине и разлике, па у складу са тим адекватно поступати. Квинтилијан истиче да учитељ у свему треба да служи за пример, да буде једноставан у раду са децом, стрпљив, љубазан. Он је указао и на друга средства и услове моралног васпитања: садржај наставног рада, подстицање, дружење са вршњацима, лични пример, избор дадиље "педагога". Учење понашања може да предходи стицању знања о моралним нормама.

Педагошка мисао *Јан Амоса Коменског* у делу Материнска школа (2000), утемељена је на безграничној љубави према човеку. Он захтева васпитање у складу са природом детета. Потребно га је научити да правилно говори, навикнути га на рад, али му дати и основе моралности. Осим наставе која је доминантна у његовим педагошким разматрањима, Коменски се бавио и проблемима васпитања уопште. Његова пажња је усмерена на физичко васпитање, али моралном васпитању поклања још већу пажњу. Он сматра да су понизност, поштовање старијих, послушност и друге врлине важне за формирање једне личности. Од свих врлина он највише цени умереност. Осим умерености, Коменски сматра, да се деца треба учитити чистоћи и уредности, услужности, истинољубивости, праведности и поштењу, трудољубљу, уздржљивости и стрпљењу, учтивости и озбиљности у понашању, како би у својим поступцима била разумна, стидљива и штедљива. Коменски, када је у питању морално васпитање, у први план ставља деловање на децу примером, затим благовремено и опрезно упућивање у

случајевима када пример није довољан. Ако не помогне ни добар пример, ни упућивање, Коменски предвиђа казну, и то прво блажу (узвик), а онда и строжу (замахнути руком или пљеснути рукама). Дисциплина у школи је у непосредној вези с моралом ученика. Коменски заступа став да физичке казне треба избацити, а да дисциплину треба одржавати примером и правилном организацијом рада. Улога учитеља је веома важна, потребно је да изазове код ученика интересовање за учење. Учитељ ће у томе упети уколико привуче дечја срца својом наклоношћу, пријатељским опхођењем и љубављу према детету.

Џон Лок у делу Мисли о васпитању (1967) сматра да је душа детета по природи као чиста табла (табула раса) која се исписује постепено, под утицајем искуства и васпитања. Лок се залаже за васпитање "џентлмена", који треба да буде образован, спретан, самосталан, практична духа, да поседује најнеопходнију особину, а то је врлина. Он придаје посебан значај моралном васпитању. Он сматра да је дисциплина духа у непосредној вези са моралним васпитањем. Џон Лок каже да са децом треба поступати строго, навикавати их да себе обуздавају и да буду послушна. За најважније средство васпитања, сматра, стварање навика. Са образовањем и стварањем навика треба почети у раној младости, јер се последице тог првог васпитања осећају кроз сав живот. Посебно треба бити опрезан са физичким казнама, које сматра штетним васпитним средством, али их ипак допушта када треба сломити тврдоглавост детета. Лок признаје похвалу и укор као средства васпитања, који утичу на осећање части и стида. Лок истиче поучавање са примером као васпитним средством и навикавање деце на издржљивост, на човечност, на савлађивање страха и др. Неопходно је водити рачуна о индивидуалним особинама детета и залаже се за индивидуално васпитање.

Један од првих теоретичара који је истакао својеврсност детињсва, који је истакао да се дете по својој природи разликује од одраслог јесте *Жан Жак Русо*. Он сматра да васпитање треба прилагодити дечјој природи. Израдио је периодизацију развоја детета од четири ступња - у делу Емил или о васпитању (1953). Морално васпитање се остварује на четвртом ступњу – од 15. године до пунолетства. У овом периоду васпитава се млад човек за живот у друштву, за живот са другим људима. Сматра да је улога васпитача велика и незаобилазна. Он је ту да подстакне пријатељска осећања, љубав према другим људима, искреност и саосећање. "Из првих покрета срца ничу први знаци савести, а из првих осећања љубави и мржње развијају се први појмови о добру и злу" (Ценић, Петровић 2005, 134). Русо је сматрао да су младићи на овом узрасту способни за апстракције и да је могуће изучавати историју (кроз историјске примере долази се до правилних судова). Он је сматрао да се поред изучавања историје, као средства моралног васпитања, може користити и општење са људима и наставников пример. Иако је био против моралних поука на ранијим ступњевима, Русо је дао савете о ставовима које треба имати у односу на дете: не заповедати, већ му омогућити да само дође до сазнања о својој слабости, не забрањивати, већ спречавати и тд.

Истакнути педагог *Јохан Хајнрих Песталоци* у делу Како Гертруда учи своју децу (1946) васпитни циљ дели на три задатка: васпитање главе (умно васпитање), васпитање срца (морално васпитање) и на васпитање руке (физичко и радно васпитање). Песталоци много пажње посвећује моралном васпитању. Највише моралне вредности су у љубави према људима, у доброти, поверењу и послушности. Ове вредности најпре почињу да се остварују у породици, где је улога мајке доминантна, а касније ће школа усавршавати те односе. Сматрао је да ће морално васпитање бити право уколико је засновано на моралној пракси, а не на речима. Зато дете треба да осети врлину, а не само да о њој слуша.

Јохан Фридрих Хербарт пошао је у своме учењу у нацрту педагошких предавања из 1806. (према: Ценић, Петровић 2005,168) о моралности и моралном васпитању од Канта, али је израдио оригинални педагошки систем у коме је запажено место дао моралном васпитању. Он је своју педагогију засновао на интелектуалистичкој психологији и етици. Хербартов циљ васпитања одликује једнострано интелектуалистичко схватање човека и неодређеност појма "морални карактер", који је Хербарт преузео из етике.

Хербарт сматра да поред управљања и наставе, морално васпитање представља саставни део васпитног процеса. Морално васпитање припрема за будуће самостално понашање. Настава води до васпитања у ужем смислу, а путем тог васпитања остварује се морално васпитање. Морално васпитање треба, пре свега, да формира вољу и карактер будућег члана друштва. Главно место и улогу у његовом систему заузима ангажовање наставника и васпитача, уношењем моралних појмова у сазнања ученика. Хербарт је сматрао да васпитач мора да узме у обзир индивидуалност личности, да проналази у дечјој души оно што је добро и да се ослања на то. Учитељ треба да представља једини ауторитет у погледу моралног васпитања. Због тога је потребно да учитељ буде широко и дубоко образован, моралан и с неопходним педагошким тактом. Он је означио шест практичних начина моралног васпитања: суздржавајући, усмеравајући, нормативни, одмерено јасан, морализаторски и наговарачки начин.

У морал су упрте очи човечанства које је разбило сувише разорних сила, с надом да ће можда он бити онај чинилац који ће моћи укротити силе зла и обезбедити даљи несметани развој. Поставља се питање: да ли ће морал уопште постојати у будућности, и ако неће да ли ће то бити зато што ће човек постићи морално савршенство или зато што ће престати да буде морално биће?

Ако бисмо спровели анкету и поставили питање - Шта је то морал?, добили бисмо комбинацију описа особа, група и ситуација у дијапазону од понашања, навика, ставова, емо¬ција, способности, поступака до најопштије форме вредности и идеологија. Слично овим разликама, кроз историју људског друштва се мењало схватање вредности и морала.

Када проучавамо вредности, видимо да се оне реализују на три нивоа: појединачне вредности, вредносне оријентације и вредносни системи. Први, најнижи ниво су појединачне вредности. То су вредности које човек реализује као властите и најчешће конкретно. Оне могу имати конкретну и општу форму. Конкретна форма би могла бити, на пример, изградити кућу, а општа форма, бити добар човек. Ове вредности не морају бити увек синхронизоване. На пример, неко може настојати да изгради кућу посуђеним новцем који не жели вратити. У том случају ова вредност је анахрона у односу на вредност бити добар човек. Други ниво реализације вредности су вредносне оријентације, односно груписане појединачне вредности које имају исти смер или делују у истом правцу. Ове вредности у групи стреме ка одређеном циљу или циљној оријентацији. Међу тим вредностима нема анахронизма или ако га има, делује благо, тако да не омета смер деловања осталих вредности. Трећи и највиши ниво су вредносни системи. Као у сваком систему, препознајемо систем хијерархије ка сегмен¬тима система који се грана до појединачних вредности. У том смислу поједи¬начна вредност не може да делује без сагласности централне јединице, она не може бити анахрона осталим вредностима. Историјски гледано, у појединим епохама су доминирали различити вредносни системи. Конкретно, у античко доба препознајемо киничко-стоички вредносни систем, истовремено почињу и историјски настављају доминирати епохама хришћански и хедонистички вредносни системи, а након средњег века препознајемо доминацију интелектуалистичко-идеалистичког и данас прагматичко-културолошког вредносног система. Иако доминирају у појединим епохама, поједини вредносни системи не делују

изоловано, они се преплићу у међусобном деловању. Конкретно, особа може бити хришћански опредељена а уједно да има неке хедонистичке вредности. У том случају бисмо могли препознати одређене вредносне колизије код појединих особа, или чак у датом друштву.

Преглед теза и дефиниција етике и морала

Појам етика је изведен из грчке речи етхос, што значи обичај, карактер, ћуд, начин понашања, навика и од појма етхикос што значи моралан. Етика као наука и филозофска дисциплина се бави вредностима, вредносним оријентацијама и вредносним системима. Када се етичка норма преточи у правило понашања, у конкретни акт размишљања, осећања, понашања и деловања, говоримо о моралу. Као пракса етике, морал има четири развојне форме: 1) когнитивну или рационалну, 2) емоционалну, 3) социјалну и 4) радно-акциону (Сузић 2005, 547).

Развојне форме морала

Форма или димензија	**Приступ, аутор**
1) Когнитивна или рационална	Развој моралног суђења (Piaget, 1932) Морална свијест, морално убеђење и уверење (Крнета, Поткоњак и Поткоњак, 1965) Морална спознаја, морална уверења (Вукасовић, 1977) Етапе моралног формирања (Kohlberg, 1984)
2) Емоционална	Морална осећања, воља (Крнета, Поткоњак и Поткоњак, 1965)
3) Социјална	Социјалне компетенције (Goleman, 1998)
4) Радно-акциона	Морално поступање, морална пракса (Крнета, Поткоњак и Поткоњак, 1965) Морално понашање и деловање (Вукасовић, 1977)

Морал можемо дефинисати као "скуп (неписаних) правила и обичаја који одре¬ђују међусобне односе људи, облик понашања и одређени облик живота у некој заједници" (Педагошки лексикон 1996, 298). Иако у суштини дефиниције морала налазимо социјални критеријум, прегледом радова аутора (табела – Развојне форме морала), видећемо да је управо та димензија моралности запостављена. Већина аутора наглашава когнитивни аспекат моралности.

Лукић (1974, 120) морал формално дефинише као скуп друштвених норми које субјект, као сопствену безусловну обавезу, засновану на добром као самосталној врховној вредности, у моралној ситуацији осећа тренутно, целим бићем, а не само увиђа разумом, која често врши притисак на његове природне склоности и остварује његово човештво, а за чији прекршај он осећа грижу савести, док друштво на њега примењује спољашње санкције уз истовремени захтев да осећа грижу савести.

Стварањем људских заједница морал се развијао стихијски, али са развојем друштвене свести друштвено схватање морала постепено почиње да бива све више индивидуално схватање-појединац постаје носилац моралног понашања. У циљу процене исправности сопственог моралног суда, човек све више тежи упоређивању са другима око себе, и тражењем објективних критеријума, започиње да се развија етика као критичко

размишљање о основним критеријумима исправног или неисправног у људском понашању (Павићевић 1974, 218).

Вукасовић (1977, 18) напомиње да се морал огледа као активан однос човека према свету око себе и самоме себи, као активан однос према другим људима, породици, радној и другим организацијама, према друштвеној заједници, домовини, човечанству и његовој култури, према раду, материјалним и духовним вредностима. Такође, огледа се и у вредновању људских хтења и поступака као добрих или лоших. Морал је, дакле, активно обликовање, усмеравање и вредновање личних и туђих поступака.

Као духовна појава морал се схвата као норма (скуп значења), као психичка појава морал је скуп психичких процеса мишљења, осећања итд., а као друштвена појава он је друштвени процес "саопштавања" односних норми. Педагогија, гледајући уопштено, посматра морал као појаву да у људском друштву постоје принципи према којима његови чланови, у мањој или већој мери, обликују своје карактере, намере, мотиве и циљеве, као и поступке, и о њима на основу тих принципа доносе моралне судове (Педагошки речник 1967, 583).

Шушњић говори о четири теорије које објашњавају изворе моралних осећања, моралне свести и понашања. Најпре објашњава теорију нагона или несвесног, према којој у моралним ситуацијама или ситуацијама избора, човека непогрешиво води нагон или његово несвесно. Ако би ова теорија била тачна, наводи Шушњић (1998, 301), „онда човек поступајући нагонски или несвесно, не би могао морално да греши. Али искуство показује да он греши, што значи да се у стварима добра и зла не сме препустити нагону“. Рационалистичка теорија сматра да људи морално не греше зато што су зли по природи, него зато што не знају како треба да поступе. Од моралног човека очекује се да морално делује, а не да морално расуђује, он је видљив пример моралне норме која се креће међу људима. Припадници Социологистичких теорија сматрају да је морал глас друштва у нама. Поступак неког члана заједнице не одобрава се зато што је добар, него је добар зато што се одобрава. Тамо где је друштво једини субјект моралног одлучивања и вредновања, губи се лична одлука и одговорност за учињени избор. Према четвртој теорији о натприродном извору морала, сматра се да је морал траг божанске искре у нама. Ако човек поступи неморално, не следи му никаква казна од споља, али следи нужно казна изнутра – грижа савести (Шушњић 1998).

Rest (Rest et al. 1999)и његови сарадници говоре о макро и микро моралу и њиховим разликама. Наиме, према овим ауторима, макро моралнос т подразумева друштвену формалну структуру, која је дефинисана од стране друштвених институција, правила и улога. Под микро моралношћу се подразумева појединачан (лицемулице) однос, који људи имају свакодневно, где се од самих субјеката очекује моралност и делање у складу са неписаним моралним нормама. Када говоримо о моралном деловању, пожељно је поменути и Кантаињегов Категорички императив, који гласи: „Ради увек тако да максима твоје воље постане општи закон.“

Djui (Dewey) истиче да се морал сувише уско схвата. „С једне стране он је обојен сентименталним привидом доброте и не доводи се у везу са стварном способношћу да се учини оно што је друштвено потребно, а са друге, прекомерно се наглашава конвенција и традиција, тако да се морал своди на списак коначно утврђених поступака. Уствари, морал обухвата подједнако широку област као и поступци који се тичу наших односа са другима“ (Djui 1966, 247).

За представника функционалистичке теорије система Николаса Лумана, „морал је изгубљена парадигма“ (Милосављевић 2006, 139). Он моралу одузима значај и функцију будући да није у стању да интегрише целокупно друштво и јер је, како мисли, западни привредни свет потиснуо већ давно моралистичку перспективу. Свет у који се

примиче оружаној и еколошкој катастрофи, судећи по овим ставовима, морална упозорења, не само да нису пожељна, већ су сасвим сувишна. Насупрот Луману, Будон питањима „да ли је морал у кризи, да ли можемо говорити о сумраку вредности?“ (Гавриловић 2008), даје одговор да не постоји криза вредности, да не постоји дисконтинуитет између модернизма и постмодерности, већ да се ради о продубљивању индивидуализма и да развој вредности иде ка већем поштовању индивидуе. Како то Гавриловићева (2008) објашњава, Будон о дбацује теорије које говоре о кризи и дисконтинуитету вредности у савременом друштву, и тврди да постоји континуитет у остваривању идеје индивидуализма у западној Европии да се не може говорити о сумраку вредности. Он истиче повећање толеранције према различитим моралним вредностима, јер толеранција постаје највећа вредност.

Према Бауману, „постмодернизам можемо схватити као големи трговински центар препунробечијаје главна функција ужитак који нуди сама куповина, егзистенцију која наликује доживотном боравку у трговинскомцентру“. Без великих ауторитета, моралност постаје приватна ствар, а једина потврда исправности сопственог моралног избора може доћи кроз дивљење и реакцију других (Гавриловић 2008, 41).

Етика има специфичан предмет истраживања у чијем средишту су тр иемоције - стид, самилос т и поштовање. Стидећи се својих природних нагона и функција сопственог организма, човек показује да он није само то природно матерјално биће, већ је нешто дриго и више. Такође, Големан сматра (Goleman 1998.), да основни етички ставови у животу зависе од емоција- самоконтроле, борбености, истрајности и самомотивације. По њему постоје две моралне одреднице за којима наше време жуди- то су самосавлађивање и саосећање.

Ђорђевић (1996, 13-14) истиче три основне функције морала: гносеолошку, регулативну и васпитну. Гносеолошка функција морала исказује се у специфичности узајамних односа људи који имају друштвени значај, а јављају се у њиховом непосредном општењу. То се остварује у моралним нормама, погледима, осећањима, поступцима. Регулативна функција морала односи се на уређивање и усклађивање односа човека према човеку, породици, друштву, а њена ефикасност зависи од карактера одређеног друштва. Васпитна функција морала заснива се на свесној, организованој и усмереној делатности којом се код васпитаника формирају пожељни морални квалитети.

Центар овог новог научно- педагошког удубљивања је човек (Сандо 2008) узет као норма свих ствари: са својим обоготвореним знањем и практичним знањем почиње да гледа стварност, стрмоглаво. Равнотежа између црквеног и општег схватања просвете и помесности пружа нам поштовање према традиционалним верским вредностима уз уважавање свега што је савремено оправда- но и откривања општег смисла који води ка општем добру. Ту црквена педагогија има своје видно и кључно место.

У психологији морала већина аутора сматра да је моралност стечена димензија, мада има и аутора који размишљају да моралност зависи и од биолошких диспозиција. Особе се у основи понашају према сопственим интересима и основа алтруистичног понашања у крајњем збиру је последица процене користи по самог појединца. Психологија морала бави се генезом моралне свести, савести, мишљења, понашања као и етапама кроз који индивидуа пролази у развијању сопствене моралности. Људи се разликују у погледу лепоте, интелигенције, талента, умешности, али су сви једнаки по томе што су морални субјекти.

На основу бројних значења морала, закључујемо да морал чине правила, норме и вредности по којима се човек свесно практично понаша према себи, окружењу и другим људима, процењује своје и туђе поступке, означавајући их предикатима "добро" или "зло". Морални феномен је врло сложен, што произилази из чињенице да не постоји

ниједан облик људске праксе, практичне делатности на релацији човек-човек, човек-група, човек-држава, човек-природа а да није одређен и моралном нормом. Морални феномен, поред свог општег важења и значења, има и своје специфичне одлике по којима се разликује од других регулативних норми у друштву као што су обичаји, право и религија. Једна од одлика моралног феномена јесте аутономност. Моралне вредности се код сваког појединца формирају кроз процес васпитања и матурације, физичког и психичког сазревања. Једном усвојени морални принципи, правила и вредности, постају слободни, самостални и регулатори понашања појединца у групи и друштву, без обзира на спољашње притиске и санкције. Санкције су само унутарње, у облику свести, самоосуде. Друга одлика морала је свесност и савесност. О моралном избору понашања говори се само онда ако је плод свесне одлуке, ако се личност понаша по савести, без било каквог условљавања или наредбе са стране. Трећа одлика морала је друштвеност. Човек је природно, психолошко, али пре свега друштвено биће. Он није просто бачен у друштвену заједницу већ је и производ те заједнице са одговарајућим стандардом културе и цивилизације. У тој заједници се и обликују моралне особине које појединцу омогућавају успешно деловање и процену шта је то добро а шта рђаво, за њега и друштво у коме живи. И у совјетској литератури наилазимо на разлике при одређивању појмова морал и моралност. Поједини аутори, Рувинскй, Иљине, Савина (1981, 82), одређују морал као облик друштвене свести а моралност као област у којој делују практичне норме понашања. Понекад се под моралом подразумева институција друштвено контролисаног деловања на личност, а под моралношћу мотиви добровољног и одговорног понашања које је засновано на личној свести.

Морал обухвата: обичаје, смернице и норме понашања, моралне категорије, вредности, идеале, практично поступање у складу са нормама, оцењивање својих и туђих поступака, вредносно процењивање. Моралне норме су основни регулатор односа међу људима, настале из практичне људске делатности, практичних људских односа, људског обликовања света- из конкретних људских односа у одређеној друштвеној заједници.

Основу за формирање моралне свести, савести и понашања представља морално образовање. Морална сазнања заснована су на разуму. Усвајање знања о моралу представља основ за формирање моралне личности. Јасну дистинкцију између моралног васпитања и моралног образовања направио је Гогола представивши морално образовног човека као личности "која има разумски изграђен систем морала, јасне појмове о моралним вредностима, зна објективно да расуђује о моралним питањима, зна разумски да решава моралне проблеме..." док је морално васпитаног човека својим доживљајем приближио свету моралног, "морално васпитан човек настоји да морално уздигне себе самог, своју средину и друштво, у свом карактеру изгради моралне особине и моралне идеале"(Gogola 1964, 256).

Када се у педагогији говори о моралном аспекту педагошког деловања на развој личности, не мисли се на учење одређених лекција из морала, већ на истицање сврхе моралног деловања, на истицање мотива за морално деловање и оспособљавање за процењивање моралних вредности. Морално деловање засновано је на моралној свести која је први и основни услов моралности. Морална свест не настаје сама од себе. За формирање моралне свести потребне су морално вредносне информације и искуство, јер је то особено-вредносна карактеристика сваке индивидуе. Сврха моралног деловања све више истиче потребу оспособљавања личности за толеранцију, за живот у интеркултуралној заједници у мултикултуралном друштву, за живот у плуралном друштву-друштву мноштва различитог морала и различитих моралних вредности (Milat 2005, 123).

Нама остаје да преиспитамо и утврдимо значајне васпитне поступке за морално деловање и оспособљавање, који ће утицати на развијање аутономије личности. Требало би разјаснити - какву ми то личност желимо да развијемо а какву заиста и добијамо у постојећем систему васпитања и образовања? Питања о православном васпитању се на концу своде на једно; на који начин васпитавати савремено дете у савременом свету, како му помоћи да пронађе "пут, истину и живот", и на који начин педагог може стећи духовну дисциплину, захваљујући којој ће бити истински помоћник младима у њиховом духовном узрастању? На питање о садржају Православна педагогија (Игуман Георгије Шестун 2013), игуман Георгије даје једноставан и простодушан одговор: православна педагогија је педагогија чији циљеви нису ограничени оквирима човековог земаљског живота, већ иду изван њих, у живот вечни; православна педагогија је педагошка пракса која се темељи на Православној Цркви и налази ослонац у њеним светим тајнама.

Закључак

Поглед на педагошку панораму нашег времена кроз призму хришћанских и етичких постулата суочава нас са мноштвом отворених питања, егзистенцијалних недоумица и страхова од краја цивилизације нарочито када медијском сценом "дефилују" слике и феномени зла, сумрака разума и морала, злочини као константна стварност, са којом се саживљавамо. Урушавање релевантних друштвених система и институција у атмосфери данашњег друштва, савременог света, директно и индиректно производе моралну кризу, ерозију етичких императива и норми, чије последице су погубне за развој младих генерација и будућност друштва. Етика православних хришћана (Живковић 2018) полази од питања како изаћи на крај са собом, са својом неумереношћу, са својом пожудом, похлепом, са својим негативностима, са својом љутњом, са својим осећајем празнине и бесмисла, са својом надменошћу. Ова стања душе одраслих јесу оно што стварно угрожава децу у заједничком животу са њима. Под претпоставком да је човек сам немоћан да изађе на крај са овим духовним слабостима и поремећајима, пресудну важност има његова вера. И она је пресудна првенствено у том смислу. Однос са Богом у кога верујемо, или са оним у шта верујемо, је референтан нашем односу са ближњима, у овом случају нашем односу са децом. Савремена цивилизација директно и индиректно производи моралну кризу, ерозију етичких императива и норми, чије последице су са манифестацијама против човека и човечног. Она је напредовала у научно-техничкој и технолошкој области, а заостала у хуманистичком делу. Стога је дошло до угрожавања свих најбитнијих вредности човека и морално-хуманих норми живљења, па је неопходно да се успоставе морално-хумани цивилизацијски односи у свету. Неопходно је да се ради на валоризацији прошлости у области морала и хуманизма и сачувају трајне вредности које би се дограђивале активношћу личности и људских заједница.

Истицање хришћанских вредности хуманизма за добро човека и његове социјалне средине значи избегавање конфликтне ситуације, а подизање знања увећава сопствене вредности и доприноси вредностима других. Потребно је супротстављати се духовном насиљу које се остварује моћним и све моћнијим масмедијима којима се служе конзервативни друштвени слојеви за ширење лажи и песимизма, за пропагирање вештачких потреба, живота без рада, безнађа, начина живота потрошачког друштва, неморала и понашања којима се неће поштовати суштина друштвених, моралних, правних и хуманих норми.

Наша будућност је оно што је најдрагоценије и најскупоценије, а то је рад са младима и за младе, као најплеменитији чин човека и човечанства. Наш хумани позив и ангажман, сија новом снагом, вером у моћ знања нас, педагошких иноватора, који смо

дужни да пренесемо на наше васпитанике. Увек нам треба бити на уму да сваки наш васпитаник носи у себи једну или више даровитости, шансе да буде хришћанско-морална личност. Данас и мали кораци имају висока достигнућа, а ствараоци реноме реформатора. Ми, педагошки иноватори, рефлекторима свога ума и својом педагошком етиком треба да осветљавамо праве вредности и путеве будућности. Данас васпитаницима много дугујемо на овој цивилизацијској ветрометини.

Литература

1. Вукасовић, А. (1977): *Моралне квалитете наших ученика*. Загреб: Израз и уметности.

2. Гавриловић, Д. (2008): *Морал и религија у савременом друштву*. Ниш: Филозофски факултет.

3. Гогола, С. (1964): *Навикавање и васпитање*. Београд: Просвета.

4. Goleman, D. (1998): *Working with emotional intelligence*. New York: Bantam Books.

5. Djui, DŽ. (1936): *Морал и васпитање*. Скопље: "Немања".

6. Ђорђевић, Ј. (1996): *Аутономија личности и васпитање*. Београд: Зборник " Аутономија личности и васпитање ", Институтзапедагошкаистраживања, 5-15.

7. Живковић, И. (2018): *Пустите децу, гледајте себе*. Аутографи. Ву Поуке.орг - инфо.

8. Игуман Георгије Шестун. (2013): *Православна педагогија*. Каленић.

9. Коменски. Ј. А. (2000): *Материнска школа*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

10. Лок. Џ. (1967): *Мисли о васпитању*. Београд: Завод за издавање уџбеника социјалистичке Републике Србије.

11. Лукић, Р. (1976): *Социологија морала*. Београд: Научнакњига.

12. Milat, J. (2005): *Pedagogija - teorija osposobljavanja*. Zagreb: Školska knjiga.

13. Милосављевић, Љ. (2006): *Увод у филозофију*. Ниш: Пунта.

14. Митрополит Иларион Алфејев (2009): *Беседе о хришћанском животу-превод са руског језика.* Краљево.

15. Павићевић, В. (1974): *Основи етике*. Београд: БИГЗ.

16. Педагошки лексикон (1996): Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

17. Педагошки речник 1 и 2 (1967): Београд: Завод за издавање уџбеника СР Србије

18. Песталоци, Ј. (1946): *Како Гертруда учи своју децу*. Београд: Просвета.

19. Радовић Амфилохије, епископ (2002): *Основи православног васпитања*. Цетиње: Светигора.

20. Rest, J. (1999): A Neo-Kohlbergian approach: The DIT and shema theory. *Educational psychology review,* 11 (4), 291-324.

21. Рувинскй, Л. И. (1981): *Нравственно евоспитание личности*. Москва: Издатеыство Московского университета.

22. Русо, Ж. Ж. (1953): *Емил или о васпитању*. Београд: Знање.

23. Сандо, Д. (2008): *Подвиг спасења као задатак црквене педагогије.* Иновације у настави - часопис за савремену наставу, вол. 21, бр. 4, стр. 21-29.

24. Сузић, Н. (2005): *Педагогијаза ХХИ вијек*. БањаЛука: ТТ-Центар.

25. Хорачек, Д.(2020): *Одгојна димензија упута за исправно живљење у ђелу Обрана Сократова*, Факултет за одгојне и образовне знаности, Славонски Брод.

26. Шушњић, Ђ. (1998): *Религија II.* Београд: Чигоја.

27. Ценић, С. & Петровић, Ј. (2005): *Васпитање кроз историјске епохе*. Врање: Учитељски факултет.

Bisera Jevtić

MORAL AS A PRACTICE OF PEDAGOGICAL ETHICS

In this text, the author considers morality as a practice of pedagogical ethics in the spirit of Christian teaching. The complexity of the term is best illustrated by the knowledge that the history of morality is as long as the history of society and that it has transformed and become more complex with the development of society. In this paper, we will deal with the phenomenon of morality through the analysis of several aspects and dimensions that are in the service of pedagogical ethics. Pedagogy is one of those sciences that offer a wealth of ideas and the realization of universal value on how to raise a child, help him preserve human essence and dignity - and how to be a humanistic-moral person today. The child is a space research topic, a permanent subject of education for life's struggle, for moral sublimity, philanthropy, patriotism and freedom-loving.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 289-299*
УДК 271.222-732.3
271.222-74
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.17

Владан П. Станковић
Институт за политичке студије у Београду
e-mail: vladan.p.stankovic@gmail.com

БИРОКРАТСКИ ОДНОСИ У ПРАВОСЛАВНОМ ДРУШТВУ

***Апстракт**: Рад се бави темом бирократије у православном свету. Предмет истраживања усретсредио се на бирократске односе у православним земљама. Прелазак са планско-социјалистичког на тржишно-капиталистички концепт економско-социјалног развоја проблематизује ситуацију. Стога Основно проблемско питање гласи: Какви друштвени односи проистичу из православне културалне матрице, и како се понашају бирократе у једном типичном Православном друштву? За потребе истраживања узета су искуства из земаља православне традиције са већинском православном популацијом, временски неомеђена. Полазна предпоставка гласи: Православна културална матрица, и њен однос према: власти, норми и „другоме" одређује понашања у бирократском апарату православних земаља. Методи: посматрање, социоисторијски приступ, анализа садржаја, идеални модел, поређење.*

***Кључне речи**: православље, Православно друштво, бирократија, моћ, понашање*

Рад ће настојати да истражи оне елементе православне културе који преко система значења (идеје, вредности, вредновања) одређују и устаљују понашања актера у бирократском апарату. Основно полазиште трага за везама које проистичу из интеракције: а) *власти*, која се третира као неспутана друштвена моћ, и б) (само)ограничавајућих друштвених *норми*, које детерминишу понашање појединаца унутар бирократске управе. Стога се, као претходно питање, намеће потреба сагледавања друштвене моћи и државне власти у православном свету, те православно тумачење нормативно-правног поретка.

Схватање: моћи, власти, норме и „другости" у православној култури

Православни феноменолошки приступ „урођавања у појавни свет", како би се из њега извукла снага (силина) и тако, из осмрћеног и вечног кружног тока палости преобразила огреховљена природа у духовно-вечне енергије Непролазног, своди моћ на способност преображаја природних сила. Стога се моћ доживљава као: скуп прираста енергија којим се покрећу одређени токови; превођење из пасивног стања мировања у активно стање покрета и промена. Вредносно: онај ко поседује највеће прирасте енергије тај је моћан да све око себе покреће, а да сам мирује.[1] Он је својеврсна *Deus ex machina* (*'ἀπὸ μηχανῆς θεός'*), свемоћно митско биће које може све, и све решава.[2] Поседовање

1 Аристотел 2007, 427
2 Станковић 2019, 620

моћи тако постаје фактичко стање: чињеница која се узима у обзир, сама по себи. Моћ је, дакле, „активни покретач“: нешто што се, само по себи, вреднује позитивно и задобија функцију.

Сама чињеница да неко поседује моћ у православљу изазива уважавање. Православни мислиоци често се у погледу моћи позивају на Јеванђеље: по Матеју (Мт. 22:15-22), по Марку (Мк. 12:13-17), и по Луки (Лк. 20:20-26) у којима Исус поручује да треба дати: „цару царево, а Богу божије“. На то се често надовезују тумачења апостола Павла који је у посланици Римљанима изрекао упозорење: „да су хришћани дужни да поштују све земаљске власти“, тврдећи да су „уведене од Бога“.[3] Свест да неко поседује *plena in re potestas*, указује на божанске прерогативе. Ово становиште, укорењено у традицији из времена римског Домината,[4] погодовало је православном гледишту о моћи као (а)кумулацији енергија и природних сила. Владар је постао господар и газда свега што се креће по земљи, јер му је то право пренео сам Бог.[5] Са христијанизацијом *imperator-dominus* постаје „уподобљени владар“, „слуга Божји“, „намесник Христов на земљи“. Нови приступ, међутим, нимало није променио однос православља према политичкој власти. Моћ је оно што владара чини предодређеним од Бога, само што се сада император мора повиновати православној идеологији која га путем интериоризације самоограничава и као мирјанина води ка економији спасења.[6] Његова неограничена спољашња моћ, неспутана „мртвим законима“, потчињава се тек изнутра – „у личности владара“.[7] Владар, дакле, има готово неограничена земаљска овлашћења која су толико дубока да задиру чак и у оперативно-извршне послове цркве. Према Јевсевију Кесаријском сама се божја Милост „сручила на римски принципат“, и успоставила систем владавине који је припремио Други Христов долазак на земљу.[8] Поседник врховне неограничене моћи постаје цар: управник и домаћин читаве васељене и целокупне економије спаса.[9] Моћ владара у Московији толико ће ојачати, да ће Црква бити тек један од субјеката моћног државног организма, без могућности икаквог аутономног деловања.[10]

Са друге стране, православни нормативизам не садржи хилијастичка својства. Феноменолошки приступ у православљу одбацује сваку посредност, свако спасење кроз вечне категорије појмовног и кроз разум. У православљу норма се мора живети, норма је само жива норма – она која је прерасла у понашање, чак и више од тога: која је зашла у подсвесно и инстинктивно зарад спасења. Православна нормативна култура, дакле, у свом феноменализму настоји да оживотвори све, па чак и правни систем.[11] Она се ослања на речи св. апостола Павла према коме љубав не трпи посредника (макар то био и сам закон), па је Христос као оличење љубави – свршетак закона.[12] Византијске Институције препуне су одредница попут *legibus vivimus*,[13] које указују да норму не треба поштовати, или уважавати само из страха од санкције или због снаге ауторитета, већ се она,

3 „Свака душа да се покорава властима које владају; јер нема власти да није од Бога, а што су власти, од Бога су постављене. Тако који се супростави власти супроставља се наредби Божијој.“ (Ап. Павле, *Римљанима*. 13: 1-6)
4 Дагрон 2001, 341
5 Бус 2010, 107
6 Вебер 1976, 191
7 Велимировић 1997, 28
8 Sirinelli 1961: 239-245, 388-411
9 Суботић 2010, 215
10 Арбатов 1999, 25
11 Станковић 2006, 63
12 Pavićević 1988, 238
13 Laïu-Thōmadakē 1994, 33-34-petit

једноставно, мора живети. „Живимо законе“ – кажу византијске *Институције*. Православна вера, која је жртвовала све друго како би очувала непромењивост догми које бране њену индивидуално-преображајну (монастичку) веру, итекако је показала прагматизам и гипкост у судару са реалним животом на терену фактичког. На ово указује и посебан приступ тумачењу правних норми које, осим ригидних правила тврде ортодоксије монашких кругова (*акривија*), познају и световно тумачење норми (*економија*), који прераста у својеврсни вид лаксизам.[14] Широко тумачење одредби оправдава се потребом да се крута ортодоксија омекша и разлабави, пошто, према овом гледишту: „само живи закон има снагу закона“.[15] Сам је ромејски цар престао бити *legibus solutus* („Ослобођеник закона“), како је његову божанску природу тумачио римско-пагански Доминат. Цар постаје владар *Res publica Romana* (*πολιτεία τών Ρωμαίων*), са статусом „оживљеног закона“ (*lex animata*).[16] Закон или право се у Ромејско-византијском царству више не доживљава као императив „требања“, нити у јудаистичком смислу као императив неумитног „морања“ (којим Јахве омогућава спасење како појединцу тако и јеврејском „Изабраном стаду“, истовремено): оно је сада „уподобљена моћ“. Створена је једна читава теодиција норми у чијем су средишту тврде канонске одредбе ортодоксије и ортопраксе. Оне су преко концентричних кругова растегљивих политичких норми стављене под заштиту како би се одбранила суштина догмата: канона, вере и поретка. Православна норма нема, дакле, једнообразну, статичку и непромењиву оностану структуру (као што је случај са нормама на католичком Западу). Православна норма је динамичка и поунутрањена.[17] Она делује васпитно; њој се човек прилагођава: норма се у особи калеми све док не постане прихваћена у Православној личности.[18] Норма, а посебно правна одредба, дакле, може бити искључиво позитивноправна. Само таква има снагу да преображава. Православни нормативизам не познаје „фикције природног права“ које се као „надправо“ и „метаправо“ намећу позитивноправним нормама у виду: правде, праведности и правичности. Православна култура поседује представу о правној норми која проистиче из моћи „која је од Бога“. Истовремено, уколико ситуација тако намеће, право је довољно еластично да се може прилагођавати и тумачити сходно политичкој потреби моћника.

Персонолошка онтологија у православљу разоткрива нам однос према другима и „другости“. „Теологија огледала“[19] сведочи да се човек огледа у човеку као што се Христос огледа у Оцу своме, баш како се сваки правоверни Христов следбеник огледа у Богу.[20] Ова „загледаност до угледања“ представља посебно изграђен облик харизматизма у коме јединка кроз послушање хармонизује своја понашања у заједници једноверних.

Истовремено православље успоставља захтев ка „интегралној људској личности“. Од појединца се захтева „целомудреност“. То је холистички захтев за изградњом интегралне личности – ка стварању јединствене и непоновљиве особе.[21] Овај идеал није лако постићи. За то су потребне године преданог рада. Молитвом православни верник уобличава своју христоликост. Он се кроз контемплацију предаје Богу-оцу баш као што је то чинио син Божији. Такав човек постаје икона, слика Божија. Како борба за

14 Дагрон 2001, 399
15 Guillou 1996, 9
16 Dvornik 1966, 628
17 Станковић 2014, 102-103
18 Јанарис 2003, 308
19 Галитис 2002, 147
20 Јевремовић 1997, 28
21 Бенц 1991, 61

задобијање „иконичности“ захтева време то су носиоци ауторитета они који су своју „иконичност“ већ задобили, који је живе. То су старци, мудраци који су у себе интегрисали читав универзум, и постали „достојни“ (грч. *Ἄξιος*).[22] Они су: и исцелитељи, и духовни водичи, и ауторитети. Извесна „култура стараца“ (руски: *старец*) или „духовника“ загосподарила је пољем православног ауторитаризма. Духовник је онај који поседује ауторитет. Међутим, није само психолошки процес угледања у духовника процес узрастања. Од млађих се захтева и социолошки процес „послушања“ у пољу друштвености. Овде је идеал „радост због послушања“ – свест да се нешто исправно чини јер „тако треба“, што је већ дидактичка категорија „беспоговорног уважавања“ ауторитета.[23] Чим „старец“ нешто заповеда то има снагу легитимности; то се не преиспитује.[24] Ово је својеврстан вид герантократије, који тежи немењању. Све почива на искуству старијих, на уходаним навикама које се понајбоље очитују у ритуалним понашањима, чега је православље препуно.

Моћ и државна управа у православним друштвима

Формална, и крајње формализована, структура која омогућава функционалну непрекидност рутинских задатака и послова, по унапред предвиђеним правилима службе за новчану накнаду (плату), чиме се обезбеђује непрекинутост трајања рада државног организма, називамо *бирократија*, или владавина уреда односно канцеларије.[25] У функционалном смислу чиновник или службеник обавља више-мање рутинске послове и задатке чиме у посао уноси своју: енергију, знање, преданост, стрпљење.., стварајући тако радне учинке и резултате од општег интереса.[26]

Православно друштво у основи је високо бирократизовано са разгранатом патримонијалном структуром хидрауличног типа.[27] Баштинећи заоставштину римског домината у Ромеји и земљама Византијског комонвелта,[28] те татарских рангова у Московитској кнежевини потоње Русије,[29] окосницу бирократије у православном свету оформио је репресивни апарат произашао из војне структуре преторијанске гарде. Наоружани војници, као телесна гарда владара, језгро су овако структурисане бирократске управе. У Ромејском царству најутицајнији чиновници долазили су из гарде.[30]

Први прстен око владара, дакле, чини војнобезбедносно језгро, која му обезбеђује професионалне облике безбедносне заштите.[31] Бирократско окружење потом се шири на рођачку и познаничку мрежу крупног племства из непосредног окружења владара, и даље на крупну и све ситнију земљишну функционерску аристократију све до чиновничког апарата састављеног од професионалних кадрова на вишим, средњим и нижим нивоима управне власти. Овде се у основи разликују две врсте бирократа:

22 Ристић-Георгијев 2017, 48
23 Давыдов 1994
24 Zabaev 2012, 7
25 Waters & Waters 2015, 76
26 Đurić 1964, 334-335
27 Heady 1979, 131
28 Каплан 2008, 115
29 Аверкиев 2015, 51
30 Бек 1998, 88: „(...) најважнији чиновници долазили су из гарде – мисли се на преторијанског префекта (*praefectus praetorio*) – што се јако одразило на самосталност војске. То је епоха везивања за владаоца.“
31 Palme 2007, 244-270

дворјани, или „моћни“ (*δυνατοί*) који окружују владара;[32] и *службено племство* или „племство по служби“.[33] Дворјани проистичу из дворске хијерархије која је потпуно зависна од цара.[34] Пре дворјана је само владарска породица и систем рођачких веза, а тамо где крвно сродство цара и тазбина више нису довољни ствара се систем *дворјана* (*οικεία*) који су ништа друго до „цареви људи“ (*homines imperatoris*), или „услужници“ (*служительные люди*).[35] Они су стрпљиво, стицаним поверењем, заклетвама и посебним заслугама придобили наклоност препоручилаца да постану саставни део „проширене породице“ (*dominus Avgusta*) па су им након дуготрајних провера поверена највиша чиновничка звања у служби.[36] Међу њима сам врх бирократског брега чинили су саветници који су уживали статус „умешних“ или оних који „знају са ким и како треба“. Други тип „племства“ или „угледних“[37] су заправо чиновници – део државног апарата самог владара, без икаквих аутономних права у погледу *imperiuma*.[38] С’ почетка бирократија се третира као *владаочева послуга*: читав чиновнички апарат подређен је и потчињен моћи и ауторитету харизматски обдареног владара.[39] И након растакања феудалних односа у царској Русији место и улога цара остали су неупитни, чак и након формирања владарског кабинета апсолутистичког типа. Стицајем околности, или логиком дешавања, након увођења парламентарне демократије пао је и царизам. Са установљавањем реал-социјализма моћ се измешта у „револуционарну диктатуру пролетеријата“, тачније у Политбиро Комунистичке партије – политичку предводницу и носиоца интереса радничке класе. Временом се из извршног органа Комунистичке партије моћ концентрисала у оперативној функцији генералног секретара партије. На делу је био нови монизам: уместо цара сада је „генсек“.[40]

Са урушавањем социјалистичког поретка међу православним земљама у Источном блоку политичку структуру једнопартијског монизма захвата процес „транзиције и трансформације“. Нови систем настоји да разложи друштвену моћ тако што власт измешта у политичку арену плурализма сукобљених интереса вишестраначког поретка. Овај процес, показало се, у многим је православним земљама повезан са бројним, и чак систематским отпорима.[41] Данас је концентрисана политичка моћ надживела настојања разградње и институционализације. Она се, сада, измешта на разне позиције уставних надлежности: од непосредно изабраног председника, преко премијера и савета министара до вођа посланичких клубова у систему који понајвише наликује на парламентарни...

Бирократски односи у православним друштвима

Бирократске односе одликује неколико значајних карактеристика, о којима ће даље бити речи. Најуочљивије је *мешање јавног и приватног* у бирократским односима. Место у хијерархији бирократског апарата је ресурс од изузетног значаја.[42] Позиција се

32 Morris 1976, 3
33 Бек 1998, 318-319
34 Исто
35 Егоров, Слиньков 2013, 45
36 Дагрон 2001, 80
37 Бек 1998, 318
38 Мек Кормик 2006, 297
39 Рожков 1918, 71
40 Гаджиев 2001, 164
41 Верховский 2013, 24-25
42 Holdon 2016, 160

најчешће добија постављењем. Друштвена моћ се конзумира у границама додељеног и то држава толерише. Постављење је награда за изразе лојалности систему. Позиција се ретко стиче надметањем, јер поверење игра пресудну улогу.[43] У православним друштвима племство је увек било „племство по служби“.[44] Ради се о „чин-племству“, тзв. *намештеницима*. Бирократска позиција се третира као ресурс који се може израбљивати.[45] Тако јавна функција, током времена, прераста у: „извор рабљења држаоца поверене власти“.[46] Управо су из тог разлога богатство и државна служба ишле под руку.[47] Позиција у бирократском апарату управе обезбеђује, у најмању руку, редовна примања. Поред тога ту је и социјални статус, а неретко и додатне повластице које почивају на трговини утицајем, те приступима сили и богатству као највишем степену опредмећења положаја, утицаја и моћи.[48] Позиционирањем се присваја значајан ресурс политичког и економског утицаја и остварује трговина интересима – тај главни извор коруптивног понашања.

Односи унутар бирократског апарата, пре свега, су лични. То је друштво *шанси* у најбаналнијем смислу речи.[49] Сваку допалу прилику могуће је уграбити.[50] Ипак, прилике се не пружају често. Све је унапред детерминисано непромењливим текстурама односа моћи на свим нивоима власти. Слабој социјалној покретљивости значајно доприноси и разједињеност бирократа о чијем се додатном умањењу колегијалне солидарности старају претпостављени. Они на ниже чиновништво често гледају са: неповерењем, ривалством, заједљивошћу и нескривеном личном нетрпељивошћу.[51] Страх од губитка позиције креира радни амбијент...

Унутар бирократске структуре важи логика „уклапања у средину“. У радном окружењу не важе објектизована, институционална правила понашања која обавезују, већ су односи много више лични и приватизовани. Непотизам, фаворизам, клијентелизам... најављују патогену страну овакви процеса.[52] Целокупна ситуација погодује развоју друштвених односа на утилитарним основама: „чиним да би ми дао“ и „чиним да би ми чинио“. Друштвени односи у бирократској управи нису институционално каналисани: као да не добацују до институционалне равни. Мешање јавног и приватног, утилитарно понашање, трговине интересима и утицајем.., погодују формирању интересних гроздова (тзв. „кластери“). Унутар клика и кланова важе принципи обостраних интереса и закони размене. Утицај ових, неформалних друштвених група понекад је толико снажан да се стиче утисак да државу заправо чине напарложене наслаге бирократизованих елита моћи.[53] Ове интересно-плутократске формације најчешће немају никакву идеологију, а моћ гомилају ради новца, и новцем купују утицај. Систем је по својој суштини огољено каријеристички: удвориштво, препоруке и сналажљивост у „хватању контаката“ играју пресудну улогу у друштвеном напредовању. Неформална мрежа друштвеног утицаја може појединца погурати у више управљачке структуре, или га још радије, и чешће, држи

43 Ради се о уживању: „мањих или већих привилегија којима је владар даривао своје припаднике за верно служење...“ (Чорбић 1996, 66)
44 Литаврин 2017, 55
45 North, Wallis, Weingast 2009, 30-31
46 Treadgold 1997, 113
47 Бек 1998, 317
48 Holdon 2016, 165
49 Бек 1998, 30
50 Holdon 2016, 160
51 Литаврин 2017, 32
52 Preiser-Kapeller 2011, 37
53 Holdon 2016, 151

у нижим административним формацијама неодређено дуго.[54] Напредовање на основу доказивања и квалитета овде нема реалног упоришта.

Православни идеал *послушања* у реалним чиновничким односима претвара се у *послушност* или споља наметнут „захтев требања“.[55] Холистички систем емпатија целовитих личности неретко је послушност доживљавао као спољну принуду, па су односи унутар државног апарата засновани на непрестаној напетости. Неискреност, лицемерство и подлост доминирају амбијентом бирократских односа. Послушности се није могло умаћи, а послушање као врлина није интериоризована у једном секуларном свету где холистичко сагледање личности отежава њено прихватање.[56] Ситуациона сналажљивост у често замршеној мрежи познанстава, сарадње и других интересних односа често има пресудну улогу.[57] Извесно истрајавање да се буде лојалан, да се непрестано доказује припадност систему од кога се живи, основна је црта ове логике.

Овде преовладава нескривени патернализам: мишљење старијег и његова препорука је нешто што се подразумева.[58] Послушност се дугује претпостављеном који је, по правилу, старији: он је тај који зна шта је добро и шта треба учинити. Код њега је моћ, а моћ је непоречива. Међутим, у пракси ствари стоје мало другачије: старији је, најчешће, далеко од идеала духовника у каквом манастиру. Недостатак врлина од претпостављеног ствара антипода духовнику. Он је пре „час(т)ник“ – официр на челу какве пирамиде моћи: осветољубив, подмукао, чак и свиреп. Иза њега стоји гола сила и репресија. Стога бирократски односи почивају на константној несигурности, страху и неповерењу нижих бирократа спрам више рангираних у структурама моћи. Генерацијски јаз игра значајну улогу. Патримонијална култура „стараца“ пренета на лаичке релације систем чини додатно крутим, репресивним и некреативним.[59] Искуство старијих, њихова тромост у доношењу одлука често се коси са непромишљеном виспреношћу млађих. Читав један свет постао је простор за надметање између људи неједнаких моћи утицаја.[60] Позиција је ту често зависила од заштитника на вишим нивоима власти и утицаја. Чак се и формалне процедуре неретко газе: селективна правда се, готово, подразумева.[61]

Позиција или ранг нису наследни, они су се губили када се *напуштала служба*.[62] Останак без места у бирократској управи често је последица прогона. Он се, међутим, дешава релативно ретко: так када је завера против жртве толико велика да се на њега сручила урота „дебелих веза“ претпостављеног са владаочевим непосредним окружењем. У таквом случају позиција жртве постала би безнадежна: без прихода, жртва би била препуштена „улици“ и материјалној беди.[63] Обично је реч о политичкој осуди: о казни због нелојалности према властима; ређе о дисциплинској мери због нерада или каквог прекршаја. Последица политичког прогона је погубна по жртву: изопштена из система

54 Литаврин 2017, 30
55 Zabaev 2012, 7
56 Исто
57 Литаврин 2017, 30: „За успешну каријеру није било толико важно колико неко добро обавља поверени посао, већ колико је вешт и сналажљив у односима према претпостављенима како у законитом, тако и у незаконитом облику.“
58 Јовановић 2008, 130
59 Говорун 2019, 104
60 Holdon 2016, 159: „(...) поље за надметање између појединаца који оличавају ланци стечених интереса“.
61 Zabaev 2012, 12
62 Бек 1998, 315
63 Литаврин 2017, 55-56: „Губитак места у врховима власти значио је не само слом каријере већ и губљење материјалног богатства све до потпуне беде.“

жртва је осуђена на маргинализацију и тихо одумирање. Власт је толико стабилна да ју је готово немогуће оборити. Па и када једна политичка структура превратом свргне опоненте са власти, смењена власт, а сада нова опозиција, понекад има и даље толики утицај у друштву да, стеченим новцем и оданим кадровима у бирократској управи, и даље претставља озбиљну претњу која би сваког часа могла да преокрене ситуацију и врати точак историје.[64] Ипак, промене су веома ретке и често трауматичне по друштво свикло на политички конзервативизам у коме егзистирају равнотежни утицаји.[65]

Закључна разматрања

Може ли се, сада, оправдати унапред постављена претпоставка која доводи у везу православну концепцију друштвене моћи, политичке власти, нормативног система и система комуникације међу људима са изградњом специфичних бирократских односа у друштвима са православном традицијом? На основну искуствене логике и уочених правилности у понашањима, могу се извести одређени закључци:

На друштвену моћ се гледа са уважавањем. Она је извор из кога се покрећу сви најважнији друштвени процеси. Средиште те моћи налази се у политичкој класи. Политичка власт има сакрално обележје и неканалисана је. Друштвена моћ се унутар власти православних друштава, током векова, преображавала и преобликовала... Она је мењала уставну позицију, прилагођавајући се савременим светским политичким трендовима, али је њена суштина остала иста. Политичка моћ не само да је преживела многобројне историјске изазове, па се није разлагала, уситњавала и делила, нити се до краја институционализовала, већ се није ни деполитизовала. И данас ауторитарне тенденције проистичу готово искључиво из политичке моћи, а политичка власт само измешта друштвену моћи из једне институције у другу, не мењајући суштину политичке поставке. Јавно и приватно настављају да коегзистирају и да се преплићу.

Нормативни систем препознаје право као позитивноправну санкцију која има снагу да преображава понашања друштвених група и појединаца. Истовремено, правни систем тумачи норму лаксативно, па су честе: импровизације у тумачењу правних норми, „изналажење правних празнина“ и подвођење правног меритума политичкој вољи. Све ово релативизује правни систем и нарушава стабилност правног поретка. У простору друштвених норми недостају објективни критеријуми.

И у домену друштвених односа недостају објективни критеријуми, а бескрајно поштовање личности усложњава и отежава комуникацију унутар бирократске структуре понашања. Од запослених се захтева послушање, као интериоризовани чин прихватања ауторитета претпостављених. Православни светоназор захтева једносмерну трансмисију између претпостављеног и упосленика, која се заснива на уважавању ауторитета према старијем. Често ова врста „угледања“ у претпостављеног, има мало или нимало везе са духовништвом. Превисоко постављени стандарди у понашању често изазивају помањкање друштвене, политичке и јавне одговорности.

Јавноправна овлашћења и приватна права се мешају, па се на функцију гледа као на ресурс. Службени положај постаје „вредност по себи“, плен приватних интереса. Тако позиција у бирократској управи постаје не само предмет израбљивања већ и средство размене са другима. Формирају се клике: интересни гроздови, кластери размене и утицаја преко којих се остварују приватни интереси појединаца и интересно повезаних група.

64 Бек 1998, 315
65 Литаврин 2017, 52

Клике могу бити толико јаке да спречавају функционисање институција државе подређујући општи интерес партикуларним структурама клика.

Све ово наводи на закључак да постоји извесна логика функционисања у бирократској структури православног друштва, па концептуални елементи православног погледа на свет и друштво побуђују реакције у бирократским односима чиме остварују утицај.

Литература

Đurić, Mihailo (1964): *Sociologija Maxa Webera*. Zagreb: Matica hrvatska.

Dvornik, Francis (1966): *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* – Origins and Background. Washington D.C: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Guillou, André (1996): „Tolerance et pouvoir – dans le monde orthodoxe médiéval et moderne“. *Annuaire de l'institut des etudes Balkaniquies*. Annuaire XXVII: 7-19. Belgrade: Academie serbe des sciences et des Artes – Institut des etudes Balkaniques.

Heady, Ferrel (1979): *Public administration* – A Comparative Perspective. New York: Marcel Dekker.

Holdon, John (2016): „Bureaucracies, Elites and Clans: The Case of Byzantium 600-1100“. Edited by: Peter Crooks, Timothy Parsons. *Empires and Bureaucracy in World History* – From Late Antiquity to the Twentieth Century: 147-169. Cambridge: Cambridge University Press.

Laïu-Thōmadakē, Angelikē (1994): *Law and Society in Byzantium* – 9th-12th Centuries. Washinton D.C: Dumbarton Oaks.

Morris, Rosemary (1976): „The powerful and the poor in tenth-century Byzantium – Law and Reality“. *Past & Present*. Volume 73. Issue 1: 3-27. Oxford: Oxford University Press.

Palme, Bernhard (2007): „The Imperial Presence – Government and Army“. *Egypt in the Byzantine World, 300-700*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pavićević, Vuko (1988): *Sociologija religije*. Beograd: BIGZ.

Preiser-Kapeller, Johannes (2011): „Complex historical dynamics of crisis – the case of Byzantium“. Working paper: *Historical Dynamics of Byzantium*. № 4. Vienna: Austrian Academy of Science Press

Sirinelli, Jean (1961): *Le Vues historiques d' Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*. Dakar: Université de Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines.

Waters Tony, Waters Dagmar (2015): *Weber's Rationalism and Modern Society* – New Translations on Politics, Bureaucracy, and Social Stratification. New York: Palgrave Macmillan.

Zabaev, Ivan Vladimirovič (2012): „Pravoslavna etika i duh socijalizma – zasnivanje jedne hipoteze“. *Filozofija i društvo*. Vol. 23. № 1: 1-20. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Аверкиев, Сергей (2015): *Влияние татар на жизнь русского народа*. Казань: Институт истории имена „Ш. Марджани“ Академии наук Республики Татарстан, Центр исследований Золотой Ордыи татарских ханств имена „М. А. Усманова“, Институт российской истории РАН Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы имена „М. И. Рудомино“.

Арбатов, Алексей (1999): *Безопасность* – российский выбор. Москва: ЭПИцентр.

Аристотел (2007): *Метафизика*. Београд: Paideia.

Бек, Ханс-Георг (1998): *Византијски миленијум*. Београд: Clio.

Бенц, Ернест (1991): „Величина и слабост православља“. Драгољуб Ђорђевић (ур) Зборник радова *Православље између неба и земље*: 60-67. Ниш: Градина.

Бус, Андреас (2010): „Социологија православне традиције“. Драгољуб Ђорђевић (ур) Зборник радова *Могућности и домети социјалног учења православља и Православне цркве*: 101-123. Београд, Ниш: Конрад Аденауер, ЈУНИР.

Вебер, Макс (1976): „Харизматска власт“. *Привреда и друштво*, том I: 191-195. Београд: Просвета.

Велимировић, Николај (1997): „Српски народ као теодул“. *Православље и политика*: 27-33. Београд: БИГ штампа.

Верховский, Александр (2013): „Русская православная церковь как церковь большинства“. *Pro et contra*. Vol. 60. № 5: 17-30. Москва: Московский Центр „Карнеги“.

Гаджиев, Камалуди́н Серажуди́нович (2001): *Политология* – Учебник для высших учебных заведений. Москва: Логос.

Галитис, Георгије (2002): „Православље и богословље“. *Православна црква и римокатолицизам – од догматике до аскетике*: 32-40. Горњи Милановац: Лио.

Говорун, Кирилл (2019): „Фундаментализм в восточном христианстве – Фундаментализм в православии“. Алексей Бодров, Михаил Толстолуженко (ур) *Политическое богословие*: 92-111. Москва: Издательство ББИ.

Давыдов, Юрий Николаевич (1994): „Вебер и Булгаков – христианская аскеза и трудовая этика“. *Вопросы философии*. № 2: 54-73. Москва: Издаятельство „Наука“.

Дагрон, Жилбер (2001): *Цар и првосвештеник*. Београд: Clio.

Егоров Виктор Павлович, Слиньков Алексей Владимирович (2013): *История государственного аппарата и чиновничества в России*. Москва: Московский государственный университет путей сообщения (МИИТ) – Юридический институт.

Јанарис, Христо (2003): „Православље и Запад“. *Хришћанство и европске интеграције*: 295-318. Београд: Хришћански културни центар.

Јевремовић, Петар (1997). „Тријадолошки оквири персоналогије св. Григорија из Нисе“. *Градац*. № 123-124: 27-37. Чачак: Дом културе.

Јовановић, Милош (2008): „Веберова теза о протестантској етици и духу православља“. *Годишњак за социологију*. № 4: 123-139. Ниш: Филозофски факултет.

Каплан, Мишел (2008): *Византија*. Београд: Clio.

Литаврин, Генадиј (2017): *Како су живели Византинци?* Нови Сад: Академска књига.

Мек Кормик, Мајкл (2006): „Цар“. *Византинци*: 285-314. Београд: Clio.

Ристић-Георгијев, Слађана (2017): „Идеал мудраца у Антици и појам светости у хришћанству“. *Црквене студије*. № 14: 43-50. Ниш: Центар за црквене студије Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије

Рожков, Николай (1918): *Город и деревня в Русской истории – краткий очерк экономической истории Росии*. Петроград: Книгоиздество В. С. Клестова.

Станковић Владан (2006): „Теодулија“. *Српска слободарска мисао*. № 3: 60-69. Београд: СРС.

Станковић, Владан (2014): *Православно друштво* – култура, установе, развој. Београд: Институт за политичке студије.

Станковић, Владан (2019): „Право и друштвена моћ у православљу“. Зборник радова са међународног научног скупа *Државно-црквено право кроз векове*: 617-629. Београд, Цетиње, Будва: Институт за упоредно право, Митрополија црногорско-приморска Српске православне цркве.

Суботић, Драган (2010): „Либерална и православна монархија у светлу демократије и саборности“. Зборник *Демократија и саборност*: 183-225. Београд: Институт за политичке студије.

Чорбић, Драган (1996): *Размеђа руског народњаштва*. Ниш: СКЦ.

Vladan P. Stanković

BUREAUCRACY RELATIONS IN CHRISTIAN-ORTHODOX SOCIETY

The Orthodox approach to the Christian faith defined several ideological and value systems of meaning, which created social relations within the bureaucratic structure of power. The positive connotation of social power has led to the dominance of the political in all segments of social life. The autocratic principle of governance springs from the gerontological principle of obedience: hierarchy and subordination. The sanctity of personality introduces holism and subjectivism and hinders the establishment of objective criteria in the evaluation and behavior of employees. The legal system interprets the norm laxatively, so they are common: improvisations in the interpretation of legal norms, „finding legal gaps“ and subjecting the positive legal content of law to political will. Mixing public and private treats the position in the system of authority and goverment as a public-private resource: nepotism, favoritism, clientelism, paternalism, influence trade, trade in interests, cliques and clusters...

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 301-312*
УДК 277.4-248.54-277
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.18

Марко Трајковић
Ниш – Србија
e-mail: marko.trajkovic1989@gmail.com

ХРИШЋАНСКО ПРИЈАТЕЉСТВО КРОЗ ПРИЗМУ ПОСЛАНИЦЕ ФИЛИПЉАНИМА И МОГУЋНОСТ ПЕДАГОШКЕ ПРИМЕНЕ У ВЕРСКОЈ НАСТАВИ

Апстракт: *У овом раду сагледавамо хришћанско схватање пријатељства на примеру Посланице Филипљанима апостола Павла. Појам пријатељство Павле не користи у свом обраћању, али је његова веза са хришћанима у Филипима и те како пријатељска. Њихов однос превазилази пријатељство у класичном поимању, већ је та веза много снажнија јер је утемељена у љубави ка Богу. Поред Посланице Филипљанима, анализиран део Посланице Коринћанима поткрепљује наведену тврдњу. Такође, у раду ћемо указати и на могућности педагошке примене хришћанског концепта пријатељства на часовима Верске наставе. Пријатељство је важна тема за децу у школском узрасту, а особености хришћанског поимања пријатељства намећу потребу бављења овом темом на Веронауци.*

Кључне речи: *апостол Павле, пријатељство, Посланица Филипљанима, Верска настава.*

Увод

Апостол Павле, као један од најплоднијих новозаветних писаца, може на више места бити тумачен у контексту пријатељства. Ипак, Посланица Филипљанима је посебно илустративна у овом погледу, и на њој ће бити посебан фокус у процесу сагледавања хришћанског пријатељства. Осврт на један део Прве посланице Коринћанима представља додатак, који ће нам помоћи у том сагледавању. Истраживање ће бити усмерено у правцу могућег превазилажења временске дистанце (антика–савременост), када је реч о хришћанском схватању пријатељства. То ће се одвијати кроз истраживање хришћанског пријатељства, али и кроз компарирање савременог и Павловог схватања пријатељства и кроз указивање на могућности обраде теме пријатељства на часовима Верске наставе.

1. Мотив пријатељства код апостола Павла на примеру Посланице Филипљанима

У жељи да одговоримо на питање хришћанског поимања пријатељства, кроз реч и дело апостола Павла, посветићемо пажњу његовој Посланици Филипљанима. Два важна аспекта пријатељства код Павла чине: помоћ пријатељу у невољи и дистанцирање себе од непријатеља („злих посленика“ Фил 3, 2), и они су, поред Посланице Филипљанима, уочљиви у Посланицама Коринћанима и у Посланици Галатима.[1] Такође, Посланица Филимону може бити разматрана у контексту пријатељства будући да је

1 Winter 2016, 200.

прожета снажним пријатељским тоном. Постоји, дакле, више места која садрже мотиве пријатељства код Павла, али се и поред тога бављење пријатељством у Павловом литералном опусу може чинити спорним будући да он не употребљава реч пријатељство, нити га експлицитно одређује. Појам пријатељство (φιλία) срећемо само код Јакова,[2] док је појам пријатељ (φίλος) заступљенији у Новом Завету.[3]

Међутим, одабир поменуте посланице условљен је чињеницом да је однос Павла и Цркве у Филипима био посебно присан, због чега је ово његова „најличнија и најосећајнија посланица.“[4] Хелерман истиче да садржај и форма посланице указују да је то пријатељско писмо.[5] Поред тога, бројни аутори истичу да Павлов говор о заједничарењу, једнодушности и једномислености, јасно упућује на Павлову употребу пријатељских мотива и чини посланицу најексплицитнијим говором о пријатељству.[6]

Иако не употребљава овај појам, имплицитни изрази пријатељства код Павла уочљиви су његовом употребом термина *κοινωνία* и *φρόνησις*.[7] Први појам упућује на партнерство, заједништво или „заједничарење“ (Фил 1, 5–7). Са друге стране, *φρόνησις* се односи на исто мишљење, разумевање – „да исту љубав имате, једнодушни, једномислени.“[8] Поред ових појмова осврнућемо се на још неке термине у посланици (*ἀδελφός*, *συνεργός*, *συστρατιώτης*) који указују да Павле транспонује пријатељство у један виши степен међусобног опхођења.[9] Напослетку, не бисмо се смели ограничити само на она места која лексички корелирају с појмом који истражујемо, јер као што присуство термина не упућује нужно на хришћанску традицију пријатељства (нпр. „посла капетан к Њему пријатеље“ Лк 7, 6), тако и одсуство термина у Посланици Филипљанима не имплицира непостојање концепта пријатељства.[10]

Поједини аутори указују на сличност у схватању пријатељства између Павла и Аристотела,[11] наглашава се његова блискост са стоицизмом[12] и појединим античким мислиоцима,[13] као и могући утицај јудаизма[14] на његово схватање пријатељства. Павле је потекао из јеврејске породице и од раног узраста је био васпитаван у јудејској традицији од стране истакнутог рабина Гамалила.[15] Међутим, он је био и римски грађанин и човек

---

2 У Јак 4, 4 појам пријатељство има негативну конотацију. Пријатељство са светом које Јаков помиње подразумева прихватање световних вредносних образаца који су у супротности са Богом, тако да овако схваћено пријатељство јесте непријатељство према Богу. Johnson 2004, 216.

3 Видети: Лк 7, 6; 11, 5, 6, 8; 12, 4; 14, 10, 12; 15, 6, 9, 29; 16, 9; 21, 16. Јн 3, 29; 11, 11; 15, 13–15; 19, 12. Наведена су нека од места на којима сусрећемо појам пријатељ (φίλος).

4 Каравидопулос 2009, 214.

5 Hellerman 2009, 20.

6 Winter 2016, 199.

7 Детаљније о овоме видети: Briones 2019.

8 Фил 2, 2.

9 Према неким мишљењима одсуство појма пријатељство условљено је управо тиме што је он за Павла био превише антропоцентричан. Видети: Reumann 1996, 105.

10 Winter 2016, 193.

11 О сличности Павла и Аристотела у погледу пријатељства видети: Briones 2019.

12 Драгутиновић наводи да је блискост са стоичком традицијом видљива на пољу етике, антропологије и слободе, истичући да Павле философским појмовима даје еклисиолошку димензију. Драгутиновић 2011, 300. Савковић истиче да се Павле у посланици Римљанима користио стоичким методама и концептима не би ли учинио блиским и разумљивим своје учење. Савковић 2019, 6.

13 У овом контексту често се помиње Сенека, који је имао значајне мисли о пријатељству, а које су можда биле блиске Павлу. О сличностима у погледу неких конститутивних аспеката пријатељства видети: de Silva 2017, 150–178.

14 Детаљније о јудаистичкој традицији пријатељства видети: Goshen-Gottstein, 2020.

15 Haacker 2003, 21.

који није био имун на широк спектар утицаја којима је био изложен. Вероватно је да су сви поменути погледи били Павлу познати, чак је могуће да су имали утицаја на Павлово схватање пријатељства. Међутим, упркос свим поменутим утицајима, Павле је себе сагледавао „превасходно у светлу свог односа са Исусом Христом, тако да је шта год да је из ових других извора могао добити, свест о проналаску новог усмерења на путу за Дамаск заувек остала преовлађујућа његовом мишљу.“[16] Стога ћемо се даље у раду фокусирати на хришћанске аспекте пријатељства код Павла, на примеру његове Посланице Филипљанима.

1.1. Експлицитни изрази пријатељства у Посланици Филипљанима

Посланица Филипљанима дотиче се више ствари, али „главни циљ посланице био је израз љубави и захвалности Филипљанима, а истовремено и њихова похвала због искрене и нелицемерне верности вери.“[17] Наиме, када је након свог трећег мисионарског путовања, Павле у Јерусалиму оптужен за одступање од вере, провео је две године тамничења у Кесарији, након чега је пребачен у Рим где проводи још две године у кућном притвору. По свом најистакнутијем представнику, Епафродиту, Филипљани му, као осведочени пријатељи, шаљу новчану помоћ и доказују да су „простосрдачни и искрено верујући хришћани.“[18]

Међу Филипљанима је пре конвертитства владао прихватајући (у ужем – породичном смислу) и компетитивни (у ширем друштвеном смислу) образац социјалног опхођења, тако да је Павле тежио да укине овакву праксу и развије концепте братства и пријатељства међу свим филипљанским хришћанима.[19] Због тога их позива да се угледају на Христа (Фил 2, 5–11) и да се не старају „свако за своје, него свако и за оно што је других.“[20] Однос апостола са Тимотејем и Епафродитом значајан је јер пружа практичан увид у поменуто братско и пријатељско опхођење међу хришћанима.

Павле изражава наду да ће сам посетити Филипљане, но док до тога не дође он намерава да пошаље Тимотеја са жељом да чује о Филипљанима и да се обрадује сазнањима о њима. Тимотеј је веома важан, не само као спона у односу Павла и Филипљана, већ као неко ко послушношћу исказује пријатељски став према Павлу и филипљанским хришћанима, прихватајући се наметнутог задатка на добробит Филипљана. Тимотеј „не тражи своје“ већ оно што је Христа Исуса (Фил 2, 21), и управо због тога је он, за разлику од „свих“, спреман да поднесе пријатељски наметнуту дужност (жртву). Вероватно да други сарадници апостола Павла, услед личне слабости, нису могли да се прихвате овог послушања.[21] Павле, правећи компарацију између Тимотеја и њих, поучава хришћане да ништа не раде „за празну славу.“[22] Тимотеј, дакле, за Павла није пуки извршилац поверене курирске дужности, већ истинска парадигма хришћанина који жртвује себе за добротит ближњег. То је разлог због кога га Павле шаље, јер је уверен да нико тако верно неће дејствовати у духу Апостола као он.[23]

16 Дрејн 2004, 366.
17 Аверкије 2005, 259.
18 Теофан 2008, 11.
19 Hellerman 2009, 20.
20 Фил 2, 4.
21 Hansen 2009, 195.
22 Фил 2, 3.
23 Теофан 2008, 75.

Међутим, док не дође тренутак да им пошаље Тимотеја, он им шаље натраг Епафродита, по свему судећи једног од значајнијих представника филипљанске Цркве, који се није ништа мање пријатељски жртвовао да би донео помоћ Павлу. Павле се радује помоћи, не зато што му је преко потребна, „не због оскудице“[24], већ због љубави и пријатељског старања Филипљана. Тиме он показује да пријатељство са Филипљанима није из користољубља нити има материјалну позадину,[25] због чега и истиче да не тражи дар, „него тражим плода који се множи на корист вашу.“[26]

Епафродита Павле назива братом, сатрудником и саборцем, а користећи присвојну заменицу („брата и сатрудника и саборца *мојега*“ Фил 2, 25) апостол наглашава и личну приврженост коју осећа према њему.[27] Употребом овакве реторике и атрибута Павле жели да апострофира хришћански етос међусобног опхођења, који је у знатној мери другачији од онога што је било обележје живота грађана Филипа пре примања хришћанства.

Хришћани нису позвани да у међусобном односу остварују некакав општи идеал пријатељства, типичан за антички или савремени секуларни свет, него да међусобно буду браћа. Реч брат (ἀδελφός) је први атрибут који Павле користи да би истакао важност оваквог опхођења, као једног вишег вида пријатељства. Његов братски однос с Епафродитом датира вероватно још од прве посете Филипљанима и он га назива братом због истрајности у раду за Христа и јеванђеље.[28] Називајући га даље сатрудником (συνεργός), Павле ставља Епафродита у круг ближих сарадника који су се својом залагањем и пожртвованошћу („Јер се за дјело Христово изложи до смрти...“ Фил 2, 30) истицали у ширењу јеванђеља.[29] Епафродит је, као и Тимотеј, заједно са Павлом у служби царства Божијег,[30] њихово дело је позив и осталим хришћанима да се исто владају. Напослетку, истрајавање у „заједничарењу“ представљало је не само духовни већ и изузетан телесни изазов и борбу са самим собом и хришћанском опозицијом, те је у том смислу Епафродит истински саборац (συστρατιώτης), који снагом вере савладава изазове.

У Филипима су живели римски ратни ветерани,[31] односно град је био „насеобина римска.“[32] Павле жели да нова хришћанска заједница напусти пређашње обрасце међусобног опхођења и да чине „један другога већим од себе.“[33] То је Павлова визија Цркве, а горе поменути атрибути су кључни у изградњи такве заједнице. У том смислу термин пријатељство за њега је недовољно „јак“ јер су Павле и хришћани у категоријама есхатона. Црква је за Павла породица и место где не владају пријатељски односи у класичном смислу, већ релације међу људима имају карактер сличан родбинским везама. Такво (христолошко) схватање живота оставља дубок траг на сваки однос, па и на пријатељство, које сагледано у христолошком кључу добија снажнији карактер.

Павле у раду на изградњи оваквих односа међу хришћанима има помоћнике, Тимотеја и Епафродита у којима види исте врлине које је имао и сам Христос, и зато их шаље Филипљанима са жељом да се и они усаврше.[34] Тимотеј се одликује хришћанским

24 Фил 4, 11.
25 Berry 1996, 114.
26 Фил 4, 17.
27 Hansen 2009, 201.
28 Martin 1991, 103.
29 Hansen 2009, 202.
30 Martin 1980, 120.
31 Hawthorne and Martin 2004, XXXV; Hartog 2010, 477.
32 Дап 16, 12.
33 Фил 2, 3.
34 Hansen 2009, 192.

алтруизмом, док је Епафродит по угледу на Христа узео „обличје слуге“ и умало страдао за другога.[35] Они су сарадници апостола, али су се својим делима показали и као његови осведочени пријатељи. Павле не употребљава овај термин, али он кроз поменуте атрибуте са Филипљанима гради једну много чвршћу пријатељску везу.

1.2. Имплицитни изрази пријатељства у Посланици Филипљанима

Да бисмо увидели шта чини поменуту снагу хришћанског пријатељства, сагледаћемо га и у односу на класични концепт пријатељства. Тиме ћемо уочити сличности, разлике и особеност хришћанског концепта пријатељства.

Световно пријатељство садржи у себи већи број конституената, као што су наклоност, поверење, искреност, оданост и сл. Ипак, оно што чини пријатељство у суштинском смислу можемо свести на три аспекта: реципрочност односа, лични однос – чест контакт и блискост.[36] Остали нису мање важни, али су они, у извесном смислу, синоними уткани у три претходно набројана појма.

Реципроцитет односа. Реципрочност као интегрални фактор пријатељства присутан је још у антици,[37] а да је тако и у савременом поимању закључујемо из речи С. Крњајића који наводи да „два појединца могу рећи да су у пријатељском односу само ако су наклоност и/или поштовање које они изражавају један према другом реципрочни.“[38] Реципрочност односа подразумева једнакост у општењу, то јест позицију у којој ниједан актер пријатељског односа нема доминантну, ауторитарну позицију, као нпр. у односу родитељ–дете.

Апостол Павле је, као човек који је приволео Филипљане Христу, био много надахнутији и поученији у вери, али он свој ауторитет не гради узносећи се над ученицима и верницима. Већ у првом обраћању каже: „Павле и Тимотеј, слуге Исуса Христа.“[39] Чинећи тако, Павле се изједначава не само са Тимотејем, него и са свим Филипљанима, јер им се обраћа „као равнима себи, не истичући своје учитељско достојанство.“[40]

Још један еклатантан пример реципрочности односа са верницима из Филипа јесте када Павле говори о „достизању у васкрсење мртвих.“[41] Упркос свим подвизима које је постигао, он не сматра себе достојнијим од осталих верника већ истиче „још не мислим да сам достигао.“[42] Хришћанинов пут најдужи је од свих путева,[43] и Павле личним примером подстиче хришћане да заједно трче „према циљу награде небеског призвања.“[44] Он то чини не као савршен, већ као једнак њима. Вероватно су ови и слични примери разлог што поједини аутори наглашавају снажан реципрочан тон у реторици текста Посланице Филипљанима.[45]

---

35 Исто.

36 Ову тврдњу, између осталог, поткрепљује и одређење по коме се пријатељство развија само између поједине деце и оно се огледа у јачем другарству, у жељи деце да заједно проводе време, да измењују међусобно мисли и поверавају једно другом своје тајне. Теодосић 1967, 249.

37 „пријатељство је једнакост.“ Аристотел, 1157б.

38 Крњајић 1990, 79.

39 Тимотеј је у 1Тим 1, 2 означен као „прави син у вери“, у Кол 1, 1 је „брат Тимотеј“, у Фил 1, 1 је, као и Павле, назван слугом, чиме је изражен реципроцитет односа.

40 Теофан 2008, 16.

41 Фил 3, 11.

42 Исто 3, 13

43 Поповић 1986, 65.

44 Фил 3, 14.

45 Winter 2016, 200.

Лични контакт. Интензивни лични контакти између пријатеља подразумевају се у контексту неговања пријатељства. Међутим, односи између Павла и Цркве у Филипима били су крајње ограничени, што због његовог сужањства, што због недостатка средстава комуникације оног доба. Међутим, и тај мали број сусрета није ставио на тест пријатељство Павла и Филипљана. У контексту одржања личних веза посланица има велики значај јер посланице као такве нису служиле за приватну лектиру, већ за јавно литургијско читање, читање на сабрању, чиме су целокупне хришћанске заједнице биле реципијенти посланица.[46] Павле је дакле кроз своје писање одржавао „лични“ контакт са читавом заједницом, његове речи су живеле у срцима људи, који су увек изнова кроз њих осећали његову присутност, љубав и старање за њихов раст у Христу.

Штавише, апостол се у једном делу обраћа директно двема женама које су имале несагласје у вери у односу на све Филипљане.[47] Павле пред целом филипљанском Црквом позива Еводију и Синтихију да једно мисле у Господу и још позива у помоћ јаче(г) у вери да помогну сестрама, не би ли очували јединство унутар филипљанске Цркве. Старао се, дакле, да и лични односи хришћана буду достојни њиховог призвања.

Блискост. Синтагма „близак пријатељ“ најчешће не упућује на физичку близину, колико блискост у виду вредности, идеја, поверења, слободе у комуникацији и сл., али је у очувању блискости свакако неопходна и физичка близина. Међутим, Посланица Филипљанима показује да, уколико је идеја око које се људи окупљају довољно снажна, она може очувати блискост и када физички контакт изостаје.

Филипљанска Црква показала се најревноснијом и најоданијом према свом оснивачу, а апостол је њима узвраћао истом оваквом узајамном љубављу.[48] Истина коју је Павле донео Филипљанима била је толико снажна да је чинила темељ њиховог пријатељства, који није било лако пољуљати. Исус Христос је био њихов стожер, он их је свезао у заједничким стремљењима ка њему и на том путу су истрајавали. Христолошка љубав их је чинила блискима, али су они додали још један важан елемент хришћанског живота да би „подгревали“ духовну близину. Наравно, реч је о узајамној молитви. Павле захваљује Богу кад се сети њих (Фил 1, 3) и сваку помисао претвара у молитву за њихово узрастање у љубави (Фил 1, 9), што је „права еванђељска брига о људима.“[49] Он се радује њиховом заједничарењу у јеванђељу, односно труду који улажу у служењу и саподвижништву (Фил 1, 5). Он до те мере говори на њихову похвалу „колико би неко рекао о Апостолима и Јеванђелистима.“[50]

Из реченог видимо да физичка блискост и непосредан контакт нису нужан предуслов за очување пријатељског односа јер христоцентричан живот ствара основу за трансцендирање физичких ограничења. Речју, делатна и молитвена пракса у раном хришћанству чине основу за очување блискости, чак и када су лични контакти ограничени.

2. Додатак: Сведочанство химне (о) љубави (1Кор 13)

Приметно је да доста онога што данас подразумевамо под пријатељством срећемо и код апостола Павла. Штавише, он у односе укључује неке елементе хришћанске вере, које у световном одређењу не срећемо. Ту је пре свега реч о љубави као централном аспекту хришћанског живота, који је и те како присутан код апостола Павла

46 Драгутиновић 2010, 69.
47 Теофан 2008, 108.
48 Аверкије 2005, 258.
49 Поповић 1986, 15.
50 Теофан 2008, 21.

и који је значајан за разумевање пријатељства. У профаном одређењу пријатељства срећемо еуфемизме за љубав, као што су емотивна повезаност и сл.[51] Несумњиво је да су пријатељски односи прожети љубављу, она се помиње, али се не одређује прецизније, нити се апострофира као један од најзначајнијих фактора пријатељства. Павлу је, са друге стране, љубав централна мисао и начин целокупног црквеног устројства.

У Посланици Филипљанима прототип хришћанског живота осликан је у реалном понашању историјске личности Богочовека према људима. Тачније, у христолошкој химни[52] Христов лични пример и његова љубав служи као узор људима. Он је путоказ и стремљење Филипљана, Тимотеја и Епафродита, али и самог Павла. Сличан приступ апостол има и у посланици упућеној Коринћанима. Химна љубави садржи исти концепт јер у њој Павле антропоморфизује највећи хришћански дар – љубав. Филипљанима је као узор дат Христос, а Коринћанима љубав. Реч је о персонификованој, оваплоћеној љубави, која је синоним за Бога. Као што Христос треба да прожме Филипљане, тако и љубав (Христос) треба да прожме Коринћане.

Химна је централни део ширег контекста у којем Павле тежи да стави тачку на поделе у Коринту. У тим покушајима он означава љубав најузвишенијим путем изградње јединства црквеног организма. Као прву карактеристику љубави Павле означава трпљење. Трпљење, као први „састојак“ љубави, Павле исказује на многим местима. Упечатљиво је његово обраћање када истиче да има „жељу умријети и са Христом бити“,[53] али остаје у телу да би верне подигао, што је својеврсна пријатељска жртва за читаву заједницу. Затим наставља даље и говори да је љубав благотворна, без зависти, гордости, надимања, она не чини што не пристоји, не тражи своје,[54] у њој не обитава зло и неправда, радује је истина, она верује, нада се и трпи (1Кор 13, 4–7). Користећи све ове придеве, аутор жели да што јасније експлицира своју мисао и одагна сваку могућу двосмисленост и нејасноћу у разумевању.

Видимо да за Павла љубав подразумева истрајавање, дуготрпљење, подношење свих недаћа, као што је Христос поднео, као што, уосталом, и Павле подноси. Апостол Петар, позивајући се на Павла, о овоме каже „и дуготрпљење Господа нашега држите за спасење“,[55] што по оцу Јустину представља најснажније осећање и најнадахнутије изражавање Павлових речи.[56] Христолика љубав хришћанима у Коринту треба да буде начин превазилажења свих подела и проблема са којима се сусрећу. Љубав је за апостола срж свих хришћанских односа. Она дакле није само ствар пријатељства, али је важна и за пријатељство јер она повезује све односе са Христовим телом и све уграђује у Христово тело.

Сведочанство химне љубави и разматрани делови Посланице Коринћанима значајни су јер употпуњују све оно што смо о хришћанском схватању пријатељства издвојили у Посланици Филипљанима. Христолошка химна и химна љубави апострифирају Христоса (љубав) као узор људима, утичући тиме и на опхођење у пријатељским односима.

---

51 Заједничка интересовања, жеље и идеали, узајамна наклоност, поверење и међусобна везаност и оданост, блискост, искреност и сл. представљају саставне компоненте пријатељства. Поткоњак–Пијановић и др. 1996, 395.
52 Фил 2, 5–11.
53 Исто 1, 23.
54 Овде уочавамо сличност са Фил 2, 4 где Павле саветује: „не старајте се свако за своје...“
55 2Птр 3, 15.
56 Поповић 2001, 229.

3. Изазов примене на часовима Верске наставе

Блиска пријатељства јављају се између осме и девете године[57] када психички развој детета напредује, због чега се млађи школски узраст сматра периодом када је дете спремно за свесну исповест, чиме започиње рад на свом унутарњем човеку.[58] То је и период када дете стиче слободу, али није до краја свесно њеног смисла, услед чега се јавља опасност од удаљавања од духовности.[59] Све ово указује на важност теме пријатељства, али и на потребу адекватног приступа, условљену особеностима узраста. У супротном, духовни допринос теми пријатељства може бити неадекватан или чак контрапродуктиван.

Пријатељство деца често доживљавају у контексту инструментализације другог зарад сопствених интереса. Пријатељ је неко ко треба да помаже, слуша, чини да се осећамо лепо. Свако поступање супротно од очекиваног може да стави пријатељство на тест. Са друге стране, хришћанско пријатељство је изнад егоистичних потреба, оно превазилази партикуларне интересе. Павлу је Тимотеј био потребан уз себе, али га он ипак шаље у Филипе. Тимотеју није било лако да се прихвати овог задатка, но он то ипак чини. Подједнако је упечатљив пример и Епафродит. Његова љубав и брига изнедрили су спремност на пријатељску жртву. Ови и други слични примери су веома важни јер могу допринети изградњи пријатељства међу децом које неће бити инструменталног карактера. Већ у првом разреду деца уче о човеку као бићу заједнице на микро (породичном) и макро нивоу (сви људи као део Божје породице).[60] Ове и сличне тематске јединице пружају одличну могућност да ученици чују ове примере и развијају пријатељско опхођење у вршњачким односима. Из Павловог примера видимо да је у раду на „преумљењу“ најважније сведочити љубав, јер она употпуњује сва педагошка знања и омогућава да „методологијом срца“, уз поједностављене примере и аналогије, мудре басне, бајке и приче, допру до деце.[61] У том смислу веома важна потпора часовима Верске наставе јесте Црква и Евхаристија.

Посета Цркви и партиципирање у обредима представља интегрални део наставе Веронауке. У Цркви се, световним речником говорећи, поштује достојанство сваког појединца без обзира на разлике. Црква је заједница једнаких и у њој световни елементи сегрегације не важе.[62] Овај вид заједничарења, односно пријатељског опхођења, чини суштинско обележје живота хришћана у свим приликама. Сагледавањем ових примера ученици могу да увиде практичну страну и историјску виталност хришћанског пријатељства. На овај начин долази до споја теоријског (учионичког) и практичног (црквеног) стицања знања, што има огроман васпитни потенцијал. Тако ученици, поучени непосредно доживљеним црквеним искуством, могу бити подстакнути да овај осећај припадности и заједништва прошире и на друге односе. Породица са атрибутом „мале Цркве“, и разредна заједница могу да буду места пројављивања хришћанских вредности.

Васпитни потенцијал Посланице Филипљанима значајан је за изградњу и очување вршњачког пријатељства утемељеног у љубави, али може бити од велике

57 Крњајић 1990, 77.
58 Скљарова 2016, 257.
59 Зењковски 2002, 131.
60 Видети: „Наставни програм Верске наставе – Православног катихизиса за основну школу од I–IV разреда.“
61 Каменов 2010, 51.
62 Чак су и клирици, као пастири и вође, само први међу једнакима. Свештенство подразумева пре свега служење (Богу и верном народу), а неки јерархијски степени и етимолошки упућују на то (*διακονος* – слуга, служитељ). Брија 1997, 52.

користи и када је реч о односима деце и одраслих. Дете поласком у школу више није прихваћено *per se*, већ од постигнућа зависи омиљеност од стране вршњака и ближе околине, а то може бити извор фрустрација и бунта, како према ауторитету наставника тако и према родитељима. Однос Павла и Филипљана може бити тумачен у циљу разумевања и превазилажења ових тешкоћа. Павле када саветује и када упути прекор, то чини из љубави и жеље да друге учини бољим. За Тимотеја је слање у Филипе био велики напор, у световним категоријама тумачено то је чак и казна. Исти је случај и када је реч о послању Епафродита из Филипа ка Павлу. Међутим, они то прихватају без роптања, свесни да је то на корист њих и њихових пријатеља. Одређени задаци, обавезе и прекори које деца добијају од родитеља и наставника нису нужно лоши. Ако су резултат бриге и љубави и уколико не вређају достојанство детета, онда је од њих велика корист. Прављење овакве аналогије учи децу да критика, па чак и одређења „казна“, може бити кориснија од неутемељене похвале. Она је корисна и пожељна у истинском пријатељству, које је базирано на љубави. Са друге стране, одрасле подсећа да су дужни да љубе васпитанике као што Павле чини и као што наводи у химни љубави. Таква врста односа мора постојати у односу родитељ–дете, а преко је потребно у односу наставник–ученик. Одрасли могу бити схваћени не као строги ауторитети, већ као сарадници (пријатељи) који нас љубављу усмеравају ка јединому истинском ауторитету. Циљ оваквог усмеравања је у световном схватању *свестрани (целовит) развој* личности, док је за хришћане овакво стремљење оличено у термину *обожење* и оно представља смисао живота за верујуће.

Напослетку, значај Посланице Филипљанима огледа се и кроз могући допринос развоју ширег спектра социјалних вештина. У савременом свету су развој толеранције, децентрације, бриге за осећања другог и емпатија преко потребни, али и често дефицитарни људски квалитети. Поменуте вештине такође су део васпитних циљеви школе.[63] Хришћански примери пријатељства у Посланици Филипљанима садрже све наведене карактеристике личности, тако да се допринос ове теме на часовима Верске наставе огледа и у остваривању васпитних циљева школе.

Закључак

Посланица Филипљанима садржи многа места која, у контексту пријатељства, могу бити предмет тумачења, а ми смо се ограничили на нека која сматрамо важним. Текст посланице нам пружа увид у живот ране Цркве и односе које су хришћани међусобно градили. Ти односи су утемељени у љубави према Богу и манифестовани у љубљењу сваког човека као иконе живог Бога. Овај вид односа изграђен је у рано доба хришћанства, а присутан је међу хришћанима све до данас.

Тема пријатељства тематски и развојно одговара деци школског узраста, због чега је важно бавити се њом на часовима Верске наставе. На тај начин се може допринети изградњи трајнијег и искренијег пријатељства, посебно ако се узме у обзир специфичност хришћанског гледања на све међуљудске односе. Наравно, значајно је пружити деци и практичне увиде у хришћанско пријатељство кроз лично деловање и литургијско сабрање. Сакралност црквеног простора и сусрет са Богом могу, у корелацији са педагошким радом у школи, обогатити и употпунити другарске односе и омогућити достизање пуноће хришћанског живота.

63 У циљеве основног образовања спадају: развој способности за тимски рад (чл. 21/10), развој солидарности и сарадње (чл. 21/12), као и развој толеранције и поштовање различитости (чл. 21/15). Видети: *Закон о основном образовању и васпитању*.

Извори

Nestle, Eberhart–Aland, Barbara (et al.) (2006): *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 27.

Свети Архијерејски Синод СПЦ (прир.) (2012): *Нови Завјет*. Београд: Библијско друштво Србије.

Литература

Аверкије (2005): *Приручник за изучавање Светог Писма Новог Завета. Део 2, Апостол*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Aristotel (1988): *Nikomahova etika*. Zagreb: Globus. Са старогрчког превео Томислав Ладан.

Berry, L. Ken (1996): "The Function of Friendship Language in Philippians 4: l0–20," in John T. Fitzgerald (ed.) *Friendship, flattery, and frankness of speech*. Leiden – New York – Koln: Brill.

Брија, Јован (1997): *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ.

Briones, E. David (2019): "Paul's Theology of Friendship," приступљено 14.3.2020, https://faculty.wts.edu/posts/pauls-theology-of-friendship/.

Goshen-Gottstein, Alon (2020): "Understanding Jewish Friendship, Extending Friendship Beyond Judaism," приступљено 10.4.2020, http://elijah-interfaith.org/sharing-wisdom/understanding-jewish-friendship-extending-friendship-beyond-judaism .

De Silva, A. David (2017): „We are Debtors,": Grace and Obligation in Paul and Seneca," in Dodson, Joey–Briones, David (ed.) *Paul and Seneca in Dialogue*. Leiden – Boston: Brill.

Драгутиновић, Предраг (2010): *Увод у нови завет: основи новозаветне науке 1*. Београд: Институт за теолошка истраживања.

Драгутиновић, Предраг (2011): „Нови завет и философија," *Саборност* 5, 297–302.

Дрејн, Џон (2004): *Увођење у Нови завет*. Београд: Clio.

Закон о основном образовању и васпитању, приступљено 20.4.2020, http://www.mpn.gov.rs/dokumenta-i-propisi/zakonski-okvir/ .

Зењковски, Василиј (2002): *Проблеми васпитања у светлу хришћанске антропологије*. Београд: Бримо.

Johnson, Luke Timothy (2004): *Brother of Jesus, Friend of God*: *Studies in the Letter of James*. Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans.

Каменов, Емил (2010): *Методика наставе веронауке*. Београд: Православно богословски факултет и Педагошко-катихетски институт.

Каравидопулос, Д. Јоанис (2009): *Увод у Нови завет*. Београд – Шибеник: Истина.

Крњајић, Стеван (1990): *Дечја пријатељства*. Београд: Просвета.

Martin, Ralph (1991): *Pavlova poslanica Filipljanima*. London: The Tyndale Press.

Martin, P. Ralph (1980): *The new century Bible commentary: Philippians*. Grand Rapids: Marshall, Morgan&Scott.

„Наставни програм Верске наставе – Православног катихизиса за основну школу од I–IV разреда" приступљено 18.04.2020 http://eparhija-zicka.rs/novi-nastavni-plan-program-verske-nastave-pravoslavnog-katihizisa/ .

Поповић, Јустин (1986): *Тумачење Посланица Филипљанима и Колошанима*. Београд: Манастир Ћелије.

Поповић, Јустин (2001): *Тумачење Посланица прве и друге Коринћанима Светог апостола Павла*. Београд: Манастир Ћелије.

Поткоњак, Никола–Пијановић, Петар (et al.) (1996): *Педагошки лексикон*. Београд: Завод за уџбенике.

Reumann, John (1996): “Philippians, Especially Chapter 4, as a "Letter of Friendship": Observations on a Checkered History of Scholarship,” in John T. Fitzgerald (ed.) *Friendship, flattery, and frankness of speech*. Leiden – New York – Koln: Brill.

Савковић, Фива (2019): „Философски концепти и дидактичке методе римских стоика у Посланици Римљанима,“ *Богословље*, бр. 2, 5–22.

Скљарова, Татјана (2016): *Развојна психологија и педагогија за наставнике и родитеље*. Београд: Православни богословски факултет – Педагошко-катихетски институт.

Теодосић, Радован (1967): *Педагошки речник 1. том*. Београд: Завод за издавање уџбеника социјалистичке Републике Србије.

Теофан, Затворник (2008): *Тумачење Посланице светог апостола Павла Филипљанима; Тумачење Посланице светог апостола Павла Филимону*. Крагујевац: Каленић.

Теофан, Затворник (2015): *Тумачење Прве посланице светог апостола Павла Коринћанима*. Крагујевац: Каленић.

Haacker, Klaus (2003): “Paul’s life,” in James, D. G. Dunn (ed.) *The Cambridge companion to st. Paul*. New York: Cambridge university press.

Hansen, Walter (2009): *The letter to the Philippians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.

Hartog, Paul (2010): “Philippians,” in David E. Aune (ed.) *The Blackwell Companion to the New Testament*. Malden – Oxford: Blackwell Publishing.

Hawthorne F. Gerald–Martin P. Ralph (2004): *Word Biblical Commentary, Volume 43: Philippians (Revised and Expanded)*. New York: Thomas Nelson.

Hellerman, Joseph (2009): „Brothers and Friends in Philippi: Family Honor in the Roman World and in Paul’s Letter to the Philippians,“ *Biblical Theology Bulletin* 39, no. 1, 15–25.

Winter, Sean (2016): “Friendship traditions in the New Testament: An overview,” *Pacifica: Australasian Theological Studies* 29, no. 2, 192–204.

Marko Trajković

CHRISTIAN FRIENDSHIP IN THE EPISTLE TO THE PHILIPPIANS AND POSSIBILITIES OF PEDAGOGICAL APPLICATION IN RELIGIOUS EDUCATION CLASSES

In this paper, the author examines the Christian understanding of friendship based on the example of the Apostle Paul's Epistle to the Philippians. Paul does not use the term friendship in his writings, but his relationship with Christians in Philippi is very friendly. Their relationship transcends friendship in the classical sense and therefore that relationship is much stronger because it is based on love for God. Besides the Epistle to the Philippians, the analyzed part of the Epistle to the Corinthians supports this statement. Further in the paper, we will point out the possibilities of pedagogical application of the Christian concept of friendship in the Religious education classes. Friendship is an important topic for school-age children and the particular understanding of friendship in Christianity imposes the need to deal with this topic in Religious education.

УДК 27-18 Јован Лествичник
821.163.1.09
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.19

Гордана Вулевић
Одељење за психологију
Филозофски факултет, Универзитет у Београду
e-mail: gvulevic@f.bg.ac.rs

СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК НАРАТИВНА ФУНКЦИЈА *ТАМНИЦЕ*

Апстракт: *Лествичникова Тамница је прича о једној необичној монашкој обитељи. Тамницу, вели он, настањују, монаси покајници, кривци без кривице. Свесни греха а лишени кривице, они, житељи ове чудне обитељи, стојећи под ведрим небом непрекидно прекоревају себе. Слике патње монаха, готово на ивици душевне поремећености, смењују слике измучених тела. Описи су упечатљиви, одишу сировошћу афективитета. Нескривено је наглашен конкретан телесан аспект патње. Чулност описа на тренутке готово да код реципијента ствара утисак опште пренадраженості и зазора. Ова епизода, која се помиње једино у четвртој и петој поуци, стилски се разликује од осталог текста. Разликује се и по свом садржају. У остатку Лествице, Лествичник је углавном доследно аналитичан. У Тамници нам се Лествичник, између осталог, представља као врстан приповедач. Таквим приповедањем (можда и фикционим) на крајње ефектан начин појачава дејства свог аналитичког дискурса. Теме попут сећања на смрт и онтолошки дубоко неизвесног статуса човека чине важну, очигледно изоштрену потку целе Лествице. Жалосна и узнемирујућа слика начина живота и умирања житеља Тамнице представљала је суштинску опозицију мистичкој радости преображеног ероса. Дакле, нечег што је у самом Лествичниковом тексту, макар на први поглед, тек имплицитно назначено.*

Кључне речи: *Свети Јован Лествичник, Лествица, Тамница, покајање, организација наратива*

Опис живота у сасвим нарочитој монашкој обитељи запамћеној под несвакидашњим називом Тамница (φυλακή) први пут наилазимо у четвртој поуци *Лествице*, насловљеној „О блаженој и незаборавној послушности“.

Посреди је, вели Лествичник, монашко обитавалиште лишено сваке, па и оне најелементарније удобности живљења. Између осталог, житељи овог манастира су лишени ватре, уља, вина. Исхрана им је крајње оскудна. Хране се искључиво хлебом и некаквим поврћем. Монасима је овде, поједностављено речено, ускраћена могућност да напусте манастир. У њему живе *као да су у тамници*. Зашто? Разлог томе је чињеница да су они, мучени житељи ове обитељи, ступивши у монашки чин запали у страсти.

Лествичников опис је овде, у четвртој поуци, кратак и, на први поглед, узгредан. Детељнија разрада ће уследити у следећој (петој) поуци, оној посвећеној *покајању*.[1]

1 У свом необјављеном тексту о *Лествици,* у који сам имала увид, Петар Јевремовић примећује да су схолијасти причу о *Тамници,* упркос њеној неспорној снази, држали ван сфере свог интересовања.

Лествичник нам казује своју причу на крајње занимљив начин. Обраћа нам се као сведок. Као неко ко је *тамо доиста био*, ко се лично уверио у све оно о чему нам говори. У Тамници је провео *тридесет дана.* Како сам каже, толико је издржао. Више није могао. При том, наравно, не смемо заборавити, изворно се Лествичник овде (као, уосталом, у целом тексту *Лествице*) обраћа монасима. Они су његова примарна публика. Одмах пада у очи стил његовог обраћања.

Своју причу о Тамници он организује по моделу усменог говора. Обраћајући се, он приповеда. Најпре позива реципијенте своје беседе (монахе) *да причу*, да и они сами *чују и виде*, оно што је својевремено њему (зарад спасења) Бог приказао.

Монах је, вели Лествичник, *анђелски чин*. Његов чин, у поретку вредности оновремене културе, нужно (наравно, у својој идеалној форми) подразумева *анђелски живот*. То није мала ствар, и то Лествичник добро зна. То знају и његови, условно речено, *слушаоци*. Или *читаоци.* У сваком случају, исти они монаси којима се обраћа текстом своје *Лествице.*

У том кључу ваља нам разумети следеће Лествичникове речи. „Монах је човек који се држи само Божјих заповести и речи, у свако време и на сваком месту, у сваком послу. Монах, то је непрестано приморавање природе и неуморно бдење над својим чулима. Монах, то је посвећено тело, то су очишћена уста и просвећен ум. Монах, то је преболна душа, стално обузета сећањем на смрт, било да бди или да спава“.[2] Монах може да падне, али мора да устане. Да се покаје. Да сам себи изрекне казну.

Покајање је за Лествичника обнова крштења, завет дат Богу да ће се човек преобразити. Покајање за Лествичника има изузетну сотериолошку вредност. Стога, он каже: „Устаните и стојте, ви који сте оборени гресима. Обратите пажњу, браћо моја, на ову моју поуку: нагните ухо своје, ви који хоћете да се поново измирите са Богом истинским обраћањем“.[3] Високи идеалитет монашког живљења, нимало случајно, овде стоји у оштрој опозицији спрам питорескне страве коју, убрзо ћемо видети, собом доноси опис Тамнице. Реторичко умеће приповедача овде је потпуно у служби намере да се, што је могуће више, сликом и речју подучи читалац.

Лествичник се, дакле, обраћа *читаоцима* као да су они његови *слушаоци*. Захтева *пажњу и активну партиципацију*. Чини то чврсто верујући у *трансформациони потенцијал речи*. Отуд, већ сад можемо закључити, његова приповест о Тамници никако не може бити сведена на ниво пуког преношења информација. Другим речима, он (своје читаоце, тј. слушаоце) примарно не жели о нечему (о Тамници) напросто да информише: да их, својом причом упути у неке фактички важне чињенице. Уз сву реторику историчности његовог наратива, он, пре свега, жели да у самим реципијентима свог текста, управо речима које изговара, индукује иманентан процес трансформације.

Од монаха који живе у Тамници очекује се *покајање*. Покајање се очекује и од свих других монаха. Покајање је смисао монашког живота. Штавише, можемо додати, покајање је смисао хришћанског живота уопште. За Лествичника Тамница је *слика*; жива слика, осликана (попут древног средњевековног игроказа) јаким тоновима и пренаглашеним контрастима.

Пред нама је *призор*. Њега чини *мноштво слика*. Те су слике зналачки опосредоване речима. Лествичникове слике су упечатљиве, гротескне. Преплићу се страшно и смешно. Ружно и узвишено.

Схолије на Лествичников текст објављене су заједно са самим текстом *Лествице*, у 88. тому Мињове Грчке патрологије. Ипак, до данас нису у целини објављене схолије Илије Критског, вероватно најобимнијег Лествичниковог коментатора. О томе уп. Богдановић 2008.

2 Свети Јован Лествичник 2008, 20.

3 Исто, 53.

***

Већ смо видели, Лествичникова Тамница је прича о једној необичној монашкој обитељи. Сам Лествичник је, нема сумње, свестан њене необичности. Штавише, на њој и инсистира.

Тамницу, вели он, настањују, монаси покајници, *кривци без кривице*. Свесни греха а лишени кривице, житељи ове чудне обитељи, стојећи под ведрим небом, непрекидно прекоревају себе; неки гледају у небо, вапећи за помоћ, други упиру поглед у земљу, сматрајући да су недостојни да и да погледају у небо. Мучени грижом савести, неки ударају челом о тло, неки се ударају у прса. Наричу над својом душом. Неки, замишљени, седе на земљи и као лавови ричу из дубине срца, гребући ноктима тло под собом.

На ову причу тешко је остати равнодушан. Слике патње монаха, људи готово на ивици душевне поремећености, смењују слике измучених тела. Описи су упечатљиви, одишу сировошћу афективитета. Нескривено је наглашен конкретан, телесни аспект патње. Многим су монасима, каже Лествичник, колена усахла од метанија, очи упале у лобању, трепавице отпале од проливања суза, прса болна од удараца и умрљана избљуваном крви. Чулност описа на тренутке готово код реципијента ствара утисак опште пренадраженості и зазора.

Причајући своју причу, Лествичник не узмиче. Задржава се на детаљима. Инсистира на оном у њима што је за реципијенте потенцијално одбојно чак персекутивно. Могли су се, каже он, видети и монаси са усмрделим и загнојеним ранама, измршавелих тела, исплажених, запаљених језика, као у паса. У Тамници се одећа се не пере и не крпи. Тамница је место у коме је све мрачно, све смрдљиво, све запуштено.

Призор Лествичникове Тамнице дословно преплављује сва чула. Задире у сому. Иритира фантазију. У игри су, осим, наравно, високих идеала оновремене монашке културе, најдубљи слојеви оног хтонског у човеку. Нимало случајно, налазимо се у зони међусобног (верујем потенцијално плодног) преплитања искуства аскетске древности, овде упечатљиво оличене у делу св. Јована Лествичника, и савремене психоанализе. Када то кажем, поред Фројда, овде имам у виду Мелани Клајн и Жака Лакана. Уз све неспорне разлике које постоје између ова два виђења теорије и праксе бављења човеком, његовом нормалношћу и патологијом, заједничким можемо сматрати њихов посвећени интерес за оно што је у експресији човековог бића *сликовно*, по себи *иконичко*; психоанализа би рекла *фантазматско*, тј. *имагинарно*.

Слике репрезентују све оно што је (Фројд би рекао) у човеку *нескућено,* потенцијално болесно и аверзивно.[4] Ружно. Ван сваке сумње, са овим би се, на себи својствен начин, сложио и Лествичник.

***

Између осталог, овде је посреди *специфична естетика*. Слободно можемо рећи *естетика аскетизма*, тачније, *естетика аскетског искуства.* Посредством слика распаднутог тела, вели Бичков, писци византијске агиографије су настојали да истакну моралну чистоту аскета, њихову тежњу да се уподобе Божанском идеалу.[5] У њиховим текстовима су, између осталог, поједини антиестески феномени парадоксално естетизовани. На нивоу реторике овде бива назначена, за аскетизам хришћана тако битна,

4 Уп. Freud 1919.
5 Уп. Бичков 2012.

могућност *преображења*. Колико год само зло сезало дубоко у људско биће, какве год биле страшне размере с њим повезаног распадања и пропадања, слабости и немоћи, могуће је *спасење*. Грехом девастирана тварност смртника налази своју есхатолошку ентелехију у идеалитету *нове твари*. Зато постаје могуће оно о чему нам сам Лествичник говори: да се гнојаво тело подвижника сматра лепим; штавише, лепшим од било ког племенитог метала. [6]

Унутрашња лепота о којој је овде реч је, Бичков то са ваљаним разлогом наглашава, заправо је есхатолошки залог *нове твари*. Улога симбола је, у оваквом поретку ствари, да посредује између актуалитета болне палости бића и есхатолошки предзначене пунине, тј. лепоте. Самим тим, мукама изобличено (условно речено *ружно*) тело стиче статус *симбола унутрашње лепоте*. [7]

***

Макаријевске списе, упоредимо ли их са Лествичниковим, карактерише, макар на први поглед, другачије акцентована естетика. [8] У извесном смислу, можемо рећи да овде видимо два релативно различита, свакако особена, теолошка (мистичка, аскетска) сензибилитета, легитимно присутна у оквиру исте традиције.

Ефекат Макаријевих метафора (*слика*) почива на *контрастима*.[9] Причајући нам своју причу, нама непознати аутор *Макаријевских списа* вазда инсистира на опозицији *светлост – тама*. Карактеристично макаријевска (мистичка) идеја светлости подразумева *сјај, блистање*. Истовремено*, тама* је овде много више од пуког оптичког феномена. Тежиште је на етичком, заправо мистичком виђењу човека. Ништа ново нећу рећи, *Макаријевски списи* обилују таквим метафорама. Слици сјаја душе човека праведника оштро је супротстављена слика таме душе човека грешника. И не само то. Сама слика душе коју је Дух себи припремио за своје обитавалиште у *Макријевским списима бива високо естетизована*.

Таква је душа сва *светлост*, сва је *око*. Њено биће је *мистички прочишћено гледање Лепоте*. Гледајући, душа собом и у себи (другима) *рефлектује саму узвишену божанску Лепоту*. У таквој души, у души праведника, макар у идеалном случају, нема нигде ниједног дела који не би био испуњен духовним очима, способним за мистичко гледање Божанске светлости. Она бива осветљена неописивом лепотом славе светлости лица Христовог – преобразивши се, сва постаје лице, сва бива око. Као таква, она је нетремице загледана у лепоту Бога.

У истом кључу аутор *Макаријевских списа* размишља и о греху. Последица греха је *тама, нечистота, трулеж.* Очигледно, ни по чему битном он се не разликује од Лествичника. Но, за разлику од Лествичника, он својом причом не залази у (готово

6 Бичков каже: „Естетизација ових, рекло би се крајње неестеских појава, неће нам деловати више тако апсурдно уколико се сетимо да су је византијски агиографи неговали у култури глобалног симболизма и антиноминизма, када су се ствари по својој природи у свему супротстављене, могле бити симболи и знаци, када су се сличност и истоветност сагледавале кроз принципијелну несличност и неподударност, када је крајња униженост била знак божанствене узвишености. У овој култури су се и гнојне ране доживљљавале као симболи духовне чврстине и неописивог савршенства (традиција која починње још од аутора Књиге о Јову) и због тога су деловале лепо“. Уп. Бичков 2012, 157.

7 Исто, стр. 156-157.

8 Другу збирку Макаријевих беседа ћу цитирати према издању Библиотеке ОЧЕВ ДОМ при Верском доборотворном старатељству Архиепископије београдско-карловачке. У даљем тексту ћу ово издање означавати римским бројем II. Број беседе из наведене збирке ћу означавати арапским бројевима.

9 Више о перформативним ефектима метафора (слика) у Макаријевским списима уп. Вулевић 2017.

клиничку) аналитику особености феномена таме. Његове су метафоре много општије. Слике које користи нису тако узнемиријујће као Лествичникове.

Када нечастиви кнез, дакле царство таме, пороби човекову душу, ни један њен део не остаје слободан. Тама се тада шири (попут инфекције) и све више гута светлост, урушавајући тако само биће изворно боголике душе. Позната је макаријсвска метафора о *тамном покривалу*, тј. о *порфири таме*.[10]

За њега, писца *Макаријевских списа*, душа огреховљеног човека *не припада телу светлости*, већ *телу таме*.[11] Када је човек у власти ђавола, његова душа постаје трулежна и губи сјај. Као што месо без соли трули и шири задах, тако се и људска душа, незасољена Светим Духом, *испуњава злосмрадијем нечистих помисли.*[12] За разлику од Лествичника, текст *Макаријевских омилија* не иде даље, не залази у детаље. Причом коју нам прича, он, напросто, застаје на *порфири таме*. Више га занимају светлост, сјај и блистање. Док, као што смо видели, у Лествичниковој *Тамници* у први план, избија , иконографија пропадања, која ту, управо, има статус симболичке апотеозе саме макаријвске *порфире таме.*

И Лествичник и Макарије теже да поуче, да излече, да трансформишу субјекта посредством речи и поведу га на пут спасења. На први поглед, њихове се приче битно разликују. Док је Макарије сав у светлосним метафорама и мистичком усхићењу. Лествичниковим текстовима провејавају опори тонови и персекутивне слике. Макаријевска есхатологија је сасвим експлицитна, а Лествичникова је много више имплицитно присутна.

Циљ им је исти. И један и други својим причама желе подстаћи друге на врлину; заправо, на спасење. Слике су, бар у извесном смислу, другачије. Макарије евоцира слике трулежне душе, и, као што рекох, доследно инсистира на мистичкој светлости преображења. Лествичник у први план доводи слике трулежних, тела. За разлику од Макарија, Лествичник је много више *терапеут*. Макарије је много више надахнути *мистик*. У *Лествици* је однос између душе и тела дијалектички. Макаријевски списи су по свом сензибилитету ближи духу древне сиријске традиције. Његове слике су конкретне. Телесне и истовремено поетске. Лествичник је, за разлику од њега, много више аналитичар. И још нешто: много је мање семитског залеђа у подтексу Лествичниковог дискурса.

За Лествичника, представе трулежности тела настају као елемент аскетског наратива о процесу подвига и покајања. Свака стопа Лествичниковог (за многе одвећ тешког, мрачног, чак персекутивног) наратива, битно подразумева тврду веру у есхатолошку потенцијалност тог истог (посрнулог) тела.

Слике мучења и патње зато никако не треба разумети као самореферентне. Напротив, оне снажно упућују на мистичку тајну васкрсења. За Лествичника, као уосталом и за Макарија, динамика спасења не укључује само душу, већ и тело. Попут Христових мука на крсту, тела подвижника, сликовито дата у наративу о *Тамници*, слуте спасење.

***

Духовни отац је *лекар*. Тачније, он је *терапеут* у изворном значењу те речи. Грех је болест. Огреховљеност је болесно стање човековог бића, како духа тако и тела. Тражећи лек, монах се обраћа духовном оцу, показује му своје ране.

---

10 II, 2.
11 II 1.
12 II 1.

Грех се лечи *покајањем*. Покајање је лек за огреховљену душу. Много је грехова. Нису сви исти. Много је и лекова; у овом случају, путева ка покајању. Према дубини болести, према степену (грехом условљене) некрозе бића, лекар (у овом случају духовни отац) преписује лек. Што је болест тежа, лек мора бити јачи. Том логиком се, поједностављено речено, руководио Јован Лествичник.

Тамница је метафора лечења. Она је, симболички говорећи, *тополошка одредница самог тог процеса*. Терапијски простор није обичан простор. Лествичник то добро зна. Слици болести кореспондира слика простора у којем се та болест може лечити. Условно речено, обичне болести се лече мање или више конвенционалним поступцима. Није свако лечење радикално. Радикалност терапијског захвата изискује озбиљна, поодмакла болест. Управо о таквој болести, болести духа и тела, говори Лествичник.

Тамница је прљаво, смрадно и тамно место. Лествичник је, на себи својствен начин, смешта *с оне стране принципа задовољства*. То је место терапијске конкретизације најстрашнијих могућих персекутивних и деструктивних фантазија. У питању је место бизарно и сулудо које, упркос својој страшној појавности, наговештава могућност исцељења. Већ поменуте *нове* твари.

У извесном смислу, то је чини *болницом.* У њој се, сведочи нам Лествичник, *лечи* људска грехом посрнула природа.

Када се душа лиши пређашње смелости пред Богом и са Богом, она се предаје мукама и тежи да саму себе уништи подвигом. Радикалност поступка кореспондира радикалности човековог посрнућа. С тим је у вези, наравно, и сам *топос* Тамнице, њена наглашена измештеност у односу на (условно речено) основну монашку обитељ.[13]

***

Намеће се питање да ли је данас, после толико времена, уопште могуће идентификовати неки историјски реалан локалитет који би одговарао Лествичниковој Тамници. Сва је прилика, ваља и то напоменути, још увек смо далеко од дефинитивног одговора на ово питање.

У тексту *Лествице* постоје индиције да је Лествичник путовао. Конкретно, боравио је у Доњем Египту, обилазио је тамношње пустињаке. Из *Поуке пастиру*, вели Димитрије Богдановић, могуће је закључити да је ту постојала бројна монашка обитељ. Њом је руководио неки велики, тј. славни игуман. Том игуману је била потчињена и лавра у коју је, по потреби, слао монахе ради подвига безмолвија. Ипак, сва је прилика, додаје Богдановић, да ту лавру треба разликовати од Тамнице. [14]

Постоји мишљење да је Тамница у ствари манастир Метанија, смештен на периферији Александрије, који је помињао још Јероним. Али, осим по строгости унутрашњег уређења, сличности по имену и топографске подударности, нема поузданих доказа да је Тамница канопска Метанија. Без основа је, сматра Богдановић, и Филаретова

13 *Тамница* је, каже Лествичник, од главног манастира *просторно удаљена. Измештена.* По свом устројству и систему вредности, она се не да ситуирати не само у *град* (то јест свет), већ ни у (уобичајено схваћену) *пустињу, то јест манастир.* Сам *топос* Тамнице као и слике монашког живота израз су Лествичникове представе *оваплођења* аскетског идеала. Идеала са којим ни он сам, као што каже, није могао у потпуности да се самери: „А ја сам, гледајући и слушајући то све међу њима, умало да не паднем у очајање, познајући своју равнодушност и поредећи ту равнодушност са њиховим страдањем“. Уп. Свети Јована Лествичник 2008, 57.

14 Богдановић 2008.

теза да је у питању чувени манастир у Тавени. Поменути се манастир налазио у Горњем Египту, док је Лествичник, ако је веровати причи, путовао по Доњем Египту.[15]

На основу самих Лествичниковог списа није могуће одредити (макар приближно тачан) *географски локалитет* Тамнице. Овде Тамница фигурира као, пре свега, један њен део; као епизода. Тачније, као *прича*.

За Тамницу (као причу) од пресудног значаја није ни њен *историјски фактицитет,* ни *географски локалитет.* Лествичник нам се ту открива много више као приповедач него као фактограф. Он својом причом, првенствено, жели да поучи. Причајући, он се обраћа публици, својим монасима.

Лествичник је свестан перформативног дејства своје беседе. Свестан је ефеката својих *фантастичних, гротескних, потенцијално персекутивних слика* подвига оних који су, како каже, у стању да победе чак и самога Бога. Некима ће се, каже Лествичник, подвизи о којима он приповеда чинити невероватни. Други ће изгубити наду, мислећи да им је такав подвиг недостижан. Трећи ће пасти у очајање. На оне храбре приповест делује подстицајно. Када чује за такве подвиге, храбар човек бива рањен у срце, те устаје и одлази с пламеном ревности у души. Слабијима Лествичникова прича омогућава да се самере, да упознају своју немоћ, те да прекоревајући саме себе стекну смиреноумље. Они чак могу поћи путем храбрих, али је неизвесно да ли ће их стићи. А лењ човек „нека се и не дотиче тога што је овде изнето, да не би пао у очајање и упропастио и оно што чини; тада би се испунила на њему еванђелска изрека: „*Од онога који нема ревности и оно што му се чини да има – узеће се од њега* (Мт. 25, 29).“ [16]

Лествичник познаје људску природу. Зна да нису сви монаси једнако способни да издрже тегобе подвижничког живота. Он је само за оне који су му дорасли. Лествичникове *фантастичне, гротескне, потенцијално застрашујуће слике* имају функцију да наведу монаха да преиспита сопствене капацитете. Оне слабе ће одвратити. Оне који се Бога боје неће застрашити. У *Поуци пастиру* Лествичник вели да „никакве страшне речи не могу изазвати страх тамо где се љубав божанска коснула срца. И где се појави страх од пакла, тамо се свакојака мука трпи. Где се примети нада на царство небеско, тамо је и презир према свему земаљском.“[17]

Никако не треба превидети да се цела ова прича одвија у контексту специфично осликаних оквира монашког максимализма.[18]

***

На крају желим да додам још нешто. Није немогуће да је овде, заправо, посреди фикција: монашки адаптирана *приповест о фантастичном путовању*. Релевантан је *наративни топос,* место које заузима Тамница у организацији *Лествице.* Ова епизода, (која се у наредним поукама више не помиње) стилски се разликује од осталог текста. Разликује се и по свом садржају. У остатку *Лествице*, Лествичник је углавном доследно аналитичан. У Тамници нам се, између осталог, представља као врстан приповедач.

---

15 Исто.

16 Свети Јован Лествичник 2008, 59.

17 Исто, 188.

18 Не без дивљења за житеље *Тамнице*, Лествичник каже:“ Где се код њих могао приметити смех? Где празнословље? Где гнев? (Они нису знали да гнев уопште постоји у људима, јер је плач уништио у њима свако осећање гнева). Где оговарање? Где бестидан језик? Где неговање тела? Где траг славољубља? Где рачунање на раскош? Где помисао на вино? Где наслађивање грла? Брига о свему томе у садашњем животу из њих је потпуно ишчезла“. Уп. Исто, 55.

Својим приповедањем (можда и *фикционим*), он веома ефектно појачава дејство свог аналитичког дискурса. Теме попут *сећања на смрт* и *онтолошки дубоко неизвесног статуса* човека представљају важну, очигледно изоштрену потку целокупне *Лествице*. Жалосна и узнемирујућа слика живота и умирања оних у Тамници представљала је суштинску опозицију мистичкој радости преображеног ероса, дакле, нечег што је у Лествичниковом тексту, макар на први поглед, тек имплицитно назначено.

Велика мука живљења је потенцијално искушење сваког човека. То се односи и на монахе и на мирјане. Мистичка радост је плод подвига ретких. Ретки ће, исто тако, бити у стању да прате текст *Лествице* у целини, а поготово причу о Тамници.

Литература

Бичков, Виктор (2о12): *Кратка историја Византијске естетике*. Београд: Службени гласник.

Богдановић, Димитрије (2008): *Јован Лествичник у Византијској и старој Српској књижвности.* Бања Лука: Романов.

Vulević, Gordana (2017): Transformatin of the subject by the words in the writings of the St. Macarius the Great. *Bogoslovlje,* p. 85-98.

Freud, Sigmund (1919): S., Uncanny. *SE,* vol. XVII, London: The Hogarth Press.

Свети Јован Лествичник (2012): *Лествица*. Бања Лука: Романов.

Свети Макарије Велики (2012): *Духовне беседе.* Београд: Библиотека ОЧЕВ ДОМ при Верском доборотворном старатељству Архиепископије београдско-карловачке.

Gordana Vulević

JOHN CLIMACUS: THE NARRATIVE FUNCTION OF *DUNGEON*

John Climacus‘s *Dungeon* is the story of an unusual monastic family. The *Dungeon*, he says, is inhabited by monks repentant, guilty without guilt. Aware of sin and devoid of guilt, they, the inhabitants of this strange family, standing under the clear sky, constantly rebuke themselves. Images of the monk's suffering, almost on the verge of mental disorder, are replaced by images of tortured bodies. The descriptions are strong, they exude a rawness of affectivity. The specific bodily aspect of suffering is openly emphasized. The sensuality of the description at times almost gives the recipient the impression of general irritability and gaps. This episode, which is mentioned only in the fourth and fifth lessons, is stylistically different from the rest of the text. It also differs in its content. In the rest of its *Ladder*, John Climacus is mostly consistently analytical. In the case of the *Dungeon*, John Climacus presents itself to us, among other things, as an excellent narrator. With this mentioned (maybe even fictional) narration, he, in an extremely effective way, amplifies the effects of his analytical discourse. Topics such as the memory of death and the ontologically deeply uncertain status of man represent an important, obviously sharpened, weft of the entire Ladder. The sad and disturbing image of the way of life and death of the inhabitants of the Dungeon was an essential opposition to the mystical joy of the transformed Eros. So, something that is only implicitly indicated in the Ladder text itself, at least at first glance.

пльтьньсоразумнлль. чистота
ютеговущенпабѣжающебрага
ны гла. н. самогласна
Потещесебранепльтьесьін.
постнмьсеаховно. разрѣ
шнмьбеаісьсоуцьбезаісомны
разврьтѣмьстрьпьтьнаш.
ноутьныхьпрѣннвьеаісопнеа
нинбезаісанмарастрьцаиль.
даднльальуоущнмьхлѣбь.
нищеннагнвьеедѣльньаль.
дапрнмелльсохабеаінмлть
гла. ннмнѣ. бо. гла. н
Унтанадѣеелаоудьрн. бавьшь
нагоплтнлнпестнсенамь
про. бѣрь. гла. ζ. несоврашнлв
цатвонгосоотроісатвонга
спѣемнетвонбѣепрнкетьмле
шопрелнкѣ. стра. ьтоуна. гл. н.
самогласно. рьцнпоѣщн
Прнадѣтгесоучистнмьсебрани
лаастнннмлнщедротамн
ньнщнмль. нетрѣгоущенн
соблаучаіещенашегобагодѣна

III

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 325-332*

УДК 904:625.7"652"(398)
904"652"(497.115)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.20

Глигор М. Самарџић
Универзитет у Приштини
Филозофски факултет, Косовска Митровица
Катедра за историју
e-mail: gligorijas@yahoo.com

ЈУПИТЕР И ЊЕГОВИ ЕПИТЕТИ (КАРАКТЕР ПОСВЕТА) СА ЈУГА ПРОВИНЦИЈЕ ГОРЊЕ МЕЗИЈЕ[1]

(*Неколико примјера са Косова и Метохије*)

Апстракт: *На југу римске провинције Горње Мезије (Косово и Метохија), као и у свим подручјима која су некада била у саставу Римског царства, нађени су епиграфски споменици који свједоче о религиозности римских грађана. Римљани (војници, колонисти), са собом су донијели поштовање култова божанстава римског државног пантеона од којих је најпоштованији био врховни римски бог Јупитер Капитолски. Он се јавља са различитим епитетима који стоје уз његово име. На југу провинције Горње Мезије (Косово и Метохија) нађен је скроман број споменика посвећених Јупитеру Капитолском, који нам служе као главни извор за упознавање са ширењем овог култа. Готово сви пронађени натписи са Косова и Метохије посветног су карактера и указују на комплексну природу Јупитеровог култа и различите епитете који стоје уз његово име.*

Кључне ријечи: *Јупитер, епитет, Римско царство, провинција Горња Мезија, Косово и Метохија.*

Данашње Косово и Метохија ушло је у сферу римске спољне политике на прелазу из III у II вијек прије н. е. Римљани су након готово два вијека ратовања са племенима средњег Балкана – Дарданцима, Скордисцима и Мезима – освојили територију између сјеверне границе провинције Македоније и Дунава (28. године прије н. е.). Римским освајањем источне обале Јадрана и његовог залеђа почетком I вијека н. е. на овај простор долазе римски трговци, колонисти и војници носећи са собом све тековине римске цивилизације. Та цивилизација је на различите начине продирала међу старосједилачко становништво, а извршила је утицај и на аутохтоне култове и вјеровања ширећи оне који су припадали изворној римској религији.[2]

У овом раду разматрамо култ Јупитера и различите епитете овог божанства, осим раније обрађених капитолских (*Iuppiter Optimus Maximus*),[3] који су посвједочени на Косову и Метохији у римско доба. Познавање религије и култова одређене етничке

1 Рад је резултат истраживања у оквиру научноистраживачког пројекта III 47023, *Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Papazoglu 1969, 143; Папазоглу 1988, 163–164; Mirković 1968, 22; Лома 2010, 22; Самарџић 2020, 9–16.

3 Самарџић 2019, 423–432.

скупине не само да омогућује расвјетљавање степена њеног духовног развитка, већ даје и шири увид у етничку, политичку и друштвену слику одређене територије (области). У овом случају, трагови домаћих култова и прожимања старих традиција са новом, римском религијом указују на резултате и степен романизације. Домаће становништво с временом је прихватало поштовање римских божанстава, а култна изједначавања познајемо под термином *interpretatio Romana*, по којој се домаће божанство назива именом одговарајућег римског божанства. О значају и опсегу романизације на подручју Косова и Метохије (југ Горње Мезије) данас нам свједоче остаци материјалне културе.[4]

Епиграфски вотивни споменици су најзначајнији извор за изучавање религије на Косову и Метохији у римско доба и свједочанства о вјерским схватањима становништва на југу Горње Мезије.[5] Поједини натписи откривају прилике и околности у којима су испуњавани завјети, док неки свједоче о подизању или обнови храмова и светилишта, указујући истовремено на чињеницу да је романизација дубоко продрла и у област духовног живота у дарданском дијелу Горње Мезије. Током II и III вијека, духовни живот становника на овим просторима у сфери култа и вјеровања био је сложеног карактера, а огледа се у споменицима посвећеним различитим римским, грчким, оријенталним и домаћим боговима. Већина сачуваних споменика подигнута је боговима римског пантеона. Најчешће су то посвете Јупитеру Капитолском (*Iuppiter Optimus Maximus*), који се углавном јавља самостално, ријетко у заједници са другим боговима. На сачуваним епиграфским споменицима ми смо анализирали епиграфска свједочанства са Косова и Метохије на којима је Јупитер, осим капитолских, посвједочен различитим епитетима и разнородним дедикантима.[6]

У Кострцу код Косовске Митровице нађена је вотивна ара (1,20 x 0,43 x 0,50 м) на којој се Јупитер јавља са скраћеним епитетом *C( )* који се може читати као *C(ulminalis), C(apitolinus)* и *C(ohortalis)*. Текст натписа гласи: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C( ) / T(itus) Ael(ius) Avitus / dec(urio) m(unicipi) Ulp(ianorum) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.[7] Натпис се датује у другу половину II или прву половину III вијека.[8] На основу мјеста налаза споменика (царски домен), као и на основу дедикантове функције (декурион муниципијума Улпијане) сматра се да је ријеч о Јупитеру са епитетом *C(apitolinus)*.[9] Значајно је истаћи да је Тит Елије Авит, као декурион муниципијума Улпијана, припадао елити која је управљала градом.

Јупитер се, поред већ поменутог натписа из Косовске Митровице, појављује са Јуноном на фрагментованом споменику који је пронађен на подручју Клокота у селу Врбовцу (Витина), на локалитету Грмен, и носи епитет *Cohortalis*. Текст натписа гласи: *[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) / [Coh]ortali / Iunoni / Reg(inae) / [- - -*.[10] На овом епиграфском споменику Јунона има епитет *Regina*.[11] Епитет *Cohortalis* се користи за Јупитера у војном контексту и означава га као заштитника кохорте. Међутим, из текста овог споменика не може се закључити о којој је јединици ријеч. Ништа не можемо рећи ни када је датација овог споменика у питању, јер сачувани текст не даје довољно података.

---

4 Čerškov 1969, 64–69; Bojanovski 1988, 68; Mirdita 2007, 13–21, 57, 92; Самарџић 2015, 321–322; Mirdita 2015, 349, 404–405; Самарџић 2019, 423–432; Самарџић 2020, 201–208.
5 Ferjančić 2010, 466; Самарџић 2020, 201–202.
6 Вулић 1941/1948, 102; Čerškov 1969, 65; Domaszevski 1975, 22; Bodora 1989, 1082; Sinobad 2010, 162; Самарџић 2019, 423–432; Самарџић 2020, 201–208.
7 ILJug 1397. Уп. Вулић 1931, 89 бр. 206; Вулић 1941/1948, 102 бр. 222; Mirdita 2007, 92.
8 Mirdita 1981, 267 br. 335 (29).
9 Mirdita 2007, 104.
10 ILJug 1427. Уп. Вулић 1941/1948, 35 бр. 83; Čerškov 1969, 65; Mirdita 2007, 95.
11 Marić 1933, 140; Вулић 1941/1948, 35 бр. 83; Čerškov 1969, 65; Ferri 2012a, 141–142.

З. Мирдита наводи да се у епиграфском материјалу Косова и Метохије Јупитер појављује и са епитетом *Depulsor*.[12] Ријеч је о браниоцу, тј. заштитнику. Има мишљења да је *Iuppiter Depulsor* божанство које одбија свако зло,[13] штити од болести и разних епидемија,[14] односно одбија варваре који угрожавају границе Римског царства.[15] Док поједини истраживачи сматрају да је он панонског поријекла, а да је средиште његовог култа био Петовион у Панонији,[16] Љ. Зотовић сматра да овај култ не може бити балканског поријекла. Разлог таквом стајалишту налази у чињеници да је број вотивних ара посвећених овом божанству на овом подручју веома мали.[17] Поменути епитет *Depulsor* Мирдита реконструише на једном епиграфском споменику који је случајно откривен 1951. године у Улпијани: *[Iovi Depol(!)/sori?] / [Sur]us pro / [se] et suis / ex voto posuit*. Он натпис датује у II вијек[18] и претпоставља да би дедикант из Улпијане могао бити Илир или Трачанин.[19] Није јасно на основу чега је Мирдита извршио реконструкцију текста као *[Iovi Depol(!)/sori?]*. Исто тако, не знамо на основу чега је на овом натпису реконструисано име *[Sur]us*. Наиме, на натпису је сачуван само номинативни наставак -*us*, тако да би могло бити ријечи о било којем имену.

Јупитер се на Косову и Метохији појављује и с епитетом *Melanus*. Посвједочен је на једном жртвенику из Цркве Св. Николе код Призрена, а текст натписа гласи: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Melano / Martinus [Se]ptimius / [Cae]sonius / [Gall]icanus / [exvoto(?)] pos(uerunt)*.[20] З. Мирдита натпис датује у другу половину II или у прву половину III вијека,[21] док Д. Грбић наводи да би Јупитер *Melanus* могао бити једнак Зевсу који носи епитет *Melenus*, посвједоченом на Трајановом новцу фригијског града Дорилејона (Мала Азија), те да су поштовање овог божанства у Мезију донијели са собом досељеници који су дошли зарад трговине или бављења занатима којима су се бавили у своме завичају.[22] То би се слагало са претпоставком С. Душанића да су дедиканти овог споменика досељеници, Битињани, из Мале Азије, који су жртвеник посветили Зевсу из Меле, заштитнику овог мјеста у Битинији, чији епитет *Melanus* је битински доризам за *Melenus* који се јавља на Трајановом новцу фригијског града Дорилејона. Присуство ова четири дедиканта у овим нерударским крајевима, према овом аутору, може се објаснити раширеношћу битинских култова из области у Дарданији гдје је њихово присуство било везано за рударску производњу, или су пак пролазили кроз ове крајеве и оставили за собом ову посвету.[23] Према именима дедиканата не може се закључити да су дошли из хеленофоних крајева, али како је евидентно одсуство гентилиција може се претпоставити да је ријеч о перегринима, робовима или ослобођеницима који су живјели и радили у рудоносним подручјима[24] те подлегли романизацији.[25]

12 Mirdita 2007, 101.
13 Toutain 1967, 284; Kolendo 1969, 111–117; Kolendo 1989, 1046.
14 Egger 1929, 201; Mirdita 2007, 101.
15 Pflaum 1953, 454.
16 Pflaum 1955, 153; Kolendo 1969, 11; Latte 1976, 154; Kos-Šašel 1999, 121–129.
17 Zotović 1967, 40–41.
18 Mirdita 1981, 251 br. 234 (33).
19 Mirdita 2007, 102.
20 ILJug 531a = AE 1972, 501.
21 Mirdita 1981, 262 br. 303 (8).
22 Grbić 2015, 129–130.
23 Душанић 1971, 256–257.
24 Исто, 257.
25 Grbić 2015, 130.

На епиграфском материјалу са Косова и Метохије забиљежен је и култ Јупитера Долихена. Он је посвједочен на подручју Улпијане, на вотивној ари (0,70 x 1,50 x 0,20 м) која је нађена у околини Грачанице. Текст натписа гласи: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / pro salute d[[d(ominorum) nn(ostrorum)]] / Imp(eratoris) Aug(usti) / Victor Demetri et De/metrius Ambibi sace[r]/dotes eiusdem dei s(olverunt) v(otum) [- - -] / [- - - .*[26] Брисање дијела царске титулатуре у другом реду (*damnatio memoriae*) указује на владавину династије Севера, прије свега Каракале, када је са споменика брисано име његовог брата Гете.[27] Код оба свештеника јавља се грчко име *Demetrius*.[28] Оно се иначе јавља у натписима широм Царства (Италија, Шпанија, Белгијска Галија, Нарбонска Галија, Далмација, Панонија, Норик, Дакија, Британија, Лугдунска Галија, Горња Мезија, Доња Мезија, Рација). У случају првог дедиканта, Виктора, то је име његовог оца, док је у случају другог дедиканта ријеч о његовом имену. Оно казује да би двојица свештеника могли бити поријеклом из неке од хеленофоних провинција Римског царства. Ниједан од двојице дедиканата нема *nomen gentile*, који свједочи да је ријеч о римским грађанима,[29] а притом је посебно занимљиво име оца другог дедиканта. Наиме, *Ambibius*[30] је доста ријетко име и јавља се на скромном броју натписа пронађених широм некадашњег Римског царства.[31]

З. Мирдита наводи и да се на једној вотивној ари која је пронађена у Лапљем Селу Јупитер појављује с епитетом *Melcid*. Његова реконструкција текста гласи: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Melcid / Ael(ius) Octa/vianus ve(teranus)cum / suis v(otum) p(osuit)*.[32] Мирдита, на основу Јупитеровог атрибута, претпоставља да се ради о досељенику из Мале Азије, а на темељу царског гентилиција дедиканта (грађанско право добио од Каракале 212. године) и палеографских карактеристика натписа споменик оквирно датује у III вијек.[33] М. Паровић Пешикан и Ф. Пеја овај натпис читају на сљедећи начин: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Mel(ano) Cid(iesso) / Ael(ius) Octa/vianus / v(ir) e(gregius) cum / suis v(otum) p(osuit)*.[34] Паровић Пешикан скраћеницу *Mel( )* разрјешава као *Mel(ano)*, позивајући се на горе поменути споменик из Призрена, док за други епитет не даје рјешење, за разлику од Пеје који ову скраћеницу разрјешава као *Cid(iesso)* (по имену једног мањег мјеста у западном дијелу Фригије – *Kidyessos*). Паровић Пешикан и Пеја сматрају да су ови Јупитерови епитети везани за малоазијске градове па се, по њиховом мишљењу, оправдано може говорити о досељеницима из Мале Азије у Дарданију, чије је присуство највјероватније везано за рударску производњу.[35]

26 ILJug 1416. Уп. Вулић 1931, 192 бр. 510; Марић 2003, 110, 154; Čerškov 1969, 67; Mirdita 2007, 71.
27 Hörig/ Schwertheimer 1987, 86 nr. 115; Mirdita 1981, 248 br. 219 (18).
28 LGPN vol. I, IA.
29 Matijašić 2002, 59.
30 OPEL I 91.
31 Натпис из Доње Мезије: *[Ant]oniae Gnesiae sanctissim(a)e pientissim(a)e L(ucius) Porcius Ambibius con/[iunx] aedilicius bis magistratus sacerdos designatus civitati[s] / [Ul]piae Nicopoli(s) ad Histrum uxori ben[e] merent[i et] sib[i] posuit* (AE 1991, 1376); *[Ant]oniae Gnesiae sanctissim(a)e pientissim(a)e L(ucius) Porcius Ambibius con/[iunx] aedilicius bis magistratus sacerdos designatus civitati[s] / [Ul]piae Nicopoli(s) ad Histrum uxori ben[e] merent[i et] sib[i] posuit* (AE 1991, 1376); Натпис из Рима: *D(is) M(anibus) / Ambibiae(!) / [O]nesimeni / [vixit] ann(os) XIII* (AE 1977, 0125); Натпис из Горње Мезије (са простора данашње Македоније): *Ambibia M/aria vix[it [- - -* (IMS VI 85).
32 Mirdita 1981, 251 br. 236 (35); Mirdita 2007, 39.
33 Mirdita 1980, 187; Ферјанчић 2002, 291.
34 Parović-Pešikan 1982, 70; Peja 1984, 60.
35 Parović-Pešikan 1982, 70–71; Peja 1984, 60–61.

На основу свега наведеног можемо рећи да култ Јупитера чини саставни дио римске културе становништва провинције Горње Мезије (Косово и Метохија) те да се појављује са романизацијом провинције, најприје у урбаним средиштима – гдје се у највећој мјери и манифестује римски начин живота. Отуда и највећи број података о овом култу потиче управо из урбаних средишта и углавном су старији од података у руралним срединама.

Видимо да се на споменицима Косова и Метохије Јупитер најчешће појављује сам, али и у Капитолској тријади (са Јуноном и Минервом), те у друштву других божанстава. Најчешћи облик дедикције је у скраћеници *IOM*. Међутим, видимо и да је на овом подручју сачуван значајан број епиграфских споменика на којима су осим капитолских присутни сљедећи Јупитерови епитети: *Capitolinus, Cohortalis, Melcid, Melano, Depulsor, Dolicheno.* Ти споменици потичу углавном са локалитета некадашњих храмова, светилишта и приватних култних простора, али су понекад и резултат случајних налаза са локалитета који нису везани уз култни ритуал.

Наведени епитети упућују на закључак да је настанак више Јупитерових култова посвједочених на југу Горње Мезије обиљежен синкретизмом различитих културних елемената. Наиме, осим аутохтоног становништва, на југу Горње Мезије у античко доба је живјело и становништво досељено из других дијелова Римског царства, које је са собом донијело властиту материјалну и духовну културу. Тако су поред Јупитера Капитолског, који је представљао окосницу државне службене религије, присутни били и његови култови настали синкретизмом римских и оријенталних религијских елемената, прије свега оних из хеленофоних подручја. Те култове су на подручју Горње Мезије проширили становници оријенталног поријекла (везано за рударску производњу) и припадници римске војске који су боравили у источним провинцијама Царства.

СКРАЋЕНИЦЕ

AE L'Annee epigraphique. Revue des publications epigraphiques relatives a l'Antiquite romaine, Paris 1977, 1991.

ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschiehte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Berlin – New York 1989.

ILJug Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia. Ljubljana 1963, 1978, 1986.

JÖAI Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts. Wien 1929.

LPGN Lexicon of Greek Personal Names, Vol. I, Oxford 1988.

OPEL Onomasticon provinciarum Europae Latinarum, Vol. I, Budapest-Wien 1994.

CIL Corpus Inscriptiones Latinarum, Berolini 1873.

Извори

L'Annee epigraphique, (1980): Revue des publications epigraphiques relatives a l'Antiquite romaine. Paris.

Inscriptions de la Mésie Supérieure, Vol. VI (ed. B. Dragojević-Josifovska), Centre d'études épigraphiques et numismatiques, Beograd 1982.

Lexicon of Greek Personal Names, Vol. I, Oxford 1988.

Onomasticon provinciarum Europae Latinarum Vol. I (ed. B. Lőrincz et F. Redő), Budapest 1994.

Corpus Inscriptionum Latinarum, (1873): Consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae. Berolini: Borussicae editum, ed. Th. Mommsen, Voll. III.

Šašel, A. et J., (1963): Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt. Ljubljana: Situla5, Narodni muzej Slovenije.

Šašel, A. et J., (1978): Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMLX et MCMLXX repertae et editae sunt. Ljubljana: Situla19, Narodni muzej Slovenije.

Šašel, A. et J.,(1986): Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt. Ljubljana: Situla 25, Narodni muzej Slovenije.

Литература

Bodora, A. (1989): „Die Griechisch-römischen Kulte in der Provinz Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen". y: *ANRW* II 18, 2/1989, 1082–1131.

Bojanovski, I. (1988): *Bosna i Hercegovina u antičko doba*. Sarajevo:ANU BiH, Djela, LXVI, CBI, 6.

Вулић, Н. (1931): „Антички споменици наше земље". у: *Споменик* LXXI, 42– 135, 179–182, 195, 208–211, 213–215, 274, 279, 321, 325, 519.

Вулић, Н. (1941/1948): „Антички споменици наше земље". у: *Споменик* XCVIII, 1–279.

Grbić, D. (2015): „Ancestral Gods and Ethnic Associations: Epigrphic Examples from Upper Moesia": y: *Lucida intervalla*, 44, 125–136.

Domaszewski, A. (1975): *Die Religion des römischen Heeres*. New York: Annopress.

Душанић, С. (1971): „Нови Антинојев натпис и metalla municipii Dardanorum". у: *Živa antika*, god. XXI, sv. 1, 241–261.

Egger, R. (1929): „Ausgrabungen in Feistritz an Drau". y: *JÖAI*, XXV, 216–215.

Зотовић, Љ. (1967): „Култ Јупитера Depulsora. Опредељивање и распрострањеност његових споменика у Југославији". у: *Старинар* н. с., XVII(1966/1967), 37–43.

Latte, K. (1976): *Römische Religions geschichte*. Mümcchen: Beck.

Kolendo, J. (1969): „Inscription de l' an 227 enl'honneur de Jupiter Depulsor découverte à Novae". y: *Archaeologia* 19, 117.

Kolendo, J. (1989): „Le cultede Jupiter Depulsor et les incursions des Barbares". y: *ANRW* II 18, 2/1989, 1062–1076.

Kos-Šašael, M.(1999): *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije.

Лома, С. (2010): „Домородачко становништво Косова и Метохије у римско доба у светлу антропонимије". у: (ур. Д. Маликовић), *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*, књ. 3, Косовска Митровица, Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица 19–40.

Марић, Р. (1933): *Антички култови у нашој земљи*. Београд: Издања задужбине Луке Ћеловића - Требињца.

Марић, Р. (2003): *Антички култови у нашој земљи*. Београд: Чигоја (репринт).

Matijašić, R. (2002): *Uvod u latinsku epigrafiku*. Pula: Filozofski fakultet Pula.

Mirdita, Z. (1980): „Novitates epigraphicae e Dardania collectae“. y: *Arheološki vestnik*, XXXI, 186–198.

Mirdita, Z. (1981): *Antroponimia e Dardanisë në kohën romake*. Prishtinë: Rilindija.

Mirdita, Z. (2007): *Religija i kultovi Dardanaca i Dardanije u antici*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.

Mirdita, Z. (2015): *Dardanaci i Dardanija u antici*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.

Mirković, M. (1968): *Rimski gradovi na Dunavu u Gornjoj Meziji*. Beograd: Arheološko društvo Jugoslavije.

Паровић-Пешикан, М. (1982): „Античка Улпијана према досадашњим истраживањима“. y: *Старинар* XXXII, 57–74.

Peja, F. (1984): „Jedan zanimljiv natpis sa Ulpiane“. y: *Glasnik muzeja Kosova i Metohije*, XIII XIV, 59–62.

Pflaum, H. G. (1953): „Jupiter Depulsor“. y: *Mélanges Isidore Lévy (Annuaire de l' Institut de Philologie et d'Historie orientales et slaves XIII/1953)*, 445–460.

Pflaum, H. G. (1955): „Deux carrières équestres de Lambèse et de Zana (Diana Veteranorum)“. y: *Libyca*, III, 123–154.

Toutain, J. (1967): *Les cultes paiens dans l' Empire romain I. Les provinces Latines*. Roma: Edizione anastatica.

Papazoglu, F. (1969): *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*. Sarajevo: Djela, knj. XXX, CBI knj. 1, ANUBiH.

Папазоглу, Ф. (1988): „Илирска и дарданска краљевина; поријекло и развој, *структура, хеленизација и романизација “*. y: (при. и ур. М. Гарашанин), *Илири и Албанци*, САНУ, Београд, 145–173.

Самарџић, Г. (2015): *Источна Херцеговина у римско доба*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Самарџић, Г. (2019): „О духовном утицају Рима на југ Горње Мезије (О култу Јупитера са Косова и Метохије)“. y: *Црквене студије*, 16/2, 423–432.

Самарџић, Г. (2020): *Косово и Метохија у римско доба*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Sinobad, M. (2010): „Jupiter i njegovi štovatelji u svjetlu epigrafskih izvora na području Hrvatske“. y *Opuscvula Arhaeologica*, Vol. 34, 145–228.

Ferri, N. (2012): „Vjerovanje i štovanje bogova u predhrišćanskoj Dardaniji“. y: *Godišnjak*, CBI ANUBIH, 41, 135–158.

Ферјанчић, С. (2002): *Насељавање легијских ветерана*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

Ferjančić, S (2010): „Religija rimske vojske u Gornjoj Meziji: epigrafska svedočanstva“. u: (ur. K. Maricki Gadjanski), *Antička kultura, evropsko i srpsko nasleđe, Zbornik radova*, Društvo za antičke studije Srbije, Beograd, 465–479.

Hörig, M. / Schwertheimer, E. (1987): *Corpus culti lovis Dolicheni*. Leiden – New York – Kobenhaven – Köln: Brill.

Čerškov, E. (1969): *Rimljani na Kosovu i Metohiji*. Beograd: Arheološko društvo Jugoslavije.

Gligor Samardžić

JUPITER AND HIS EPITHETS (THE NATURE OF INSCRIPTIONS) FROM THE SOUTH OF THE PROVINCE OF UPPER MOESIA

(A few examples from Kosovo and Metohija)

The paper presented Jupiter's epithets from the south of the province of Upper Moesia (Kosovo and Metohija). Epigraph staues which testify about the religiousness of the Roman citizens were found in Kosovo and Metohija as well as in areas which were parts of the Roman Empire. The Romans (soldiers, colonists) brought with themselves the respect for the deities of the Roman pantheon among which the most respected one was the supreme Roman god Jupiter Capitolinus. He appears with various epithets attached to his name.

We can observe that Jupiter appears on the statues in Kosovo and Metohija alone or in the Capitoline Triad (with Juno and Minerva) and in the company with other deities. The most common form of dedicated inscription is the abbriviation *IOM*. However, we observe that significant numbers of epigraph statues from Kosovo and Metohija (the south of Upper Moesia) had, besides Capitoline, following epithets as well: *Capitolinus, Cohortalis, Melcid, Melano, Depulsor, Dolicheno.* These statues originate mostly from excavated former temples, sanctuaries or private cult areas, or sometimes were the results of accidental findings in the areas not associated with the cult ritual.

The aforementioned epithets show that the emergence of multiple Jupiter cults found in the south of Upper Moesia were marked by syncretism of various cultural elements. The south of Upper Moesia in the ancient times was inhabited not only by the locals but also by the people who moved from other parts of the Roman Empire bringing their material and spiritual culture with them. Therefore, Jupiter Capitolinus, who was the pillar of the state official religion, was present with his cults that were created due to the syncretism of the Roman and oriental religious elements, mostly those from hellenic areas. These cults were spread on the territory of Upper Moesia by the inhabitants of oriental descent (dealing with mine ore production) and the Roman soldiers who were stationed in the eastern provinces of the Empire.

УДК 321.61:929 Хинкмар из Ремса
94 "8"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.21

Ивица Чаировић
Православни богословски факултет
Универзитет у Београду
e.mail: icairovic@bfspc.bg.ac.rs

СТАТУС ХИНКМАРА ИЗ РЕМСА (806-882) НА ДВОРУ КАРЛОВИХ НАСЛЕДНИКА И У ФРАНАЧКОЈ ЦРКВИ. БИОГРАФСКЕ ЦРТИЦЕ И БОГОСЛОВСКИ ДОПРИНОС

Апстракт: *Овај рад ће – кроз анализу биографских цртица из живота Хинкмара из Ремса (806-882) – понудити неколико равни приликом анализе историјско-богословских тема из 9. века. На првом месту биће анализиран однос наследника Карла Великог међу собом и са свим релевантним факторима на Западу у истом периоду, затим ће богословске теме бити сагледане кроз призму дела Хинкмара из Ремса, са посебним освртом на однос са римским епископом и на развој римског примата на Западу у средњем веку. Поред историјских догађаја Хинкмар је живо учествовао у црквеном животу у Франачкој империји кроз саборско деловање, писање списâ и утицајем на нижи клир, тако да ће богословско-канонска анализа Хинкмаровог деловања очитати духовно стање на франачком двору и у селима и градовима, као и однос Рима и Ахена у контексту јурисдикције на Западу Европе у 9. веку. Закључак овог истраживања треба да помогне у сагледавању односа Рима и Франачке државе у том периоду, али и развоја германског менталитета у хришћанском етосу Западне Европе у средњем веку.*

Кључне речи: *Хинкмар из Ремса, Карло Велики, Лудвиг Побожни, Лотар, Карло Ћелави, Карломан II, папа Никола I, монах Готшалк*

Увод

Јачање Франачке државе на Западу Европе у средњем веку условило је велике верско-политичке промене, а Ахен је постао средиште владара који је желео да уздигне своју државу и омогући да преузме место Рима на Западу. Царев двор је постао средиште новог погледа на државу и Цркву, појавила се нова енергија и снага која се испољавала у ставовима Карла Великог да треба окупити све интелектуалце тог времена на једном месту, у Ахену, како би покренули свеопшту ренесансу на свим просторима Франачке државе. Заједнички циљ Алкуина, Петра Граматика, Павла Ђакона, Павлина из Аквилеје, Рада, игумана Фулрада, и осталих, створили су услове за каролиншку ренесансу. Сви ови интелектуалци и ерудите тог времена носили су карактеристике свог поднебља, своје отаџбине (Енглеска, Италија, германски део Франачке) и хришћанске вредности, тако да су свој рад могли комплементарно да представе тадашњем западном свету.

Студија почива на истраживањима Жана Девизеа и Рејчел Стоун, која су комплементарна и синтетишу све напоре ранијих историчара, али уз анализу историјских

извора који су били доступни у оквиру едиције MGH и који доводе до закључака о Хинкмару из Ремса као личности која обележила 9. века у Франачкој држави.[1]

Историјски контекст Хинкмарове младости. Прва половина 9. века

Девети век карактеришу велике промене у Западној Европи, јер се почетком овог века франачка територија брзо шири, Карло Велики заузима средишње место у политичком животу Западне Европе, али је после његове смрти и многих перипетија територија увећане Франачке империје подељена између његових наследника; са друге стране, Ахен – као престоница Франачке државе – преузима прерогативе средишта једног народа и новог менталитета у свим аспектима, а посебно у интелектуално-културолошком и верском, те ова нова империја на европском Западу израста у врло моћног чувара традиционалних вредности римске државе и Цркве. Сарадња Рима и Ахена огледа се у делима насталим у том периоду, затим у преписци коју су водили папа и франачки владари и црквени великодостојници, и – на крају – у компатабилним одлукама франачких сабора из тог периода са римском канонском праксом.

За Хинкмара се не зна са сигурношћу где и када је рођен, али се углавном каже да је рођен између 802-810. године у племићкој породици Западних Франака у северном делу Франачке државе.[2] Младост је провео у манастиру Светог Дионисија под патронатом Хилдуина који је 822. године постао дворски капелан, и који се бринуо о свим ахенским клирицима. Заједно са собом у Ахен на двор Лудвига Побожног повео и младог Хинкмара, где се он одмах суочио са основама и методологијом политичке и црквене администрације у новонасталим околностима после смрти цара, када је требало сачувати огромну државу у границама које је утврдио Карло Велики. После његове смрти дошло је до наглог распада каролиншке државе. Карлови наследници нису били у стању да одрже континуитет царства и територијални интегритет, јер су околни феудалци ојачали и почели да разарају компактност Франачке државе. На Хинкмара у трећој деценији 8. века у Ахену утиче рођак Карла Великог, Адалард који је умро 826. године у том дворском амбијенту где је Лудвиг разним покајним церемонијалима желео да се искупи за личне грехе. У том периоду на двору се развија и владарска германска идеологија, која је подразумевала уску сарадњу владара, епископа и народа; дакле, државе и Цркве.[3]

После смрти Карла Великог царску позицију преузео је његов син Лудвиг Побожни, чија владавина није наставила очевим путем, јер је његова власт обележена порастом моћи свештенства и борбе око престола. Лудвиг је папи потврдио сва права Римске Цркве, а папство је изузео из царске јурисдикције па је због таквог односа према Цркви, назван *Побожним*. Прогласио је за свог савладара свог најстаријег сина Лотара. Касније је добио још једног сина, Карла Ћелавог, са другом женом, која је престо хтела да осигура свом сину, па је таква ситуација изазвала низ грађанских ратова после смрти Лудвига Побожног.

---

1 *Monumenta Germaniae Historica* https://www.dmgh.de, посећено 2. јануара 2021.

2 Schrörs 1884, 9-10, 25; Devisse 1976, 1096-7; Böhringer 1992, 1-2.

3 Свака друштвена класа (*ordo*) имала је свој *ministerium* (клирикална служба или дужност), који је био налик владарском *ministerium* који је водио рачуна и бринуо и за послове државе и Цркве. Епископи су у овом систему себе видели као неко ко не дели моћ са владаром, већ и одговорност чак и већу од цара, пошто су сви одговорни Богу за све своје грехе и за грехе свог народа, али и владара и владарске породице. Ова теорија је свој врхунац досегла на црквеном сабору у Паризу 829. године. Види Patzold 2008, 105-84.

Лудвиг Побожни 829. године, Хинмара одређује за помоћника Хилдуину како би увео и усталио бенедиктинско правило у манастиру Светог Дионисија.[4] Тако је младић у периоду 829-840. године, иако је свој живот посветио монаштву, ипак радио између двора и манастира.

Тачније, Лудвигу се 823. године родио син Карло Ћелави коме је 829. године отац преписао територије: Алеманију, Алзас, Рецију и део Бургундије, које су биле намењене старијем Лудвиговом сину, Лотару који ће га, у савезу са осталим старијим Лудвиговим синовима, приморати да 830. године поништи претходну одлуку. Фактичку власт преузима Лотар, а Лудвиг – у тој ситуацији – живи као заробљеник. Исте године двојица Лудвигових синова – Пипин Аквитински и Лотар – удружено нападају оца, али он наставља да влада на целој територији царства. Синове је у побуни против цара подржао и Хилдуин, кога је Лудвиг 831. године протерао у Саксонију. Како је сам говорио, Хинкмар је био човек од поверења Лудвига Побожног у периоду од осам година, али не у континуитету, већ најмање из два пута,[5] иако то није поткрепљено другим историјским изворима. Хинкмар, ипак, не пише папи Николи о томе да су Лудвигови синови – Лотар, Пипин и Лудвиг Немачки – напали оца 833/34. године.[6] Флодоард наводи да је Хинкмар био задужен за чување светих мошти у манастиру Св. Дионисија (*custos sacrorum pignerum*), а сигурно је учествовао у писању списа *Miracula sancti Dionysii* и ширењу култа Св. Дионисија у свим франачким областима пре Лудвигове смрти 840. године.[7] Између 829. и 832. године, Хинкмар се вратио у манастир Св. Дионисија, али ипак није јасно каква је била његова улога у реформисању манастирског живота. Почетком 835. године војска је Лотара присилила да напусти Ахен и врати се у Италију, а Лудвиг је поново враћен на ахенски престо. Знатно повећање Карловог поседа довело је до сукоба са Лудвигом Немачким и до нове поделе царства, а после смрти Пипина Аквитанског дошло је и до седме по реду поделе Карлове империје. Лудвиг је извршио осму поделу 839. године, поделивши царство између Лотара и Карла. После Лудвигове смрти (840),[8] Хинкмар је подржао Карла Ћелавог,[9] можда зато што је он на управу добио северозападне делове Франачке империје, односно Хинкмарову домовину. На неки начин, Хинкмар је најбоље разумео потребе становништва Западне Франачке, после свих побуна и подела у царству.

---

4 Флодоард је навео ову епизоду из Хинмарове ране младости јер је нашао те податке у архиви у Ремсу, уз то напомињући да је био врло духован и да је делатно живео свој монашки живот.

5 PL 125, *Juramentum quod Hincmarus Archiepiscopus edere jussus est apud Pontigonem*. col. 1128: *pater vester ... qui mihi per octo circiter annos secreta sua indubitanter credidit*.

6 *Epistola* 198, 1990, 210.

7 Flodoard 1854, 191.

8 Лудвиг Побожни умире 20. јуна 840. године, а одмах затим међу његовим синовима избија нови грађански рат, који ће бити решен Верденским споразумом (843) и деобом Карловог царства на три дела, који постају језгра будућих држава: Француске, Немачке и Италије.

9 Родио се кад су његова браћа већ одрасла и већ су владали неким областима. Његов отац Лудвиг I Побожни се нашао у проблемима, како да одузме већ додељену земљу својим старијим синовима, и додели једну област Карлу Ћелавом на управу. Најпре је покушао да му додели Алеманију, па онда Италију, 832. године, и то после Лотарове побуне, те на крају и Аквитанију. Бројне побуне и мирења Лудвига I Побожног са Лотаром и Лудвигом I Немачким час су доприносили да Карло Ћелави има своје поседе, а час да остаје без њих. Ипак Лудвиг I Побожни се није предавао и успео је да издејствује код старијих синова да Карлу Ћелавом буде додељена цела Француска на управу. Када је Луј I Побожни обавезао великаше и племство у Западној Франачкој, 837. године, да прихвате Карла Ћелавог за владара, као његовог наследника, синови су се поново побунили. Пипин Аквитански је умро 838. године, па је Карло Ћелави напокон добио западни део Каролиншког царства на управу.

Исте године, Лудвиг Немачки и Карло су се удружили против Лотара. Приморали су га да се повуче у Италију, а поседе су поделили међу собом (девета подела извршена 842. године). Током овог међудинастичког сукоба Хинкамарова улога остала је нејасна, јер ни они историјски извор који описују овај братоубилачки рат не спомињу Хинкмара, али се може наслутити да је он остао лојалан Карлу, који му је између 840. и 845. године дао на управу (*regimen*) један или више манастира (Нотр Дам у Компињу и Светог Германа близу Бовуа).[10] Све жешћи напади Нормана довели су – ипак – до измирења браће и коначне поделе која је августа 843. године извршена у Вердену. У складу са Верденским споразумом, Лотару је, сем Италије, дато и уско подручје око Провансе. Карлу су припале земље на западу, а Лудвигу на истоку.

У предверденском периоду (840-843), догодила се врло битна ствар у архиепископији Ремса која се односила на касније време, када је Хинкмар био архиепископ у том граду. Шта се десило? Док је у току рата Лотар држао те области, вратио је на архиепископску катедру Ебоа, ранијег архиепископа, који је то искористио и рукоположио у кратком периоду много клирика, који ће у каснијим данима правити проблеме Хинкмару. Са друге стране, област архиепископије у Ремсу се после географске поделе услед договора у Вердену (843) налазила на граници између Лотара (један део и цела архиепископија камбријска – *Archdiocesis Cameracensis*, где је пре тога архиепископ био Халитгар (817-831), црквени писац и проповедник (мисионар) међу Данцима) и Карла (већа територија се налазила у Западној Франачкој под Карловом управом).[11] Ова архиепископија имала је своју земљу и на територији Источне Франачке, којом је владао Лудвиг Немачки, али и у Аквитинији на коју је претендовао Пипин II. Ово би значило да ће будући архиепископ Ремса, после Верденског споразума, морати да своје ингеренције прошири ван Западне Франачке и да политички балансира због опстанка црквене и манастирске имовине у својој архиепископији. Могло се десити да у тренуцима када је архиепископија упражњена неко од владара узме црквену земљу и подари је својим следбеницима на тим просторима. Ово ће условити три кључна проблема која су се наметала Хинкмару приликом управљања архиепископијом у Ремсу: статус неких клирика које је рукоположио архиепископ Ебо; уравнотежена политика, која би условила мир међу ривалским краљевима у подељеној Франачкој; и управљање и очување црквене имовине у својој архиепископији.[12]

Пошто су се Карлови наследници борили за престо централизоване империје што је раније укратко описано, Хилдуин се ставио на страну Лотара I, па је Хинкмар преживео његову судбину приликом прогона у Корви, у Саксонију. И поред прогонства, Хинкмар је остао у контакту са Лудвигом Побожним, те је после прогонства, уз Лудвигово одобрење, заједно са својим духовником враћен у манастир Светог Дионисија, где су заједно радили на обнови монашког живота, што потврђују Флодоард и сам Хинкмар у свом писму папи Николи (867),[13] али повеља цара у којој потврђује повластице овом манастиру не помиње поименце Хинкмара.[14]

---

10 Flodoard 1854, 191, 256.
11 Sot 1993, 20-40.
12 Stone 2015, 6.
13 *Epistola* 198, 1990, 210: *Conversis autem ad regularem vitam et habitum fratribus in monasterio sancti Dionysii, ubi nutritus fueram, in illud saeculum fugiens sine spe vel appetitu episcopatus aut alicuius praelationis diutius degui et exinde adsumptus familiaribus obsequiis praefati imperatoris ac episcoporum conventibus pro sola oboedientia mihi iniuncta inserviens post aliquot annos monasterii quietem repetii*. Флодоард је у опису мало одређенији и каже да је Хинкмар помагао Хилдуину и цару како би се у манастиру обновили црквени и богослужбени живот. Flodoard 1854, 190.
14 Sot 1993, 490.

Хинкмар као архиепископ Ремса

Стање у архиепископији у Ремсу било је врло турбулентно у периоду после Верденског споразума. Ове области су имале проблеме са Бретонцима, а повремено и са Викинзима.[15] Поред спољних фактора, унутрашњи политички утицаји су условили да неколико пута дође до промене на катедри архиепископа у Ремсу, јер су на тај начин околни владари желели да утичу на верни народ и на саму црквену јерархију. Архиепископ ремски Ебо се – ипак – са катедре повукао тек 835. године, после сабора у Тионвилу, јер је прекршио заклетву на верност цару Лудвигу Побожном и приклонио се Лотару. Од 840. године Ебо се вратио на катедру, али се после четири године напокон повукао, јер је 844. године, папа Сергије II потврдио његово повлачење. У тим тренуцима, Хинкмар је играо врло важну улогу на сабору у Веру (844), а Карло га је после само четири месеца поставио за архиепископа. Његова позиција је потврђена на сабору у Бувеу у априлу 845. године. Хиротонисан је и постављен за архиепископа 3. маја исте године, док је две године касније (847) папа Лав IV послао Хинкмару палијум.[16]

Први задатак био је да поврати сву црквену имовину коју је архиепископија изгубила у деценији док је била – с времена на време – упражњена (835-845). Подвојеност у клиру у његовој епархији види се и из чињенице што га нису слушали свештеници које је рукоположио Ебо, зато што је са њима дошао у сукоб јер је њихова рукоположења прогласио за неканонска.[17] У том периоду папа потврђује манастиру Фулди привилегије,[18] те потврђује права и привилегије која су дата заједно са палијумом Хинкмару (851),[19] што наводи на закључак да се, половином 9. века, римски епископ интересује за дешавања у том делу Западне Европе. Папа се мешао и у односе Цркве и државе у франачким пределима 851. године, јер је Хинкмар из Ремса екскомуницирао једног Лотаровог великаша, који је имао наложницу, па се оженио по други пут, а своју прву жену је одвео у манастиру, на тај начин кршећи каноне, те је због тога морао да буде екскомуниciран.[20] Епископи су се жалили и на Хинкмарова јуридикциона права, па је однос на свим нивоима био поремећен и наредне године.[21]

---

15 Stone 2015, 6.

16 *Regesta* 1 1885, 2596 Hincmarum, archiepiscopum Remensem, donat “usu pallii et privilegio sedis apostolicae.”

17 Stratmann 1991, 31.

18 *Regesta* 1 1885, 2605 Monasterii Salvatoris Fuldensis privilegia ac possessiones confirmat, petente Hattone abbate.

19 *Regesta* 1 1885, 2607 Lothario augusto postulanti, ut Hincmaro, Remensi archiepiscopo, „cotidianum sacri pallii usum et auctoritatem potestatemque praeoipuam, vice apostolica alios archiepiscopos vel episcopos sive abbates ipsius regionis per sacras canonum sanctiones iudicandi, licentiam daret", respondet, se Hincmaro pallii usum secundum exemplar, quod Lothario direxerit, libenter concedere, ut eo cotidie sacro fungens utatur officio; vices autem suas illi non tribuere, quia Sergius II. papa „eius deprecatione compulsus Drogoni archiepiscopo Mettensi vicariatum concesserit et pontificale praeceptum constituerit, ut omnis Franciae, Galliae seu Germaniae archiepiscopos, episcopos, abbates salvo in omnibus honore et gloria sanctae Romanae ecclesiae canonice Drogo iudi- caret” (Cf. supra reg. 2586).

2608 Hincmaro, Remensi arcliiepiscopo, cui pallium certis festivitatibus, ut praefatur, iam dederat (cf. supra reg. 2596), concedit pallium cotidianis usibus i.e “in diebus festis sive in consecratione episcoporum aut alio quocumque tempore", „beneficium, quod ab ipso pontificatus sui exordio usquequaque nulli archiepiscoporum ut ei simile concesserit, nec concedere deinceps quoquo modo suspicetur.”

20 *Regesta* 1 1885, 2614 Hincmaro, archiepiscopo Remensi, opprobrat, quod Falcaricum (imperialem) vasallum excommunicaverit. Qui cum litteris Lotharii imperatoris et Ludovici regis fratris eius, veniens, professus sit, se concubina in coenobium dimissa aliam duxisse uxorem et hac ex causa absque omni canonico sive mundano iudicio excommunicatum esse. Angustias eius contemplans se dolere de excommunicatione scribit papa. Indulgentiam venialera erga cunctos commendat. Ut vasallo parcat et ecclesiae iterum societ iubet. Minis utitur, si de cetero excedat.

21 *Regesta* 1 1885, 2618 Omnibus episcopis Galliarum scribit opprobria contra Hincmarum, qui votum capessendi regulam. S. Benedicti solvisset, vivente Ebone archiepiscopo cathedram Remensem usurpasset

Како би решио канонски проблем у јерархији, Хинкмар је сазвао сабор у Сасону 853. године те је саборски одлучено да су Ебова рукоположења ништавна,[22] што је – уз Хинкмаров примат – потврдио и 855. године папа Бенедикт III.[23] Овај проблем са почетка његове архиепископске каријере био је и остао камен спотицања између Хинкмара и нижег клира у Западној Франачкој током друге половине 9. века.[24]

Упоредо са тим, Хинкмар се суочио са још једним, можда и озбиљнијим, проблемом. Монах Готшалк дошао је у архиепископију Ремса док је она била упражњена и тадашњи хорепископ га је рукоположио за свештеномонаха. Почетком четврте деценије 9. века замонашен у Орбију, у Сасонској епархији, па је отишао у Ремс. Када је показао своје јеретичке склоности Храбанус, архиепископ Мајнца, упућивао је да Хинкмар реши проблем са Готшалком, јер је он био у надлежности архиепископа у Ремсу. Тако Готшалк долази у Ремс 848. године, исповеда своју веру у предестинацију пред Хинкмаром и овај, као одговорни архиепископ, промишља и бори се са јеретичким учењем скоро дванаест година, а доказ за то јесте и писање три списа против Готшалковог учења: *Ad reclusos et simplices in Remensi parrochia contra Gothescalcum* (850), један изгубљен спис (856) и *De praedestinatione Dei* (859-60).[25] У решавању овог богословског проблема Хинкмару је одмагала ситуација са претходним архиепископом, јер су Ебоови пријатељи и сродници били против методологије његовог опонирања Готшалку, што је у ствари било усмерено против Хинкмарове архиепископске службе у Ремсу. Са друге стране, архиепископ Трира је наводио историјске аргументе како би своју јурисдикцију проширио на Ремс.[26] Дакле, Хинкмар је имао и унутражње и спољашње проблеме током архиепископске службе у Ремсу.

У истом периоду, Хинкмар је био усредсређен да обезбеди православно исповедање вере у својој архиепископији, али је радио и на организацији (написао је два типика за своју архиепископију) и унапређењу духовности (наиме, 852. године обновио је Цркву Светог Ремигија и пренео његове свете мошти у ову светињу; можда је тада започео и писање *Vita Remigii*).[27]

Хинкмар је у првој деценији своје управе архиепископијом био у сталној вези са Карлом, а од 856. године један је од значајнијих саветника овог владара. Чак је сачинио

---

et nunc superbiae tumore infiatus imperatorem (Lotharium), a Paschali (I.) papa consecratum more solito una cura fratre Carolo rege et uxore ac filiis, anathemate iniuriasset. Lothario augusto eadem opprobria in Hincmarum ut supra reg. 2618 scribit. Addit, se mandare, ne Hincmarus eontra eum „clam vel publice audeat aliquam quocumque tempore anathematis vel aliam iniuriae inferre iacturam."

22 *Regesta* 1 1885, 2631 Hincmaro, archiepiseopo Remensi, scribit, de confirmanda synodo Suessionensi ideo se haesitare, quod necdum acta sibi reddita sint, neque legati sedis apostolicae synodo interfuerint, neque „imperialis epistola" allata sit, „quae hoc, quod expetendum Hincmarus miserit, specialiter indieare potuisset", quod deniquo ii, quibus synodus dignitates abrogasset, sedem apostolicam appellaverint. 2632 Hincmaro, Remensi archiepiscopo, praecipit, ut congregata synodo sacerdotum, qui absque iusto ventilationis examine (in synodo Suessionensi 853 Apr. 23.) depositi sedem apostolicam expetierint, iterum sententia traetetur, et si quod minime se sperare ait, "noluissent obedire vel obtemperare iudicio eius, eis ad sedem apostolicam veniendi nullius possit hominis impedimentum nocere."

23 *Regesta* 1 1885, 2664. Petente Hincmaro, archiepiscopo Remensi, acta synodi Suessionensis II. (853) approbat, bac addita conditione: "Si ita est, nostro ut scriptis praesulatui intimasti et gestorum serie demonstrasti." Hincmari primatum confirrmat, sancitque, "ne quilibet dioeceseos Remensis eo contempto impune audeat, seu valeat aliena expetere iudicia, salvo in oranibus iure apostolicae sedis."

24 Stratmann 1991, 22.

25 Devisse 1976, 214-219.

26 Теудгауд из Трира вероватно 852. године започиње диспут са Хинкмаром око јурисдикције над Ремсом, јер је Трир био главни град римске провинције *Belgica prima* којој је био подчињен Ремс, главни град, области *Belgica secunda*. Види Schneider 2010, 85-91.

27 Stone 2015, 8-9.

церемонијал за венчање Карлове ћерке, Јудите са краљом Есекса, Етелвулфом.[28] Међутим, Хинкмарова улога је неповољно утицала на многе црквене великодостојнике, па је био изложен разним интригама и клеветама, које је успешно пребродио што због свог статуса на двору, што због своје архиепископске службе.

У Нормандији 858. године, Карло и Лудвиг су имали велике проблеме са Викинзима, али је Хинкмар био против Лудвигових акција. Овај владар је сазвао, у новембру исте године, сабор у Ремсу и позвао епископе Западних Франака, али су се они ипак сабрали у месту Керзи, на реци Оаза.[29] То је иницирало једно подуже Хинкмарово писмо Лудвигу у коме је објаснио владару да епископи припадају његовој јурисдикцији, тако да га је молио да не нарушава предањски канонски поредак; а нагласак је био на томе да ће Божија казна стићи свакога ко буде напао помазаног владара, односно Карла. У том политичком контексту, Лудвиг се у јануару 859. године повлачи, а Карло обнавља своје територије којима влада у оквирима Верденског споразума.[30] Ови догађаји су издигли Хинкмара као кредибилну личност која ће се бавити и дипломатским активностима у преговорима Карла, Лудвига и Лотара II.[31] Хинкмарова улога била је да буде миротворац.

Већ је поменут однос са папом Николом (858-67), али би о односу франачких и епископа Рима требало истражити још чињеница. Ипак, остало је сведочанство да је папа Никола I потврдио привилегије манастиру Фулди и потврдио Теотона за игумана, као и његови претходници на римској катедри.[32] Период од 861. до 882. године описује сам Хинкмар у историјском извору *Annales Bertiniani*, тако да је у тих двадесетак година описана политика франачких владара, црквени живот у Франачкој држави, али и однос Франака са папом.[33]

Папа Никола I био је један од најважнијих римских епископа у раном средњем веку, што због истицања папског ауторитета у свим споровима које је водио са црквеном јерархијом и на Западу и на Истоку, што због свог самосталног политичког статуса који је био пољуљан када је 864. године, Лудвиг II војно преузео управу над Римом. Хинкмар је описао како су Карлови посланици, као ходочасници, послати у Рим, али их је он пресрео и осујетио било какву везу са папом.[34] Од тог догађаја, папска улога и његов ауторитет некако су усмерени на црквено-канонске проблеме,[35] па је папа више расправљао о моралним, брачним проблемима, посебно у контексту владарских бракова

28 Devisse 1976, 354-60; *Ordines coronationis Franciae* 1995-2000, 73-123.

29 Devisse 1976, 313-27.

30 Goldberg 2006, 250-8.

31 Преговори између владара врхунили су се у састанку у Кобленцу (860). Затим је Хинкмар био саветник услед догађаја проузроковани браком Лотара II и Теутберге, која је била оптужена за инцестоидни однос са братом Хубертом. Она је после тешког периода исповедила неприродни однос са Хубертом и затражила од сабора да јој епископи одреде манастир у коме ће кајати своје грехе. Heidecker 2010; *On the Divorce of King Lothar and Queen Theutberga* 2016, посебно одељци *Christian marriage and Frankish society* и *Theutberga's offences*. После овог проблема – развод брака једног владара, Хинкмар је био умољен и да посредује у решењу проблема у браку Стефана и Енгелтруде. У овај случај се уплео и папа Никола I, па је Хинкмар био приморан да опонира самом папи. Stone 2015, 10; *Regesta* 1 1885, 2684. Hincmaro, archiepiscopo Remensi, et omnibus archiepiseopis et episcopis in regno Caroli (Calvi) regis constitutis, praecipit, ut, quae maritum Bosonem comitem deseruerit, Ingiltrudem, nisi revertatur, excommunicent.

32 *Regesta* 1 1885, 2676. Monasterii Salvatoris Fuldensis privilegia confirmat, petente Theotone abbate.

33 Nelson 1990, 35-40.

34 Davis 1995, 214.

35 *Regesta* 1 1885, 2716. Ecelesiae Bellovacensi concessa a Carolo (Calvo) rege monasteria duo, petente Odone episcopo, confirmat.

и њихових наследника, а да је то радио и раније сведочи и пример Балдуиновог и Јудитиног брака.[36] Папа Никола I се трудио да прошири ауторитет на вишу црквену јерархију на Западу, па је судио и извесним епископима, чак и када није добијао непосредне позиве да пресуди у неком случају – на добру комуникацију са франачким епископима указује параграф за 863. годину из *Regesta*.[37] Папа је истакао своје искључиво право да потврди одлуке са сабора у Франачкој и другим западноевропским областима. Зато су се Хинкмар и папа Никола I сукобљавали по питању ограничења права папе, али само по неким питањима.[38] Ипак је 863. године, папа поновио правило: *de monasterium custodia oductum et cuidam episcopo commondatum esse*.[39] Тако је папа на страни епископа, у овом случају Хинкмара у Ремсу, по питању послушања игумана из манастира у областима где је јурисдикционо право у рукама архиепископа у Ремсу. То је било потребно да се нагласи зато што су понекад политичке ингеренције владара и великаша биле изнад канонских права једног епископа у својој епархији.

Тада су покренута и нека питања из канонског права која до тада нису била расправљана: Хинкмар је оспоравао ауторитет папских декрета, односно писама која указују на папску одлуку по неком питању, а која се косила са саборским канонима. Папа Никола је узео себи за право да исправља или – на свој начин – тумачи чак и каноне Васељенских сабора, што је Хинкмар недвосмислено оспоравао и говорио да папске одлуке имају мањи ауторитет од саборских канона, поредећи папске декрете са старозаветним Законом у односу на – претежније – јеванђељско учење. Франачки епископи су тражили да и они симболишу апостоле, у контексту давања ауторитета римском папи од стране апостола Петра, те су на тај начин желели да се отргну од папе и нису хтели да беспоговорно буду послушни епископу у Риму. Хинкмар је – може се рећи – био један од највећих заговорника другачије еклисиологије у односу на папску. Овде су се разликовала два концепта саборности и поимања Цркве: римски је био усмерен на папску монархију, а франачки на самосталност и црквени ауторитет архиепископâ и митрополитâ, али са изразитим саборним утицајем приликом решавања многих црквених питања, а посебно приликом решавања питања односа Цркве и државе. Са друге стране, Хинкмар је двоструко посматрао спољну и унутрашњу црквену политику – можда несвесно, а можда и не – он је опонирао папи Николи апсолутну црквену власт и

36 Папино интересовање за породичне односе франачких владара види се из његовог писма Хинкмару 864. године. У писмо папа расправља о случају епархије камбријске, затим о браку између Балдуина и Јудит, па о свргавању Ротада са епархијске катедре и на крају, о јереси Готшалка, што указује на велики догматски проблем са којим се Хинкмар борио више деценија на шта указује папа. Ипак је у писму папа подржао Хинкмара по питању камбријске епархије, односно порицао је Лотаров избор Хилдуина. Вероватно је већ 866. године пронађена алтернатива Хинкмару и изабран је други архиепископ за Ремс. Hincmar, *Epistola 169*, MGH Epp. 8, 144-63; Genke V. and Gumerlock 2010, 175. У вези са тим и са свргавањем Ротада, архиепископ није имао подршку свих својих суфрагана. Види *Regesta* 1 1885, 2712. Hincmaro, archiepiscopo Remensi, praecipit, a sacris abstineat, nisi intra dies 30 Rothadum, episcopus Suessionensem, ab exsilio revocatum in pristinumque restitutum, cum calumniatoribus eius Romam miserit. Да би Ротадов епископски статус обновио 865. године: Hincmaro, archiepiscopo Remensi, Rothadum, episcopum Suessionensem, restitutum nunciat. *Regesta* 1 1885, 2784.

37 *Regesta* 1 1885, 2749: Hincmaro Remensi et Waniloni Rotomagensi ceterisque archiepiscopis et episcopis, in regno Caroli (Calvi) regis constitutis, earundem litterarum exempla mittit.

38 Scholz 2006, 191. О браку Балдуина и Јудит папа је рекао (863): Hincmaro, archiepiscopo Remensi, sub excommunicationis poena praecipit, ut Iudith, Caroli (Calvi) regis filiam, "paternis ae maternis obtutibus praesentandam suscipiat, si tamen intelligat, quod confestim rex, quae do illa sibi scriptis et verbis per legatos (Rhadoaldum et Iohannem) spopondit, adimplere velit; quodsi, eorum animos ad id protelandum esse intentos, investigare possit, nequaquam eam recipiat," те је ипак стао на Хинкмарову страну.

39 *Regesta* 1 1885, 2737.

ауторитет, а наметао је исто то суфраганима и епископима у својој области јурисдикције.[40] Папа је редовно слао своје легате да успоставе папски ауторитет у свим областима Западне Европе, међутим, они су били онемогућени да изврше папске одлуке како на просторима Хинкмарове јурисдикције, тако и на осталим франачким територијама.

Хинкмар и епископи су 866. године помазали Карлову краљицу, Ерментруду како би родила здраве синове наследнике.[41] Карло је желео да се повеже са Римом, па је 867. године после сабора у Троу одлучено да се ни један епископ у Франачкој држави не хиротонише без саветовања са римским понтифом и његове коначне одлуке.[42] После тог сабора, у писму епископа папи, које је вероватно писао сам Хинкмар, тражен је палијум за архиепископа црквених области под Карлом, а у том тренутку – архиепископ Карлових области јесте Вулфад. Био је то још један од доказа владарске политике франачких краљева после Карла Великог: да контролишу епископе, велику црквену имовину и унутрашње црквене ствари.[43]

Крајем седме деценије 9. века, Хинкмар је поново потврдио своја архиепископска права над својим суфраганима, да би на крају запао у сукоб са својим нећаком, лаонским епископом Хинкмаром. Архиепископ Хинкмар је у почетку подржавао свог нећака када је, у јулу 868, Карло позвао епископа лаонског да одговори на оптужбе за тамничење људи у његовој епархији. Хинкмар из Ремса је – тада – написао неколико расправа, залажући се за одбрану црквене имовине и устао је против идеје да се клирику може судити пред световним судом.[44] До лета 869. године, међутим, Хинкмар Лаонски се залагао за озбиљна ограничења архиепископске власти у односу на суфрагане и оближње епископе.[45]

Међутим, ову борбу за црквену јурисдикцију и црквена права у држави засениле су политичке околности: половином августа 869. године краљ Лотар II умро је у Италији, а Лудвиг Немачки је био тешко болестан. Карло је искористио ту прилику и преузео Лотарингију. У Мецу га је крунисао Хинкмар, архиепископ Ремса. Карлова супруга Ерментруда је умрла у октобру, а после само шест дана Карло је запросио Рихилду, сестру Босоа, истакнутог лотариншког војводе.[46] Међутим, овоме се успротивио Хинкмар, па је Рихилду називао Карловом конкубином. Лудвиг Немачки се у томе опоравља од болести и прети ратом Карлу, ако не напусти Лотарингију. Карлов син, Карломан се, такође, надао да ће осигурати контролу над делом Лотарингије, вероватно желећи да обезбеди свој статус – пре него што се из новог брака роде полубраћа. Лудвиг и Карло су 870. године поделили Лотарингију између себе; а сабор је Карломана лишио права на територије, те су приморали Хинкмара из Лаона да положи заклетву лојалности Карлу и Хинкмару из Ремса.[47]

Ти догађаји су наизглед смирили ситуацију и у Цркви и у Франачкој држави. Међутим, Карломан је наставио да се бори за своју територију, па је утамничен, ослепљен, а затим је коначно кажњен у чему је и Хинкмар из Ремса учествовао тако што је потврдио

40 Tavard 1973, 594-623.
41 *Coronatio Hermintrudis reginae* 866, 453-5.
42 Council of Troyes (867) – MGH Conc. IV, no. 24 A, 237: … futuris temporibus praeter consultum Romani pontificis de gradu suo quilibet episcoporum deiciatur.
43 PL 125, cols 1036-66.
44 PL 125, cols 1035-70.
45 *Die Streitschriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon* 2003, 1-2.
46 Nelson 1988, 110-115.
47 MGH Conc. IV, no. 33, 380-95.

Карломанову казну са догматске стране користећи списе бл. Августина.[48] Затим је 871. године, Хинкмар из Лаона свргнут са катедре, утамничен и после две године ослепљен. У овој ситуацији се франачки владар, Карло обраћа папи Адријану II (867-872) за савет, а надасве за потврду стања у Цркви и држави и наравно, за могућност коришћења црквене имовине. Међутим, папа је имао врло мали утицај на франачке интересе, што се види и из неуспелог Хинкмаровог покушаја да премести епископа Актарда из Нанта у Тур.[49] Све ове околности условиле су извесно смањење Хинкмаровог утицаја у Франачкој држави, па је од 873. године, он мање значајан за Карла, као владара, од млађих епископа и игумана. Лудвиг II и Карло су се суочили због територије Италије, док је Лудвиг Немачки заузео Западну Франачку.[50]

Карла је папа Јован VIII (872-882) у Риму на Божић 875. крунисао за цара, па се он као цар вратио у Западну Франачку, те се Лудвиг повукао. На Карла је утицао његов нови статус у држави: одржао је сабор у Понтиону у јуну 876. године, током кога су његови великаши положили заклетву послушности. Хинкмар се успротивио формулисању заклетве, желећи да епископска заклетва на верност буде право само вишег клира, али се његов глас није чуо на двору.[51] Његов став произашао је из бриге да нагласи узајамну одговорност краља и епископа. Тако је Хинкмар губио своју позицију у – сада измењеним – друштвеним околностима. Највећи ударац је био онај из 877. године, када је Карло избацио Хинкмара из друштва поверљивих у борби против Лудвига.

На несрећу Хинкмара, Карлови наследници су наставили очевим путем и нису га звали да их саветује. Иако је Хинкмар одиграо важну улогу приликом Лудвиговог крунисања у децембру 877. године, он је позвао друге саветнике, док њега није звао. Када се Лудвиг тешко разболео у лето 878. године и умро у априлу следеће године, Хинкмар није био одређен за старатеља његових синова, Лудвига III и Карломана.[52] Иако је Хинкмар изгубио статус у дипломатским мисијама франачких владара које је имао до 878. године, још увек је имао идеју да саветује младе краљеве и да обезбеди да се Црквом правилно управља.

Писмо које је Лудвигу Хинкмар послао са сабора у Фиму (април 881) може да буде његов политички тестамент, јер се у њему резимирају Хинкмарове идеје о односима две силе, државне и црквене власти, и наглашава разлика у менталитету и мислима мудрих, старих саветника, као што је на пример био Хинкмар, и младог владара.[53]

Хинкмар ни у старости – међутим – није изгубио борбеност, елан, нити ентузијазам за писањем. Треба нагласити два текста писана 882. године, јер резимирају све његове идеје и животне преокупације. Чак и Хинкмаров агиолошки текст *Vita Remigii,* сумира његове погледе на богословље и црквени поредак, јер говори о епископу као законодавцу. Други текст је уједно и Хинкмарово последње дело, *De ordine palatii*[54] написано у јесен 882. године, за Карломана II који је тада требало да ступи на царски престо, након што је његов брат Лудвиг III умро, па је Карломан наследио читаву Западну Франачку. Хинкмар овде представља визију идеалног суда (са истакнутом улогом свештеника на двору) и тврди да је о тим стварима сазнао од Адаларда, који је исто дело,

48 PL 125, cols 833-56.
49 Sommar 2002, 429-45.
50 Nelson 1992, 239-43.
51 Odegaard 1945, 285.
52 Devisse 1976, 966-76.
53 Council of Fismes, 881, MGH Conc. V, no. 15, 166-200. О односу Хинкмара и Лудвига III види у Devisse 1976, 980-95.
54 Hincmar 1980, 42.

чак и са истим насловом, написао пре шездесет година у тренутку крунисања Карла за цара. Хинкмар је овде свесно направио везу са ранијим, бољим временима, а уједно цитира Карла Великог и Лудвига Побожног.[55] У нападу Викинга на Ремс, војни контигент овог града помагао је Карломановој војсци, па је Хинкмар морао да побегне из града ноћу, узимајући са собом два *витална ресурса*: свете мошти Ремигија и благо цркве у Ремсу. Иако је Хинкмар пред крај свог живота био толико слаб да га је требало носити на преносној столици, он је писао до тренутка своје смрти у децембру 882. године.[56]

Иако је било проблема, током тридесет година колико је као архиепископ Ремса провео у улози веома важног црквеног великодостојника и утицајног човека, Хинкмар је био инспиратор многих реформи и допринео је томе да владари одобре многе повластице Цркве. Као познавалац дворског церемонијала и одлучни борац за црквене интересе у великој држави, Хинкмар је активно учествовао у великим политичким и црквеним догађајима свог времена, а био је ревносан у остваривању најширих црквених привилегија и митрополитанских права Цркве у Ремсу. У својој борби био је приморан да добро изучи црквено-канонско право како би могао да предањски и црквеним језиком одговори на све захтеве тадашње владајуће елите. Са друге стране може да се истакне да је током 9. века утицао на начин владавине у краљевству Западне Франачке.

Закључак

Када је средином 10. века, Флодоард, каноник Саборне цркве у Ремсу, сакупљао грађу да напише историју Цркве у Ремсу, дошао је до закључка да ће живот и деловање Хинмара из Ремса бити основ за ту историју, те да ће он бити средишња фигура, јер је био архиепископ у Ремсу у великом делу друге половине 9. века, између 845. и 882. године. Приликом писања Флодоард је имао велику помоћ пошто су сва Хинкмарова писма била сачувана, па је заједно са свим његовим списима, управо на тој грађи и базирао *Historia Remensis ecclesiae*. Хинкмаров живот трајао је упоредо са развојем каролиншке империје, са свим успонима и падовима после Карлове смрти, па све до Карла Дебелог. Његов дуг земаљски живот ишао је упоредо са постојањем Франачке државе. Не само да је био сведок догађаја у 9. веку у Каролиншкој држави, већ је као црквени великодостојник био и једна од водећих фигура у политичком контексту, што доказује и његова волуминозна грађа и списи који су по садржају веома разноврсних темâ: од теолошких, преко историјских, агиографских, моралних, канонских, литургичких, па све до писамâ и политичких списâ. Може се закључити да 9. век у Франачкој држави и Западној Европи може да се анализира и кроз синтезу живота и рада Хинкмара из Ремса.

55 R. McKitterick 2008, 24.
56 J. M. Wallace-Hadrill 1981, 48-65.

Литература

Извори

Die Streitschriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon 869-871 (2003): *MGH Conc.* IV, Supplementum 2, Hanover.

Flodoard (1854): *Historia Remensis ecclesiae*, Reims.

Hincmar (1980): *De ordine palatii*, ed. T. Gross and R. Schieffer, *MGH Fontes iuris* 3, Hanover.

Hincmar (1990): *Epistola* 198, *MGH Epp*. 8, *MGH Fontes iuris* 7, Hanover.

Monumenta Germaniae Historica (301): *Coronatio Hermintrudis reginae*, 866, *MGH Capit*. II.

Monumenta Germaniae Historica (24): Council of Troyes, 867, *MGH Conc. IV*, no. 24.

Monumenta Germaniae Historica (15): *MGH Conc. V*, no. 15.

Monumenta Germaniae Historica (1992): MGH *Conc. IV*, Supplementum 1, Hanover.

Monumenta Germaniae Historica (33): *MGH Conc. IV*, no. 33.

On the Divorce of King Lothar and Queen Theutberga (2016): *On the Divorce of King Lothar and Queen Theutberga, by Hincmar of Rheims*, trans. R. Stone and C. West, Manchester.

PL 125: Hincmar, *De regis persona et regio ministerio ad Carolum Calvum regem*, cols 833-56.

PL 125: *Juramentum quod Hincmarus Archiepiscopus edere jussus est apud Pontigonem* col. 1128

Regesta 1 (1885): Jaffé, Philipp, *Regesta Pontificum Romanorum*, Veit et Comp.

Zwei Schriften des Erzbischofs Hinkmar von Reims (1889): ed. W. Gundlach, Kohlhammer.

Монографије и чланци

Böhringer L. (1992): ‘Einleitung’, in Hincmar of Rheims, *De Divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, ed. L. Böhringer, Hannoverae.

Devisse, J. (1976): *Hincmar, archévêque de Reims, 845-882*, I, II, Droz: Geneva.

Davis R. (1995): *The Lives of the Ninth-century Popes (Liber pontificalis): the Ancient Biographies of Ten Popes from A.D. 817-891*. Liverpool.

Genke V. and Gumerlock F. X. (2010): *Gottschalk and a Medieval Predestination Controversy: Texts Translated from the Latin*, Milwaukee.

Goldberg E. J. (2006): *Struggle for Empire: Kingship and Conflict under Louis the German, 817–876*, Ithaca.

Heidecker K. (2010): *The Divorce of Lothar II: Christian Marriage and Political Power in the Carolingian World*, trans. T. M. Guest, Ithaca.

McKitterick R. (2008): *Charlemagne: the Formation of a European Identity*, Cambridge.

Nelson J. L. (1988): “A tale of two princes: politics, text and ideology in a Carolingian annal”, *Studies in Medieval and Renaissance History*, 10, 110-115.

Nelson J. L. (1990): ‘The “Annals of St. Bertin”’, in M. T. Gibson and J. L. Nelson, eds, *Charles the Bald: Court and Kingdom*, 2nd revd edn, Aldershot.

Nelson J. L. (1992): *Charles the Bald*, Routledge.

Ordines coronationis Franciae (1995-2000): *Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages,* 2 vols., R. A. Jackson, ed., Philadelphia.

Odegaard C. E. (1945): "The concept of royal power in Carolingian oaths of fidelity", *Speculum*, 20, 267-285.

Patzold S. (2008): *Episcopus: Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern.

Schneider O. (2010): *Erzbischof Hinkmar und die Folgen: der vierhundertjährige Weg historischer Erinnerungsbilder von Reims nach Trier*, Berlin.

Schrörs, J. H. (1884): *Hinkmar, Erzbischof von Reims: Sein Leben und seine Schriften*, Freiburg im Breisgau.

Scholz S. (2006): *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit*, Stuttgart.

Sot, M. (1993): *Un historien et son Église au Xe siècle: Flodoard de Reims*, Paris: Fayard.

Sommar M. E. (2002): "Hincmar of Reims and the canon law of episcopal translation", *Catholic Historical Review*, 88, 429-445.

Stratmann M. (1991), *Hinkmar Von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz*, Jan Thorbecke Verlag, Stuttgart.

Stone R. (2015): "Introduction: Hincmar's world", *Hincmar of Reims, Life and Work*, eds. Rachel Stone, Charles West, Manchester University Press.

Tavard G. H. (1973): 'Episcopacy and apostolic succession according to Hincmar of Reims', *Theological Studies*, 34, 594-623.

Wallace-Hadrill J. M. (1981): "History in the mind of Archbishop Hincmar", in R. H. C. Davis and J. M. Wallace-Hadrill, eds, *The Writing of History in the Middle Ages: Essays presented to Richard William Southern*, Oxford.

Ivica Čairović

THE STATUS OF HINCMAR OF REIMS (806-882) ON THE COURT OF CHARLEMAGNES SUCCESSORS AND IN FRANKISH CHURCH. BIOGRAPHICAL SKETCHES AND THEOLOGICAL CONTRIBUTION

The aim of the study is to reevaluate status of Hincmar of Reims in the Frankish Empire and in relationship between Achen and Rome. Hincmar's life is threefold analyzed. In the first place, the attitude of the successor of Carlo is great among themselves and with all relevant factors in the Western Europe, then the semicolons will be seen through the prism of the work of Hincmar, with a special reference to the Roman bishop and the development of Roman primacy in the West Europe in the Middle Ages. In addition to the historical events, Hincmar participated in Church life in Frankish Empire through the council's actions, writing, so that the human-canon analysis of Hincmar's action will read the spiritual situation on the Frankish court and in the villages and cities throughout Frankish State. The conclusion of this research should help to analyze the relationship between Rome and Frankish Empire, but also the development of the German mentality in the Christian Ethos of Western Europe in the Middle Ages.

Although there was a problem, during thirty years, in the life of Hincmar as the archbishop of Reims, he spent a very important Church generosity and an influential man. Hincmar was also an inspirer of many reforms and contributed to the rulers approve many church benefits. As a connoisseur of the court ceremony and a decisive fighter for Church interests, Hincmar actively participated in the great political and Church events of his time, and was in realizing the widest Church privileges and the Metropolitan rights of the Archbishoporic of Reims. In his struggle, Hincmar was forced to rule out Church and canonically so that he could respond to all the demands of the then ruling elite. On the other hand, it can be emphasized that Hincmar influenced the manner in the kingdom of Western Frankia during the 9th century.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 347-361*
УДК 271.222(497.11)-9(497.6 Босанска Крајина)"1875/1878"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.22

Братислав Теиновић
Музеј Републике Српске, Бања Лука
e–mail: b.teinovic@hotmail.com

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И СВЕШТЕНСТВО У УСТАНИЧКОЈ БОСАНСКОЈ КРАЈИНИ 1875–1878.

***Апстракт*:** *Током српског устанка у Босанској Крајини 1875–1878. запаљен је или потпуно разорен велики број православних цркава, као и два манастира из XVI века, бастиони српског православља, Моштаница код Босанске Дубице и Рмањ код Бихаћа, а бројни свештеници затворени, протерани и убијени. Ово је разлог активног учешћа у устанку бројних свештеника, прво у својству подстрекача, а касније и устаничких четовођа. О скрнављењу православних светиња и страдању свештенства вредна сведочења оставила су два путописца и очевица догађаја, Британац Артур Еванс и Француз Шарл Ирјар.*

***Кључне речи*:** *цркве, свештеници, устанак, Срби, Турци, Босанска Крајина, Бања Лука, Бихаћ, Босански Петровац.*

Приступ

Супротно проповедима Цариградске патријаршије од краја јула 1875. против устанка својих верника[1] и фанариотског владике Антима (1873–1880) православним Србима у Босанском ејалету на лојалност турској власти,[2] бројни српски свештеници у Босанској Крајини активно су се укључили у устанак.[3] Осим што је, као и у прошлости, већина свештеника делила судбину својих верника, разлог за пристајање на оружану побуну против турске власти везан је и за паљење и скрнављење великог броја верских објеката већ на почетку устанка и убијање бројних српских свештеника на ширем простору Босанске Крајине од турске војске, предвођене нерегуларним башибозучким јединицама, састављеним углавном од косовских Арбанаса.[4] Реч је углавном о црквама и манастирима (Рмањ, XVI век, Моштаница, XVI век) оскрнављеним, опљачканим, спаљеним и порушеним у претходном устанку (1858) и обновљеним 1860–тих и у првој половини 1870–тих година.[5]

У једном аустроугарском извештају из Плашког у Лици, од 20. новембра 1875. године, каже се како су православни свештеници у агитацијама за устанак у Босанској Крајини били ангажовани као никада до тада.[6] Британски археолог Артур Еванс, савременик збивања и путописац који је обишао (1877) устаничко подручје у југозападној

1 Barnwell 1877, 383.
2 Радосављевић 2007, 152–153.
3 Слијепчевић 1980, 513; Ekmečić 1977, 59.
4 Кецмановић 1994, 252.
5 Теиновић 2021б, 143.
6 Ekmečić 1973², 142.

Босанској Крајини, статус православних свештеника у том крају објаснио је овим речима: „Док православни свештеник држи своје вернике за руку, римокатолички своје вуче за нос“.[7] Еванс је такође приметио да су нарочито сеоски свештеници у Босанској Крајини били природни савезници устаника, као и да су многи од њих стали на чело устаничких чета, поставши њихове четовође.[8] Несумњиво је да су Турци били врло добро обавештени о чињеници да су бројни православни свештеници у Босанској Крајини били не само протагонисти устанка, него и главне устаничке четовође и то од самог његовог почетка.[9] То је био један од главних разлога што је турска власт већ средином фебруара 1876. разаслала позив „на поповско житељство на српском језику“, како би утицала на смиривање својих верника. Међутим, од ове акције се врло брзо одустало, највише због неповерења у српско православно свештенство.[10]

Са чињеницом да су неки православни свештеници предводили устанике у Босанској Крајини био је упознат и београдски митрополит Михаило (1859–1881), од кога су добијали свесрдну подршку.[11] Поједини свештеници из највишег устаничког руководства, као на пример поп Илија Билбија,[12] архимандрит Васо Пелагић и поп Ђоко Каран водили су преписку са српском владом у Београду.[13] Главни интерес православног свештенства, поред бриге за физичку егзистенцију српског народа у том делу Босанског ејалета, била је и обнова девастираних верских објеката. Он је испољаван у разним устаничким декларацијама, од којих је најпознатија она из марта 1876. године, којом су српски устаници условили свој пристанак на успостављање мира са Турцима тек по њиховој гаранцији обнове порушених и спаљених православних цркава и манастира.[14] Овај захтев био је један од неколико на адреси, коју је на пролеће 1876. године, у име устаничког вођства представницима великих сила предао устанички дипломатски агент у Паризу Гаврило Божидаровић Веселицки. У тачки 2, од укупно четири, од Порте се захтевало да „набави сву грађу и сва средства да се опет подигну наше разорене куће, цркве и школе...“[15] Идентичан захтев поновили су устаници и почетком 1877. године.[16] Осим од западноевропских сила, помоћ је тражена и од братске православне Русије. С пролећа исте године једно устаничко посланство отпутовало је у Петроград, где је руску владу упознало са страдањем православља у Босанском ејалету, у коме је за само годину и по дана рата било „опустошено 19 цркава”.[17]

7 Evans 1878, 29.
8 Ibid., 12.
9 Šljivo 1998, 434.
10 Teinović 2019, 1149.
11 Слијепчевић 1980, 513.
12 Урић 2009, 126–127.
13 Teinović 2019, 1349.
14 Isto, 1163.
15 Isto, 1178; Stillman 1877, 138–139.
16 Teinović 2019, 1288.
17 Isto, 1300. *Нешто раније,* крајем 1876. године руски посланик на Порти генерал Николај П. Игњатијев поднео је централној турској влади списак о чак 100 спаљених православних цркава у Босанском ејалету (Ćurić 1971, 117).

Северна Босанска Крајина (Велика Кладуша, Босанска Дубица, Босанска Костајница, Босански Нови и Босанска Градишка)

Цркву у Аову, подно планине Грљевац код Велике Кладуше, Турци су запалили првих дана устанка, августа 1875. године.[18] Познато је да су у чети Петра Мркоњића, која је дејствовала на Ћорковачи, ратујући против Турака у околини Велике Кладуше, учествовала и четворица свештеника, браћа поп Самуило и Алекса Остојић из Жировца код Двора у Хрватској,[19] поп Петар Репац из Мајских Поља код Глине[20] и поп Тривун Татић.[21]

У Босанској Дубици терор над православним Србима кулминирао је почетком 1869. године, када је једна група муслиманских насилника „српску цркву најгадније обешчастил[а]“,[22] што је био наговештај отпочињања насиља и над свештеницима. Први који је смртно страдао у дубичком крају био је свештеник Микан Тадић.[23] Њега су крајем августа 1875. турски војници „привеза[ли] за коњски реп“ и тако пониженог одвели у оближњи Босански Нови, где су му башибозуци јавно одсекли главу „и на колац натакли“.[24] Међутим, супротно Евансовој оцени, по којој су православни свештеници листом стали уз устанике, у Босанској Дубици је градски свештеник Божо Павић до краја устанка остао веран турској власти.[25] За разлику од њега, активно учешће у ратовању са Турцима узела су два свештеника из оближњег манастира Моштаница (XVI век), поп Саво Вранић[26] и игуман Кирило Хаџић. Њих двојица прикључила су се устаницима одмах по скрнављењу овог манастира–бастиона српског православља у северној Босанској Крајини, који су турски војници крајем августа 1875. најпре претворили у коњушницу и магазин за муницију, а затим га 28. септембра исте године и запалили.[27] На подизању српског народа на устанак у околини Босанске Дубице радио је и поп Миле Опачић Мијук и то у сарадњи са Петром Мркоњићем,[28] као и поп Симо Ристић са сином попом Јовом, а који је касније као добровољац отишао на Дринско ратиште.[29]

Реакција турске власти на устанак Срба у околини Босанске Костајнице средином августа 1875. била је хапшење и прогон потпуно невиних најугледнијих костајничких православних свештеника. Прво су лишили слободе попа Димитрија Дукића,[30] после чијег хапшења је костајничка црква потпуно оскрнављена, а „иконе из цркве и друге кандиле [канделабер] црквене побацали су Турци по цести, и газили по њима ногама“.[31] После ослобађања из затвора свештеник Дукић придружио се већини српских избеглица преко Саве, бивајући у вези са поверљивим човеком српске владе Лазаром Ценићем.[32] Други костајнички свештеник Јован Живковић, који је још почетком 1870–тих био поверљиво лице српске владе за конспиративни национално–политички рад

18 Карановић 1921, 17–18; Мркоњић 1979, 44–45.
19 Карановић 1921, 69; Мркоњић 1979, 53, 58, 81–82, 99, 102, 109.
20 Мркоњић 1979, 55, 68–73, 76–78, 81, 121; Ekmečić 1973², 196; Живојиновић 1994, 144.
21 Мркоњић 1979, 49–51, 81–82, 109.
22 Теиновић 2021б, 140.
23 Кецмановић 1994, 175.
24 Teinović 2019, 1095.
25 Кецмановић 1994, 264.
26 Екмечић 1954, 276–277.
27 Вујасиновић 1933, 32.
28 Мркоњић 1979, 20–21, 29–30, 32–33, 36, 108.
29 Васић 1889, 82.
30 Кецмановић 1994, 17, 29, 175.
31 Исто, 60.
32 Teinović 2019, 1194.

код турских ага и бегова[33] остварио је сарадњу са Петром Мркоњићем,[34] да би у једном тренутку покушао чак да му преотме вођство у устанку у северозападној Босни.[35] Устанак у околини Босанског Новог повела су у то време три свештеника, поп Јово Каран из Ведовице и градски свештеници поп Тешо Кандић и поп Томо Поповић,[36] који је касније прешао на десну страну Врбаса и ратовао у Вучјаку, дочекавши свршетак рата као добровољац у српској војсци на Дрини.[37] Устаничку чету у Брезовачи помагао је оружјем и муницијом анонимни свештеник из села Равнице (или Равне) код Босанског Новог,[38] а Мркоњићеву у Ћорковачи поп Јован Зец из Куљана код истог места.[39]

Парохијска црква „Покрова пресвете Богородице подигнута је у Босанској Градишкој 1865. године“,[40] али без права на коришћење звона. Њена даља доградња отежавана је нарочито током лета 1873. и то лично од босанског валије Мустафа Асим–паше, уз тврдњу да муслимани у том граду „имају подпуно право разорити србску цркву“.[41] Стални притисци на свештенство, као што је то био случај са попом Стојаном Угреновићем из Чатрње који је бачен у злогласни затвор у Видину[42] и српску цркву, утицали су да један значајан број православних свештеника отворено подржи устанак или стане на његово чело. Такође, на рат са Турцима подстицао их је и хајдучки харамбаша из тог краја Остоја Јањетовић „Корманош“,[43] са којим је неколико година пре почетка устанка присне везе одржавао неки градишки свештеник и био због тога утамничен.[44] То је могао бити главни разлог што је неколико најхрабријих свештеника у градишком крају покренуло устанак, као „неки поп Мићо [који је] обук[а]о одежду те с крстом у руци предводио и храбрио устанике, ђеје и погинуо“,[45] затим поп Стево Поповић[46] и поп Рувим Бубњевић,[47] устаничке вође око Подградаца и Машића,[48] поп Илија у Турјаку,[49] те свештеници, поп Тешо Петковић у Градишкој и поп Томо Школниковић у Брезовљанима.[50] Британске путопискиње Аделајна Ирби и Џорџина Мјур Мекензи, које је почетак устанка затекао у близини Босанске Градишке, лично су се осведочиле како су по отпочињању српског устанка у Босанској Крајини бројни „српски свештеници“ [„Serb priests“], под оптужбом или сумњом за „политичка кривична дела“, бацани у затворе.[51] Вођа устаничке чете у Свињару [данас Србац–Б. Т.] Вид Билановић слао је 15. августа 1875. писмене позиве на устанак, осим кнезовима и поменутим свештеницима Теши

33 Војводић 1994, 60.
34 Мркоњић 1979, 25–26.
35 Исто, 52.
36 Васић 1889, 81–82.
37 Teinović 2019, 1118.
38 Škapur 2017, 224.
39 Мркоњић 1979, 34–35, 42, 44, 51–53, 106.
40 Теиновић 2021б, 138.
41 Исто, 141–142.
42 Кецмановић 1994, 92.
43 Teinović 2019, 1122.
44 Екмечић 1954, 272.
45 Teinović 2019, 1118.
46 Аноним 1908, 46.
47 Чубриловић 1954, 48.
48 Исто, 56.
49 Билбија 1936, 395.
50 Екмечић 1954, 276–277.
51 Mackenzie and Irby 1877², 16–17.

Петковићу и Томи Школниковићу.[52] То је Турцима био довољан разлог да у октобру исте године ухапсе попа Школниковића и да га „по турском Свињару на сваки могући начин муч[е]“.[53] Ирбијева и Мекензијева писале су о овом случају и то према саопштењу једног од покретача и руководиоца устанка у северној Босни, градишког трговца Васе Видовића.[54] Једина црква у овом крају за коју се поуздано зна да је запаљена током устанка 1875–1878. црква је у Грбавцима, југозападно од Босанске Градишке.[55]

Централна Босанска Крајина (Долина Сане, Приједор и Бања Лука)

У првим окршајима, вођеним између српских устаника и Турака у долини Сане, запаљена је црквица у Спаинском, селу код оближњег Старог Мајдана.[56] Православну цркву у Саници из средине XIX века,[57] обесни турски војници опљачкали су и спалили као и све домове око ње још почетком устанка, августа 1875. године.[58] Срби Сањани, осим у Спаинском и Саници, имали су још две цркве и то „Успенија пресвете Богородице“ у Старом Мајдану, изграђену 1861. године и цркву „св. апостола Петра и Павла“ у Санском Мосту из 1873. године,[59] које су, по свему судећи, биле поштеђене. У Горњем Раткову у долини Сане, недалеко од Кључа, свештеник Стеван Бабић одмах је лишен слободе на почетку устанка и бачен у бањолучку тамницу где је провео седам тешких месеци.[60] У истој тамници смештеној на Кастелу мучен је четири месеца и свештеник из Пецке код Варцар Вакуфа, поп Ђурађ Лазичић.[61] У граду Кључу православну цркву водио је „прото Никола“ и био лојалан турској власти до краја устанка.[62]

Турци су 2. априла 1876. у долини Сане извршили незапамћен злочин, када су, осим петнаесторо Срба, убили и потпуно невине свештенике, попа Илију Маринковића, коме је одсечена глава и попа Лаку Маринковића, као и његовог синовца, свршеног бањолучког богослова Јеротију.[63]

Градска црква у Приједору изгорела је у јуну 1872. до темеља у великом пожару, за који се сумњало да су га подметнули Турци. Она је убрзо обновљена, без звона, егзистирајући без већих проблема све до почетка устанка августа 1875. године,[64] када је цркву водио свештеник Миле Остојић,[65] а потом „прото Стевановић“ који је остао лојалан турској власти цело време устанка.[66] Сазнавши за комешање и побуну у Кнешпољу почетком 1875. године, бихаћки паша је у Приједору затворио највиђеније свештенике

52 Музеј Републике Српске, турски период (1527–1878) [=МРС, тп (1527–1878)], рукописна збирка, бр. док. 463/I–фасц. 2, „Житие” Вида Билановића, србачког трговца (1840–1887), 33–34.
53 Кецмановић 1994, 157.
54 Mackenzie and Irby 1877², 30.
55 Николајевић 1883, 35.
56 Bogićević 1966, 137.
57 Гильфердинг 1873, 287–288.
58 Попадић 1893, 502–503.
59 Теиновић 2021б, 137–138.
60 Српска ријеч 1911.
61 Српски свештеник 1913, 138–139.
62 Škapur 2017, 53.
63 Bogićević 1966, 141–142.
64 Теиновић 2021б, 141–142.
65 МРС, тп (1527–1878), архивска грађа, бр. док. 28, тапија (грунтовна исправа) попа Миле Остојића из Приједора из 1875. године.
66 Škapur 2017, 39.

као кривце и везе са Србијом: попа Милету Богуновића из Цазина, попа Јову Грбића[67] из Рујнице код Цазина,[68] поменутог попа Петра Репца[69] из Глинице код Цазина[70] и попа Петра Гаковића, са сином Јовом[71] из Суваје код Босанске Крупе,[72] познатом у устанку и као „поп Јован Ђак“.[73] Срби Приједорчани устанак су започели на Преображење 1875. године,[74] а реакција турске власти била је жестока. Прво што су Турци у Приједору, у знак освете, запалили била је „српска црква“ [„l'église serbe“].[75]

Егзистирање прве православне богомоље у Бањој Луци датира од 1596. године, када је босански беглербег Идрис–паша дозволио православним верницима да изграде цркву од печене цигле.[76] Ова црква у бањолучком насељу Ребровац обновљена је 1798. године.[77] Другу православну цркву подигли су крајем 1840–тих бањолучки Срби у градској четврти „Милићевића сокак“,[78] која је срушена 1850. током оружаних сукоба сераскера Омер–паше Латаса са муслиманским антиреформистима.[79] Најновију цркву подигнуту средином 1860–тих, али без права на звоно, коначно је 1868. освештао архимандрит Васо Пелагић, а водили су је свештеници Трифун Јунгић и Лука Давидовић.[80]

Ова „српска црква“ [„l'eglise serbe“] брвнара, према речима француског путописца Шарла Иријара, била је „очајна и јадна, пре складиште него црква“,[81] те на муслиманском удару од првог дана устанка. Пошто је у августу 1875. запалила „15 кућа у тако званој српској вароши“,[82] једна група градских муслиманских разбојника крајем лета исте године у истом бањолучком насељу запалила је православну [„die griechische Kirche“], односно „српску цркву“,[83] а православно свештенство протерала из града.[84]

67 Карановић 1921, 8.
68 Иванчевић 1895, 119.
69 Карановић 1921, 8.
70 Иванчевић 1895, 119.
71 Карановић 1921, 8.
72 Карановић 1925, 358.
73 Teinović 2019, 1179.
74 Isto, 1069.
75 Yriarte 1876, 120.
76 Зиројевић 1984, 32.
77 Теиновић 2021б, 132.
78 Иванчевић 1904, 185.
79 Теиновић 2021а, 65.
80 Теиновић 2021б, 135.
81 Yriarte 1876, 130–131; Реч је о црквама брвнарама или „дрвеним зградама“, како их средином XIX века назива фра Иван Франо Јукић (Іукићь 1848, 70–71). Њих у свом делу о Босни из 1858. спомиње и руски конзул Александар Гиљфердинг (Гильфердинг 1873, 287–288). Оваквих дрвених православних цркава, без звона и звоника и са дрвеним или металним „клепалима“, било је у Босанској Крајини све до аустроугарске окупације, укупно 23. Седам цркава потицало је из XVIII века, док их је 16 изграђено током XIX века (Momirović 1956, 149–150).
82 Teinović 2019, 1251; Део града, на десној обали Врбаса у коме су претежно живели православни Срби почетком XIX века звао се „Гола махала“ и „Влашка варош“ (Иванчевић 1904, 184), а од почетка 1860–тих службено „Српска варош“ (тур. „Vārōş–ı Sırb“) (Teinović 2019, 686).
83 Isto, 1092–1093. Назив „српска црква“ заступљен је и код других страних аутора. Тако, на пример, пруски конзул у Сарајеву др Ото Блау, при помињању неке православне цркве у Рами, у једном од својих расправа за исту каже да је реч о „источној (српској) цркви“ („der orientalischen [serbischen] Kirche“) (Blau 1867, 509).
84 Yriarte 1876, 130.

Пелагићеву Богословију у Бањој Луци у том општем метежу запалио је на почетку устанка Ибрахим, син угледног бањолучког трговца Алије Бојића, а потом је 1877. године неки локални насилник Ибрахим Ђорчаушевић запалио и стару православну цркву на Ребровцу.[85] Осим што је већина богослова и свештеника протерано, неки од њих септембра 1875. физички су злостављани, као на пример поп Никола Протић и поп Трифун Грабешић, коме су Турци „очи изкопали“.[86] Оближњи манастир Гомионица (XVI век) био је поштеђен, али не и његов игуман Партеније Давидовић, коме је неки бањолучки дахија заплeнио 300 гроша.[87]

Прота Јован Михајловић, Србин из Лике који се на челу бањолучке цркве налазио након смрти проте Јунгића[88] од 1873. године[89] био је током устанка лојалан турској власти. Штавише, на јесен 1876. са још четири свештеника из околних села он је потписао „мазбату“ о исправној султановој владавини.[90] Само две године касније, поп Михајловић лично је дочекао улазак аустроугарске војске у Бању Луку,[91] и то тако што је заједно са српским трговцем Тодором Пиштељићем и католичким фратром ишао у сусрет генералу Адалберту Самецу.[92] Осим свршеног бањолучког богослова Петра Ђенића, који је као добровољац учествовао у рату у Србији,[93] једини познати свештеник у околини Бање Луке који је узео учешће у устанку био је неки поп Зетоје, предводник омање чете у Клашницама код Лакташа.[94] Јужно од Бање Луке, на падинама Влашића према Јајцу турска обавештајна служба детектовала је почетком јуна 1877. конспиративну делатност двојице православних свештеника, попа Гавра и његовог сина богослова Михајла. Они су сумњичени, да им је намера била подизање устанка у том крају.[95]

Југозападна Босанска Крајина
(Бихаћ, Босански Петровац, Босанско Грахово и Гламоч)

Православни Срби у Бихаћу изградили су 1863. своју прву цркву,[96] поред још неколико у околини. Када је турска војска августа 1875. запалила малу цркву брвнару св. Петра и Павла у оближњој Притоци,[97] у њој је изгорео целокупан црквени мобилијар (црквене књиге, сасуде, одежде), поклон из Русије. Овај злочин био је главни разлог да поп Василије „Вајан“ Ковачевић, који је још од 1862. службовао у приточкој цркви, стане на чело српског устанка у том крају.[98] Највеће страдање за православље у бихаћком крају представљало је потпуно уништење манастира Рмањ (с краја XV века),[99] који су уочи

85 Николајевић 1883, 32; Бијелић 1996, 287.
86 Teinović 2019, 1095.
87 Аноним 1889, 144.
88 Bogićević 1966, 129.
89 Zaplata 1936, 301.
90 Teinović 2019, 1274.
91 Pavličević 1978, 43.
92 Бијелић 1996, 267.
93 Милошевић 2012, 250.
94 Teinović 2019, 1297–1298.
95 Škapur 2017, 39.
96 Митровић 1939, 257.
97 Ковачевић 1903, 273.
98 Теиновић 2009, 444–445.
99 Зиројевић 1984, 178.

устанка водили свештеници, поп Илија Билбија, поп Петар Зорић, поп Давид Грубор[100] и калуђер Неофит. Десило се на Велику Госпојину у муслиманској похари, предвођеном цазинским бегом Алијом Поздерцом, који је своје обесне војнике пустио да у манастир уводе коње, да пуцају на иконе и да неког старца Релића натерају да запали манастир.[101] Недуго након Поздерчеве експедиције, већ средином августа 1875. године, Тахир–бег Куленовић[102] са око 200 својих војника пленио је манастирске (манастира Рмањ) куће по Мартин Броду,[103] да би на Малу Госпојину, 21. септембра 1875. године, ујахао у манастир на коњу и оскрнавио га.[104] Изгледа да су турски војници тада прво натерали „једно Влашче“ (погрдан назив за православне Србе у Босни–Б. Т.) да запали манастир.[105]

Опис Куленовићевог скрнављења манастира сликовито је описао путописац Еванс: „Усред поцрнелих рушевина хришћанског села, које је пре годину дана било врло напредно, још је стршио масиван и ваљкаст торањ. Тамо се налазио и чувени православни манастир који је сада срушен. Турци су дошли у ово место септембра 1875. и починили све оно најгоре. Раскопали су под, сломили и испревртали свети намештај, срушили кров и део зида, а унутрашњост изрешетали мецима“.[106] Еванс сведочи да је само у том делу Босне за само две године рата спаљена чак 81 православна црква,[107] а да је, како је навео „Рмањ постао бегова (Тахир–бег Куленовић) имовина. Када га је посећивао обавезно би у цркву ујахивао на коњу, скрнавећи је. Пошто би сјахао, зграбио би свештеничко одело и од њега правио седло, које би сместио на свештеникова леђа. Узјахао би бедника да пуже четвороношке, на рукама и ногама, попут звери, све док се сироти човек исцрпљен не сруши“.[108] За овог муслиманског бега аустроугарски вицеконзул из Бање Луке Станислав Драганчић забележио је да је током само једног јуриша на Униште побио око 300 невиних Срба. Неке од глава ових мученика качили су касније његови војници на врата православне цркве у Ливну.[109]

Поп Илија Билбија био је један од свештеника који се успео спасити бегом из манастира Рмањ и придружити главном устаничком штабу војводе Голуба Бабића у Тишковцу[110] и касније у Црним Потоцима, где је остао до краја устанка. Заједно са њим у штабу једно време био је други рмањски бегунац поп Давид Грубор,[111] који је, предводећи једну устаничку чету, наставио ратне операције против Турака у околини Босанског Петровца. Билбија и Грубор су заједно са попом Петром Петрановићем из

100 [Красић] 1884, 116.
101 Атом 1904, 212–213.
102 Тахир–бег Куленовић важи за изузетно контроверзну личност, поготово ако се у виду има чињеница да је непосредно пре устанка био просрпског националног опредељења и да је одржавао конспиративне везе са српском владом у Београду (Ekmečić 1973², 48). Он је у петровачком крају, практично у освит устанка доделио Србима земљиште у селу Крњеуша, у коме су они изградили православну цркву (Ковачевић 1892, 18). Ипак, бег Куленовић је током устанка предводио најзлогласније антиустаничке војне формације у југозападној Босанској Крајини. Иако је починио небројена зверства над Србима и православној цркви, њега није стигла заслужена казна. Успео се спасити бегом у Цариград, где је убрзо умро (B. D. 1960, 583).
103 [Красић] 1884, 118.
104 Исто, 120.
105 Teinović 2019, 1094.
106 Evans 1878, 39.
107 Ibid., 48.
108 Ibid., 104–105.
109 Екмечић 1989, 312–313.
110 [Красић] 1884, 116.
111 Исто, 123.

Плавна, који је повремено долазио у устанак,[112] освештали јуна 1877. код спаљене цркве у Тишковцу заставу Кнежевине Србије,[113] приспелу у Главни устанички штаб пре напада на Босанско Грахово.[114] Иначе, поп Билбија све до почетка устанка био је месни свештеник у Босанској Градишкој.[115] Шпијун српске владе био је непосредно пре почетка устанка,[116] а током устанка најповерљивији човек кнеза Милана I Обреновића у устанку, коме је лично слао извештаје о стању са устаничког подручја у југозападној Босни.[117] Он је, као поверљиво лице бившег секретара руског конзулата у Мостару и тадашњег председника Бугарског револуционарног комитета у Букурешту Владимира Јонина, требао почетком 1876. да отпутује у Русију преко Беча, али га је у томе спречио руски посланик у том граду Јевгениј Новиков.[118]

Изгледа да се поп Билбија после окренуо Аустро–Угарској. То се први пут видело када је на Божићној устаничкој скупштини у Јамници 6/7. јануара 1876. утицао на избор Словенца Мирослава Хубмајера за вођу устанка у северној Босни, верујући, да би у супротном, како је мислио, устаници били лишени аустроугарске помоћи.[119] Крај устанка дочекао је поп Билбија у југозападној Босанској Крајини у чети са још шесторицом свештеника устаника: протојерејем Василијем Новаковићем, попом Стојаном Зецом, попом Вајаном Ковачевићем, попом Глишом Новаковићем, попом Лазом Ерцегом и попом Стевом Кукриком.[120] Своје дотадашње прикривено аустрофилство обелоданио је месец дана по окупацији Босне и Херцеговине, септембра 1878. године, када је заједно са четворицом четовођа (Голуб Бабић, Вид Милановић, Перо Банић, Дамјан Ђурица) затражио од генерала Јосипа Филиповића пријем у аустроугарску чиновничку службу, наводећи како је раније радио против устаничког вође генерала Милете Деспотовића и слушао савете аустроугарског управника Далмације барона Гаврила Родића.[121] Поред попа Билбије још један свештеник био је у Штабу пуковника Милете Деспотовића–поп Тодор Срдић из Унца.[122]

Стара православна црква у Босанском Петровцу егзистирала је од пре 1858. године,[123] где се почетком устанка на служби затекао прота Коста Новаковић, а који се, истина, није одликовао патриотизмом. Пошто је позивао своје вернике на лојалност турској власти, устаници су га ухватили и затворили. Касније се сазнало да се заједно са братом, такође свештеником Глишом тајно састајао са Турцима и одавао устанике. Војвода Голуб Бабић хтео их је стрељати, али су га друге вође од тога одвратиле. Када је устанички вођа Перо Крецо дознао да је Турцима лојалност изразио и поп Дамјан из Подова код Дрвара запретио му је да ће га послати војводи Бабићу, да га овај казни. Иако се нису активно укључили у борбу, Крецу и његову устаничку чету помагали су бројни свештеници: Вид и Обрад Бањац из Трнинића Бријега, Илија Берић из Пецке, Димитрије Ловре из околине Босанског Грахова, Ђуро Бањац из Рибника, поп Петар Рађеновић из Босанског Петровца. У Крециној чети кореспонденцију са гламочким беговима

112 Исто, 145.
113 Исто, 125.
114 Teinović 2019, 1317.
115 Isto, 1041.
116 Милосављевић 1978, 154.
117 Урић 2009, 126–127.
118 Ekmečić 1973², 181.
119 [Красић] 1884, 86–87.
120 Teinović 2019, 1256.
121 [Красић] 1884, 207–209; Ekmečić 1973², 326–327.
122 Filipović 1989, 197.
123 Гильфердинг 1873, 287–288.

Филиповићима водио је поп Никола Срдић.[124] Осим градске, у петровачкој околини до почетка устанка постојало је неколико црквa брвнара и то у Крњеуши, Колунићу и Буковачи. Црква у Крњеуши почетком устанка 1875. такође је запаљена „до земљишта“.[125] Колунићку црквицу запалили су Турци на Велики петак 1876. године, да би исте године, само нешто касније, запалили православну цркву „Рождества Богородичног“ у Буковачи.[126]

Из петровачког краја је један од најборбенијих устаничких вођа у Босанској Крајини, поп Ђоко Каран. Потицао је из старе свештеничке породице Карановић. Његовог деду попа Ђурђа Карана обесио је син Мустај–бег капетана Куленовића, Кулин–капетан. Ђоку Карана је због хајдучије лично 1866. хапсио босански валија Топал Осман–паша,[127] да би заједно са братом попом Стевом из парохије Слабиња у Кнешпољу[128] био 1870. утамничен у Бихаћу. Турци су браћу Карановић намеравали одвести на робију у Малу Азију, али успели су неким чудом побећи у Србију, где им је митрополит Михаило дао парохију у околини Шапца.[129] По отпочињању устанка поп Ђоко Каран се са групом хајдука пребацио на далматинску страну, одакле је у септембру 1875. честим упадима давао подршку војводи Бабићу у југозападном делу Босне.[130] Касније, након свађе са главнокомандујућим устанком пуковником Деспотовићем,[131] са својом устаничком четом преселио се на север Босне, на планину Мотајицу, где је ратовао против Турака до краја устанка.[132]

Поп Ђоко Каран је био један од најтврдокорнијих заступника српства и православља у устанку, поготово у време појаве првих покушаја придобијања неких устаника за хрватску политику. Он је тада уз војводу Бабића, Пелагића и Перу Крецу најоштрије критиковао наступе хрватских посланика у Угарском сабору, који су заговарали некакво „виртуелно“ историјско право Хрватске на Босну и Херцеговину.[133] Ипак, изгледа да је у неком моменту променио свој политички став. Током боравка у Београду почетком августа 1878. године, према неким информацијама, он је аустроугарском конзулу нудио војну помоћ око окупације Босне и Херцеговине.[134] Ипак, Србија га није заборавила, те је за заслуге у рату 1875–78. од кнеза Милана добио таковски крст и колајну за храброст.[135] Његов брат поп Стеван Карановић, иако мање познат, на крају устанка такође је одликован од српског кнеза Милана и то ратном споменицом и крстом светог Саве II степена, а од руског цара златном медаљом.[136] Поред попа Симе Краљевића који се одмах по отпочињању устанка укључио у борбу, да би недуго потом, маја 1876. године, исказао лојалност турској власти,[137] из петровачког краја је још један

124 Архив Босне и Херцеговине, Сарајево, рукописна збирка, инв. бр. 820/1103–2/1950. „Животопис, своје ручно Перо Крецо Воівода“, без пагинације.
125 Новаковић 1894, III, 129.
126 Исто, II, 82–83.
127 Иванчевић 1900, 258–259.
128 Ћулибрковић 1907, 50.
129 Иванчевић 1900, 258–259.
130 [Красић] 1884, 116.
131 Ekmečić 1973², 248.
132 Isto, 277–278.
133 Берић 2000, 389–390.
134 Teinović 2019, 1415.
135 Иванчевић 1900, 259.
136 Ћулибрковић 1907, 50.
137 Škapur 2017, 263.

познати свештеник–устаник, поп Јован Пећанац, од октобра 1877. године члан Јонинове „Привремене“ устаничке владе.[138]

Од осталих православних цркава у Босанској Крајини, Турци су на пролеће 1876. запалили и до темеља разорили цркву св. Петра и Павла у Босанском Грахову. Они су у тој цркви „непоштедив ништа“ бацили црквене „калеже под коњска копита“ и натерали велики број хришћана на бег у Аустро–Угарску.[139] Ова црква у Босанском Грахову, која је егзистирала на Градини, служила је од почетка устанка до њеног паљена као магазин турске војске.[140] Једну другу црквицу између села Подилице, Долови и Стожишта у близини Босанског Грахова, спалили су турски војници до земљишта већ на почетку устанка.[141] Страдању Срба и цркве у околини Босанског Грахова допринела је и неславна улога попа Дмитра Јакшића, који се прикључио турској војсци и ратовао против устаника.[142]

Православни Срби у Гламочу изградили су још 1867. цркву брвнару.[143] Ране нису ни зацелиле после муслиманског насиља, почињеног октобра 1869. над православним свештеником Шпиром Убовићем и његовом породицом, а већ су отпочели нови, још монструознији злочини. Такође, на пролеће 1871. на градском пазару у Гламочу неки обесни турски капетан испребијао је месног попа Стефана Матића, да је овај тешко остао жив.[144] Иако гламочки крај није узео већег учешћа у устанку, православље је доживело судбину сличну осталим деловима Босанске Крајине. За злочине над православним свештенством и за скрнављење црквене имовине у гламочком крају најодговорнији су Бећир–бег Филиповић из Прекаја код Гламоча,[145] Ахмет–бег Филиповић из Оџака код Гламоча[146] и вођа башибозука Мурат Нуић из Гламоча.[147] Њима се приписује да су у августу 1875. године, пошто су поубијали на десетине српских сељака (међу којима је било и деце), на комаде исекли гламочког свештеника Дамјана Штрбца, а његову жену Стану исекли по грудима, док су им ћерку Милицу ранили у руку.[148] Том приликом силовни Турци потпуно су опљачкали гламочку цркву, а да понижење буде веће црквене одоре распродали су у бесцење.[149]

138 [Красић] 1884, 191–193.
139 Teinović 2019, 1093.
140 Бабић 1892, 280.
141 Evans 1878, 26.
142 Ćurić 1971, 89.
143 Теиновић 2021б, 138.
144 Исто, 140–141.
145 Екмечић 1989, 312.
146 Evans 1878, 32.
147 Teinović 2019, 1262.
148 Evans 1878, 32.
149 Teinović 2019, 1262.

Необјављени извори

Архив Босне и Херцеговине, Сарајево, рукописна збирка.

Музеј Републике Српске, османско–турски период (1527–1878), архивска грађа, рукописна збирка.

Објављени извори

Билбија, Илија (1936): „Моји доживљаји“. *Развитак*, 12 (III), 388–399.

Васић, Игњат (1889): *Дневник*. Књ. I. Шабац: Либерална штампарија.

Гильфердинг, А[лександр] (1873): *Собраніе сочиненій, Боснія, Герцеговина и Старая Сербія*. Томъ третій. С. Петербургъ: Изданіе Д. Е. Кожанчикова.

Evans, J. Arthur (1878): *Illyrian letters a revised selection of correspondence from the Illyrian provinces of Bosnia, Herzegovina, Montenegro, Albania, Dalmatia, Croatia, and Slavonia, addressed to the 'Manchester guardian' during the year 1877*. London: Longmans, Green, and Co.

Кецмановић, Илија (1994): *Прандједовске муке под Турцима (изјаве Срба избјеглица о разлозима њиховог бјекства из Кнежпоља у августу и септембру 1875. године)*. Козарска Дубица: Мета принт.

Мркоњић, Петар (Петар А. Карађорђевић) (1979): „Дневни записци једног усташа о босанско–херцеговачком устанку 1875–1876. године“. Припремили Милан Стевчић и Милорад Радевић. *Мешовита грађа (Miscellanea)*, 7 (18), 8–148.

Николајевић, Ђорђе (ур.) (1883): *Шематизам православне митрополије и архидијецезе Дабро–босанске за годину 1883*. Сарајево: Земаљска тискара.

Радосављевић, Недељко (2007): *Грађа за историју Сарајевске (Дабробосанске) митрополије 1836–1878*. Извори за српску историју, књ. 4. Београд: Историјски институт.

Ćurić, Hajrudin (1971): *Arhivska zbirka Vladimira Desnice, prilozi radu Obrovačkog odbora i ustanku u Bosni 1875–1878*. Sarajevo: ANU BiH.

Литература

Аноним (1889): „Читуља, Партеније Давидовић“. *Дабробосански Источник*, 9 (III), 144.

Аноним (1908): „Читула, Стево Поповић“. *Источник*, 3 (XXII), 46.

Атом (1904): „Манастир Рмањ“. *Босанска вила*, 11 (XIX), 211–213.

Бабић, М. С. (1892): „Кратак опис Босан. Грахова“. *Босанска вила*, 18 (VII), 279–281.

Берић, Душан (2000): *Српско питање и политика Аустроугарске и Русије 1848–1878*. Београд: Гутенбергова галаксија.

Barnwell, G. R. (1877): *The Russo–Turkish War: comprising An Account of the Servian Insurrection, the Dreadful Massacre Christians in Bulgaria and other Turkish Atrocities with the Transactions and Negotiations of the Contensing Powers Preliminary to the Present Struggle, the Military Resources and Defences of the Combatants, and the Stirring Battles and Thrilling Incidents of the War together with A History and Description of Russia and the Russians, the Rise, Progress and Decline of the Ottoman Empire, and Sketches of the People, Man, Ners and Customs and Domestic Life of Both Nations*. San Francisko: A. Roman & Company.

Бијелић, Стојан (1996): *Казивање паметара о прошлости Бање Луке и Крајине*. Бања Лука: Институт за историју.

Blau, Otto (1867): „Ausflüge in Bosnien“. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Zweiter Band, 499–515.

Bogićević, Vojislav (ur.) (1966): *Dionizije Marinković: „Moji doživljaji“*. Sarajevo: ANU BiH.

Војводић, Васо (1994): „Тајни рад Србије на ослобођењу Босне и Херцеговине (1868–1872)”. 9–115. У: Васо Војводић, *У духу Гарашанинових идеја, Србија и неослобођено српство 1868–1876*, Београд: Просвета.

Вујасиновић, Сл.[авко] (1933): *Манастир Моштаница, монографија са 20 слика*. Бања Лука: Штампарија Браћа Јакшић.

D., B. (1960): „Zapis anonimnog svedoka događaja iz 1878. godine u Bosanskoj Krajini“. *Putevi*, 8, 576–585.

Екмечић, Милорад (1954): „Почетак устанка у Босни 1875 године“. *Годишњак Историјског друштва БиХ*, VI, 267–305.

Ekmečić, Milorad (1973²): *Ustanak u Bosni 1875–78*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Ekmečić, Milorad (1977): „Istorijski značaj ustanka u Bosni i Hercegovini 1875–1878”. (49–89). U: Rade Petrović (ur.), *Međunarodni naučni skup povodom 100–godišnjice ustanka u Bosni i Hercegovini, drugim balkanskim zemljama i istočnoj krizi 1875–1878. godine*. tom I. Sarajevo: ANU BiH.

Екмечић, Милорад (1989): *Стварање Југославије 1790–1918.* 2. Београд: Просвета.

Живојиновић, Драгољуб (1994): *Краљ Петар I Карађорђевић*. 1. Београд: БИГЗ.

Zaplata, Rudolf (1936): „Pretstavka kršćana banjolučkog sandžaka sultanu 1873. godine“. *Razvitak*, 10 (III), 298–304.

Зиројевић, Олга (1984): *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године.* Београд: Историјски институт.

Иванчевић, Ст. Петар (1895): „Двије–три о негдашњој школи на Хргару у Бихаћком протопопијату“. *Источник*, III (IX), 117–119.

Иванчевић, С. Петар (1900): „Поп Ђурађ Каран–Карановић, српски јунак и борац“. *Босанска вила*, 19 (XV), 257–259.

Иванчевић, Ст. Петар (1904): „Бања Лука с погледом на развитак српства и православља у њој и околини“. *Голуб*, 11–12/XXVL, 181–185.

Yriarte, Charles (1876): *Bosnie et Herzégovine souvenirs de voyage pendant l’insurrection.* Paris: E. Plon et Cie.

Іукић, Ф. І[ван] (1848): „Краина Босанска“. *Србско–далматинскій Магазинъ*. Тринайста година, 70–71.

Карановић, Милан (1921): *Четовање Војводе Петра Мркоњића, краља Петра, по Босанској Крајини 1875–76, по причању његовог четника–посилног*. Сарајево: Штампарија Петра Н. Гаковића.

Карановић, Милан (1925): „Поуње у Босанској Крајини“. *Српски етнографски зборник*, XXXV. Београд: СКА, 280–655.

Ковачевић, К.[оста] (1892): „Како су православни Срби у селу Крњеуши добили за цркву земљиште у години 1874“. *Босанско–херцеговачки Источник*, I (VI), 18–21.

Ковачевић, К.[оста] (1903): „Српска православна црква и школа у Бихаћу и околини“. (256–289). У: Алекса Јокановић (ур.), *Први Шематизам православне српске митрополије Бањалучко–Бихаћке за годину 1901.* Бањалука: Књижара С. Угреновића.

[Красић, Владимир] (1884): *Устанак у Босни 1875–1878, грађа за новију српску историју рата за ослобођење*. Нови Сад: Штампарија А. Пајевић.

Mackenzie, M. M. Georgina and Irby, A. Paulina (1877²): *Travels in the Slavonic provinces of Turkey in Europe*. I. London: Daldy, Isbister & Co.

Милосављевић, Петар (1978): „Припреме Србије за рат са Турском 1876. године (За време влада Љубомира Каљевића и Стевче Михаиловића)“. *Балканика*, IX, 131–157.

Милошевић, Боривоје (2012): „Свештенство Босанске Крајине у устанку 1875–1878“. *Зборник за историју БиХ*, 7, 239–255.

Митровић, Исаије (1939): „Српске школе у Бос. Крајини за турске управе“. *Развитак*, 8–9 (VI), 254–259.

Momirović, Petar (1956): „Drvene crkve zapadne Bosne“. *Naše starine*, III, 149–172.

Новаковић, К.[оста] (1894): „Кратак опис протопрезвитерата петровачког“. *Босанско–херцеговачки Источник*, II (VIII); 81–84; III (VIII), 127–131.

Pavličević, Dragutin (1978): „Hrvatsko novinstvo o Bosni s posebnim osvrtom na Bosansku Krajinu i Banju Luku u doba okupacije 1878. godine“. (36–55). U: Nikola Babić (ur.), *Banja Luka u novijoj istoriji (1878–1945)*. Sarajevo: Institut za istoriju.

Попадић, А. Хаџи Миле (1893): „Опис цркве Саничке (у кључком протопрезвитерату)“. *Босанско–херцеговачки Источник*, X/XI (VII), 502–503.

Слијепчевић, Ђоко (1980): *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*. Минхен: Искра.

Српска ријеч, бр. 118, 18. VI/1.VII 1911.

Српски свештеник, бр. 4–5, април–мај 1913, 138–139.

Stillman, J. William (1877): *Herzegovina and the late Uprising: The Causes of the Latter and the Remedies, from the Notes and Letters of A Special Correspondent*. London: Longmans, Green and Co.

Теиновић, Братислав (2009): „Поп Василије–Вајан Ковачевић (1844–1896) и његово свједочанство из српског устанка у Босни 1875–1878“. *Гласник Удружења архивских радника РС*, 2, 443–451.

Teinović, Bratislav (2019): *Nacionalno–politički razvoj Bosne i Hercegovine u posljednjem vijeku turske vladavine (1800–1878*). Neobjavljena doktorska disertacija, Univerzitet u Banjoj Luci. (http://eteze.unibl.org/application/showtheses?thesesId=121)

Теиновић, Братислав (2021а): „Страдање српског православља у Босанској Крајини, 1806–1859“. *Богословље*, 80/1 (2021), 57–73.

Теиновић, Братислав (2021б): „Српска Православна Црква и свештенство у Босанској Крајини (од Саферске наредбе до устанка, 1859–1875)“. *Теолошки погледи*, I/2021 (LIV), 129–148.

Ћулибрковић, Л. Светозар (1907): „Поп Каран, Стеван Карановић, војвода српски“. *Босанска вила*, 4 (XXII), 49–51.

Урић, Ненад (2009): „Србија и устанак у Босни пре и на почетку првог српско–турског рата (1876)“. *Зборник за историју БиХ*, 6, 101–157.

Filipović, Ibrahim (1989): „Filipovića Odžak u Glamočkom polju“, *Naše starine*, XVIII–XIX, 187–201.

Чубриловић, Бранко (1954): *Хајдук Пеција 1826–1875*. Сарајево: Народна просвјета.

Škapur, Hasan (2017): *Odnos osmanskih vlasti prema Bosanskom ustanku (1875–1878.)*. Sarajevo: Centar za osmanističke studije.

Šljivo, Galib (1998): *Bosna i Hercegovina 1854–1860*. Landshut: izdanje autora.

Bratislav Teinović

SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND CLERGY IN THE INSURGENCE IN BOSANSKA KRAJINA 1875–1878

A large number of orthodox churches were looted and set on fire during the Serbian uprising from 1875 to 1878 (in the vicinity of Velika Kladuša, the Sana River Valley, Prijedor, Banja Luka, in the vicinity of Bihać, Bosanski Petrovac, Glamoč and Bosansko Grahovo), as well as two 16th century bastions of Serbian Orthodoxy, monasteries Moštanica near Bosanska Dubica and Rmanj near Bihać. Many priests were sent to prison (Dimitrije Dukić, Stevan Babić, Đurađ Lazičić, Mileta Bogunović, Jovo Grbić, Petar Repac, Petar Gaković, Jovan Đak), abused (Tomo Školniković, Nikola Protić, Stefan Matić), robbed (Partenije Davidović) and killed (Mikan Tadić, Ilija Marinković, Lako Marinković, Jerotija Marinković, Trifun Grabešić, Damjan Štrbac), which was the key reason many priests participated actively in the uprising (Samuilo Ostojić, Aleksa Ostojić, Savo Vranić, Kirilo Hadžić, Jovo Karan, Tešo Kandić, Tomo Popović, Mićo, Stevo Popović, Ilija, Ruvim Bubnjević, Tešo Petković, Tomo Školniković, Ilija Bilbija, Đoko Karan[ović], David Grubor, Vasilije 'Vajan' Kovačević, Todor Srdić, Nikola Srdić, Jovan Pećanac, Petar Đenić, Zetoje, Gavro, Mihajlo, Petar Repac, Trivun Tatić, Mile Opačić Mijuk, Jovan Živković, Jovan Zec, Simo Ristić, Jovo Ristić, Vasilije Novaković, Stojan Zec, Glišo Novaković, Lazo Erceg, Stevo Kukrika, Stevan Karanović, Petar Petranović), initially as instigators and later as unit leaders. There were examples of priests remaining loyal to the Ottoman rule until the end of the uprising (Božo Pavić, Dmitar Jakšić, Kosta Novaković, Gliša Novaković, Stevanović, Nikola, Damjan, Jovan Mihajlović), but those were rare examples. Two travel writers and witnesses of these events, Arthur Evans and Charles Yriarte left valuable accounts of desecration and suffering of Orthodox clergy.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 363-372*

УДК 2:929 Богишић, В.
340.134
347(497.16)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.23

Јелена Пауновић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет
Одељење за историју
e-mail: jpaunovi@f.bg.ac.rs

УТИЦАЈ ПРАВОСЛАВНЕ И КАТОЛИЧКЕ ЦРКВЕ НА УЧЕЊЕ ВАЛТАЗАРА БОГИШИЋА

Апстракт: *Валтазар Богишић је био један од најобразованијих правника југоисточног Балкана у 19. веку. Балдо како су га од миља звали, рођен је 1834. године у Цавтату, далматинском градићу Дубровачке ривијере. Није желео да се бави породичним послом – трговином, већ правом. Као правник, професор права и историчар права, Валтазар Богишић је остварио веома велик допринос развоју правне науке. Био је утемељивач искуствених истраживања обичајног права. У раду се бавимо утицајем цркве на његов животни пут.*

Кључне речи: *Балтазар Богишић, Цавтат, Дубровник, Одеса, Беч, Црна Гора, кнез Никола I Петровић, Општи имовински законик за Црну Гору, словенско обичајно историјско право, црква.*

Валтазар (Балдо) Богишић представља једну од најважнијих историјско–културолошких, чак и политичких личности на Балканском простору 19. века. Рођен је у Цавтату, малом приморском граду у близини Дубровника у коме је живело више угледних богатих трговачких породица пореклом из Конавла[1]. Најстарија и најугледнија добростојећа породица је била породица Балтазара Богишића, чији је отац био угледни трговац. Цавтат се налази на рушевинама старог римског насеља под називом Епидаурус и староседеоци га сматрају, укључујући и самог Богишића „колевком Дубровника“.[2] Становници Цавтата су живели грађанским начином живота као и Дубровчани и место су сматрали предграђем Дубровника.

Црква је у почетку имала велики утицај на живот Балтазара Богишића, од првих почетака, школовања до његовог тестамента и саме заоставштине. Сама породица је била изразито патријархалног карактера. Отац се залагао да млади Богишић преузме развијени породични посао – „по очину начелу: образовање према кућној потреби и без одласка из родног мјеста, млади Богишић свршивши основне школе ступи у неку ондашњу приватну школу у Цавтату. Ученика никада није било више од 4 – 5; а учитељ је био само један поморски капетан.“ Након очеве смрти, Валтазар Богишић је преузео породични посао, обезбедио је сестру и успео да финансира своје даље школовање.

1 Конавли (Конавле или Конавље) су географска и историјска област на источној обали Јадранског мора, а обухватају крајњи јужни део данашње Далмације, од града Цавтата до полуострва Превлаке
2 Bogišić 1900–1902, 59.

У Цавтату је постојала једна полу–приватна, полу–јавна школа коју је водио тадашњи жупник Иво Заферон, који је касније постао бискуп у Дубровнику и Шибенику. Богишић је кришом ишао у ову школу пошто се прибојавао очевих критика. За разлику од његових другова Богишићу није било дозвољено да полаже званични завршни испит у Дубровачкој гимназији. О овом периоду живота Богишић наводи следеће: „Познато је уопће како је онда у нашој покрајини забачен био народни српски језик. У уредима и школама о њему ни помена није било. Ћирилица је изван Срба православних, слабо била позната. Важна је чињеница да је управо од Заферона, тог ватреног аутономаша, млади Богишић добио прву књигу из које је научио ћирилицу. Како је био једини у мјесту који је познавао та слова а како онда и турске власти у Босни и Херцеговини, писаху босанском ћирилицом, кад је год цавтатски суд добио отуда писмо о судским послима (а то је често онда бивало особито од Хасан – бега из Требиња) требало је сваки пут замолити младог Богишића да га прочита и протумачи.“[3] Ово искуство из младости утицало је на Богишића да успешно започне, разуме и савлада свој каснији дуготрајни рад на *Општем имовинском законику за Црну Гору.*

Богишић се 1851. године супротставио оцу и свештенику Заферону када су захтевали да се на породичном гробу на Цавтатском гробљу, презиме Богишић испише на италијанском или латинском језику. Изборио се да му име породице буде уклесано „нашки“. „Он сам својеручно на плочи нацрта натпис а каменар га нареза“. Ово је био први надгробни натпис на Дубровачком приморју исписан на „српском“ језику.[4]

Своје школовање Богишић је наставио под утицајем цркве на Лицеју Св. Катарине у Млецима.[5] Балдо Богишић није прихватао да су Срби и Хрвати два различита народа већ један народ са два различита имена. За себе је говорио „да је Србин српског рода и кољена ... да је рођен католик и да ће као такав и умријети, али да је православна црква једна народна црква, и да њу стога треба и чувати“. Сопственим трудом стекао је веома широко образовање из различитих области друштвено хуманистичких наука. Био је доктор историјских наука, доктор правних наука и *doctor honoris hausa* на универзитету у Одеси. Говорио је неколико страних језика. Писао је на немачком, француском, руском, италијанском и латинском језику.[6]

Факултетско образовање започео је у Бечу. На самом почетку, а под утицајем дела Еугена Лерминијера[7], заинтересовао се за „учење права историјском методом“. По завршетку студија права прво дело које је написао било је „*Правни обичаји у Словена*“ које је издато у Загребу 1867. године и „*Напутак за сабирање правних обичаја који у народу живе*“.[8] *Напутак* је имао 239 питања из области приватног права (обитељ, ствари, облигације) и 113 питања из области јавног права (унутрашње државно право, грађански и казнени поступак, казнено право), укупно 352 питања. Иако се Напутак односио само на Јужне Словене, он је убрзо стекао популарност широм словенског света.[9]

У време писања ових дела Богишић је пет година био запослен у Бечкој царској – Придворној библотеци. Исте године када је објавио своја прва дела, у Цавтату су избили

3 Исто, 67.
4 Исто, 70.
5 Лицеј Марко Фосцарини је била гимназија – интернат коју је основао Наполеон 1807. године када је Венеција била у његовој власти. Школа се налазила у самостану Св. Катарине и била је нова врста средње школе занована по француском узору. Постојала је до 1867. године.
6 Пуповци 2004, 58.
7 Жан Луис Еуген Лерминијер (1803–1857) био је француски правник и новинар.
8 Bogišić 1900–1902, 79.
9 Bogišić 1900–1902, 106; Spomenica Valtazara Bogišića 1998, 57.

нереди приликом избора за далматински Сабор. У сукобе су били умешани и његови стари знанци и пријатељи. Неки од њих су побегли у иностранство, док су други завршили у затвору. Богишић је прихватио да им помогне и успео је да их ослободи затворских казни. Иако су многи предлагали да Богишић буде делегиран у далматински Сабор, а затим и у аустријски парламент, он је ту понуду одбио. На наговор проте Михаила Фјодоровича Рајевског[10] Богишић је позван на етнографску изложбу у Москву. Услед унутрашњих проблема у Аустрији, тај пут се није остварио.

После битке код Садове[11] и пораза Аустрије, аустријска власт је почела да размишља о повећању броја школа и увођењу јавне наставе уместо црквене. Аустријско ратно министарство је установило два нова радна места са титулом „Опћенитог Надзорника са титулом Школског Совјетника“ намењена „једно за војничку границу хрватску, друго за банатску и сремску“.[12] Друго намештење, са пребивалиштем прво у Темишвару, а потом у Петроварадину, било је понуђено Балду Богишићу, што је он и прихватио. Ово је била војничка служба са чином генералштабског официра.

Богишић је сваки посао радио савесно и одговорно. Унапред се припремао за нову службу. При крају свог боравка у Бечу изучавао је различите педагошке правце и школе, како модерне тако и традиционалне. Саветовао се са Константином Јозефом Јиречеком[13] и Францом Рихтером фон Миклошичем[14]. Када је стигао у Темишвар, био је подређен „федмаршалајтнату“ Антуну Шмерлингу[15]. Богишићу је на новом положају било омогућено да истражи све школе и образовне установе високог знања и све њихове наставнике и службенике. Као школски надзорник је имао врховну управу над школама у својим рукама. Посетио је и патријаршијску гимназију у Сремским Карловцима „коју му патријарх Маршићевић и, поред потпуне аутономије у школским пословима, зајамчене привилегијама, дозволи да погледа“. Богишић је после овог обимног посла отишао у купалиште Мехадију где је саставио обиман извештај на немачком језику, о стању школа у банатско–сремској регији. На основу овог извештаја, који је имао и комичне примедбе, добио је положај у Бечу као „члан комисије за реорганизацију свих школа цијеле Војничке Границе“.[16]

Балдо Богишић се потом настанио у Новом Саду и у то време је почео редовно да посећује „Биоград“, где се упознао са најпознатијим српским књижевницима Ђуром Даничићем, Јованом Гавриловићем, Јанком Шафариком, Стојаном Новаковићем и својим земљаком Дубровчанином, Матијом Баном. Најважнија је била преписка са Стојаном Новаковићем, који је као министар просвете понудио Богишићу место Шефа катедре права на Београдском универзитету, што је Богишић одбио. Већ тада је почињао истраживања и озбиљан рад на имовинском законику за Црну Гору. Преписка између два научника је била прекинута неколико година.[17]

У Београду је у то време аустро–угарски конзул био Бењамин Калај. Контроверзни аустријски политичар је у то време написао познату *Историју српског*

---

10 Михаил Фјодорович Рајевски (1811–1884) је био протојереј, научник, писац, на дужности свештеника цркве при амбасадама Руске империје у Стокхолму, Лондону и Бечу. На тој дужности остао је 42 године, све до смрти, 1884. године.

11 Битка код Садове је била је највећа битка у пруско–аустријском рату. Одиграла се јула 1866. године и окончана је аустријским поразом.

12 Bogišić 1900–1902, 82.

13 Константин Јозеф Јиричек (1854–1918) био је чешки историчар и универзитетски професор.

14 Франц Рихтер Фон Миколишич (1813–1891) био је словеначки и аустријски филолог и лингвиста.

15 Антон фон Шмерлинг (1805–1893) био је аустријски политичар и државник.

16 Bogišić 1900–1902, 84.

17 Недељковић 1968, 1–2.

народа у којој се више бавио политичким положајем Србије него српском историјом, како у *Аутобиографији* тврди Балдо Богишић.[18] Лако је схватити да су Богишићеве мисли тачне ако се прочита увод и закључак Калајевог наведеног дела. У уводу који је упућен „српској публици од писца“ Калај је написао да себи не присваја „непогрешивост“ и тврди да да прихвата сваку исправку. Био је веома заинтересован за српску историју и сам је желео да допринесе њеном тачном расветљењу „живим размењивањем назора и идеја“. Калај је по сопственој тврдњи писао српску историју због својих симпатија према српској држави. У закључку, пак, Калај је написао „После Пожаревачког мира, остаде под Аустријом за двадесетину година један део Србије са Београдом. За тих двадесет година, све је кренуло на боље у тој одавно злопатничкој земљи. И сам се Београд у то доба подиже на таки ступањ развитка, иза којега је још далеко застао у данашње доба. Тим је веће очајање обузело Србе, када су после кратког времена благовања и слободе допали старе невоље и ропства“.[19] Калајев закључак је потпуно супротан од уводног дела, што је Богишић оправдано приметио. У уводном делу Калај је тврдио да гаји само симпатије за српски народ, док је у закључном делу изнео потпуно супротно виђење. За Калаја је српски народ био робовски народ који је научио да живи само под тиранским режимом.

*

После поменутих успешних школских реформи у Аустроугарској, Богишић је почео да добија понуде из Кијева, Петрограда и Одесе да се запосли као професор права. Универзитет у Одеси је, као што је већ речено, 1869. године Богишићу дао почасни докторат и он је прихватио запослење као универзитетски професор. Како није довољно добро знао руски језик, морао је да уложи огроман труд да би израдио и изложио приступну беседу на Универзитету у Одеси. У томе је успео, што је изазвало одушевљење присутне публике. Иако се одселио на Црно Море није престао да се бави изучавањем обичајног права у Херцеговини. У Одеси је за своје проучавање нашао „веома знаменит и поуздан извор обавијештења, војводу Луку Вукаловића[20], гласовитог вођу херцеговачких усташа“. Занимљиво је приметити да је војвода Вукаловић рођен у Требињу тако да је обичајне односе између Требиња, Конавла и Цавтата познавао из прве руке, као и Балдо Богишић.

Богишић је своја истраживања проширио и на област Кавказа, где су живеле многе племенске заједнице које су се са етнографског и социолошког гледишта налазиле на разним нивоима друштвеног и правног развитка. Проучавајући ове народе тумачио је „неке прастаре обичаје који су владали не само код Словена него у Европи у опће“.[21] Богишић је убрзо добио понуду од црногорског књаза Николе Петровића, по препоруци руског цара Александра II Романова[22], да започне посао на „цивилном законику према обичајима и потребама“ народа који је живео у Црној Гори. Руски цар је одобрио Богишићу да започне рад на поменутом законику 1872. године. За ово своје достигнуће Богишић је забележио следеће: „Знаменито дјело, чије му извршење би поверено, слагало се потпуно са интелектуалном и научном спремом и снагом нашег професора, као и са његовим природним наклоностима; радило се уистину о решењу до скрајности комплексних проблема, а поред тога о претраживању и утирању новијех путева к сврси

18 Bogišić 1900–1902, 85.
19 Калај 2010, IX–XII, 149.
20 Лука Вукаловић (1823–1873) био је вођа српских устанака у Херцеговини 1852–1862.
21 Bogišić 1900–1902, 87–88.
22 Александар II Николајевич Романов (1818–1881) био је руски император од 1855. до 1881. године.

којој је тежио – у једну ријеч, требало се борити са многим тешкоћама и савладати их. С тога, морамо рећи, да се он у почетку, хотио уклонити сјајној и реткој задаћи која му се повјеравала, особито погледом на моралну одговорност, која је с њом била скопчана".[23]

Први законик који је донет у Црној Гори био је *Законик обичи црногорски и брдски* познатији као *Законик Петра I*.[24] Први део Законика од 16 чланова усвојен је Скупштини одржаној 1798. Други део донет је 1803. године на Скупштини на Цетињу. Овај Законик је углавном представљао кривични законик јер није регулисао породично–имовинско правне односе. Ситуација у Црној Гори била је специфична, будући да су поглавари државе биле владике, односно духовна лица, током 18. и у првој половини 19. века.

Врховни црквени поглавар у Црној Гори је носио титулу владика, епископ тј. архиепископ Црне Горе. Петар II Петровић Његош[25] себе је називао „владика црногорски". Када је укинута Пећка патријаршија 1766. године, дотадашње области српске цркве дошле су под власт Васељенске патријаршије, која није успела да на на место цетињског митрополита доведе Грка. Отуда потичу и наводи да је Цетињска митрополија и црква у Црној Гори стекла аутокефалност.[26] Однос Православне цркве и црногорске државе мењао се кроз векове у зависности од владара који су били на власти у Црној Гори, као и поглавара који су се налазили на челу епархија Православне цркве. У вези са тим се мењао и положај православног свештенства и верника који су егзистирали на простору Црне Горе. Како су митрополити током периода османлијске власти били једини којима је световни и духовни ауторитет признаван од стране свих племена на простору данашње Црне Горе, највећи део земљишта је био у поседу цркава и манастира. Након престанка теократије и раздвајања световне и духовне власти средином 19. века, однос државе и Цркве остаје јако близак, о чему сведочи законска регулатива црногорске државе донета у периоду након Берлинског конгреса, која је регулисала све аспекте њихове сарадње.[27] Петровић/ Његоши дошли су за митрополите, владике црногорске 1697. године и почели су да присвајају поред духовне и поједине облике световне власти као што је било епископско наследство у породици Петровић/Његош. Тако је било све до прогласа Црне Горе за Кнежевину (1852). Убрзо је донет *Законик књаза Данила* (1855), који је допринео наставку реформи и изградњи правног друштва у Црној Гори. Укинуо је крвну освету између супротстављених црногорских племена увођењем смртне казне.[28]

*

Крајем 1882. године књаз Никола[29] је позвао Богишића у Црну Гору. Због лошег здравља и јаке зиме научник је пристигао у Црну Гору тек марта 1883. где је остао на

23 Bogišić 1900–1902, 91–92.

24 Петар I Петровић Његош, канонизован као Свети Петар Цетињски (1748–1830) био је српски православни митрополит црногорско-приморски и поглавар (Старе) Црне Горе од 1784. до 1830. године, а почевши од 1796. године његово старешинство је признавао и знатан део области Брда. Потписивао се као владика *Црне Горе, Скендерије* и *Приморја*.

25 Петар II Петровић Његош (1813–1851) био је српски православни владика црногорски и брдски и поглавар (старе) Црне Горе и Брда од 1830. до 1851. године. Један је од највећих српских песника и филозофа.

26 Љушић 2001, 278–355; Микавица, Васин, Нинковић 2017, 228–272, Слијепчевић 1991, 229 – 294.

27 Арежина 2020, 112. Опширније: Слијепчевић 2002, 145–215.

28 Црногорско–брдски књаз Данило I (1852–1860). Доношењем овог законика, настављене су реформе у циљу изградње савременог државно-правног поретка; Љушић 2001, 299.

29 Никола I Петровић Његош (1841–1921) био је књаз Црне Горе у периоду 1860–1910. и краљ у периоду 1910–1918. из династије Петровић Његош.

месту министра правде чак шест година. Књаз је примио Богишићеву оставку тек 1896. године.[30] Истраживање и писање грађанског законика Црне Горе трајало је скоро петнаест година и завршено је 1888. године када је у Црној Гори усвојен Богишићев *Општи имовински грађански законик за Књажевину Црну Гору.* Писац је овај законик назвао *Општи имовински законик за Црну Гору.* Изучавајући природу грађанских односа Богишић је уочио да они нису уједначени већ веома разноврсни. Улога грађанског права од времена старог Рима, током средњег века веома се променила. Из грађанских законика испале су многе правне целине: црква, војска, финасије, кривично право.[31]

Општи имовински грађански законик за Књажевину Црну Гору има 369 страна и 1031 члан. Богишић се као писац Црногорског законика определио за прихватање идеја илирског и славенофилског покрета. Изучавао је обичајно право Јужних Словена и био је припадник историјско правне школе. Борио се за права вере и самосталност словенских народа на Балкану, посебно Црне Горе. Залагао се за очување културног и ентичког наслеђа Словена. У самом тексту *Законика* Богишић није могао да не спомене сопствени допринос овом значајном правном делу. За себе је написао „Управ више поменута законика к новоме издању даде згодну прилику да се преузме и ова радња. Прилика је била тим згоднија што је, према жељи Нашој, сам саставилац Законика Г. Др В. Богишић, Наш садашњи министар Правде, могао и ову двоструку задаћу на се лично примити.“[32]

Законик је у Црној Гори ступио на снагу априла 1888. године. По поменутом правном документу имовинска права су имали сви „једнаци (*једнаки*) за хришћанске сваке (*све*) цркве“. Богишић је сматрао да „тјелесне и душевне разлике међу људима не крње једнакости у имаоништву ни у имовиском праву уопште, јер је та „једнакост истоветна за мушко и женско, за старо и младо, за здраво и нездраво“ па чак и за нерођено дете. Поштовао је сва људска права, мушкараца, жена, деце, здравих и болесних. Свако је, по Богишићу, ако је хришћанин и да је чак и друге вере, могао да добије наследство. Признавао је права на власништво сваке појединачне породице, државе и цркве.

Богишић је у *Аутобиографији* свој рад на правном делу од велике важности под називом *Општи имовински грађански законик за Књажевину Црну Гору* описао као „Величину и големну знаменитост предузећа г. Богишића – предузећа које се обично поверава једној цијелој комисији“[33], а не само професору Богишићу. Богишић је овде опет својој личности и интелекту придао огроман значај у изради овог изузетно важног и значајног правног дела. Био је веома свестан своје памети, научних знања и умећа и својих изузетних интелектуалних способности.

Општи имовински грађански законик за Књажевину Црну Гору дефинисао је и „власништво непокретних ствари“. Држава је по поменутом законику имала власт над шумом, ако шума није имала власника. По Богишићу, чак и после тридесет година наследник је имао право на наследство. Такође, ако се било које гране надвисе над комшијском земљом или кућом, власник може одмах да од „суједа“ комшије, тражи да те гране уклони. Изузетак чине маслине које се „не смеју сјећи осим ако је то и уколико је у одређеном месту то обичај“. Богишић се бавио свим појединачним сегментима Црногорског имовинског обичајног закона, власништву, купопродаји, продаји, издавању, закупу. Покушао је да све елементе имовинских односа реши појединачно, не према племену и братству, већ према свакој појединачној породици у Црној Гори и свим

30 Bogišić 1900–1902, 98.
31 Spomenica Valtazara Bogišića 2011, 456–469.
32 Богишић 1898, VIII.
33 Bogišić 1900–1902, 93.

обичајним ритуалима. Свако, племе, породица или појединац су на основу законика имали право да располажу својим имањем како су могли и желели.

У *Општем имовинском законику* јасно је дефинисан уговор између сувласника. Међутим чл. 842 даје другачију дефиницију уколико уговор не постоји "Правило је: ко први заузме какву ствар која господара нема, и то с намјером, да његова буде, она већ самим тијем и постаје права влаштина тога заузимаоца. Јасно је дакле, да не може бити заузећа оне ствари која свога власника има".[34] Према овом члану могло би се можда закључити да Црна Гора као било световна, било духовна држава чак ни 1898. године није имала јасно дефинистан статус државне и црквене имовине.

Сујед или комшија се може послужити граничним земљиштем у случају да је радња трајна тј. ако комшије користе исти ваздушни простор, ако преко су између својим имања вукли одређење канале, чак су могли да користе заједнички димњак и да ослоне кућу на кућу. Ипак одређује се кад ко има право на туђој ливади да врши испашу стоке, у туђој води да лови рибу, да узима воду из туђег бунара, да прелази преко туђе земље, да у туђој шуми сече дрва, купи жир и друге шумске плодове, да на туђој земљи коси траву, итд. Ово се односи само на период када нема немаштине. У случају оскудице сваки становник има право само своју земљу да користи.[35] „Кад имаш своју властиту земљу, свог властитог коња, или било коју другу ствар којој си власник, треба да то твоје право поштује, и да те пусти да га на његовој ствари, потпуно и мирно врши". Ово је члан 870. који почиње да од заједничке одваја личну својину. *Законик* дефинише и оставу и аманет, тј. наследно право.[36]

Цркве, манастири и други њима слични верски објекти у Црној Гори у власништву су Цркве и верских заједница. Користе се у складу са црквеним уставима и правилима. И ова стечена права не могу се изменити ни једним новим законом нити другим његовим изменама. Овако би препричана на данашњи савремени правнички језик гласила правила која је утемељио др Валтазар Богишић у *Општем имовинском законику за Књажевину Црну Гору*. Управо у тексту Законика, у поглављу број VIII стоје следеће одредбе:

„О црквама, манастирима и другим њима сличним уредбама вијерским.

Чл. 716. Имаоци су: православне цркве, манастири и друге црквене установе којима ту способност признају црковна правила или црковна Власт, а то признање није у опреци са државним законом. То исто буди речено о црквама и црквеним уредбама других хришћанских вероисповједи које држава познаје.

Чл. 717.

Правило претходног чланка вреди за све нехришћанске богомоље и друга постојана вјерска уређења (на пр. мухамеданске џамије и.т.д.), уколико је држава саму вјеру признала.

Чл. 718.

Управа добара црковних и других имаоника вјерског значаја, као и њихово заступништво направа осталоме свијету бива по уставу њихову, по другим признаним правилима и по наредбама законите им Власти, у колико нијесу у опреци са државним законима."[37]

Ове одребе значе да су извршна и законодавна власт на челу са књазом Николом Петровићем признале имовинска и друга стварна права Митрополији црногорско-приморској и брдској. Митрополија корене ових права вуче преко епископије зетске коју

34 Богишић 1898, 304.
35 Исто, 309–311.
36 Исто, 314.
37 Исто, 247–248.

је још 1219. године основао свети Сава на манастиру на Михољској превлаци. То право на имовину Митрополији и Српској православној цркви признавале су све царевине и краљевине, народна традиција и на крају и сам књаз Никола кроз одребе које је утемељио велики Валтазар Богишић. Колики је велики значај тих стечених права на имовину види се из одредбе члана 1005. Општег имовинског законика за Књажевину Црну Гору у којем се истиче: „Што једном по закону стечеш, тврдо ти је баш и кад би се закон измјенио“.

По завршеном раду на *Црногорском имовинском зборнику* Богишић је отишао у заслужену пензију и због премора и због свеукупног лошег здравственог стања.

Од књаза Николе је добио посебну захвалницу:

„Драги докторе Богишићу,

Колико год ми је тешко ишити се вашег одличног сатруништва у мојим државнијем пословима одлучио сам милостиво примити оставку коју ми поднијесте на чин Мога министра правде изражене због слвбога ви здравља и изражене ми жеље да остатак својијех година употребите на срећивање вашијех научнијех радова, те да вас данас разрешавам од те дужности.

У пуно заслужени одмор прати вас Моја мајсрдачнија жеља да ви *Свемогући* укријепи здравље и продужи живот на корист *српске књиге и науке,* на славу њену и вашу.

Моје Владарско признање за вашу вјерну службу и за зналачке законодавне радове ваше одавно ви је и заувек утврђено. Ја осећам душевно задовољство да вам и сад на растанку поновим то признање и да вам изјавим своју Владарску захвалност. Увјерен да ћете ви и убудуће у даним приликама вашим богатијем знањем и искуством радо и одано ме послужити, остајем

Цетиње 22. фебруар 1899.

Благонаклони вам Никола С.Р“.[38]

Наставио је ипак свој научни рад који је поделио на следећи начин:

„А. Радови о обичајном праву

Б. Радови погледом на издавање правних текстова

Ц. Монографије о правној повјести

Д. Радови о једном предмету, којим се Богишић особито бави, о обитељи и нашљедству: напокон,

Е. Идеја о систематизацији права и о опћим правним питањима, с примјеном“.[39]

Пред смрт је Балдо Богишић разматрао могућност да се одсели из Париза у Београд и да у Краљевини Србији заснује Задужбину В. Богишића. Богатом Задужбином би управљао Одбор од седам људи и обухватала би целокупну Богишићеву имовину. Богишић је предлагао да се стипендије доделе тројици научника (једном православцу, једном католику и једном мухамеданцу) за усавршавање у иностранству. Научне области које би имале предност приликом финасирања биле су историја, право, умотворине, филогија, итд.[40] На жалост ова Богишићева жеља није остварена.

Заоставштину је наследила Марија Богишић Похл, контроверзна личност, Богишићева рођена сестра за коју се сумња да је убила сопственог мужа. Богишићеву заоставштину је прво оставила Фрањевачкој цркви Сњежње Госпе у Цавтату, а затим је променила мишљење и препустила музеј и библиотеку Југословенској академији наука и

38 Bogišić 1900–1902, 101.

39 Исто, 104.

40 Архив Богишићевог музеја у Цавтату, Иван Павловић Балтазару Богишићу 11. децембра 1908. године.

уметности. Заоставштина Балда Богишића данас се налази у Цавтату, у Републици Хрватској и у власништву је Хрватске академије знаности и умјетности.

Архиви

Архив Богишићевог музеја у Цавтату

Извори

1. Dr Bogišić Valtazar (1900–1902 [1938]): „Autobiografija, pretisak iz kalendara Dubrovnik", *Spomenica Valtazara Bogišića o tridesetogodišnjici njegove smrti*, Dubrovnik, 57–134.

2. Богишић Балтазар (1898): *Општи имовински законик за Књажевину Црну Гору*, друго измијењено и допуњено издање, Цетиње.

3. Valtazar Bogišić (1998): *Opšti imovinski zakonik za Knjaževinu Crnu Goru i izabrana djela*, приредила Јелена Даниловић, Podgorica – Beograd.

4. Виктор Новак (1960): *Валтазар Богишић и Фрањо Рачки, преписка 1866–1893*, Београд.

5. Калај фон Бенџамин (2010): *Историја српског народа,* Београд.

6. Недељковић М. Бранислав (1968): *Преписка Стојана Новаковића и Валтазара Богишића,* Београд.

Литература

1. Арежина, Сања (2020): „Анализа имовинско-правних односа између Српске православне цркве и Црне горе у контексту доношења Закона о слободи вјероисповјести или увјерења и правном положају вјерских заједница", *Зборник радова Правног факултета у Нишу* 88, 111–133.

2. Љушић Радош (2001): *Историја српске државности*, књ. 2, Нови Сад: Српска академија наука и уметности, огранак у Новом Саду, „Беседа, издавачка установа православне Епархије бачке. Друштво историчара јужнобачког и сремског округа, Нови Сад

3. Микавица, Дејан, Васин, Горан, Нинковић, Ненад (2017): *Срби у Црној Гори 1496–1918,* Никшић: Иститут за српску културу

4. Пуповци Сурја (2004): *Валтазар Богишић. Живот и дјело*, Подгорица: Цид Подгорица.

5. Слијепчевић, Ђоко (1991): *Историја српске православне цркве 2*, Београд.

6. *Spomenica Valtazara Bogišića o stogodišnjici njegove smrti 24. april 2008. godine,* I–II (2011): Beograd: Službeni glasnik.

7. Uchytil Kružić Vera (2005), *Vlaho Bukovac: život i djelo 1855 – 1922,* Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Jelena Paunović

INFLUENCE OF THE ORTHODOX AND CATHOLIC CHURCH ON THE STUDIES OF BALTAZAR BOGISIC

Baltazar Bogišić was one of the most educated lawyers in southwestern Balkans during the 19th century. Baldo, as was his nick name, was born in 1834 in Cavtat, Dalmatian small town on Dubrovnik Riviera. He did not want to be a part of family business - trade. He wanted to study low. He became an attorney, professor of low and historian of the low. Baltazar Bogišić made a geate contribution to the development of science of low. He was one of the founders of experiential research of the native low. This paper is concerened with the church influence on Bogišić`s life path and education.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 373-384*

УДК 94:341.7/.8(497.11:456.31)"1938"
930.85(497.11:456.31)"1938"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.24

Милосав З. Ђоковић
Балканолошки институт САНУ, Београд
e-mail: milosav.djokovic@bi.sanu.ac.rs

ВАТИКАНСКИ ДИПЛОМАТА ПАОЛО БЕРТОЛИ О ИЗБОРУ СРПСКОГ ПАТРИЈАРХА 1938. ГОДИНЕ

Апстракт: *Након одласка апостолског нунција Пелегринетија из Београда, децембра 1937, управу* ad interim *над нунцијатуром у Југославији преузео је Паоло Бертоли, који је, као и Пелегринети, остављао своја запажања и утиске о многим дешавањима у целој Краљевини, међу којима је свакако била и Српска православна црква. Најзначајнији догађај у току његове управе нунцијатуром био је и избор новог патријарха у фебруару 1938. године.*

У раду се користе извештаји и дописи државном секретару Пачелију, као и необјављена Бертолијева писма кардиналу Пелегринетију[1] *у Риму. У њима говори о изборном сабору СПЦ, о кандидатима и о личности новог патријарха Гаврила Дожића, у којима осетно провејава поприлично негативан став, свакако услед лоших односа са СПЦ изазваних питањем Конкордата.*

Кључне речи: *Паоло Бертоли, Гаврило Дожић, СПЦ, Ерменеђилдо Пелегринети, Милан Стојадиновић, ватиканско-југословенски односи*

Паоло Бертоли (Paolo Bertoli)[2] је иза себе имао неколико година дипломатске службе у нунцијатури у Југославији када је, децембра 1937, након одласка Ерменеђилда

1 Захваљујем се префекту Ватиканског апостолског архива монсињору Серђу Пагану (mons. Sergio Pagano), вицепрефекту Паолу Вијану (Paolo Vian) као и Алехандру Дијегесу (Alejandro Diesguez) на дозволи консултовања архивске грађе из заоставштине кардинала Пелегринетија која је у процесу сређивања.

Треба узети у обзир да се у раду приликом навођења писама Паола Бертолија из фонда кардинала Пелегринетија наводи само привремени број кутије (тј. број кутије где се ова писма привремено налазе). Будући да грађа није сређена нису навођени бројеви листова будући да још увек нису нумерисани. Приликом цитирања Бертолијевог текста на италијанском, у ноти дајемо и наш превод на српски језик.

2 Паоло Бертоли (Пођо Гарфањана, 1908 – Рим, 2001) надбискуп и кардинал Католичке цркве. Дипломатску службу започео је као чиновник, а потом и секретар нунцијатуре у Југославији (1933-1938). После Београда био је у дипломатској служби Свете Столице у: Француској (1938-1941), Хаитију (1942-1946), Швајцарској (1946-1949), Чехословачкој (1949-1952). Именован је за титуларног надбискупа никомидијског 24. марта 1952, а рукоположен 11. маја исте године у Риму. Био је апостолски делегат у Турској (1952-1953), апостолски нунције у: Колумбији (1953-1959), Либану (1959-1960) и Француској (1960-1969). Папа Павле VI га је, 1969, именовао за кардинала. Исте године је именован за префекта Конгрегације за канонизацију светитеља, на чијем челу је био до 1973. Био је и камерленго Римске цркве (1979-1985). Умро је 8. новембра 2001. Уп. „La morte del Cardinale Paolo Bertoli", *L'Osservatore Romano* 257 (9.11.2001) 4.

Пелегринетија (Ermenegildo Pellegrinetti)[3] из Београда, преузео управу *ad interim* над апостолском нунцијатуром у Светосавској улици у Београду.

Како по службеној дужности, а може се рећи и поучен искуством стеченим поред Пелегринетија, Бертоли је често и веома детаљно обавештавао Свету Столицу о дешавањима у Југославији. Питање Конкордата било је главна тема и проблематика која је заокупљала ватиканско-југословенске односе у том периоду. Неизбежна тема свакако је била и Српска православна црква, посебно након смрти патријарха Варнаве, и период у време интерегнума (јул 1937 – фебруар 1938) и убрзо након њега. Свакако посебно интересовање било је посвећено избору новог поглавара фебруара 1938. године. Будући да су сви министри и посланици православне вероисповести који су гласали за Конкордат били искључени из Српске цркве, то је довело до једне специфичне ситуације, да је било неизводљиво организовати избор новог патријарха. Стога је период интерегнума трајао доста дуго – седам пуних месеци. Да би дошло до избора новог патријарха било је неопходно да се најпре реши конкордатско питање.

За избор новог патријарха владало је велико интересовање које није заобишло ни представника апостолске нунцијатуре у Београду. У јануару и фебруару 1938. Бертоли је често писао свом некадашњем шефу, кардиналу Пелегринетију. Он сам каже у једном од писама да зна да је кардинал добро информисан о свему шта се дешава, јер је добијао југословенску штампу (Бертоли помиње новине *Време*),[4] али помиње да му пише из разлога што о свему томе нема са ким да прича у Београду.[5] Тако је у својој преписци са Пелегринетијем најпре писао о Архијерејском сабору, обавештавајући га, 12. јануара 1938, да ће 22. јануара бити саборска ванредна седница и да се осећа да су многи уморни услед шестомесечног упражњеног патријарашког трона.[6] У писму од 25. јануара 1938. поменуо је да се прича да је Сабор наклоњен хушкању које врше свештеници, те је поставио питање да ли ће доћи до предаје и до компромиса.[7] О самом заседању, у периоду од 2. до 9. фебруара 1938, Бертоли пише у свом писму Пелегринетију, 2. фебруара 1938, како „i nostri fratelli dissidenti" настављају дуге и напорне седнице које ће трајати неколико дана[8] и преноси гласине да су четири петине Сабора против споразума са Стојадиновићем и поред његових обећања и изјава, у које се убрајају и изјаве свештеника Корошеца. Ватикански дипломата износи став да се Срби и овом приликом служе једним католиком ради својих интереса: „Anche questa volta i serbi si son serviti di un cattolico per tirar il collo

3 Ерменеђилдо Пелегринети (Фонди ди Камајоре, 1876 – Рим, 1943) надбискуп и кардинал Католичке цркве. У дипломатску службу Свете Столице ступио је 1919. када га је Акиле Рати (Achile Ratti) одабрао за секретара при нунцијатури у Пољској. Након избора надбискупа Ратија за папу 1922. године, Пелегринети је изабран за апостолског нунција у Краљевини СХС и именован за титуларног надбискупа Адане. Рукоположен је 18. јуна 1922. у Риму. У Београду је остао на дужности све до именовања за кардинала децембра 1937. Након избора кардинала Пачелија за папу, у Курији није имао великих дужности. Као кардинал у Риму је држао предавања о хришћанском истоку. Уп. „†Il Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti", *L'Osservatore Romano* 74 (31.3.1943) 2; „Pellegrinetti, Ermenegildo, 1876-1943", у: LeBlanc 2017, 558-560.

4 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 25. јануар 1938, у: Archivio Apostolico Vaticano (AAV), *Segreteria di Stato (Segr. Stato), Spogli Cardinali e Officiali della Curia (Spogli Curia), Pellegrinetti card. Ermenegildo (Pellegrinetti)*, busta (b.) 6.

5 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 20. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

6 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 12. јануар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

7 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 25. јануар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

8 „наша браћа дисиденти.", Бертоли Пелегринетију, [Београд], 2. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

al pollo….”.[9] О току заседања Архијерејског сабора Бертоли пише Пелегринетију, 7. фебруара 1938, да су епископи тек на трећој тачки дневног реда, као и да постоје две верзије како ће се све завршити: или да ће до измирења доћи или неће. Бертоли, такође, пише да нижи клир не престаје са својим фанатизмом и наставља да узбуњује народ, као и да прети владикама ако дође до мира са Стојадиновићевом владом. По Бертолију постоје и други који мисле да ће доћи до ситуације као у Румунији, што би и буквално довело до диктатуре, за коју каже да је она по њему *де факто* увек постојала у Југославији. У писму је поменуо и Корошеца за кога наводи да је много укаљао углед, те и да ни у Словенији није радо виђен.[10] Бертоли је фебруара 1938. имао сусрет са Корошецем, о коме је писао у извештају државном секретару Свете Столице, кардиналу Пачелију, 23. фебруара 1938. Тема тога разговора била је улога Корошеца у повлачењу Конкордата. Како Бертоли наводи, Корешец је истакао да је морао да се нађе у помоћи свом колеги Стојадиновићу, јер се није могло ићи у бескрај у сукобљавању са Синодом с обзиром да је морао бити изабран патријарх.[11] О разочарењу услед отказивања од Конкордата и учешћу Корошеца у томе Бертоли је писао и Пелегринетију истакавши да је византинизам Београда и макијавелизам Корошеца превршио сваку меру, као и да то неће лако проћи код папе:

> Come vede si sono finalmente svegliati lassù in piccionaia. E difatti il bizantinismo di Belgrado e il macchiavellismo del prete sloveno han passato tutti i limiti. Il Papa pur deve esser arrabbiato e fare che questa volta non la vuol fare passar liscia. Vedesse che misere e viete ragioni ha avuto il coraggio di portar fuori Don Antonio! E pensare che il suo vescovo c’ha creduto! Adesso tocca a me a fare un passo direttamente. Vedremo come andrà. Certo che il momento è brutto e delicato. Fino a ieri a lei dicevano che volevano il Concordato: oggi di fronte ai popi serbi hanno calato le brache e la maschera. Ma che sto a parlar di queste cose con V.E., che le sa meglio di me? Però mi scuserà: qui non c’ho da parlai con nessuno. I croati lo sa come la pensano …. Gli sloveni difendono a tutto spiano il loro prete …. E chi ne soffre è il cattolicesimo puro, che i ciechi adoratori del momento fuggente sacrificano per interessi meschini: e poi si pretende dal Signore la benedizione! …[12]

---

9 „И овога пута Срби су искористили једног католика да извуку пилету главу….”. Бертоли Пелегринетију, [Београд], 2. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

10 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 7. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

11 Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20617 (779/38), у: Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), *Fondo Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari* (*AA.EE.SS.*), Pio XI, Jugoslavia, Posizione (Pos.) 96, Posizione Originale (P.O.), fascicolo (fasc.) 67, fogli (ff.) 32v-33r.

12 „Као што видите, коначно су се пробудили тамо горе у голубарнику. Заправо су византинизам Београда и макијавелизам словеначког свештеника прешли сваку границу. Папа чак мора бити љут и овога пута не сме да допусти да прође тек тако. Кад бисте видели какве је јадне и бајате разлоге дао дон Антон. И мислити да му је у то његов бискуп поверовао. Сада следује да ја учиним одлучујући корак. Видећемо како ће ићи. Свакако да је тренутак ружан и деликатан. До јуче су Вама говорили да желе Конкордат, а данас пред српским поповима скидају панталоне и маске. Шта ја Вашој екселенцији говорим о овим стварима, кад Ви то знате боље од мене? Али ипак ми опростите: овде нисам имао никога да о томе причам. Знате како мисле Хрвати …. Словенци бране свом снагом њиховог свештеника …. И ко ту страда, то је чисто католичанство, које слаби обожаваоци пролазног тренутка жртвују због ситних интереса, а после се очекује благослов од Господа! …” Бертоли Пелегринетију, [Београд], 20. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

Након скидања ескомуникације са министара и посланика од стране Светог архијерејског сабора, Бертоли је, 14. фебруара 1938, послао Пачелију то саборско саопштење од 11. фебруара. Како наводи Бертоли, тиме су односи Српске цркве и Стојадиновићеве владе враћени у нормалу. Бертоли напомиње да ће епископи мирно моћи да мисле о избору новог патријарха и да више ништа не кочи да Влада узме учешће у самом избору.[13] Такође, износи став да ће након избора патријарха Стојадиновић са задовољством изаћи из једне дуге борбе у којој је претрпео велика понижења.[14] Поред Стојадиновића, ватикански дипломата је дао став и о Српској цркви: „Pure la Chiesa serbo-ortodossa, ne uscirà contenta di aver vinto una battaglia contro i cattolici e di aver affermato la sua intransigenza sulla nuova Jugoslavia."[15]

Бертоли је у свом извештају од 14. фебруара 1938. кардиналу Пачелију навео и тројицу кандидата за новог српског патријарха: црногорског митрополита Гаврила Дожића, кога је окарактерисао као владиног присталицу,[16] напрасног и слабог расположења према католицима, затим сарајевског митрополита Петра Зимоњића, кога назива мирољубивим старим епископом, и новосадског епископа Иринеја Ћирића, за кога је рекао да је човек европске културе и расположен према католицима.[17] Поред имена кандидата Бертоли обавештава Пачелија и о томе да је Архијерејски сабор желео да измени начин избора патријарха због великог уплива лаика на избор, али да је Влада успела да убеди епископе да се то помери за неко друго време, обећавши своју подршку. Услед тога, како наводи Бертоли, није било више препрека за избор патријарха, чиме је Влада избегла да у скупштини дође до расправе око тог евентуалног закона, који би опозиција искористила у борби против Стојадиновића.[18] Извештај од 14. фебруара Бертоли завршава речима о владици Николају окарактерисавши га као најљућег антикатолика који није желео да прихвати договор са Владом и који је напустио седнице Сабора, где је запретио расколом. Бертоли преноси гласине да је могуће да ће бити смењен.[19] Исте вести које је послао државном секретару о жељама српских епископа о изменама у закону о избору патријарха, као и о владици Николају, Бертоли је истог дана упутио и кардиналу Пелегринетију.[20]

---

13 Бертоли Пачелију, Београд, 14. фебруар 1938, бр. 20580 (691/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 96, P.O., fasc. 67, f. 14v.

14 Бертоли Пачелију, Београд, 14. фебруар 1938, бр. 20580 (691/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 96, P.O., fasc. 67, f. 14v.

15 „И Српска православна црква ће такође изаћи задовољна будући да је победила битку против католика и да је потврдила своју непопустљивост над новом Југославијом." Бертоли Пачелију, Београд, 14. фебруар 1938, бр. 20580 (691/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 96, P.O., fasc. 67, f. 14v.

16 Стојадиновић у свом дневнику пише како је настојао да за патријарха буде изабран човек са којим би могао да сарађује по питањима од заједничког интереса по државу и цркву. Он помиње да је онда почела и већина архијереја да гледа на ту ствар реалније и да су истакли митрополита Гаврила Дожића као кандидата знајући да ће га он подржати. Сам Стојадиновић помиње како је позвао министре из Владе да гласају за Гаврила Дожића. Уп. Стојадиновић 1963, 543.

17 Бертоли Пачелију, Београд, 14. фебруар 1938, бр. 20580 (691/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 96, P.O., fasc. 67, f. 14v.

18 Бертоли Пачелију, Београд, 14. фебруар 1938, бр. 20580 (691/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 96, P.O., fasc. 67, f. 14v.

19 Бертоли Пачелију, Београд, 14. фебруар 1938, бр. 20580 (691/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 96, P.O., fasc. 67, f. 14v.

20 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 14. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

Како се ближио изборни сабор Бертоли је и о томе писао свом уваженом пријатељу Пелегринетију. Тако, 18. фебруара, напомиње да у избору чак учествује, само зато што је председник Државног савета, и Стеван Сагадин, кога је назвао отпадником и другобрачним човеком.[21] Поред тројице кандидата о којима је писао и Пачелију, 14. фебруара, овога пута је напоменуо да можда постоји могућност и за евентуалног четвртог кандидата.[22] Дан пре избора патријарха, Бертоли пише Пелегринетију: „Domani verrà eletto il Patriarca e speriamo che lo Spirito Santo li illuminò. Fatto quello il Governo respirerà di più da una parte e forse troverà la maniera di accomodarsi coll'altra: ma bisognerà star duri."[23]

О избору митрополита Гаврила Дожића[24] за новог патријарха 21. фебруара 1938. године[25] Бертоли је након два дана, 23. фебруара 1938, известио кардинала Пачелија. Ватикански дипломата је навео да је избор обављен по правилнику из 1930. године, да је изборни сабор био сачињен од 60 чланова, од којих је 40 било црквених, а 20 цивилних, и да се у подне гласало између шест кандидата, које је претходно изабрао Архијерејски сабор:

> Ieri l'altro, 21, secondo il cerimoniale previsto dal Regolamento del 1930, si radunò nella Chiesa Cattedrale il Concilio elettorale, composto questa volta di 60 membri – 40 ecclesiastici e 20 laici – per procedere alla nomina del nuovo Patriarca serbo-ortodosso. A mezzogiorno il Concilio aveva votato la terna tra i sei precedentemente designati dal Concilio Episcopale e pochi minuti dopo i Reggenti firmavano l'Ukaz, col quale nominavano Patriarca della Santa Chiesa Serbo-ortodossa il metropolita del Montenegro e del Primorie il *Dr. Gavrilo (Gabriele) Dožić,* che aveva riportato la maggioranza di voti.
> La votazione si è svolta regolarmente e vi hanno preso oltre i vescovi e le altre personalità ecclesiastiche aventi il diritto di voto, i ministri del Governo ortodossi, il Rettore dell'Università di Belgrado ecc.. Mancavano, in segno di protesta, due vescovi: Nikolao Velimirović e Jreneo Djordjević, che con tanto furore avevano capeggiato la campagna contro il Concordato.[26]

---

21 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 18. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti,* b. 6.

22 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 18. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti,* b. 6.

23 „Сутра ће бити изабран патријарх и надајмо се да их је Свети Дух просветлио. Завршивши ово Влада ће боље да продише са једне стране, и могуће да ће наћи начина да се прилагоди са друге: али потребно је бити чврст." Бертоли Пелегринетију, [Београд], 20. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli, Pellegrinetti,* b. 6.

24 Гаврило Дожић (Доња Морача, 1881 – Београд, 1950) патријарх српски. Школовао се у Београду и у Атини где је 1905. и докторирао. Био је митрополит рашко-призренски (1911-1913), пећки (1913-1920), а након васпостављања Српске патријаршије изабран је за црногорско-приморског митрополита (1920-1938). Учестовао је на Свеправославном саветовању, 1923, у Цариграду. Био је мјестобљуститељ патријарашког трона (1930) и кандидат за патријарха 1930. Након избијања Другог светског рата био је ухапшен и интерниран у манастирима Љубостињи и Војловици. Био је заточен и у логору Дахау. Вратио се у Југославију 14. новембра 1946. Умро је 7. маја 1950. Уп. Живојиновић (2006), 570-573; Радић 2011[2].

25 О избору патријарха видети: „Избор новог Патријарха Српске Православне Цркве", *ГСПП* 7 (1938) 119-122; „Митрополит црногорски г. др. Гаврило Дожић изабран за новог Патријарха", *Време* 5783 (22.2.1938) 1, 5-7; „Избор патријарха Српске православне цркве", *Политика* 10684 (22.2.1938) 3-4.

26 „Прекјуче, 21, по церемонији предвиђеној Правилником из 1930, окупио се у Саборној цркви изборни сабор, сачињен овога пута од 60 чланова – 40 црквених и 20 лаика – како би обавили именовање новог српског православног патријарха. У подне је Сабор гласао за тројицу од

Бертоли даље наводи и кратку биографију новог патријарха где је дао основне податке где је студирао, када је и на који начин постао епископ:

> Il nuovo patriarca è nato nel Montenegro il 17 Maggio del 1881. Dopo aver fatto gli studi a Belgrado e a Prizren si fece monaco, passò a seguito a Costantinopoli e di lì nel 1905 ad Atene dove quattro anni dopo conseguiva la laurea in teologia. Fino al 1910 rimase al monastero di Hilendar al Monte Athos, quindi fece viaggi di istruzione in Svizzera e in Francia e alla fine del 1911 fu nominato vescovo di Prizren, grazie alle mene, si dice fatte da lui a Costantinopoli presso la Sublime Porta (Prizren faceva ancora parte dall'impero turco). Dalla sede di Prizren passava alla sede metropolitana di Peć finchè nel 1921 veniva trasferito a Cettigne a reggere la chiesa metropolitana del Montenegro.
> Varie volte ha rappresentato all'estero la chiesa serbo-ortodossa ed ha lavorato per la legislazione ortodossa a varie riprese.[27]

Бертоли је у извештају описао и патријархово устоличење,[28] које је обављено сутрадан по избору, 22. фебруара 1938. године, као и патријархов говор:

> Ieri si è proceduto alla intronizzazione solenne presenti i Reggenti, il Governo, le altre autorità ecclesiastiche, militari e civili, e una buona rappresentanza del Corpo Diplomatico. Nella breve allocuzione il nuovo Patriarca ha esaltato la missione spirituale della Chiesa Serba e più ancora quella nazionale nella vita di tutto il popolo, che ha condotto alla gloria attraverso le secolari lotte. Egli promette di continuarne le gloriose tradizioni: "la Chiesa serbo-ortodossa largamente professa l'amore, la fratellanza, l'unione, la forza, ... e l'uguaglianza con tutti gli altri abitanti della nostra grande patria, poichè ci unisce la fratellanza e il sangue, il sangue slavo."[29]

шесторице раније од Архијерејског сабора одређених кандидата, и након неколико минута намесници су потписали указ којим су за новог патријарха Свете српске православне цркве именовали митрополита Црне Горе и Приморја Др Гаврила Дожића, који је имао већину гласова.
Гласање је обављено регуларно и учешће су узели поред епископа и друге црквене личности које су имале право гласа, православни министри из Владе, ректор универзитета итд. У знак протеста, фалила су двојица епископа: Николај Велимировић и Иринеј Ђорђевић, који су са великим бесом предводили кампању против Конкордата." Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20616 (780/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 115, P.O., fasc. 79, f. 68r.

27 „Нови патријарх је рођен у Црној Гори 17. маја 1881. По завршетку студија у Београду и Призрену, замонашио се, а потом је отишао у Цариград, а одатле 1905. године у Атину, где је четири године касније стекао диплому теологије. До 1910. године боравио је у манастиру Хиландар на Светој Гори, затим је ишао на студијска путовања у Швајцарску и Француску, а крајем 1911. именован је за призренског епископа, захваљујући интригама, које је како се прича чинио на Великој порти током боравка у Цариграду (Призрен је још био део Турског царства). Са призренске катедре прешао је на пећку катедру, све док 1921. године није премештен на Цетиње да управља Митрополијом црногорском.
Неколико пута је представљао Српску православну цркву у иностранству и у разним приликама радио око православног законодавства.", Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20616 (780/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 115, P.O., fasc. 79, f. 68r.

28 О патријарховом устоличењу видети: „Свечано устоличење Његове Светости Патријарха српског Господина Д-р Гаврила", *ГСПП* 7 (1938) 122-128; „Устоличење патријарха Гаврила", у *Време* 5784 (23.2.1938) 1, 4-7; „Јуче је на свечан начин устоличен нови Патријарх Српске православне цркве", *Политика* 10685 (23.2.1938) 1-2; „Његова Светост Гаврило нови патријарх Српске православне цркве", *Београдске општинске новине,* 2 (1938) 107-111.

29 „Јуче је настављено са свечаним устоличењем на коме су били присутни намесници, Влада, остали црквени, војни и цивилни великодостојници, са великим бројем представника дипломатског

Бертоли је описао патријарха Гаврила као човека тврдог и грубог карактера, који не ужива велике симпатије: „Di carattere dicono che sia duro, anzi grossolano e poco abbordabile, tanto vero che non gode grandi simpatie.”[30] Неизоставан део извештаја, посебно у том периоду конкордатске проблематике био је став новог патријарха о Конкордату и католицима. Бертоли подвлачи да се Гаврило Дожић по том питању држао са стране и да је био помирљив према Влади, као и да је у начелу сматрао да и Католичка црква има право на слободу, али да ипак није био расположен према Конкордату.[31] По ставу ватиканског дипломате, митрополит Дожић је знао да игра добро међу различитим партијама тако да је остао *persona grata* и Влади и Двору, и да је на тај начин успео да постане патријарх, иако није био најомиљенији међу свештенством. Због тога Бертоли износи став да се и приликом избора новог поглавара показала потчињеност Српске цркве политичком елементу у земљи.[32] Став о патријарховом односу према католицима Бертоли завршава речима да патријарх Гаврило према њима нема много симпатија, те да му се чини да им није много наклоњен, као и да ће наредно време показати ставове према Католичкој цркви са нове позиције коју је заузео.[33]

Бертоли је 24. фебруара 1938. писао и Пелегринетију о избору патријарха истакавши како је изабран кандидат кога је Влада желела. Поред тога, напоменуо је да му је министар Корошец рекао да се Влада нада да ће успети да замени неке епископе из Синода.[34] Део писма Пелегринетију говори и о и епископима Николају и Иринеју који нису узели учешћа на Сабору као и реакцији против новог патријарха:

> Nikolao e Ireneo Djordjević non erano presenti alla elezione: Ireneo anzi mandò una lettera di protesta. Il giorno della nomina di Dožić usci subito un foglietto contro di lui. Ma ormai la partita degli arrabbiati è persa. Rinfacciano a Dožić che non sia pienamente nazionale perché nel 1911 diventò vescovo di Prizren, grazie a suoi intrighi fatti a Costantinopoli, contro il candidato che avrebbe desiderato il governo di Belgrado.[35]

кора. У кратком обраћању нови патријарх је величао духовну мисију Српске цркве и још више ону националну у народном животу, што је током вековних борби довела до славе. Он обећава да ће наставити славну традицију: „Српска православна црква широко исповеда љубав, братство, јединство, снагу, …… и једнакост са свима другим становницима наше велике отаџбине, јер нас уједињује братство и крв, словенска крв.” Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20616 (780/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 115, P.O., fasc. 79, f. 68rv.

30 „По карактеру кажу да је тврд, чак и груб и слабо приступачан, чак толико да не ужива велике симпатије.” Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20616 (780/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 115, P.O., fasc. 79, f. 68r.

31 Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20616 (780/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 115, P.O., fasc. 79, f. 69r.

32 Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20616 (780/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 115, P.O., fasc. 79, f. 69r.

33 Бертоли Пачелију, Београд, 23. фебруар 1938, бр. 20616 (780/38), у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 115, P.O., fasc. 79, f. 69r.

34 Бертоли Пелегринетију, [Београд], 24. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

35 „Николај и Иринеј Ђорђевић нису били присутни на избору: Иринеј је чак послао једно протесно писмо. У дану када је именован Дожић одмах је изашао један лист против њега. Али игра оних који се љуте је већ изгубљена. Дожићу замерају да није у потпуности патриота, јер је 1911. постао епископ у Призрену захваљујући својим интригама у Цариграду против кандидата кога је желела Влада из Београда”. Бертоли Пелегринетију, [Београд], 24. фебруар 1938, у: AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia, Pellegrinetti*, b. 6.

Паоло Бертоли је 1938. премештен на дипломатску службу у нунцијатуру у Париз. У јуну 1938. у Београд је дошао нови апостолски нунције Еторе Феличи (Ettore Felici).[36] Феличију Југославија није била непозната јер је био сарадник како првог нунција Франческа Керубинија (Francesco Cherubini),[37] тако и Пелегринетија. У инструкцијама датим новом нунцију пре поласка на нову дужност, Државни секретаријат Свете Столице је дао и свој став о Српској цркви истакавши њен, како кажу – огроман, утицај на режим и стављајући акценат на лош положај Католичке цркве у Југославији:

> L'influsso della Chiesa ufficiale serba sul regime è enorme a tutto discapito della religione cattolica contro la quale professa pubblicamente, come ben si è veduto nella recente lotta contro il Concordato l'odio più cieco e fanatico. In tale circostanza la Chiesa serba non ha avuto ritegno di allearsi con i Comunisti contro la "dominazione della Chiesa di Roma". In linea di diritto i culti "riconosciuti" godono secondo la Costituzione del 3 Novembre 1931, "parità giuridica", di fronte allo Stato; ma in linea di fatto, ancor oggi i cattolici si trovano in una vera condizione di inferiorità, resa più acuta dalla circostanza che mentre, nel frattempo, (1931-1934) le altre confessioni religiose, hanno sistemato i loro rapporto con lo Stato per mezzo di "Regolamenti" i cattolici, che giustamente contavano sul Concordato, sono rimasti delusi sicchè sono tuttora in attesa di una sistemazione giuridica.[38]

За новог нунција разматрано је и питање Конкордата, где му је речено да се то питање највероватније уопште неће ни покретати у наредним годинама, док се држава не

---

36 Еторе Феличи (Сењи, 1881 – Даблин, 1951) надбискуп Католичке цркве. Дипломатску службу Свете Столице започео је у Апостолској нунцијатури у Краљевини СХС (1920-1925), затим у Португалу (1925-1927). У нунцијатури у Чилеу најпре је био отправник послова (1927), а затим и апостолски нунције (1927-1938). За титуларног надбискупа коринтског именован је 9. новембра 1927, а рукоположен 30. децембра 1927. у Сантијаго де Чилеу. Био је апостолски нунције у Југославији (1938-1941), а након окупације Југославије вратио се у Рим, где је био у Државном секретаријату Свете Столице све до одласка на дужност апостолског нунција у Ирску 1949. где је остао до смрти 1951. Уп. Valenzi 2011; „Dal Cile. La solenne consacrazione episcopale del Nunzio Apostolico Mons. Felici", *L'Osservatore Romano* 27 (2.2.1928) 1.

37 Франческо Керубини (Соријано дел Чимино, 1865 – Рим, 1934) надбискуп Католичке цркве. Био је члан Апостолске пенитенцијарије (1904-1909), подсекретар Конгрегације за монаштво. Дипломатску службу Свете Столице започео је на Хаитију најпре као апостолски делегат (1915-1916), а затим као интернунције (1916-1920). Именован је за надбискупа Никозије новембра 1915, а рукоположен у Риму, 13. децембра 1915. Био је први апостолски нунције у Краљевини СХС (1920-1922). Након оставке на дужност, вратио се у Рим где је био каноник у Базилици светог Петра. Уп. Pięta 2002, 272; „Consacrazioni episcopali", *L'Osservatore Romano* 344 (13.12.1915) 2; „La morte di Mons. Cherubini", *L'Osservatore Romano* 85 (13.4.1934) 2.

38 „Утицај званичне Српске цркве на режим је огроман на штету католичке вере против које се јавно изјашњава, када се добро видела веома слепа и фанатична мржња у недавној борби против Конкордата. У тим околностима, Српска црква се није уздржала да се удружи са комунистима против „доминације Римске цркве". У складу са законом, „признати" култови уживају, према Уставу од 3. новембра 1931, „правни паритет", пред државом; али у ствари, чак и данас се католици налазе у правом стању инфериорности, заоштрене околношћу да, док су у међувремену (1931-1934) остале верске конфесије свој однос са државом уредиле путем „уредби", католици, који су с правом рачунали на Конкордат, били су разочарани тако да још увек чекају правно решење." *Istruzioni per Sua Eccellenza Rev.ma Monsignor Ettore Felici, Arcivescovo titolare di Corinto, Nunzio Apostolico in Jugoslavia*, 17 Giugno 1938, бр. 2245/38 у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 125, P.O., fasc. 83, ff. 13r-14r.

ослободи утицаја „шизматичке” цркве и док на власт не дође владар који, као краљ Александар, не буде могао да је контролише:

> Dopo ciò che è accaduto sembra evidente che non si può per ora pensare alla ripresa dei contatti col Governo per la ratifica del Concordato.
> Un atto pubblico e solenne, di valore internazionale e di un ambito così esteso da regolare in tutta la loro ampiezza i rapporti tra la Chiesa e lo Stato, qual'è il Concordato, probabilmente non sarà possibile in Jugoslavia per vari anni, finchè cioè il Governo non si sarà liberato dalla vera dominazione che su di esso esercita la chiesa scismatica o non potrà poggiarsi su l'autorità di un Sovrano che domini le pretese della predetta confessione religiosa, quale era per es. il defunto Re Alessandro, caldeggiatore del Concordato medesimo. Per ora le probabilità in tal senso sono scarse.
> Il Nunzio Apostolico, tuttavia, soprattutto col Governo attuale che ha subito l'umiliazione di dover rinnegare ciò che prima aveva pubblicamente approvato, potrà adoperarsi con molto tatto e accortezza per sfruttare il disagio in cui si trovano gli Uomini di Governo e destare in essi sentimenti di dignità politica compromessa dai fatti suaccennati, in vista di spingerli a trovare qualche rimedio alla situazione assurda in cui si sono posti dinanzi al mondo civile. In questa indiretta azione del Nunzio apostolico è sperabile che scaturisca qualche buona reazione alle ingerenze, veramente inconcepibili, della Chiesa scismatica nell'azione politica del Governo e ne sia diminuito l'influsso.[39]

Ни током службовања нунција Феличеа однос Католичке и Православне цркве није се знатно променио. Специфична политичка и религијска ситуација у Југославији није била наклоњена добром односу двеју Цркава које су тежиле да осигурају свој утицај и снагу у земљи како би вршиле своју мисију. Делиле су мање-више исти простор, али не и исте ставове по многим питањима, тако да су велике разлике учиниле да једни друге гледају са великом резервом и не у тако лепом светлу.

---

39 „После онога што се догодило, чини се јасним да за сада није могуће размишљати о поновном успостављању контаката са Владом ради ратификације Конкордата.
Јавни и свечани акт, од међународног значаја и тако широког опсега да регулише односе између Цркве и државе у свој њиховој ширини, попут Конкордата, вероватно неће бити могућ у Југославији за неколико година, односно док се Влада не ослободи праве доминације коју шизматичка црква над њом врши или док се не буде ослонила на ауторитет владара који ће да управља захтевима горе наведене верске конфесије, као што је био нпр. покојни краљ Александар, заговорник истог Конкордата. За сада су у том смислу мале шансе.
Апостолски нунције, међутим, посебно са садашњом Владом која је претрпела понижење што мора да порекне оно што је претходно јавно одобрила, моћи ће са великим тактом и оштроумношћу да искористи нелагоду у којој се налазе људи из Владе и побудити у њима осећања политичког достојанства угроженог поменутим чињеницама, како би их натерао да пронађу неки лек за апсурдну ситуацију у којој су се нашли пред цивилизованим светом. У овом индиректном деловању апостолског нунција може се надати да ће доћи до неке добре реакције на заиста незамисливо мешање шизматичке Цркве у политичко деловање Владе и да ће њен утицај бити смањен.” *Istruzioni per Sua Eccellenza Rev.ma Monsignor Ettore Felici, Arcivescovo titolare di Corinto, Nunzio Apostolico in Jugoslavia*, 17 Giugno 1938, бр. 2245/38 у: ASRS, *AA.EE.SS.*, Pio XI, Jugoslavia, Pos. 125, P.O., fasc. 83, f. 31r.

Извори

Необјављени извори:

Archivio Apostolico Vaticano (AAV)
Archivio della Nunziatura in Jugoslavia (Arch. Nunz. Jugoslavia)
busta 2
busta 9

Segreteria di Stato (Segr. Stato)
Spogli Cardinali e Officiali della Curia (Spogli Curia)
Pellegrinetti card. Ermenegildo (Pellegrinetti)
busta 6 (numero provvisorio) [привремени број]

Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS)
Fondo Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.)
Pio XI
Jugoslavia
Pos. 96, P.O., fasc. 67
Pos. 115, P.O., fasc. 79
Pos. 125, P.O., fasc. 83

Објављени извори

Мемоари патријарха српског Гаврила, 1974, Париз: [Richelieu].

Stojadinović, Milan M. (1963), „Ni rat ni pakt. Jugoslavija izmedju dva rata“, Buenos Ajres: El Economista.

Литература

А.В., „Велика црквено-народна свечаност у Пећи”, *Гласник Српске православне патријаршије* 20-21 (1938) 528-534.

„Consacrazioni episcopali”, *L'Osservatore Romano* 344 (13.12.1915) 2.

„Dal Cile. La solenne consacrazione episcopale del Nunzio Apostolico Mons. Felici”, *L'Osservatore Romano* 27 (2.2.1928) 1.

„†Il Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti”, *L'Osservatore Romano* 74 (31.3.1943) 2.

„Избор новог Патријарха Српске Православне Цркве”, *Гласник Српске православне патријаршије* 7 (1938) 119-122.

„Избор патријарха Српске православне цркве”, *Политика* 10684 (22.2.1938) 3-4.

„Јуче је на свечан начин устоличен нови Патријарх Српске православне цркве”, *Политика* 10685 (23.2.1938) 1-2.

„La morte del Cardinale Paolo Bertoli”, *L'Osservatore Romano* 257 (9.11.2001) 4.

„La morte di Mons. Cherubini”, *L'Osservatore Romano* 85 (13.4.1934) 2.

LeBlanc, Jean, (2017): *D'Agagianian à Wyszynski: dictionnaire biographique des cardinaux de la première moitié du XXe siècle (1903-1958)*, Montréal – Ottawa, Wilson & Lafleur, 558-560.

Mithans, Gašper, (2017): *Jugoslovanski konkordat. Pacem in discordia ali jugoslovanski „kulturkampf“,* Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino Slovenije.

„Митрополит црногорски г. др. Гаврило Дожић изабран за новог Патријарха”, *Време* 5783 (22.2.1938) 1, 5-7.

„Његова Светост Гаврило нови патријарх Српске православне цркве”, *Београдске општинске новине* 2 (1938) 107-111.

„Његова Светост Патријарх српски Господин Д-р Гаврило – Живот и рад Његове Светости”, *Гласник Српске православне патријаршије* 7 (1938) 129-131.

Pięta, Zeno (2002): *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi. Sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium ecclesiarum antistitum series e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita,* IX, *A Pontificatu Pii PP. X (1903) usque ad Pontificatum Benedicti PP. XV (1922),* Patavii: Typis et sumptibus Domus Editorialis „Il Messaggero di S. Antonio”.

Radić, Radmila, (1995): „Povratak patrijarha Gavrila Dožića”, *Istorija 20. veka* 1 (1995) 95-109.

Radić, Radmila (2009): „Izbori patrijarha Srpske pravoslavne crkve u 20. veku”, *Istorija 20. veka,* 1 (2009), 17-36.

Радић, Радмила (2011[2]): *Живот у временима: патријарх Гаврило (Дожић) 1881-1950.*, Београд: Православни богословски факултет.

Salmič, Igor (2015): *Al di là di ogni pregiudizio. Le trattative per il concordato tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni/Jugoslavia e la mancata ratifica (1922-1938),* Roma: Gregorian & Biblical Press.

Слијепчевић, Ђоко (1966): *Историја Српске православне цркве, II. Од почетка XIX века до краја Другог светског рата*, Минхен: Искра.

„Свечано устоличење Његове Светости Патријарха српског Господина Д-р Гаврила”, *Гласник Српске православне патријаршије* 7 (1938) 122-128.

„Устоличење патријарха Гаврила”, *Време* 5784 (23.2.1938) 1, 4-7.

Valente, Massimiliano (2012): *Diplomazia Pontificia e Regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1918-1929),* Split: Filozofski fakultet – Odsjek za povijest.

Valenzi, Valeriano (2011): *S. E. Ettore Felici, Arcivescovo di Corinto, nunzio apostolico,* Segni:

Живојиновић, Драгољуб, „Дожић, Гаврило, (Ђорђе)”, *Српски биографски речник* 2, Нови Сад: Матица Српска, 570-573.

Milosav Z. Đoković

VATICAN DIPLOMAT PAOLO BERTOLI ON THE ELECTION OF THE SERBIAN PATRIARCH IN 1938

After the departure of the Apostolic Nuncio Pellegrinetti from Belgrade in December 1937, Paolo Bertoli took over the administration *ad interim* of the nunciature in Yugoslavia, who, like Pellegrinetti, left his observations and impressions of many events throughout the Kingdom, including the Serbian Orthodox Church. The most significant event during his administration as nunciature was the election of a new patriarch in February 1938.

This paper uses reports and letters to Secretary of State Pacelli, as well as unpublished Bertoli's letters to Cardinal Pellegrinetti in Rome, in which he talks about the Serbian Orthodox Church election assembly, candidates and the personality of the new patriarch Gavrilo Dožić, and in which he is expressing his rather negative opinion motivated by the bad relations with the Serbian Orthodox Church due to the concordat.

УДК 355:929 „1907–1999“ Ђујић М.
94(497.1)"1941/1945"
94 :929 „1908/1993“ Слијпчевић Ђ.
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.25

Немања Д. Андријашевић
Православни богословски факултет, Универзитет у Београду
e-mail: nemanja.andrijasevic@gmail.com

ПРЕПИСКА ВОЈВОДЕ МОМЧИЛА ЂУЈИЋА И ПРОФ. ДР ЂОКА СЛИЈЕПЧЕВИЋА

Апстракт: *Четничког војводу свештеника Момчила Ђујића (1907–1999) и проф. др Ђока Слијепчевића (1908–1993) школовала је Српска православна црква. Они су започели служење у њој, Ђујић као парох, а Слијепчевић као професор историје. Почетком Другог светског рата, заузели су другачији приступ у односу према ратним дешавањима. Обојица су емигрирали из Југославије 1944. године. Повремено су се дописивали. Садржај рада представља неколико одабраних писама и коментар на њих. Из преписке се сазнају поједини сегменти живота политичких емиграната у послератном периоду. Такође, кроз сведочанства ове двојице савременика, осветљавају се и компликовани догађаји при Српској православној цркви у дијаспори.*

Кључне речи: *Војвода Момчило Ђујић, проф. др Ђоко Слијепчевић, емиграција, Српска православна црква, Покрет српских четника Равне Горе.*

Увод

Госпођа др Љеља Слијепчевић из Оснабрика поклонила је аутору рада архив свог оца – проф. др Ђока Слијепчевића. У архиву је пронађено неколико писама размењених између Ђока Слијепчевића и Момчила Ђујића у периоду од 1949. до 1980. године. Поједина су написана руком, а већи део писама настао је на машини за куцање. Текстови седам одабраних дописа пренесени су изворно, у прилогу рада. Писма су корисна за разумевање односа некадашњих учесника Другог светског рата на различитим странама, као и за сагледавање слике о политичком и верском животу Срба и Југословена у емиграцији у другој половини 20. века.

О преписци Ђујић–Слијепчевић

Момчило Ђујић (1907–1999), свештеник, ратник, четнички војвода, и проф. др Ђоко Слијепчевић (1908–1993), научник и историчар цркве, рођени су у временском размаку од годину дана. Школовали су се, одрасли, сазрели и формирали у интернату петогодишње богословске школе. Обојица су од најраније младости свој живот посветили Српској православној цркви (СПЦ). Ђујић је из Далмације отишао у Богословију у Сремским Карловцима, а Слијепчевић из Херцеговине у Стару Србију, односно у Призренску богословију. Док се Ђујић у чину свештеника посветио парохијском животу у свом родном крају, Слијепчевић је докторирао и запослио се на Катедри за историју

СПЦ и словенских црквава на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Почетком Другог светског рата, Слијепчевић је као истакнути члан Југословенског народног покрета „Збор“ (ЈНП „Збор“)[1] подржао Владу народног спаса, коју је предводио армијски генерал Милан Недић (1878–1946),[2] и касније се прикључио формацијама Српске добровољачке команде (СДК).[3] Борио се против комунизма првенствено на папиру. Насупрот њему, Ђујић је одмах по избијању ратних дејстава донео одлуку да своје свештенослужење замени приступањем на чело јединица које су се бориле за пуки опстанак Срба на територији Независне Државе Хрватске (НДХ).[4] Дакле, скинувши мантију, заменио ју је униформом, започевши одмах са војним акцијама као командант устаничке четничке војске. Предводио је четнички пук „Петар Мркоњић“. После неколико месеци успоставио је везу са ратним министром одбране, начелником Штаба врховне команде Југословенске војске у Отаџбини (ЈВуО) – армијским генералом Драгољубом Дражом Михаиловићем (1893–1946), премда је у вођењу рата био прилично аутономан.[5] Краљ Петар II (1923–1970) одликовао га је октобра 1942. године Карађорђевом звездом на предлог Михаиловића, који га је претходно препоручио за звање четничког војводе. По смрти војводе Илије Трифуновића Бирчанина (1877–1943) и Михаиловићевих наредби, фебруара 1943. године постао је командант Динарске четничке дивизије (ДЧД), састављене од пет пукова,[6] уз учешће једног броја Хрвата римокатоличке вероисповести.[7]

По идеологији, Ђујић и Слијепчевић припадали су различитим странама. Однос између добровољаца СДК и припадника ЈВуО у окупираној Југославији био је веома комплексан, а они свакако нису били истомишљеници. Иако је постојала повремена сарадња, свакако мањег обима, усмерена против заједничког непријатеља – комунизма и партизанских јединица, једни друге често су оптуживали и кривили за колаборацију са окупатором, а било је случајева и оружаних окршаја. Непосредно пре него што су се завршила ратна дејства и власт у Југославији преузеле револуционарне снаге припадника Народно-ослободилачке војске (НОВ), иселиле су се из отаџбине оне војне снаге којима су Ђујић и Слијепчевић припадали. Они су се повукли најпре у Словенију, предали се Савезницима, а затим су спроведени у Италију, а касније у Немачку, као непријатељско војно особље. Највећи број њих испитивали су и саслушавали Савезници због учешћа у рату, односно оптужби за ратне злочине или колаборацију.

Касније, у емиграцији, однос политичких пребеглица некадашњих „различитих табора“ с временом се погоршавао и компликовао.[8] Већина припадника ЈНП „Збор“, односно СДК, с једне стране, и ратника ЈВуО, с друге, у послератном периоду сећали су се горких искустава која су имали једни са другима од 1941. до 1944. године, као и у заробљеничким логорима. Стога је њихов заједнички ангажман већег обима везан за национално питање у изгнанству био искључен. Постојали су ретки изузеци који су

1 Пројугословенски десно оријентисан ЈНП „Збор“ савремени истраживачи различито оцењују приписујући му епитете антикомунистички, националистички, монархистички, антикапиталистички, антидемократски, фашистички, екстремно десничарски и антисемитски. Gligorijević 1965, 35–83; Стефановић 1984; Petranović 1988; Kurzydlowski 2017.

2 Стојановић 2015.

3 Димитријевић 2011.

4 Самарџић 2009; Пилиповић 2016, 148–160.

5 *Ђенерал Дражa, Војвода Ђујић. Ратна преписка* 2009.

6 *Документарни филм Војвода Ђујић* 2020.

7 Ђурић Мишина 1998; Popović, Lolić, Latas 1988; Соколовић 1991; Jelić Butić 1986.

8 Стојановић 2016, 339–374; Subotić 2004.

успевали да превазиђу различите идеолошке оквире или претходне (нерашчишћене) односе. Такав је управо био однос Ђујића и Слијепчевића.

Иако није утврђено да ли су се ова двојица колега и савременика познавали пре емигрирања из Југославије, неоспорно су се боље упознали док су боравили са водећим државним и црквеним великодостојницима у Словенији и Аустрији.[9] Лични однос продубили су у логору за расељена лица у Италији, у Еболију, о чему сведочи Слијепчевићево писмо четничком војводи Доброславу Јевђевићу (1895–1962).[10] Касније су наставили да одржавају контакт, по исељењу Ђујића у Париз, односно Слијепчевића у Берн. Упркос постојећим неслагањима, они су остваривали неки вид сарадње. Пример тога је управо њихова размена писама, као и повремена дописивања Ђујића[11] са Љотићем,[12] Парежанином,[13] а напослетку и Влаховићем.[14] Да то није био само површан контакт, указује чињеница да је Ђујић са њима делио многе ствари: од поверљивих информација, преко својих идеја, обавештења да је написао књигу, предлога о даљим плановима, до позива да једни друге не нападају и да пронађу начин за активнију заједничку сарадњу. Ипак, они нису били превише блиски, али је однос узајамног поштовања и партнерства постојао.[15]

Пронађена преписка Ђујића и Слијепчевића, која свакако није целовита, датира из њиховог живота у емиграцији. Далеко од „топлине отаџбине“, у „туђем свету“, они су се усмерили ка специфичним емигрантским активностима, првенствено раду на националном и верском пољу. Из пронађених писама запажају се бројне појединости из живота политичких пребеглица. Ђујић и Слијепчевић предано су продужили своје служење Мајци цркви – Патријаршији српској у Београду. Наведено произилази из садржаја њихових дописа у којима су размењивали информације и развијали стратегију за очување јединства СПЦ у дијаспори. Такође, помињу се поједини, мање познати догађаји, који доприносе бољем разумевању историје СПЦ и њене улоге у животу и раду Срба у расејању.

И поред чињенице да ни Ђујић ни Слијепчевић нису били анонимне личности, посебно међу политичким пребеглицама у послератном периоду, они нису пресудно утицали на догађаје или грађење било каквог важног става у СПЦ, као и на доношење

9 Слијепчевић 1956, 5. Ђујићево сведочанство видети у: Карапанџић 1991, 125.

10 Слијепчевић је из Берна 9. 9. 1948. децидирано навео: „Ја, заиста, имам према Теби и љубави и поштовања и ако не кријем да ми је у Еболију Момчило био ближи. Сигурно због истих година а и свакодневне близине“. Сва цитирана писма налазе се у поседу аутора рада, осим ако није другачије наведено.

11 И поред великог трагања, ова писма нису пронађена. Она се помињу у појединим писмима које је Ђујић упутио Слијепчевићу.

12 Јаков Љотић (1895–1974) био је рођени брат Димитрија Љотића, председника ЈНП „Збор“. Ратовао је у Првом светском рату, а у међуратном периоду био је дипломата. После братовљеве погибије преузео је вођство над покретом, а касније је био власник *Искре*, зборашког гласила у Немачкој. Удављен је у Минхену од агената југословенске тајне полиције.

13 Ратко Парежанин (1898–1981) био је директор и оснивач Балканолошког института у Београду, који је касније преименован у Балкански институт. Припадао је врху ЈНП „Збор“. Објавио је неколико књига и мноштво чланака.

14 Влајко Влаховић (1908–1992) био је професор Богословије у Битољу и на Цетињу. Спада у ред плодних емигрантских писаца. Један је од ретких који се вратио у Југославију, у којој је умро и сахрањен.

15 Напомена: постоји основана сумња аутора текста да се на многим меридијанима налазе личне архиве које садрже податке неопходне за склапање мозаика који би могао да прикаже шире домете повезаности Ђујића и зборaша, односно шта је он са некима од њих предузимао, као и какво је мишљење имао о појединима од њих.

одлука. С друге стране, имали су одређен ауторитет. Ђујић га је поседовао у САД и бројним другим земљама због свог учешћа у ратним дешавањима, а касније вођењем великог Покрета српских четника Равне Горе, разгранатог на неколико континената. Слијепчевић је у извесној мери био познат и поштован као некадашњи професор Православног богословског факултета и доктор наука. Постао је познатији од објављивања првог и другог тома *Историје Српске православне цркве*.[16]

Чињеница да је преписка Ђујића и Слијепчевића постојала дуги низ година, премда се одвијала повремено, са извесним осцилацијама, а свакако кампањски, ипак указује на однос међусобног поверења. Податак да се Ђујић заузео да својим познаницима из ЈНП „Збор“ омогући исељење у Америку тиме што им је обезбедио гарантна писма (афидевите) 1949. године, показује да их је поштовао. Ипак, не може се са сигурношћу тврдити да ли је именовани четнички војвода само желео да им помогне или је и планирао са њима заједнички рад у иностранству. С друге стране, збораши који су се претежно окупили у Лингену, а касније у Минхену, уважавали су Ђујића. Иако је неупитно да је контакт збораша са Ђујићем негован, ово није једноставно детаљније реконструисати без претходног упоређивања свих (приватних) архива, што после вишегодишњег покушаја аутору рада није успело.

Већ 1950. године Ђујић је Слијепчевићу поменуо идеју стварања „заграничног Синода СПЦ“ у САД, који би био попут Синода Руске заграничне цркве (РЗЦ).[17] Ово је веома занимљив податак, недовољно истражен и мало проучен. Наиме, једног момента дошло се до разматрања могућности другачијег организационог приступа црквеном уређењу у иностранству од дотадашњег. Слијепчевић је недвосмислено био против ове идеје, те је у писму Ђујићу 2. јула 1950. одговорио: „Ја не видим никакве користи од тога евентуалног Синода ни за цркву ни за нашу националну борбу“.

Сви постојећи узајамни контакти са првацима „Збора“ из Немачке условили су да је Ђујић у каснијем периоду, током 60-их и 70-их година 20. века, често био означаван као „близак Зборашима“, „сарадник Љотићеваца“, па чак и „љотићевац“.[18] Он је то покушавао да негира. Већ у првим послератним годинама писао је критичке осврте против зборашких прикључења, желећи да укаже тиме како гаји известан отклон према њима. Ову чињеницу му је Слијепчевић тада често замерао и директно га у писмима због тога критиковао. Штавише, постављао му је и питања у вези с тим. Није пронађен ниједан одговор Ђујића на ту тему, иако би свакако било интересантно утврдити да ли је он некада лично и интимно Слијепчевићу одговорио због чега збораше помиње у негативном контексту, са којим циљем и шта тиме жели да постигне. Један од разлога који је допринео да поједини Ђујића карактеришу као „љотићевца“, било је свакако његово заједничко сврставање са већином збораша за јединство СПЦ на америчком континенту, односно подухвати којима су се одлучно супроставили расколу који је организовао и повео епископ Дионисије Миливојевић.[19] И касније су размењивали чињенице у вези с тим

16 Слијепчевић 1962; Слијепчевић 1966.

17 О РЗЦ видети: Пузовић 2012, 24–138.

18 Слијепчевић 1963, 3–4.

19 Дионисије Миливојевић (1898–1979) био је дипломирани теолог. Замонашио се после смрти супруге. Био је активан у Богомољачком покрету. Хиротонисан је за викара патријарха српског Гаврила, а потом је изабран за епископа америчко-канадског. Иако је био способан организатор СПЦ у САД, касније се предао нецрквеном животу кршећи каноне Православне цркве и Устав СПЦ. Организовао је први раскол у историји СПЦ ван граница отаџбине, због чега је био рашчињен и враћен у ред лаика. Пред смрт је изгубио све судске спорове против Патријаршије српске пред америчким државним судовима.

питањем и јавно се залагали за оданост Патријаршији српској у Београду и превазилажење расцепа.

У писмима која чине главни садржај рада јасно се запажа да су Ђујић и Слијепчевић били у контакту од самог почетка њиховог заграничног живота. Између њих се одвијала размена писама и емигрантске штампе. Припадност СПЦ и школовање у младости у оквиру ове верске заједнице представља заједнички оквир, који је допринео њиховим бројним сличним погледима на политичке и верске теме и догађаје. У мањој мери постојала је сарадња око конкретних ствари. Слијепчевић је Ђујићу слао своје чланке, приказе и обавештења о одштампаним књигама која су објављивана у емигрантском листу *Србија. Глас српских бораца (Serbia. Voice of Serbian fighters for freedom)*, који је војвода уређивао. Упркос колегијалном односу који је међу њима трајао деценијама, многе идеје и предлози остали су нереализовани. Један другог соколили су с циљем остваривања заједничких антикомунистичких активности, као и потребе да се организациони живот при СПЦ побољша и подигне на виши ниво. Из текста писама могу се наслутити разлози због којих од неке (очекиване) сарадње већег обима између њих двојице суштински није било ничег, осим узајамног размењивања мисли, подршке, јадиковања, критике (неактивности) клира СПЦ, указивања на вишеструко проблематично и катастрофално опште стање у емиграцији, као и жала за недовољном бригом о Српству и конкретнијим акцијама у том смеру. Поједини сегменти поменутог садржани су у Ђујићевој оцени из његовог писма Слијепчевићу написаног 16. јануара 1975. године: „Наша емиграција разједена је по границама покрајина, бивших партија, лажних предратних, ратних и поратних величина. Скоројевића који су се дочепали пара па мисле да су стекли и образ и културу, и свезнање, државништво.... Сад је време полутана, црноберзијанаца, лудака и манијака сваке врсте међу Србима. И комунистичких агената који успешно свршавају своје послове у трулој, неморалној, пропалој у сваком погледу, српској емиграцији“.

Током заграничног живота и рада Ђујић и Слијепчевић наставили су своје служење СПЦ и народу из кога су потекли. Слијепчевић је то чинио првенствено објављивањем књига и чланака, док је Ђујић изненађујуће дуго истрајавао у вођењу Покрета српских четника Равне Горе. По Слијепчевићевој смрти, његова целокупна библиотека је вољом породице поклоњена Православном богословском факултету у Београду 2002. године, док је Ђујић своју библиотеку завештао Богословији Светог Арсенија Сремца у Сремским Карловцима 1997. године.[20] Остаје нада да ће неком другом аутору бити лакше да пронађе додатне архивске изворе и реконструише шири и дубљи однос ове двојице савременика и богословаца који су одударали од устаљене праксе тадашњег времена – да се након завршене богословије прими свештенички чин и на тај начин служи цркви. Заправо, поменута двојица „посленика на њиви Господњој“ – како се често именују кадрови који заврше богословску школу – имали су прилично атипичан верски и патриотски рад у емиграцији, о чему, између осталог, сведоче и њихова изабрана писма у прилогу.

Прилог
Писма Момчила Ђујића и Ђока Слијепчевића

Gary 12. X 49
Драги Ђоко,

20 Петковић 2019.

Дајем ти право да се на мене љутиш што ти се тако дуго не јавих. Али, молим да имаш у виду да сам овамо стално у покрету и да сам толико запослен да не знам како ћу изаћи на крај са коресподенцијом и приватне и званичне и обавештајне природе. Овамо многе ствари изгледају друкче но што их ми отуда видимо и човек има много изненађења, непријатних и у овој средини. Но ипак се може радити, треба само посленика, а жетве има доста. Ја сам сада усамљен као окресано дрво. Треба да се овамо ојачамо. Зато сам радио на томе да пошаљем, и нагнам да се шаље, што више афидевита. По списковима чика Јаше[21] ја сам послао око 450 афидевита. У вези тога ти пишем и ово писмо. Наиме:

Издејствовао сам, изузетно, да могу још послати око 500 афидевита по једном убрзаном поступку, али хитно. Јавио сам пријатељима да ми хитно доставе податке. То и вама, овим, тамо јављам. Пошаљите ми ваше личне адресе и податке за афидевит па ћу свима вама тамо послати афидевите. Нисам сигуран хоћете ли их моћи користити, али „помоћу веза“ све се може. Треба да покушате уредити ствар са тамошњом централом IROа.[22]

Требало би да у Швајцарској све наше Србе, честите људе, који желе доћи овамо о овом обавестите и нека ми пошаљу своје податке најхитније авионском поштом. Немојте никог доброг пропуштати. Не заборавите и мајора Светозара Цигановића[23] који је негде тамо. Мислим да ће ово бити последња могућност да се пошаљу афидевити, а можда ће се они моћи користити и за оне који су ван логора и ван Немачке.

Скоро сам био у St. Louis-у и сусрео неког Петковића, [нејасна реч] из Београда. Желео је о свом трошку да добави овамо Јована Братића,[24] молио ме да интервенишем код Дионисија.[25] Ишао сам и једва га натерао да овери афидевит који ће Јовану бити послан, од неке Јованове родице. Сад ето могу свима да пошаљем који желе и који ми хитно податке доставе.

Са [нејасна реч] се нисмо могли споразумети за стварање срп. преставништва. Ми га овамо комбинујемо и ја мислим да ти, Јован Братић и проф. Деврња[26] треба да уђете у ову комбинацију. Ако се слажете ја ћу ту ствар заступати. Узели смо покрајински кључ: преставници су свих покрајина. Имате ли неки конкретан предлог да ми дадете у вези тога? Неко лице да предложите неку идеју. Преставништво треба да има око 50 чланова од којих 10 у ужем одбору.

Овамо је свет наиван и они не виде комун. опасност нити хоће рата. Не верују у никакве промене у ситуацији светској пре 1952. Али творнице убрзано призводе ратни материјал а привредна депресија почиње да се осећа. Она ће их у рат отерати – пре свега осталог.

Моја је породица стигла овамо. Сви су добро и здраво. Деца иду у гимназију. Живимо поред Чикага – у Gary.

Јавите се.

Свима вама братски поздрав.

Ваш војвода

М. Ђујић

---

21 Мисли се на Ј. Љотића.

22 International Refugee Organisation (IRO) била је Међународна организација за избеглице, преко које су решавани визни статуси и исељавања (политичких) емиграната из Европе.

23 Ратовао је у ДЧД у Првом личком корпусу, најпре основаном као 502. или Велебитски корпус.

24 Студирао је са Слијепчевићем на Старокатоличком теолошком факултету у Берну. Касније је емигрирао у САД.

25 Реч је о владики Д. Миливојевићу.

26 У питању је проф. Милутин Деврња, теолог који је касније докторирао, живео и радио у Америци.

Берн, 27. X. 1950

Драги Војводо,

Одговарам на Твоје последње писмо. Добио сам и „Српске Новине“ и билтене.[27] Ти, опет, по нама. Никако нам не даш мира и то баш онда када и са других страна навале на нас. Ти никако нећеш да поверујеш да нам чиниш неправду и да, истовремено, и наше људе одбијаш од себе. Ако о важним проблемима мислимо другчије него Ти и твоји једномишљеници зар би нас због тога требало нападати. И сам врло добро знаш да између нас и четника ван Србије није било ни сукоба ни непријатељства, него да је сасвим супротно истина: ми смо свакога примали као брата, помагали што смо и колико смо могли, штитили и скривали ко је био у опасности. Ја бих волео када би то било могуће да ти они четници ван Србије, који су били рањени и лечени у београдској Војној болници, ако су остали живи, сами причају како су их неговали „ваши“, а како „наши“: истина је да нико од београдских „Равногораца“ није хтео ни да их погледа, нико ни да им пружи неку понуду, нико ни да их превије и укаже лекарску помоћ. Једини, који су то редовно, два-три пута недељно, радили били су наши другови и наше породице. Нарочито наше девојке, које су им биле милосрдне сестре. А ту је било и мојих Гачана, и Личана, и Далматинаца, и Босанаца. Ми смо многе и спасили тиме што смо им омогућили да буду пребачени на лечење у Немачку.

Из Твога чланка избија да смо били и остали „дин-душмани“. Не могу никако схватити како би ово могло користити Твоме угледу, а још мање како си могао да пишеш о стварима за које знаш да нису биле онако како си написао: однос пок. Претседника[28] и његов споразум са пок. Дражом.[29]

Право да Ти кажем врло си ме зачудио овим и оваквим писањем. Не видим, да је то потребно и корисно чак и када би било тачно, а тачно није.

На Твој предлог о ликвидирању рачуна сасвим пристајем. Ја сам до сада из Енглеске добио 29 фунти. Марчетићу[30] ћу ових дана писати о овоме, да ми пошаље то што је још уплаћено. Ако би могло да се уплати све било би још боље. То би значило свега 41 фунта са чиме сам ја сасвим задовољан.

Данас сам од В. Перовића[31] добио једно писмо по оној ствари о којој си ми Ти писао. Одговорио сам му одмах. Хвала Ти велика на заузимању за мене у овој ствари.

Одговори на она питања из последњег писма.

Поздрављам Те срдачно.

Твој

9 марта 1967

Драги брате Ђоко,

Примих твоје писмо и прилог за лист па ти одговарам.

Чланак је одличан и ја сам изненађен зашто га нису хтели да објаве у „ИСКРИ“ и „ГЛАСУ“. Значи, неоспорно, да тим листовима није, на првом месту, стало до српских интереса, одбране Српства. Значи, имају они и „пречег посла“. Значи, треба Српство пуштити низ мутну Марицу, а гледати да се не замеримо „браћи“ Хрватима, или папи. Значи, лаж је њихово Српство. Опортунизам из ових или оних разлога.

---

27 *Српске новине* биле су емигрантски лист, који је уређивао четнички војвода Д. Јевђевић.

28 Односи се на Д. Љотића.

29 Мисли се на Д. Михаиловића.

30 Реч је, највероватније, о Немањи Марчетићу, кога је Слијепчевић познавао од емигрирања у Словенију. Марчетић је касније са братом Растком живео, радио и објављивао у Енглеској.

31 У питању је емигрант Вукашин Перовић, који је живео и радио у САД.

То је моје уверење. И поред тог што треба да смо „тактични“ и „опрезни“ у одбрани наших народних интереса, у односима према другим народима у Југославији. Значи, треба затворити очи пред грозном стварношћу, пред пропашћу Српства.

Шта је онда њихова политика? Шта су њихови циљеви, кад покопавају Српство, ћутке?!....

У чланку твом нису ми јасне две речи: на страни првој, ред десети, пише ЦРКВЕНИ а ја мислим да треба да је ЦРВЕНИ. На страни 4, ред други, реч БЕЗМОЛВНИ није ми јасна. Објасни ми ове две речи. Ја сам чланак дао да се сложи за следећи број „СРБИЈЕ“, а пошто је то новина, ради пресецања монотоније, треба да ставимо ПОДНАСЛОВЕ. Учини ти то и јави ми.

Са Бошком[32] сам требао да се састанем, но неки ме послови спречише и не одох до Милвоке. Учинићу то ускоро. Послао ми је Други део Историје. Овде Лазић, прота,[33] рече ми, да је распродао 10 комада и да ће „наићи муштерија“ и за једанаести примерак.

Кажеш да наши попови нису ни реагирали на замолбу за растурање књиге. То ме не изненађује. Немамо ми више овамо свештеника, него, само егоисте, запарложене људе, ловце на доларе, опортунисте, до те мере, да се запрепастиш. Овамо се Српска црква љуља. У нашим црквеним општинама, оснивају се „КЛУБОВИ“ да „раде за цркву“. У ствари то су масонске ћелије преко којих они управљају судбином цркве. То је врло, врло јасно. Овде у Гери, прота Лазић форсирао тај клуб, а кад је видео да је тиме РАЗБИО чланство, онда су, сада засада, притајили рад клуба. Ја сам ударио по томе и, умало, те се није распала црквена општина. Сада овде рођени Срби, у нашим општинама црквеним, вичу на мене. „Шта хоће тај Ђујић? Ко је он да се меша у живот наше Цркве?“…„Зар треба читати или уважавати шта Ђујић пише!“.....

У ствари, ради се о планском, постепеном припремању за оснивање Америчке православне цркве.[34] Наш је владика Фиђа,[35] то „подупро“ на неком скупу, састанку „Бишофс стендинг конференс“. Ту је чвор око којег се намотало клупче раскола. Ту је корен зла које нас бије. И ми ћемо убрзо доживети нову фазу борбе у цркви. Питање: јеси ли за Америчку или Српску цркву? Одговор ће бити за Америчку. Две трећине расколника и преко половице нерасколника биће за то. За Америчку. Попови ће ћутати кукавички, као што сад већ ћуте при појави тог питања, и у нади да би се оно могло можда, још сасећи, бар док траје наше поколење.

У вези свега тога, овде се поново и неодложно намеће питање покретања часописа ХРИШЋАНСКА МИСАО. То сад форсирају теолози овамо и мени су ставили у задатак да испитам МОГУЋНОСТ покретања тог листа. Деврња, професор Јован Јоветић,[36] др. Јован Братић, и други. Ти би ми требао да кажеш своје мишљење. И да видиш тамо: колико би у штампарији „ИСКРЕ“ коштало да се штампа, као свеска у меком повезу, часопис који би имао формат овог нашег „ХЕРАЛДА“ овамо, на 40 страна у 1000 примерака.

Хитно је да се тај лист покрене, и у њему озбиљно и темељито расправљају наша верска, национална и друштвена питања – са вечне осматрачнице хришћанског поимања судбине и живота нашег народа и наше Цркве.

---

32 Бошко Костић био је лични секретар Димитрија Љотића. Емигрирао је и живео у Милвокију, држава Висконсин.

33 Реч је о протојереју-ставрофору Ђорђу Лазићу, пароху у Гери, држава Индијана.

34 Orthodox Church in America (OCA) три године након писања наведеног писма добила је аутокефалност од Руске православне цркве.

35 У питању је владика средњозападноамерички Фирмилијан Оцокољић (1909–1992).

36 Јоветић је Црну Гору напустио са припадницима ЈВуО крајем 1944. године.

Да не кажем ми, но ја да кажем, мислим да би се могла организовати и материјална страна листа. Ја верујем да би ми, овамо у САД и Канади, могли наћи 1000 претплатника. Часопис да излази свака три месеца, најмање, у хиљаду примерака. Претплата да буде годишње 12 долара. По 3000 би дошло за сваки број, тромесечно. А ако би ово било и сувише оптимистичко гледање, и иреално, надајмо се да би било претплатника и изван САД, у Енглеској, Европи, Аустралији....

Кад би се истински на овај посао дали „љотићевци и ђујићевци“ то би осигурало сигурно редовно излажење листа. А то би значило ОГРОМНО МНОГО у овим нашим емигрантским маглама и вавилонској пометњи у ове апокалиптичне дане.

Сарадници у листу, у почетку, били би малобројни, но опстанак листа привукао би већи број сарадника, истинских хришћана и родољуба српских. Моја је вера у покретање тог листа и његову улогу толико јака, да мислим да би лист одиграо, не само у верском, но и у националном правцу значајну улогу. „Ушкопили“ би многе бакоње, лажне родољубе, ћифте и лармаџије. Утврдили слогу свих ЗДРАВИХ снага у емиграцији и на националном плану борбе за слободу. Ударили би по овој емигрантској жабокречини и спасили од пропасти многе ствари, расчистили многа замршена питања о која се спотиче већина емиграције.

Шаљем ти исечак из „ГЛАСА“, чланак ЗАДУЖБИНАРСТВО, у којем је осврт и на твоју књигу. Узгредно, ту је и мој чланак о ПОЧЕТКУ устанка на Тромеђи. Управо, то је исечак из моје књиге о борбама на ТРОМЕЂИ, коју помало припремам. Но ја мислим да би било ВАЖНИЈЕ да ја спремим књигу о ДРАЖИ за стране народе и ту целу нашу народну трагедију о Другом светском рату прикажем како треба. Видиш и сам да наши „савезници“ и даље настављају путем свог греха утврђеног у Другом светском рату према свима. Још лутају у маглама незнања и подметања. Још не виде. Та књига о ДРАЖИ требала би да им покаже пут, онакав како га ми видимо. И како смо га доживели у рату и револуцији. Разуме се, ти би ме и ту могао неизмерно помоћи. И једна добра идеја, добро би дошла. А сада већ имамо довољно отворених архива и откривених тајна, обелодањених истина, да би сваку нашу тврдњу могли засновати на непобитним чињеницама.

Ја мислим да би та књига, тако срећена, и под мојим именом, могла да буде значајна, да изазове интересовање иностраних кругова и да их нагна на размишљање. Иако би она у емигрантским редовима, изазвала велику хајку на „Ђујића љотићевца“.

Узгредно, овде имаш и Дионисијево писмо патријарху у Москву. Радмило Грђић[37] рече да ће припремити за „СРБИЈУ“ приказ твоје књиге, „али на оригиналан начин: хоћу да износим из књиге поједине одломке који би за наш свет били интересантни“. Казао сам му да му за то стављам неограничен простор у листу. Истина, требало би повести акцију да се књиге овамо купују и шаљу нашим богословцима и свештеницима у Југославију. Да то буде један задужбинарски посао свих. Да је среће, као што није, то би наши попови олако могли да врше. Али, али. Од 60 свештеника којима „СРБИЈУ“ шаљем, само су ДВОЈИЦА за 7 година послали претплату. Зар то није мера њихове духовне и националне закржљалости? А на њиховом послу ко сме да закржља?

Јави се. Поздрав Твој

Војвода Момчило

37 Радмило Грђић (1887–1974) био је дипломирани правник, новинар и секретар Соколског друштва Краљевине Југославије. Као емигрант је најпре живео у Западној Европи, а касније у САД.

Минхен, 14. III. 1967

Драги Момчило,

Велика Ти хвала на писму од 9 марта. Одмах Ти одговарам на један део онога што си изнео у писму. На други ћу Ти одговорити док прикупим податке потребне за то. Врло си ме задовољио што си решио да чланак, који сам Ти послао, објавиш у „Србији“. Што се тиче две речи, које су Ти нејасне, тачно си закључио да треба да стоји црвени уместо црквени, то је испала штампарска погрешка. Што се тиче речи безмолвно она значи у тексту безгласно, без говора, без да се од некога чује глас. Ја поодавно радим једну студију о безмолвницима, исихастима, код Јужних Словена па ми је та реч дошла из старих словенских извора. Ти је можеш оставити тако како је или је заменити другом: на пример безгласно.

И ја мислим да би било веома потребно да се покрене бар „Хришћанска мисао“ ако није могуће покренути један часопис од четири штампана табака обичне осмине, који би третирао сва питања која би се, према овоме што пишеш, третирала и у „Хришћанској мисли“. Ово велим због тога што би се око часописа лакше и брже окупили сарадници иако и ја верујем, да би се, постепено, око „ХМ“ окупио леп број сарадника. Али, да останемо при томе да се покрене „ХМ“: није ствар само у новцу, него и у томе како да се формира редакциони одбор, ко да буде главни и одговорни уредник, где да се штампа, ко и како да води администрацију. Све су ово важна питања, које унапред треба пречистити. Ја, као први уредник „ХМ“, знам како су сва ова питања била важна и за нас, који смо били сви у једноме месту и, уз то, били повезани заиста братским и другарским везама какве је било ретко где могуће наћи.

Ако сам тачно прочитао ово место из Твога писма, које говори о новцу за „ХМ“, онда Ти предвиђаш за сваки број по 3000 долара, а то значи 12.000 долара за четири броја од по 40 страница у 1000 примерака. Ја бих био веома задовољан, иако још немам тачну калкулацију за лист, ако би ми имали само 8000 долара годишње и тада би могли давати не 40 него 60, а можда и 80, страница по броју. Мислим чак, а то ћемо видети, да би могли добити лист упакован за експедицију и плаћати поштарину из те суме. Само, где је наћи? Не видим никакву другу могућност осим приватне иницијативе: да неко од оних, којима је Бог дао пара, учине себи задужбину, да се часопис покрене али тако да буде осигуран за две године, а за то време би се од претплате могло штедети за даљи рад. Када би се стекло уверење да ће лист излазити редовно онда би се, бар повремено, могло наћи и приложника са мањим сумама.

Штампарија „Искре“ стоји пред преоријентацијом: онај Украјинац, код кога су се налазили, сасвим је пропао и они ће сада морати да траже неко друго решење, али ја још не знам какво. Уосталом, овде имају још две штампарије са којима се може радити.

Што се тиче ја имам да завршим ову студију коју сада радим на немачком језику и онда бих се више могао посветити овој ствари. Ја, и ако се ово не би могло остварити, идеју часописа никако не напуштам. Ту је и Влајко,[38] а можда би се могао наћи и још неко.

Мислим, да сам ти о „ХМ“ доста исцрпно одговорио. Остаје само да видим каква би била калкулација. Да видим шта ће Ратко О.[39] рећи па бих онда видео и код Белеја. Он, сада, има велику штампарију, а постоји и још једна.

Од Радмила одавно чекам писмо. Велика му хвала на готовости да Историју прикаже… Ја сам неки дан писао Аци Мићићу и питао га шта он мисли о идеји да њихово

38 Мисли се на В. Влаховића.

39 Ратко Обрадовић (1919–1969) био је један од сарадника Димитрија Љотића, учесник борби у Другом светском рату, а касније главни уредник минхенске *Искре*. Ликвидирали су га агенти југословенске тајне полиције.

Братство откупи бар 50 књига и да их шаље у земљу. То сам баш јуче писао и оцу Радовану, а писаћу и проти Пурићу. Мука је велика са свим тим.

Молим Те држи везу са Бошком. Од сарадње вас двојице тамо много ће зависити и однос између људи тамо.

Ни ја нисам био мање зачуђен да ми овде нису хтели објавити чланак који сам ти послао. Али, шта да се ради, тако је било и ја мислим да није било добро.

Желим Теби и Твојима свако добро и срдачно вас поздрављам

Твој

Минхен 18. III. 1967

Драги Момчило,

Писао сам Ти неки дан и обећао да ћу Ти послати калкулацију за намеравани часопис што данас чиним. Цена није мала, али је код других још већа. Ако се не би одмах могло почети са четири табака могло би се, за прво време, задовољити са три табака. Сада, дакле, остаје да се нађу паре: треба рачунати да би новац требало обезбедити за целу годину дана, да се не би десило да изађу два броја а да два друга не буду могла изаћи.

Где наћи паре? То ви тамо видите, јер ту ни Влајко ни ја ништа не можемо. Не знам у каквим си Ти односима са Милом и Савом Вујиновићима.[40] Они би могли, а надам се и хтели, овде помоћи. Ја мислим, да се не траже сарадници изван нашега круга пре него што паре буду осигуране. Ви, тамо, видите оно што сам Ти писао: да се формира редакциони одбор и да се поделе дужности, које би сваки од нас, који их предузме, морао уредно вршити.

Не схвати ме погрешно: ја се бојим да ова ствар опет не заспе. Било је, у протеклим годинама, толико говора о обнављању „ХМ“, али је опет све падало у воду заборава. Чини ми се највише због пара, а нешто и због нашем човеку урођене спорости и аљкавости.

Дакле, по овој ствари чекам одговор од вас, а нарочито, од Тебе. Размишљао сам и о Твојој књизи о Дражи. Неопходно је потребно, да се појави и да се покуша да се ствари поставе на своје место. То је у интересу и историске истине и његове успомене у нашем народу. Сви, који су до сада са четничке стране нешто писали, упропасте целу ствар када почну да, ту и тамо, говоре неистине за које цео свет зна да су неистине. Тиме онда обеснаже и оно што је тачно и исправно изнето и постављено. Овога би се, као живе ватре, морао чувати и ти.

Мени није јасно сасвим ни ово: да ли ћеш Ти ову књигу писати као успомене, да ли као један научни, архивским и другим подацима поткрепљени, приказ целога нашега случаја или, опет, можда, као неку литерарну ствар где би био у центру покојни Дража. Ако би Ти ово писао као успомене, онда би могао захватити само онај део где си Ти непосредно био. Ако хоћеш да то буде више научни приказ, онда је за то потребно много материјала и веома објективно мерило. И доста времена да се све то савлада. Ако си се решио на ово, тј. да целу ствар обрадиш на овај начин, онда Ти ја, колико и где могу, стојим на расположењу. Ако би се радило о литерарној ствари, што би могло имати ефекта, онда сам готов да рукопис прочитам и да Ти кажем шта мислим и како је на мене деловао.

Да ли ти мислиш ово објавити само на нашем језику или и на нашем и на енглеском? Било би добро на обадва. Да ли би се за енглеско издање могао наћи неки амерички издавач? Тако би ефекат био много већи.

Надам се, да си се већ видео са Бошком. И он ту може помоћи, јер има и материјала а и зна доста ствари.

Сада чекам одговор од вас са тих страна.

Желим Ти свако добро и срдачно Те поздрављам.

Твој Ђоко

40 Браћа Вујиновић живели су у САД.

Минхен, 5. I. 1973

Драги Момчило,

Мир Божји – Христос се роди. Теби и Твоме дому желимо сретан Божић и Нову годину и свако добро од Господа.

Мало пре сам добио писмо од Тебе, које је писано 30. децембра и хоћу одмах да Ти одговорим. Велика Ти хвала на труду око изналажења могућности за штампање моје књиге о односима Срба и Арбанаса. За сада ја не видим никакве могућности да се она објави. Бићу Ти, разуме се, врло захвалан ако покушаш и код Стона. Само, ја се бојим да ни ту неће бити ништа. Моје досадашње искуство ме посетило на мој крст: да нисам оно што сам, тј. да нисам члан ЗБОРА, све би лакше ишло. Овако, људи су, још увек тамо где су били у време најгушће духовне таме и националнога беспућа. Као да се није десило све што се десило и као да се не дешава све ово што и ми видимо. Али, шта да се ради?

Ја сам радио колико сам знао и умео, сам о своме руху и круху, прогоњен и денунциран и тамо где данас зарађујем скромну кору хлеба. Помагао сам, и помажем, и другима, који се боре, и то се не зна и ја нећу да се зна: људи хоће да учине нешто добро и ја им радо помажем. Колико могу то ћу урадити и сада. Док има снаге.

Разуме се, да ћу врло радо помоћи и Теби, јер видим да би било корисно да та књига изађе. И ја имам утисак да наш млађи свет у земљи ништа не зна ни о нашој даљој ни ближој прошлости. То је бар мој утисак из разговора са људима овде, а има их доста и то разних доба. С обзиром да књига не може бити опсежнија треба све излагати концизно.

Овако с нокта не бих могао да Ти много кажем о свему томе, али могу у главним линијама. Књига би требала да има ова поглавља:

1/ једно уводно поглавље о томе из чега је произашла идеја уништавања Срба на подручју где живе измешани са Хрватима. За то мора трагати за старијим материјалом. Размислићу где би се све то могло наћи.

2/ „Његовање“ усташке идеје за време прве Југославије. Став Хрвата према новој држави и став Србије према ослобођењу Јужних Словена. Ту се може додирнути доста момената и из рада Хрвата у емиграцији за време првога светскога рата. И за то има материјала и то доста.

3/ Што се тиче Хитлера и Мусолинија, односно националсоцијализма и фашизма према усташама – ту би требало бити врло обазрив. Наручи обадве књиге Дневника грофа Ћана, то Ти може набавити Радмило у Италији, и добро их простудирај. Ту има доста материјала о односима Павелића са Мусолинијем. Што се Немаца тиче мој је утисак ово: да није било 27. марта не би се никада заинтересовали за усташе. Срби би имали сасвим одрешене руке према Хрватима. Сигурно је, да и са те стране треба тражити материјала у извештајима са терена. Ту Ти Ратко може много помоћи. Ако је још жив Вишт[41], један Ратков пријатељ, Немац из Бачке, који врло добро познаје немачке архиве из времена рата, он ту много шта може да дâ. Изашла је недавно и једна књига о раду Gleise von Horstenau у Хрватској за време рата.[42] И ту има материјала. Ја сам скоро послао Братићу приказ те књиге али не знам да ли је објављен или није. И то друштво око „Србобрана“ и поред низа мојих чланака тамо, некада ми пошаље лист као неку милостињу и то најспоријом поштом, а некада и не пошаље. И то је за мене знак да се ја тамо не котирам из разлога који Ти горе наведох.

---

41 Јохан Вишт (Johann Wüscht, 1897–1977), Фолксдојчер, био је публициста у међуратној Југославији, а у послератној Немачкој шеф Реферата за питања Југоистока у немачком Државном архиву у Кобленцу. Објавио је низ чланака који су били засновани на непознатој и поверљивој предратној и ратној немачкој грађи, која се односила на Југоисточну Европу.

42 Fricke 1972.

Када би ти људи били друкчији могао би и „Србобран“ бити много бољи и актуелнији. Нама одавде, често је и плаћање поштарине, проблем јер је и то овде врло поскупило. О другоме да се и не говори: о набавци штампе и литературе.

4/ Срж књиге треба да буде оригинални усташки материјал из времена рата, који се садржи у њиховој штампи. Много од тога је објављено и у књизи Париса[43] и, нарочито, много тога има у књизи Виктора Новака „Magnum crimen“. Много шта су објављивали и комунисти па се и то може користити јер се наводе извори. Постојале су и две књижице од новинара Симића, знао сам га и лично и њега и његовог брата Наума, који је стрељан од комуниста јер није, у јесен 1944 године, хтео да напусти Београд.[44] Сада се не могу сетити имена овога првога Симића што је знак да сам већ остарио. Код њега, колико се сећам, има врло лепих ствари.

5/ Ти и сам знаш много примера усташких злочина, а има о томе материјала и код Милана Басте у једној књизи коју је недавно објавио о хватању и усташа и свих наших 1945 године.[45] Он је био главни партизански преговарач са Енглезима о предавању свих Југословена Титу маја 1945 године. Србин је из Лике.

6/ На крају би требало да дође закључно поглавље. Не дуго, али садржајно и стилски јако. Не знам да ли је за Тебе прихватљива ова мисао: ја бих доследно одвајао Усташе од Хрвата, јер си и Ти, у Твојим јединицама, имао доста Хрвата. Уз то, такав начин постављања ствари, имао би јачи ефекат и на несрпске читаоце.

Ето, то Ти је, овако на први мах, што могу рећи о књизи коју спремаш. На моју помоћ можеш рачунати иако треба имати у виду моју велику запосленост: ја радим до пола четири после подне у Институту па тек онда, када дођем кући, могу да радим ове ствари. Радим, већ годинама, у две смене и већ сам уморан. Хтео бих да завршим још неке ствари. На пример монографију о митрополиту Михаилу, коју сам почео још у Београду. Срећне околности су учиниле да сам дошао до тога материјала и свих мојих бележака које су ми биле остале у Београду. Интересује ме и тема „Хиландарско питање у XIX. веку“. И за то имам пуно архивскога материјала а нешто би, вероватно, могао наћи и у Хиландару, али никада не могу да стигнем да тамо одем.

Мислим, да си веома погрешио што ниси дошао до Минхена. Има ствари између Тебе и нас о којима би се морало разговарати. О томе писати мало користи. Мислим, овде, и на прилике у Енглеској и на нашу сарадњу према земљи. Ми смо, колико ја знам, у овоме свему увек Теби давали веома важно место. Ти, и сам, видиш да се са наше стране ништа не ради, али ради са оне друге, расколничке. Наши епископи, у колико су још увек наши, ништа не раде, чак ни на писма не одговарају или се плаше да са нама имају везе. Од када је умро Ластавица све је тамо замрло. Не осећа се ни рад свештеника.

Шта је са Деврњом? Мени се одавно не јавља па ми се чини да је и он преломио штап надамном. Сада се бар ослободио бриге о докторату. Не знам да ли тезу штампао, али знам да је ја нисам добио.

Што се тиче књиге о усташама ја сам, ако Ти то будеш нашао за корисно, готов да рукопис прочитам пре него што га дефинитивно даш да се слаже.

---

43 Paris 1961.

44 Наум Симић био је помоћник др Велимира Димића, шефа Одсека за штампу, који је био подређен Одељењу државне пропаганде и одржавао редовне контакте и сарадњу са немачким окупаторским властима.

45 Basta 1971.

Чујем из Милвоке да Божо Соколовић[46] сматра „Просвјету“ у Хрватској негативном установом. Ја мислим да он то, са наше националне тачке гледишта, није. Тамо би требали да се, у фебруару или марту, осврну на јубилеј сарајевске „Просвјете“.

Морам да Ти још нешто напоменем: ако буде где која примедба са моје стране схвати то увек у најбољем смислу. Ја нисам човек који дволичи и не бих сматрао коректним да пријатељима не кажем оно што мислим. Нарочито када је то у интересу општих ствари.

Твоје и Тебе срдачно поздрављам

Твој

Опрости за словне грешке. Машину имам од новембра 1948 године и већ је сасвим дотрајала.

16 Јануара 1975

Драги брате Ђоко,

Твоје писмо примио сам давно, писано је 23 новембра, а ја тек сада одговарам. Чекао сам да твоју књигу о Арбанији и Арбанасима, прочитам и створим свој суд о њој. А и онако, и без тог, растрган сам на све стране да пишем, да путујем, да се појављујем и на скуповима, и на „приватне“ састанке са многим. Моје преселење у Калифорнију, све то отежава, иако овде имам више времена за читање, и писање и размишљање. Осећам да сам сад далеко од средине у којој треба да делујем, али из питања материјалне егзистенције, морао сам да се селим к деци, овамо.

Најпре, оно што ми највише стоји на души, желим да ти кажем моје мишљење о твојој поменутој књизи. Она је изванредна. Ма колико да ти кажем о њој похвала, чини ми се да не бих нашао довољно ни речи и израза да то за њу кажем. Ја сам кроз њу пропутовао по досад непознатом временском делу наше прошлости, и кроз догађаје мени врло мало познате, или нимало. Ти си кроз ову књигу, ја мислим, не само мени, него и многим Србима, открио видике наше далеке и до наших дана бурне прошлости, и провео ме кроз светле и тамне дане живота и борбе наших предака на оном простору на којем смо се појавили и као народ, и као држава и као црква. И, да ништа у свом животу ниси написао него ову књигу, ти си се одужио и свим нашим предцима, и савременицима, и будућим генерацијама. Ово је за мене, и за многе са којима сам о твојој књизи говорио, једно велико откриће и свестрано, дубоко сазнање о додирима са Арбанасима, о нашим међусобним односима и превирањима, и о оном што смо ми промашили да учинимо – да се не би појавило поновно питање Косова и Метохије, да не би наново лили реке крви да ту ђедовину бранимо и одбранимо. Из ове књиге могу да изавру, као реке, многе друге књиге у ослонцу на огромну историску и проверену грађу, коју си тако ревносно и тако величанствено савесно сабрао и изванредно поштено изложио, дајући и износећи историске призоре поштено и објективно и кад смо ми Срби у питању, и кад су Арбанаси у питању.

Код мене лично родила се једна идеја о том како би било сјајно да ти средиш и напишеш једну књигу, не монографију о митрополиту Михаилу, нити нешто о питању Хилендара, него да осветлиш из перспективе историјских збивања улогу Ватикана и Римокатоличке цркве у судбини српског народа. Од првих дана нашег живота у Господу, па до наших дана и покоља милион Срба, Ватикан нас је гонио, сматрао шизматицима, безбожницима, дивљацима које треба „привести у крило Римокатолицизма“. Можда теби ова тема не би била толико актуелна, због тог што си у уверењу да треба, морамо и можемо да живимо братски у братству са Хрватима, римокатолицима. Због заједничке

46 Божидар Божо Соколовић био је ратник ДЧД, а касније емигрант у Милвокију.

државе и „истоветне судбине“ како је стално понављао наш чика Јаша. А ја мислим да нам је Ватикан нанео више зла но сви душмани и завојевачи кроз све прошле векове нашег живота. Др. Ђока Сљепчевић, могао би и требао би да сакупи историјску грађу о томе, и то објави за сва наша будућа поколења: да их не кољу и даље по рецепту Ватикана, који је знао и Муслимане, Арнауте, да мобилише против нас у часовима тешким наше чемерне прошлости. Да та документација остане као мементо мори, опомена жива, на оно зло које нас је било и које ће нас још кроз векове бити из Ватикана.

Овде у Калифорнији, сусрео сам се са Др. Радојем Вукчевићем,[47] који у расколу и међу свим Црногорцима важи као велики ауторитет. Он долази у храмове наших обеју табора црквених. Објективан је и са њим се лепо, братски дâ говорити о свему. У једном друштву где смо били измешани, ми што остасмо уз Матер цркву и они који је гоне, повео сам разговор и о твојој књизи о Арбанасима. Дуго смо о том говорили, јер је и он књигу са великом пажњом прочитао као и ја. Казао је:

„Морам да вам признам да ми многе ствари у нашим односима кроз векове са Арбанасима нису биле познате и да сам то дознао тек из ове значајне књиге Д-ра Сљепчевића“.

Рекао сам му да би он, као један од главних сарадника у „ГЛАСНИКУ“ Његошевог друштва, требао да напише приказ о твојој књизи. Казао је да је сад „много заузет“ али да ће то урадити засигурно. Рекао сам му да је наш дуг Д-ру Сљепчевићу, и свим Србима, да у јавности дамо наш суд о тој књизи, и да се и на тај начин одужимо толиком труду, бризи и времену које је Др. Ђока уложио, радећи ту књигу да својим савременицима и будућим генерацијама отвори вид и скрене пажњу на једно питање, животно питање по Србе, јер су нам Арнаути, по нашу националну егзистенцију, далеко опаснији од Хрвата. И, да тек сад, после ове књиге Д-ра Ђоке, види се да је СРПСКО ПИТАЊЕ на Балкану и у Европи бацило у засенак код нас такозвано Хрватско питање. И поготово кад се већ из трагичних збивања зна да је Титова званична политика: уништење Срба.

Ја се не сматрам толико високим да бих писао приказ о твојој књизи, али ћу наћи времена да кажем у српској јавности нешто о њој, јер ми се ћутање о њој чини грех.

Толико о овом питању. Књигу ми је дао брат Бошко Костић. Технички је исто тако изванредна за наше прилике. Но десило се да у овом примерку које ја имам, има неколико празних страница. Зачудо, како се је то могло десити? Треба обратити пажњу на то. Нешто слично се десило и у СПОМЕНИЦИ Боре Карапанџића[48] коју ја имам. Да ли није нешто неваљало тамо где се књиге код вас штампају и повезују?

Што се тиче мог рукописа о хватању Драже, уважавам мишљење вас све тројице тамо, и не мислим да је за сада објављујем, али ће она морати изаћи. Оно нејасно из затвора (прича о хватању Драже) није могуће више рећи, јер су у питању животи још живих људи који су у Титовој Југославији. Др. Радоје Вукчевић је одушевљен књигом. Но, засад нек је необјављена.

Питаш да ли је могуће наћи неки споразум са браћом која су одлутала у раскол? Није, и нема с њима никаква споразума. Прво, они су цео спор, пренели на Суд Америке. Ту су сад једино надлежни: наш Архијерејски Сабор и Судови Америке. Није више то у нашим рукама. И не може бити. Ето, ја сам ових дана братски разговарао са Д-ром Радојем

47 Радоје Вукчевић школовао се у Европи и Америци. Био је официр за везу Министарства одбране САД са ЈВуО током Другог светског рата. Објављивао је у *Гласнику српског историско-културног друштва „Његош“*.

48 Боривоје Карапанџић (1921–2011), члан „Збора“ и СДК, емигрирао је у Америку, где је објавио велики број књига и чланака.

Вукчевићем, једним из круга расколника са којим се уистину може братски разговарати и расправљати. Из целе расправе о том, баш по твом питању, он је закључио: „Треба све владике (и наше и ваше склонити), а поставити једног Владику и све поново збити у једну Епархију. Најбоље би било довести Хризостома[49] или Стефана[50] из Далмације. И то би било коначно решење“....

Тако он, умерењак и незагрижењак, каже. А ја као, и ти, знам, да Црква не може ићи назад и поништавати одлуке Сабора и Синода.

И још питаш: може ли се наша страна више мобилисати на националној и верској бразди? – Не, никако. Наша емиграција разједена је по границама покрајина, бивших партија, лажних предратних, ратних и поратних величина. Скоројевића који су се дочепали пара па мисле да су стекли и образ и културу, и свезнање, државништво.... Сад је време полутана, црноберзијанаца, лудака и манијака сваке врсте међу Србима. И комунистичких агената који успешно свршавају своје послове у трулој, неморалној, пропалој у сваком погледу, српској емиграцији. У таквом стању и превирању, питање раскола решиће се само од себе: расколни жбирови нестаће, помрети, исчезнути. А обе стране, оба завађена табора у нашој цркви слиће се у Америчку Православну цркву. И то по једном брзом процесу који је већ у замаху.

Пошто је настао раскол, и пошто су се оцртали фронтови међу нама и расколницима, наш поштени и верујући свет очекивао је ренесансу, препород духовни и национални од наших попова и владика, од наших првака и виђених људи. Међутим, ти прваци остали су и даље утаборени у своје групе, ћелије, партије, покрајине, незнање и лутање. Владике и попови нису далеко одмакли у ничем из оног блата Дионисијевог. Узалуд је било међу нама људи, и још их увек има, што су звонили и још звоне на узбуну. Све је то пуцњава у ветар, у празно. „Очи имају а не виде, уши имају а не чују“… То је моје сазнање, уверење. Моје гледање и моја оцена садашњег стања међу нама. Жалосно, трагично, кукавно…

Ето, драги мој Ђоко. Писаћу и Ратку и Влајку. Теби, Твојима и њима жели свако добро од Господа у овој Новој Години са братским поздравом Твој

Војвода Момчило

Деврња ми рече да ће ти се јавити.

Необјављени извори

Преписка војводе свештеника Момчила Ђујића и проф. др Ђока Слијепчевића, Лични фонд Немање Андријашевића. Минхен, Савезна Република Немачка.

Објављени извори

Ђенерал Дража, Војвода Ђујић. Ратна преписка. (2009): приређивач Милослав Самарџић. Крагујевац: Погледи.

Штампа и периодика

Гласник српског историско-културног друштва „Његош“ (Чикаго)

Искра (Минхен)

---

49 У питању је епископ браничевски Хризостом Војиновић (1911–1989).

50 Реч је о архијереју далматинском Стефану Боци (1916–2003).

Србија. Глас српских бораца (Serbia. Voice of Serbian fighters for freedom) (САД)
Српске новине (Рим)

Филмови

Документарни филм Војвода Ђујић. (2020): сценарио и режија Милослав Самарџић. Крагујевац: Погледи. DVD.

Дисертације

Kurzydlowski, Christian (2017): „Ideology and Politics of Dimitrije Ljotić and the ZBOR movement“. Dissertation, London: University of London.

Пузовић, Владислав (2012): „Историјско-канонски аспекти односа карловачке управе Руске заграничне цркве и Московске патријаршије“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду: Православни богословски факултет, 24–138.

Стојановић, Александар (2015): „Идеје, политички пројекти и пракса владе Милана Недића“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду: Филозофски факултет, Одељење за историју.

Литература

Basta, Milan (1971): *Agonija i slom Nezavisne države Hrvatske*. Beograd: Rad.

Димитријевић, Бојан (2011): *Војска Недићеве Србије. Оружане снаге српске владе 1941–1945*. Београд: Институт за савремену историју.

Ђурић Мишина, Вељко (1998): *Војвода Ђујић*. Београд: Нова Србија.

Fricke, Gert (1972): *Kroatien 1941–1944. Der „Unabhängige Staat“ in der Sicht des Deutschen Bevollmächtigten Generals in Agram, Glaise v. Horstenau*. Rombach: Einzelschriften zur militärischen Geschichte des Zweiten Weltkrieges.

Gligorijević, Branislav (1965): „Politički pokreti i grupe s nacionalsocijalističkom ideologijom i njihova fuzija u Ljotićevom ’Zboru’“, *Istorijski glasnik*, 4, Beograd, 35–83.

Jelić Butić, Fikreta (1986): *Četnici u Hrvatskoj*. Zagreb: Globus.

Карапанџић, Боривоје (1991): *С вером у Бога за краља и отаџбину – добровољци 1941–1991*. Кливленд: самостално издање аутора, 125.

Paris, Edmond (1961): *Genocide in Satellite Croatia 1941–1945. A Record of Racial and Religious Persecutions and Massacres*. Chicago: The American Institute for Balkan Affairs.

Петковић, Љубица (2019): *Поклон библиотека војводе Момчила Ђујића Карловачкој богословији*. Сремски Карловци: Епархија сремска, Богословија Светог Арсенија.

Petranović, Branko (1988): *Istorija Jugoslavije 1918–1988*, 1–3. Beograd: Nolit.

Popović, Jovo. Lolić, Marko. Latas, Branko (1988): *Pop izdaje: četnički vojvoda Momčilo Đujić*. Zagreb: Stvarnost.

Пилиповић, Радован (2016): „Момчило Ђујић и Василије Шурлан – два антипода у свештеничким мантијама“, у: Радован Пилиповић, *Ореоли и сенке. Расправе из историје Српске Православне Цркве у Независној Држави Хрватској 1941–1945. године*. Београд: Музеј жртава геноцида, 148–160.

Самарџић, Милослав (2009): *Војвода Ђујић и Динарска четничка дивизија*. Београд: Уна прес.

Соколовић, Божидар (1991): *Борац и бунтовник. Војвода Момчило Ђујић. Динарска четничка дивизија у II светском рату*. Милвоки: Невен.

Стојановић, Александар (2016): „Ишчекивање судбине и нови почеци: прилози истраживању историје српске колаборационистичке емиграције у првим годинама после Другог светског рата“, у: *1945. Крај или нови почетак?* Тематски зборник радова, приређивач Зоран Јањетовић. Београд: Институт за новију историју Србије, 339–374.

Слијепчевић, Ђоко (1956): „Патријарх Гаврило и владика Николај у Истри“, *Искра*, 123/124, 5.

Слијепчевић, Ђоко (1962): *Историја Српске православне цркве* I. Минхен: самостално издање аутора.

Слијепчевић, Ђоко (1963): „Као нико други…“, *Искра*, 298, 3–4.

Слијепчевић, Ђоко (1966): *Историја Српске православне цркве* II. Минхен: самостално издање аутора.

Слијепчевић, Ђоко (1986): *Историја Српске православне цркве* III. Келн: самостално издање аутора.

Стефановић, Младен (1984): *Збор Димитрија Љотића 1934–1945*. Београд: Народна књига.

Subotić, Dragan (2004): *Srpska politička emigracija u analima jugoslovenske diplomatije (1945–1971). Prilozi za diplomatiju i diplomatsku istoriju* 1. Beograd: Institut za političke studije.

Nemanja Andrijašević

CORRESPONDENCE OF CHETNIK COMMANDER MOMČILO DJUJIĆ AND PROF. DR. DJOKO SLIJEPČEVIĆ

Between the two World Wars Serbian Orthodox Church (SOC) educated many students in its theological boarding schools. Among them were Momčilo Djujić and Djoko Slijepčević. They were contemporaries. Djujić faithfully devoted himself to parish life as a priest, and Slijepčević to history as a professor, after the defense of his doctoral thesis in this field. After the beginning of the WW2, they took a divergent approach to that difficult situation – Djujić became a warrior and the general of Dinar`s Chetnik military units, while Slijepčević fought against the Partisan movement and was a supporter of the Milan Nedić`s government. Towards the end of 1944, they both emigrated from Yugoslavia.

As political emigrants, they engaged in occasional correspondence. This article offers an inquiry into their correspondence which had not been entirely preserved. An occasional exchange of letters occurred between 1949 and 1980. They reveal certain segments of the life and work of political emigrants. In the period after the WW2 Djujić and Slijepčević had collaborated, however in a lesser scope. They fought against the communist ideology and government in Yugoslavia, as well as for the unity of SOC in Diaspora and for the overcoming of the Serbian division in America.

In the appendix of this article, there are seven letters. They unveil certain trust and respect that the two colleagues and post-war acquaintances had for each other, as well as their enormous internal struggle to strengthen the Serbs, to free Yugoslavia from communism, and to improve the organizational life of the SOC. Furthermore, they indicate the possible reasons why there had never been a collaboration of a greater scope between the two of them. The importance of their correspondence is multiple: apart from the fact that those letters are being published for the first time – and they indeed are a rarity so far undisclosed – they also shed light on the thus far unexplored relation between the two quite famous representatives of the opposing sides in the WW2, a Chetnik commander and a member of Zbor, who remained until the end of their lives loyal to the same values in which they were educated. In that way, in a sense, "the emigrant fogs and the Babylon commotion in the apocalyptic days" had been removed – as Djujić defined the strained atmosphere among the post-war Serbian emigration in a letter to Slijepčević, written on March 9th, 1967.

УДК 342.726-055.2(470)"10/16"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.26

Зоран Чворовић
Универзитет у Крагујевцу, Правни факултет у Крагујевцу
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: zcvorovic@jura.kg.ac.rs; zoranrcvorovic@gmail.com

КРИВИЧНОПРАВНА ЗАШТИТА ЖЕНЕ У РУСКОМ СРЕДЊОВЕКОВНОМ ПРАВУ

***Апстракт**: Рад се бави правним положајем жене у средњовековној Русији из угла кривичних прописа који су штитили живот, част и здравље жене. На основу анализе бројних правних споменика, као и споменика правне праксе, у раду се на примеру руског средњовековног права преиспитује теза феминистичке друштвене теорије да је христијанизација довела до погоршања правног и друштвеног статуса жене.*

***Кључне речи**: руско средњовековно право, правни положај жене, христијанизација, силовање, увреда части.*

Увод

У оквиру радикалног (*radical feminism*) или родног феминизма (*gender feminism*), као једне од двеју водећих струја у савременом феминистичком покрету,[1] формулисан је у другом таласу феминизма седамдесетих година прошлог века појам „културе силовања“ (*rape culture*).[2] Тим појмом се означава култура која својим колективним уверењима, вредностима, митовима и популарним стереотипима оправдава сексуално насиље над женама, истовремено га сматрајући неизбежним у историји. Благонаклон однос „културе силовања“ према сексуалном насиљу над женама огледа се, између осталог, и у несразмери која постоји „у кривичном правосуђу између великог броја сексуалних напада на жене и невеликог броја притварања, судског гоњења и осуда нападача.“ Према мишљењу радикалних феминисткиња за искорењивање „културе силовања“ важне су како мере социјалног инжењеринга које треба да обезбеде женама „правне, економске и друштвене привилегије мушкарца,“ тако и „супростављање механизмима културе силовања.“[3]

Кључни инструмент „културе силовања“ представљају „митови о силовању“ (*rape myths*)[4] који у савременим друштвима оправдавају насиље над женама, а чије порекло радикалне феминисткиње проналазе у патријархалној култури и монотеистичким религијама. Према овом схватању, патријархат као социјално-политичка доктрина и културни систем „производи и одржава злоупотребу и насиље према женама структурним (преко друштвених институција) и идеолошким утицајем (процесом

1 Антонић 2011, 9-10.
2 Field 2004, 174.
3 Исто.
4 Schmidt 2004, 191-193.

социјализације).“[5] Доминација мушкараца у патријархату испољава се у свим друштвеним односима, па је жена „другоразредни пол чак и у породичној структури, независно од тога што трајање породице биолошки зависи од жене.“[6] Радикалне феминисткиње истичу да је „андроцентризам монотеистичких религија“ утицао на клир и лаике да „су пре склони да доведу у питање неприкосновеност сексуалног и религиозног интегритета жртве која је преживела силовање, него насилника.“ Истовремено ове ауторке оптужују хришћанске теологе да су вековима уназад у својим списима игнорисали тему силовања, а када су се с тим проблемом сусретали посредством библијских текстова, онда су, наводно, „силовање редефинисали у 'завођење' или 'љубав'.“[7] Традиционално схватање силовања које ово кривично дело ограничава искључиво на насилне полне односе ван брака, према водећој радикалној феминисткињи из седамдесетих година прошлог века, Сузан Браунмилер (*Susan Brownmiller*), потиче из Библије, јер се у њој „законитим сматра сваки телесни однос у оквиру брачног уговора.“[8]

Због патријархалне културе и идејне доминације хришћанске Цркве радикалне феминисткиње неретко означавају европско средњовековље за родно место савремене „културе силовања“.[9] У мултидисциплинарној научној студији *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love,* професор Универзитета Јејл Ричард Блох (*Richard Howard Bloch*), директно доводи у везу мизогини карактер средњовековне културе са хришћанским учењем, јер су, по њему, оци ране Цркве „све што припада сфери женског или естетског обезвређивали у онотолошком смислу,“ док је „право на пуноћу Битија“ имало само оно „што се по њиховом мишљењу налази с оне стране плоти, и што је самим тим по роду мушко.“[10]

Истовремено се у научним часописима из области родних студија срећу и радови у којима аутори износе другачије оцене о доприносу хришћанске Цркве кривичноправној заштити жена у државама средњовековне римокатоличке Европе. Тако Стефан Пистоно (*Stephen P. Pistono*) са Универзитета Висконсин примећује, с једне стране, како извори у већини потврђују ставове феминисткиња да је жена као жртва силовања у средњем веку „пролазила кроз тешке, болне и понижавајуће процедуре, пре него што је могла да подигне оптужницу против нападача,“ али истовремено истиче да се „Црква више од световних власти занимала за судбину жртве у случајевима силовања и отмица“.[11] Две кључне тезе радикалних феминсткиња у тумачењу односа патријархата и силовања, да су

5 Ignjatović 2018, 265.
6 Terzieva-Artemis 2004, 145-146.
7 Scholz 2004, 20-207; Petričević 2008, 126-127.
8 Brownmiller 1993, 380. Ставови које је 1975. године Сузан Браунмилер изнела у књизи *Against Our Will: Men, Women and Rape*, преиспитујући историјски наслеђен „мушки“ правни концепт кривичног дела силовања (првобитно као кривичног дела против имовине оца или мужа, а потом као кривичног дела извршеног из страсти, Brownmiller 1993, 17, 23-24), као и традиционалне начине доказивања овог деликта, извршили су револуционарни утицај на законодавство САД. Schmid 2004, 186.
9 Кариса Харис (*Carissa Harris*) са Темпл Универзитета из Филаделфије наводи следеће кључне „митове о силовању“ (*rape myths*) који су формирани у средњем веку, а који по њеном мишљењу и данас оправдавају насиље над женама и отежавају доказивање кривичног дела силовања: жене лажу о силовању, по природи им је снажнији либидо него мушкарацима и не могу да контролишу своју сексуалност, свакодневно мењају своје мишљење о сексу, да би се силовањем сматрало стварним мора бити доказано физичким повредама и праћено гласним супростављањем жене, која преживљене трауме, уз обилан плач, мора да поновим пред надлежним властима. Harris 2021.
10 Bloch 1991, 46.
11 Pistono 1989, 36, 41.

у патријархату „жене посматране као својина“ и да су „жене су увек жртве,“ представљају преми Еми Хокс (*Emma Hawks*) „упрошћено уопштавање.“[12] Теза о европском средњовековљу као „култури силовања“ релативизују се уравнотеженим закључцима какве је, примера ради, изнела Каролин Дан (*Carolina Dunn*) у студији *Stolen Women in Medieval England: Rape, Abduction, and Adultery, 1100–1500*. Ова ауторка указује да се у литератури „средњовековне жене често представљају као жртве“ које „страдају од сексуалног насиља, принудног брака и самоволје мушких сродника и лица од ауторитета.“ Иста ауторка сугерише да би насупрот томе требало говорити „о сложености односа између средњовековних мушкараца и жена,“ јер жене страдају од силовања, али и уговарају отмице и ступају у ванбрачне везе.[13]

После пропасти СССР појављују се у оквиру новооснованих родних студија бројни радови руских феминисткиња, пре свих Наталије Пушкареве (*Наталья Львовна Пушкарёва*) и њених сарадница, о друштвеном и правном положају жене у средњовековном руском друштву.[14] У тим истраживањима се друштвени и правни положај жене у средњовековној Русији (*Древняя Русь*) анализира нарочито из угла паралелног и често противречног утицаја древне претхришћанске патријархалне културе и нове хришћанске етике. Овај период у развитку руског права нуди релативно богату и значајну грађу за расветљавање проблема утицаја Цркве на правни положај жене у средњем веку у државама православног словенског Истока. Зато што је Црква почев од великог кнеза Владимира имала важну улогу, као законодавац и судија, у изградњи правног поретка Кијевске Русије (*Киевская Русь*), а ту улогу ће углавном задржати и током периода Московске Русије (*Московское государство*), све до почетка секуларизације и вестернизације под Петром Великим (*Пётр I Алексеевич Великий*). [15]

Веза између хришћанства и права нарочито је видљива у кривичном праву, пошто држава инкриминисањем одређених радњи штити званични систем вредности једног друштва. Следствено томе, кривични прописи руских правних споменика из периода од XI до XVII века који су штитили живот, телесни интегритет, здравље и част жене имају непроцењиву вредност за оцену правног и уопште друштвеног статуса жене у Кијевској и Московској Русији.

---

12 Наведено према Dunn 2013, 11-12.

13 Dunn 2013, 195.

14 Пушкарева 1989; Пушкарева 2012, 11-16; Пушкарева 2011. У чланку Белове и Мухинове, написаном у част шездесет година живота Наталије Пушкареве, навдена је целокупна библиографија ове руске пионирке у области родних студија. Белова, Мухина 2019, 15-17.

15 У историји руске државе средњовековна епоха или епоха *Древней Руси* завршава се крајем XVII века, када с реформама Петра Великог започиње вестернизација и секуларизација руске државе и друштва. Семенникова 2009, 18-195; Чворовић 2018а, 13. Истражујући приватан живот жене у *Древној Русији*, Пушкарева следи класичну периодизацију руске историје, па епоху *Древней Руси* временски смешта између „формирања државе *Русь*, као доње границе“ и „почетка петровских реформи, као горње границе.“ Притом истиче како је традиционална периодизација руске историје посредно преузета и у истраживањима еволуције социјалног, правног и породичног статуса руских жена од X-XVII века. Следствено, у дугом периоду од X-XVII века за прву тачку преокрета узима се XIII век, „век рађања бројних држава на мапи Древне Русије, када је дословно свака од њих избацила у политичку арену агилну и енергичну женску личност, а често чак и више њих.“ За другу тачка преокрета у овиру периода од X-XVII века узима се средина XVI века, када долази, према Пушкаревој, до „коначног конституисања државе по моделу самодржавне монархије и победе идеје патријархалног поретка у породици и друштву.“ Пушкарева 2011, 9-10.

Убиство жене

Руска правда, као најзначајнији староруски правни споменик, регулише убиство жене као посебан облик кривичног дела убиства. Тај пропис се налази у Широј правди[16] и у зависности од рукописа има другачију нумерацију,[17] а донекле и различиту садржину. То је навело истраживаче да изведу потпуно опречне закључке о начину кажњавања убиства жене према Руској правди.

Први став наведеног прописа је истоветан у свим рукописима и гласи: „Ако неко убије жену, да се суди исто као да је убио мужа (мушкарца).“[18] Из овако јасне одредбе[19] тешко би се могао извести другачији закључак осим да се према Руској правди убиство слободне жене кажњавало исто као и убиство обичног слободног мушкарца, а за ово кривично дело била је прописана новчана казна (вира) од 40 гривни.[20] Да су према Руској правди животи мушкарца и жене имали исту вредност, те да се, сходно томе, једнако кажњавало[21] убиство жене и мушкарца, потврђује и одредба Шире правде о убиству зависног кнежевог или бојарског занатлије и занатлијке: „А за (убиство) занатлију и за занатлијку, 12 гривни“ (*А за ремественика и за ремественицю, то 12 гривенъ*).[22]

Забуну међу истраживачима унео је, међутим, кратак и стога нејасан текст другог става прописа о убиству жене, који је у Синодално-Троицкој групи рукописа Шире правде формулисан следећим речима: „ако буде крив, тада полувира 20 гривни“ (*аже будеть виноватъ, то пол виры 20 гривенъ*).[23] Из тога су поједини истраживачи извели закључак како је „у Русији, као у сваком феудалном друштву, била озакоњена неравноправност жене, пошто се за њено убиство плаћала двоструко мања казна“, односно полувира од 20 уместо вире од 40 гривни.[24] Противречност између норме првог става која је налагала да се учиниоцу за убиство жене „суди исто као да је убио мужа (мушкарца)“ и упола блаже казне за убиство жене из другог става ова група истраживача је решавала углавном онако како је то предложио М. Н. Тихомиров (*Михаил Николаевич Тихомиров*). Према његовом тумачењу право жене на једнаки суд из првог става наведеног прописа Руске правде треба разумети као право на једнака процесна права мушкарца и жене, односно на исти судски

16 Шира редакција Руске правде настала је, према М. Н. Тихомирову, у периоду после смрти Владимира Мономаха, а пре монголске инвазије на Кијевску Русију, између 1125. и 1237. године. Тихомиров 1941, 219.

17 У Карамзиновом рукопису Шире правде који је Владимирски-Буданов објавио у својој чувеној *Хрестоматији* руских правних споменика, пропис о убиству жене има нумерацију 101, док се у Тројицком рукопису који је с руског издања (*Российское законодательство X-XX веков, том I*) превео Драган Николић ради о члану 88. Владимирский-Буданов 1876, 69; Николић 2000, 220.

18 Наведено према преводу Тројицког рукописа Шире правде из пера Д. Николића. Николић 2000, 220. Осим превода појединих прописа Руске правде који су преузети од Д. Николића, сви други преводи руских извора на српски језик у овом раду су ауторови.

19 Први став прописа о убиству жене из Шире правде који је објавио М. Н. Тихомиров према рукопису из Тројицке групе рукописа (XIV век) гласи: „Аже кто оубиеть жену, то тѣмь же судом судити, яко же и мужа (чл. 83).“ Тихомиров 1953, 105.

20 Тихомиров 1953, 36; Владимирский-Буданов 1915, 318; Николић 2000, 109, 181-182.

21 Када се говори о једнаком кажњавању убиства жене и мушкарца треба увек имати у виду начело кривичноправне неједнакости сходно коме се почев од Правде Јарослављевича казна за убиство одређивала у зависности од друштвеног статуса убијеног. Владимирский-Буданов 1915, 318.

22 Тихомиров 1953, 90. Износ вире од 12 гривни говори о зависном статусу ових занатлија, јер да је реч о слободним људима њихово убиство би се кажњавало виром од 40 гривни. Тихомиров 1953, 90; Греков 1940, 59.

23 Тихомиров 1953, 105.

24 Пушкарева 1989, 141; Греков 1940, 79-80.

поступак, али не и на једнаку казну. У прилог тези о неједнаком кажњавању убиства жене и мушкарца, М. Н. Тихомиров је навео да се „такав обичај (упола блаже кажњавање убиства жене, прим. З. Ч) одржао и у 19. веку код појединих горштака на Кавказу.“[25]

То што у рукописима Шире правде Пушкинске групе уместо речи „ако буде крив“ (*аже будет виноват*) стоји „ако буде крива“ (*аже будет виновата*) био је једном броју аутора доказ да је у другом ставу прописа о убиству жене регулисан посебан случај убиства жене код ког је убијена својим претходним понашањем испровоцирала напад, па се стога убица кажњавао полувиром од 20 гривни, а не виром од 40 гривни.[26] С тим у вези, још је Н. И. Ланге (*Николай Иванович Ланге*) истицао како се под речју *суд* „у Правди подразумевала законом одређена казна,“ те да речи *то тѣмь же судомь судити, яко же и мужа* „не подразумевају некакву форму судског поступка, зато што у време Правде нису ни имали било какву представу о формама судског поступка.“ Следствено, „израз *то тѣмь же судомь судити, яко же и мужа* значи да је убица жене подвргаван казни којом се кажњавао и убица мушкарца.“ Полувира из другог става истог прописа била је за Н. И. Лангеа доказ да се у руском праву од времена Владимира Мономаха код кажњавања убиства, како мушкарца тако и жене, почела правити разлика с обзиром на то да ли је убијени претходно изазвао свађу.[27] Ову тезу Ланге поткрепљује позивањем на одредбу Шире правде о убиству у тучи „без икакве свађе“ (*разбой безъ всякоя свады*), када учинилац није могао да рачуна на солидарност општине (*верв*), која је иначе гарантована код других лакших облика убиства.[28]

Слично тумачење дао је и П. Д. Колосовски (*Павел Димитриевич Колосовский*), истичући како се убица жене према Руској правди кажњавао виром од 40 гривни, осим ако се не ради о случају који је регулисан у другом ставу прописа о убиству жене, „када је жена на неки начин узрок кривичног дела, зато што је својим понашањем допринела реализацији зле намере,“ па се услед постојања такве олакшавајуће околности убица кажњавао полувиром. При томе Колосовски закључује како се ова олакшавајућа околност може правилно разумети тек ако се узме у обзир „степен власти мужа над женом у старој Русији, као и то да се човек нерадо одрицао примене силе у стварима заштите личних права, посебно у породичној сфери.“[29] Оригинално тумачење прописа Шире правде о убиству жене дао је својевремено класик руске правноисторијске науке М. Ф. Владимирски-Буданов, који је блаже кажњавање убиства жене полувиром од 20 гривни објашњавао тиме што је наведени пропис у целини (оба става) посвећен „жени као супрузи, коју је муж убио због нарушавања породичних права.“[30]

Појаву прописа о убиству жене тек у каснијој редакцији Руске правде - Широј правди, Едуард Георгијевски (*Эдуард Викторович Георгиевский*) објашњава утицајем Цркве, док одсуство овог прописа из Кратке правде сведочи о ставу који је према жени имало руско претхришћанско обичајно право. Она је у том праву, према мишљењу Георгијевског, у сваком случају била деградирана у односу на мушкарца, можда и до те мере да се „жена у староруском праву уопште није признавала, ни као субјект (кривичног дела, прим. аут.) ни као оштећена (у сваком случају до крштења Русије).“[31] Исти аутор

25 Тихомиров 1953, 105. Максим Ковалевски је забележио да се код Осетина убиство жене кажњавало упола блаже од убиства мушкарца. Наведено према Греков 1940, 80.
26 Пушкарева 1989, 142.
27 Ланге 1860, 121-122.
28 Исто 1860, 122; Тихомиров 1953, 89; Николић 125, 128-129; Чворовић 2018а, 120.
29 Колосовский 1857, 47.
30 Владимирский-Буданов 1915, 319, 329.
31 Георгиевский 2010, 97-98.

претпоставља да је до доношења Шире правде живот жене штитио црквени суд.[32] За такву тврдњу се, међутим, не може пронаћи упориште у одредби црквеног Устава великог кнеза Владимира у којој се наводе сва кривична дела која велики кнез пренео у надлежност црквеног суда.[33]

У каснијим правним споменицима московске епохе не среће се посебан пропис о убиству жене, већ је кривично дело убиства регулисано независно од пола жртве, што свакако показује да је законодавац подједнако вредновао живот жене и мушкарца. Следствено, посебан пропис о убиству жене у Руској правди је правно-технички уникум у историји руског писаног права од XI до XVII века.

Овакав изузетак свакако има везе са казуистичном правном техником која је својствена не само Руској правди, већ и германским *leges barbarorum*, а у њима се убиство жене регулисало посебним одредбама и притом се неретко оштрије кажњавало од убиства мушкарца.[34] За разлику од казуистичних прописа варварских закона, у византијским законима се кривично дело убиства регулисало једном општом нормом, независно од пола учиниоца и жртве.[35]

Због оскудних сазнања о руском обичајном праву из периода пре примања хришћанства тешко је поуздано утврдити да ли је пропис Руске правде о једнаком кажњавању убиства жене и мушкарца преузет из руског обичајног права или представља новину. Ипак, чини се мало вероватним да је пре примања хришћанства постојала једнака кривичноправна заштита живота мушкарца и жене, пошто бројни други обичаји сведоче да је жена у руском предхришћанском друштву имала другоразредни положај. На жену

32 Исто, 102.

33 Владимирский-Буданов 1876, 197-198,

34 Пошто припада категорији *leges barbarorum*, Руској правди су садржински, не и хронолошки, најближи германски *leges barbarorum*, који су доношени од V до X века и који представљају кодификације обичајног германског права, измењеног пре свега под утицајем хришћанства и римског права које је преношено посредством Цркве (У Рипуарском закону се наглашава да „Црква живи по римском праву“). Зато је оправдано поредити кривичноправну заштиту жене у Руској правди и раним средњовековним германским „правдама“. Крашенинникова, Жидков 2008, 417. У Салијском закону, који је највероватније донет почетком VI века, казна за убиство жене зависила је од тога да ли је убијена жена фертилно способна или није. Убиство жене која не може да рађа кажњавало се као и убиство обичног слободног Франка са 200 солида, док се убиство фертилно способне жене кажњавало са 600 солида (XX, 6, 7). Николић, Ђорђевић 2011, 57. Подаци из „Слова о Игоровом походу“ показују да се и у Древној Русији живот холопке више вредновао него живот холопа, из разлога што је она „рађала радну снагу за феудалца.“ Пушкарева 1989, 140. С тим у вези, с правом се истиче да различито кажњавање убиства жене у зависности од тога да ли је у репродуктивној доби или није, не умањује вредност жене као заштитног објекта у кривичном праву, пошто се ова норма мора сагледати у средњовековним „околностима високе стопе смртности те краткога животног вијека.“ Bartulović, Erent-Sunko, Pezelj 2018, 1107. Према Алеманском закону (*Lex Alamannorum*) из VIII века за убиство жене плаћало се „двоструко више, него за мушкарца“ (*De feminis autem, si ita contigerit, dupliciter conponat qualiter illum virum*, 49, 2). И Баварски закон (*Lex Baiuvariorum*), такође из VIII века, садржи истоветну одредбу о двоструко тежем кажњавању убиства жене у односу на убиство мушкарца и притом објашњава разлог таквој неједнакости: „зато што жена не може да се одбрани с оружјем у рукама и треба да добије двоструку компензацију.“ Једино ако она „пожели да се бије као мушкарац, композиција се не удвостручује“ (*De feminis vero eorum, si aliquid de istis actis continxerit, omnia dupliciter conponantur. Dum arma defendere nequieverit, duplicem conpositionem accipiat* [*Si autem pugnare voluerit per audatiam cordis sui sicut vir, non erit duplex conpositio eius*]). Оргиналан латински текст и руски превод Алеманског и Баварског закона у: Данилова 1969, 139, 173, 205, 257.

35 Тако је, примера ради, у Еклоги кривично дело убиства регулисано једним генералним прописом и то независно од пола учиниоца (XVII, 45). Липшиц 1965, 72.

се гледало као на предмет сексуалног задовољства[36] и као на ствар која је у својини, не само мужа или оца, већ и шире заједнице – сеоске општине.[37] При оцени порекла прописа о убиству жене из Руске правде треба имати у виду и да су сви германски варварски закони који пооштрено кажњавају убиство жене у односу на убиство мушкарца донети после примања хришћанства.[38]

У руском средњовековном кривичном праву живот мајке је имао исту вредност као и живот отац. Тако је према чл. 1. и 2. XXII главе Саборног уложенија од 1649. убиство оца и мајке од стране њиховог детета (лично или у својству саучесника) имало карактер квалификованог убиства које је повлачило смртну казну (*Будет которой сын или дочь учнит отцу своему или матери смертное убийство, и их за отеческое или за матерне убийство казнить смертию же безо всякия пощады*).[39] У „Домострој“, главном приручнику породичне етике, економије и педагогије у Московској Русији, посебно поглавље је посвећено томе „како да деца воле и пазе оца и мајку и да им се повинују и поштују их у свему.“[40]

Док је према Саборном уложенију убиство мужа од стране жене имало својство квалификованог облика кривичног дела убиства за које се изрицала квалификована

36 Пре примања хришћанства међу Русима је била раширена полигамија. Тако су према, летописцу Нестору, Древљани, Радимичи и Вјатичи живели „као зверови“ и „брак код њих није постојао,“ док су, насупрот томе, Пољани знали за „стид“ и „брачне обичаје.“ Абрашкевич 1904, 469. Руски кнежеви, бојари и трговци имали су хареме са бројним робињима-наложницама, а сам велики кнез Владимир је пре крштења имао осамсто наложница за себе и за дружину и по речима летописца *бѣ несыт блуда, приводя к себѣ мужескія жены и дѣвицы растляя*. Карташев 1993, 245-246, 248; Ярмонова 2013, 97. Да су полигамија и наложништво са робињама (холопкама) практиковани и после примања хришћанства сведочи одредба Руске правде која регулише наследноправни положај деце коју господар добије са робињом. Николић 2000, 222; Абрашкевич 1904, 477.

37 У Русији се дуго задржао древни обичај према коме је момак после просидбе девојке из исте сеоске општине био дужан да части, у новцу или натури, друге момке из тог села. У неким руским губернијама приликом просидбе плаћала се такса симптоматичног назива – *коснаго* (коса као симбол чедности). По Абрашкевичу наведени обичаји воде порекло из предхришћанског доба и сведоче да се жена третирала као својина заједнице – сеоске општине. Поједини извори, додуше сасвим ретки, говоре да су кнежеви пре христијанизације имали *ius primae noctis*, а да је такса *свадбеное* која се плаћала за свадбу, а која је укинута у XVIII веку у време царице Катарине, заправо била замена за древно „право прве брачне ноћи“ којим су располагали руски кнежеви пре примања хришћанства. Абрашкевич 1904, 473-474.

38 О томе какав положај је могла имати жена у словенском и германском обичајном праву пре христијанизације може се донекле посредно закључити и на основу одредби староиндијског Закона Ману, пошто су у њему сачуване норме древне индовропске обичајноправне традиције (од II века пре н. е. до II века после н. е). У староиндијском праву жена је сматрана својином мужа, над којом је он имао власт и после своје смрти, због чега удовице не само да се нису удавале, већ су се неретко самоспаљивале на сахрани свог мужа (*сати*). Жена се могла продати, а за било какво непристојно понашање жене муж је имао право да је јавно бичује. Крашенинникова, Жидков 2008, 156-157. Обичај спаљивање удовица заједно за умрлим мужем постојао је и код Словена, Германа и Трачана. Жена прељубница се код Германа, према Тациту, „препушта мужу: он жени одреже косе, скине је до голе коже и пред рођацима истера из куће, па је онда шибом гони кроз цело село.“ Tacit 1969, 12, 89.

39 Пре доношења Саборног уложенија од 1649. године на злочин убиства родитеља примењивале су се одговарајуће одредбе Крмчије. Томсинов 2011, 250-251; Чворовић 2013, 345.

40 Као корелат моралној обавези деце да поштују и слушају оца и мајку, стајала је обавеза мајке, а нарочито оца, да „децу своју васпитавају у сваком добру и страху Божијем“. Домострой 2014, 47-48, 52-53.

смртна казна, која се извршавала закопавањем живог учиниоца у земљу[41] (*А будет жена учинит мужу своему смертное убийство, или окормит его отравою, а сыщется про то допряма, и ей за то казнити, живу окопати у землю*, XXII, 14),[42] убиство мужа од стране жене није регулисано овом кодификацијом.[43] То не значи, међутим, да се такво убиство није кажњавало. С тим у вези, Владимирски-Буданов (*Михаил Флегонтович Владимирский-Буданов*) указује како се у руским законским изворима и судској пракси не може наћи доказ да је мужу признато право убиства жене прељубнице. Тако је 1664. године извесни Ивашка, који је убио жену због блудног живота, осуђен на казну јавног бичевања. На основу тога исти аутор закључује, да „у сваком случају и такво блаже кажњавање показује да убиство жене од стране мужа због прељубе јесте кривично дело, а не право мужа.“[44] Да су судије код одређивања казне за убиство жене пре свега водиле рачуна о претходном женином владању, показује један случај из 1674. године у коме је муж који је убио супругу зато што је сакрила два аршина сукна осуђен на казну сакаћења, тако што му је одсечена лева рука и десна нога.[45] Једном речју, „у пракси се женоубицама казна одређивала у зависности од мотива и околности кривичног дела, али никада се није кажњавао смртном казном.“[46]

Код кривичног дела убиства жене које изврши њен муж писци Саборног уложенија, како је већ примећено,[47] нису следили извор из кога су иначе преузели највише нормативног материјала, Литвански статут од 1588. године,[48] пошто се у њему убиство жене од стране мужа кажњавало смртном казном.[49] Московски законодавац у овом случају није следио ни византијско законодавство, јер се, примера ради, у Еклоги, а потом и у Прохирону, тровање кажњавало смртном казном када отров да „жена мужу или муж жени.“[50] Квалификујући убиство мужа од стране жене као знатно теже кривично дело од убиства жене од стране мужа писци Саборног уложенија су се, по речима Колосовског, водили конвенцијама свог времена. Узимајући у виду да је жена у Московској Русији дуговала послушност мужу, убиством мужа она је „показивала виши степен изопачене воље, грубо рушећи све моралне везе и обзире, не само захтеве природе, него чак и оне освештане религијом, и опште појмове и схватања јавног мњења.“[51] Законодавац је код процене тежине овог дела дао приоритет субјективној страни деликта, имајући у виду, између осталог, и то да је у пракси жена често убијала мужа због прељубе, што је овом деликту давало карактер квалификованог облика убиства из ниских побуда. С друге стране, убиство жене се у Московској Русији углавном третирало, како од стране

41 Овај облик извршења смртне казне задржан је до указа из 1689. године. У пракси су били чести случајеви помиловања жене осуђене за убиство мужа, које је за последицу најчешће имало њен пријем у монаштво. То потврђује, између осталог, и случај извесне Фетјушке осуђене на смрт због убиство мужа, коме је косом одсекла главу. Чворовић 2013, 349.

42 Томсинов 2011, 252.

43 Иако у Саборном уложенију цара Алексеја Михајловича од 1649. године убиство жене није било регулисано као посебан облик кривичног дела убиства, жена се с друге стране појављује у овој кодификацији као искључиви починилац појединих квалификованих облика истог кривичног дела, као што је убиство мужа и чедоморство. Чворовић 2013, 348-351; Чворовић 2018б, 486-487.

44 Владимирский-Буданов 1915, 447; Чворовић 2013, 350-351.

45 Сергеевич 1910, 423.

46 Соборное уложение 1649 года 1987, 388.

47 Исто.

48 Чворовић 2018в, 78.

49 Колосовский 1857, 196.

50 Липшиц 1965, 72, 188.

51 Статут велікага літоўскага 1588, XI, 6, 1989, 428.

власти, тако и од јавности, као нехатно прекорачење дисциплинске власти мужа, које је у пракси неретко било извршавано у стању смањене урачинљивости.[52]

Телесне повреде

Као и у свим словенским и германским *leges barbarorum*, и у Руској правди казуистично се регулишу бројни облици кривичног дела наношења телесних повреда, али се при томе не прави разлику по основу пола починиоца и оштећеног.[53] Из црквеног Устава кнеза Јарослава се, међутим, види да је онај ко би само ошамарио по лицу слободну туђу жену кажњаван новчаном казном од 6 гривни која се уплаћивала епископу. Уз то, учинилац је био дужан да таквој жени, будући да јој је повредио част, плати обештећење „по закону“ (*Аже муж бьеть чужю жену, за сором ей по закону, а епископу 6 гривен*, чл. 28).[54] Релативно висока казна од 6 гривни за шамар нанет жени показује да се у руском праву физички напад на жену строже кажњавао од физичког напада на мушкарца. Наиме, према Широј редакцији Руске правде новчана казна (*продажа*) од 3 гривне била је предвиђена за одсецање једног прста, као и за ударац мачем који би направио рану, али не би смртно угрозио оштећеног.[55] Висина пеналног обештећења код телесних повреда нанетих жени одређивала се, према тврдњи Н. Пушкареве, од времена Псковске судне грамоте проценом здравственог стања оштећене.[56] Према чл. 26. Судебника од 1550. године висину пеналног обештећења код телесних повреда утврђивао је суд у сваком појединачном случају тако што је узимао у обзир тежину повреде и друштвени статус повређеног: *А за увечие указывати крестианину, посмотря по увечию и по бесчестию; и всем указывати за увечие, посмотря по человеку и по увечию*.[57]

До доношења Саборног уложенија од 1649. године односи унутар породице били су регулисани Крмчијом и за њих је био надлежан црквени суд. Муж је за телесне повреде које би нанео супрузи кажњаван епитимијом, која је према појединим изворима трајала шест година, док је жена у таквој ситуацији стицала право на развод брака, што је била својеврсна грађанскоправна санкција.[58] Једна судска пресуда из 1640. године у којој је, поред осталог, стајало - смирити своју жену сходно њеној кривици и људски, али не осакаћивањем - изражавала је, према мишљењу Владимирског-Буданова, ондашње обичајноправно схватање о томе где престаје легална дисциплинска власт мужа, а почиње кривична одговорност за телесне повреде.[59] У „Домострају“ се мужу саветује да стално подучава жену „корисним саветима“ и да је „воли и награђује“ уколико се понаша онако

52 Чворовић 2013, 350-351.

53 Николић 2000, 204; Пушкарева 1989, 146. И поједини германски *leges barbarorum*, као што су примера ради *Lex Salica* и *Lex Ripuaria*, не наводе посебно жене као жртве појединих облика кривичног дела телесних повреда. Bartulović, Erent-Sunko, Pezelj 2018, 1105-1106. *Lex Alamannorum* регулише бројне различите облике кривичног дела телесних повреда независно од пола жртве (поједини видови телесних повреда могли су бити нанети само мушкарцу, као што је откидање полног органа или кастрирање). Међутим, овај германски *lex barbarorum* садржи посебну одредбу општег карактера у којој се прецизира да су све компензације које су придвиђене код телесних повреда довоструко веће када је оштећена жена (*Haec omnia conpositio quod ad viris iudicavimus, ad feminis eorum omnia dupliciter conponatur*, чл. 68). Данилова 1969, 147.

54 Владимирский-Буданов 1876, 205.

55 Памятники права Киевского государства X–XII вв.1952, 110.

56 Пушкарева 1989, 146.

57 Российское законодательство 1984, 101; Колосовский 1857, 109.

58 Пушкарева 1989, 146.

59 Владимирский-Буданов 1915, 446.

како је предвиђено „Домостројем,“ али ако се она „не држи поуке и ништа не испуњава“ онда је „муж дужан“ да је „казни“ и „уразуми,“ али „без гнева“.[60] Писац „Домостроја“ не каже ништа о томе како муж сме кажњавати жену, а поједини истраживачи[61] су пасус о кажњавању жене повезивали са следећим пасусом у коме се говори о томе како муж и жена смеју кажњавати непослушне слуге. За слуге се саветује да се ради избегавања већих невоља не туку у гневу гвозденим или дрвеним предметима, нити да им се наносе ране, нити да се бију по лицу, већ само да се истуку прутевима, а ако је „кривица велика“ онда по голој задњици.[62] Писац „Домостроја“ је у сваком случају морао имати у виду бројне случајеве злоупотребе очинске и господарске власти, чим је сматрао да су неопходне поуке о прихватљивој мери телесног кажњавања.[63]

Према Уставу кнеза Јарослава (чл. 30. Кратке групе Источно-руске редакције), који је улазио у састав руске редакције Крмчије, част и телесни интегритет мајке и оца уживали су подједнаку заштиту од физичког злостављања њихове деце. Дете које би физички напало једног од родитеља било би осуђено на новчану казну у корист епископа и уз то би било кумулативно кажњено још једном световном казном која се крила иза израза *волостельская казнь*. Правни историчар В. И. Сергејевич (*Василий Иванович Сергеевич*) је претпостављао да *волостельская казнь* „може бити баш она казна коју су епископи препоручивали још Владимиру, тј. смртна казна.“ За кажњавање детета смрћу, не само када убије родитеља, већ и када му нанесу телесну повреду могао се наћи основ у Крмчији, у којој је из Мојсијевог законодавства преузето правило: *Аще человек злоречит отцу своему или матери своей, смертию да умрет*. [64] Први пут руска држава

60 Домострой 2014, 83.

61 Дубакин 1880, 76-77; Левин 2006, 325; Данилевский 1998, 264.

62 Навдена два пасуса *Домостроја*, који су често били предмет искривљених тумачења, гласе: „За всем тем и за всем порядком следить должна жена да наставлять слуг, и добрим и лихом, а коли не понимают слова – и ударить не грех. А увидит муж, что непорядок у жены и у слуг, или не так все, как в книге этой изложено, сумел бы свою жену вразумлять да учить полезным советом; если внемлет и так все и делает, - любить и жаловать, но если жена науке этой, наставлению его не последует и того всего не исполняет, о чем в этой книге сказано, и сама ничего из сказанного не знает и слуг не учит, должен муж жену свою наказывать, наедине вразумлять ее страхом, а наказав, простить, и приласкать, и любовью наставить и рассуждением, но при этом мужу на жену не гневаться, а жене на мужа – жить им всегда в любви и в согласии.

А слуг также, по вине смотря и по делу, учить, и наказывать, и рани возлагать, а наказав, пожалеть. Госпоже же пристало за слуг просить во всем мужа рассудительно, тогда у слуг и надежда есть. Но если слову жены, или сына, или дочери слуга не внимает, наставление отвергает, не слушает и не боится их, не делает того, чему муж, или отец и мать его учат, то плетю постегать, по вине смотря, да не перед людьми, наедине поучить, поучив же, поговори с ним и пожалей, но никогда не гневаться вам друг на друга. Ни за какую вину ни по уху, ни по лицу не бить, не кулаком под сердце, ни пинком, ни посохом не колоть, ничем железным и дервянным не бить. Когда в сердцах или с кручины так бьют, многие беды от того случаются: слепота и глухота; и руку, и ногу, и палец вывихнут; наступают головные боли и боль зубная, а у беременых женщин и дети в утробе повреждаются. В наказание бить плетю – и разумно, и больно, и страшно, и здорово. Если вина велика, за ослушание и небрежение – рубашку снять и, за руки держа, плетью высечь, сколько нужно, по вине смотря, да побив, поговорить по-доброму. И сделать все так, чтобю и гнева не было, и люди бы о том не слыхали, и жалобы бы о том не было. Да никогда бы не было брани, и побоев, и гнева на слуг по оговору из-за вражды без должного розыску.“ Домострой 2014, 83-84.

63 Батинање, као мера дисциплинског кажњавања искушеника и монаха, није било реткост у руским манастирима у XVI и XVII веку, па су против такве праксе неретко оштро протествовали поједини архијереји Руске цркве. Попов 1904, 81-85.

64 Сергеевич 1910, 422.

интервенише у породичне односе појединим прописима Саборног уложенија од 1649. године, па се у њему, између осталог, прети телесном казном беспоштедног јавног бичевања (*бить кнутом же нещдно*) сину или кћерки уколико туку своје родитеље, опљачкају их или их једноставно не поштују. Следствено, телесни интегритет и част мајке уживали су према кодификацији цара Алексеја Михајловича (*Алексей Михайлович*) подједнаку кривичноправну заштиту као телесни интегритет и част оца.[65]

Силовање

Иако садржи посебан пропис о убиству жене, у Руској правди нема помена силовања или другог кривичног дела којим се од физичких напада штити не само здравље, већ и част жене (*dehouestatio mulieris*).[66] Такви прописи су се уместо у Руској правди у најранијем периоду развитка руског права налазили у црквеним уставима великог кнеза Владимира и његовог сина Јарослава, пошто су управо овим уставима руски кнежеви предали у надлежност црквеног суда сексуалне деликте и деликте против јавног морала.[67] Тако се Уставом кнеза Владимира гарантује да „кнез и бојари и њихове судије не суде," поред осталог, ни *пошибање*, које је још познати руски каноничар А. С. Павлов (*Алексей Степанович Павлов*) протумачио као силовање.[68] Црквени Устав кнеза Владимира не одређује, међутим, казну за силовање, већ оставља црквеним судовима да примене одговарајуће прописе Крмчије.

---

65 Стари руски законодавац је посебно водио рачуна о томе да се интервенција државног суда у осетљиве прородичне односе не остварује *ex officio*, већ искључиво на основу иницијативе чланова саме породице. Тако су према Саборном уложенију деца могла бити кривично гоњена за злостављање родитеља само на основу пријаве оца или мајке (*и в том на них отец или мати учнут государю бити челом*). Томсинов 2011, 251; Соборное уложение 1649 года 1987, 384-385.

66 Владимирски-Буданов с правом оцењује силовање као деликт са сложеним заштитним објектом, што га истовремено чини кривичним делом против здравља, части и морала. Владимирский-Буданов 1915, 325.

67 Владимирский-Буданов 1915, 324-325; Пушкарева 2012, 9. Још је Владимирски-Буданов закључио да то што „Руска правда уопште не помиње сексуалне деликте може да служи као доказ: а) да су црквени устави, по којима су кривична дела ове групе предата црквеном суду, стварно били израз ондашњег важећег права; б) да су се зборници Руске правде састављали ради практичне употребе у судовима и зато је у њима заобилажено све што се није могло применити пред световним судовима." Владимирский-Буданов 1876, 100.

68 Памятники права Киевского государства X–XII вв.1952, 245, 249; Попов 1904, 192; Словарь русского языка XI-XVII вв. 1992, 83, 84. Ив Левин, не консултујући релевантну руску литературу из 20. века, погрешно преводи израз *пошибати* из Устава кнеза Јарослава као превару. Левин 2006, 305. Иначе је вредност ове студије о сексуалном животу код православних Словена од X до XVIII века врло упитна, и поред тога што је ауторка користила бројне изворе. У њој се, већ на први поглед, уочавају не тако ретке материјалне грешке (Нпр. „Код православних Словена робиње су од сексуалног насиља највише штитили руски световни закони, а не црквени канони (!)," 315), као и драстични примери неразумевања материје о којој ауторка пише (Нпр. „У покајним списима свештенику је саветовано да пропише строгу епитимију за мужа који присили своју жену да упражњава анални секс. Неке верзије овог прописа су намерно нејасне (!) и дозвољавају свештенику да се умеша кад год се жена пожали да ју је муж 'грешно силовао'(!)," 331). Уз то, студија Ив Левин врви од баналних генерализација и негативних стереотипа о православним Словенима (Нпр. „Средњовековни Словени су прихватили употребу насиља надређених над подређенима и онима који су прекршили закон; ово је природни поредак грешног света. У овим друштвима, као и у било ком друштву које одобрава насиље и подређеност жена мушкарцима обавезно долази до силовања," 334).

Устав Владимировог сина, кнеза Јарослава, самостално прописује казну за силовање. У обе редакције Јарослављевог црквеног Устава, Краткој и Широј, наведени пропис се налази у члану 2. Учинилац силовања се кажњавао новчаном казном, чија је висина зависила од друштвеног статуса силоване жене. Новчана казна се уплаћивала епископу, али је истовремено учинилац био дужан да оштећеној исплати обештећење у висини новчане казне. [69] Обавезу плаћања обештећења силованој жени из Устава кнеза Јарослава Н. Л. Пушкарева је повезала, чини се с правом, са одредбом у старој Русији изузетно популарног Закона судњи људем, која прописује да „онај који силује невину девојку... буде продан, а његово имање нека се преда девојци“ (чл. 9; сл. и чл. 10).[70] Арапски путописац и географ из XII века Абу-Хамид забележио је да се код Руса за „непоштовање угледне жене могла изрећи казна одузимања имовине.“[71] Пошто је Византији била потпуно непозната јурисдикција црквеног суда у сфери сексуалних деликата, као и пракса налагања новчаних казни од стране црквеног суда, Шчапов (*Ярослав Николаевич Щапов*) је настанак овог и сличних прописа Јарослављевог Устава довео у везу са настојањем кнеза Јарослава и митрополита Илариона, првог Руса на престолу Кијевске митрополије,[72] да из употребе потисну грчки Номоканон. И уз то, да телесне казне из византијских закона[73] замене новчаним казнама, пошто је телесно кажњавање било неспојиво са покајно-дисциплинском улогом црквеног суда.[74]

Речи „и князь казнитъ“ на крају прописа о силовању из Устава кнеза Јарослава сугеришу да се силовање, речју Владимирског-Буданова, „сматрало не само грехом, него и злочином пред друштвом,“ који је кажњаван и од стране кнежевог суда, али тек после суђења пред црквеним судом (*Аже кто пошибаеть боярскую дщерь или боярскую жену, за соромъ ей 5 гривенъ золота, а епископу 5 гривенъ золота; а меншихъ бояръ гривна золота, а епископу гривна золота; а нарочитюх людей 3 рубли, а епископу 3 рубли; а простой чади 15 гривенъ, а епископу 15 гривены, и князь казнитъ*).[75] Чини се, међутим, да је такво укључивање световног суда у процесуирање силовања плод неке касније редакторске интервенције у основни текст Устава кнеза Јарослава, који се може довести у везу с процесом централизације власти московских великих кнежева у XIV и XV веку.[76] Осим у погледу овог додатка пропис о силовању у обе редакције Устава, Краткој и Широј, спада у ред малобројних прописа које, речју Шчапова, „треба приписати архетипу Устава.“ То би значило да се у време настанка првобитног текста Устава кнеза Јарослава, у XI

69 Памятники права Киевского государства X–XII вв.1952, 259, 266, 277-278; Попов 1904, 192; Пушкарева 1989, 142.

70 Пушкарева 1989, 144-145. Одредба Закона судњи људем навдена према: Николић 2016, 69.

71 Пушкарева 1989, 144.

72 Чворовић 2020, 92.

73 У Еклоги се силовање удате жене (XVII, 32) и пунолетне неудате девојке (XVII, 30) кажњавало одсецањем носа, док се силовање малолетне девојке кажњавало одсецањем носа и новчаном казном у висини половине имовине учиниоца (XVII, 31). У Прохирону је казна за силовање неудате пунолетне девојке пооштрена, пошто се учиниоцу изрицала, поред казне одсецања носа, и новчана казна у висини трећине његове имовине (XXXIX, 66). Липшиц 195, 71; Laiou 1993, 122.

74 Щапов 1971, 75-77. До таквог прилагођавања византијске казнене политике код кривичног дела силовања већ је дошло у најстаријем словенском закону - Закону судњи људем, у коме је казна одсецања носа изостављена како за силовање пунолетне, тако и за силовање малолетне девојке. Истовремено је у оба случаја повећана имовинска казна из византијског права, јер се предвиђала продаја целокупне имовине учиниоца и предаја тако добијеног новца жртви. Николић 2016, 69, 82.

75 Владимирский-Буданов 1876, 202.

76 Щапов 1972, 238.

или првој половини XII века,[77] силовање у руском праву искључиво кажњавало новчаним казнама у корист црквеног суда и пеналним обештећењем у корист силоване жене.[78]

Да се силовање у периоду од XI до XIII века код Руса кажњавало управо онако како је прописивао чл. 2. Јарослављевог Устава, потврђује и пропис о силовању из Уговора Новгорода с Готландом и немачким градовима[79] од 1189/99. године. Појаву такве инкриминације баш у овом међународном Уговору Пушкарева објашњава претходним немилим искуством становника Новгорода с Варјазима. Тако Нестор у „Повести минулих лета“ бележи догађај из времена владавине кнеза Јарослава (1016. године), када Новгородци *иссекоше Варягы в Поромоне дворе* који су били у служби кијевског кнеза Јарослава, између осталог и због силовања удатих новгородских жена (*насилие денят на мужатых женах*).[80] Уговор Новгорода с немачким градовима предвиђао је да се онај који би силовао удату жену или девојку кажњавао виром од 40 гривни куна (чл. 7). Пошто се вира уплаћивала кнезу, Уговором се учинилац обавезивао да претученој жени или девојци

77 Исто, 239, 278.

78 Аутори који историју руске културе истражују са родног становишта, мада генерално оцењују као негативан утицај хришћанства на сексуалност Руса, признају да је Црква у средњовековној Русији сексуалне деликте искључиво кажњавала новчаним казнама, те да стога „у текстовима староруских извора XIV и XV века нема никаквих података о бесчастећим казнама за сексуалне деликте.“„Ужаси византијских правних кодекса, попут оног да 'прељубник буде бијен и ошишан и да му се нос уреже,' нису се примили на руској земљи,“ закључују исти аутори. Пушкарева 2012, 13. Силовање се кажњавало глобом и у српском средњовековном праву све до доношења Душановог законика. Тек од Душановог законика (чл. 53) за силовање су уведене телесне и смртна казна, с тим што је врста казне зависила од друштеног статуса учиниоца. Тарановски 1996, 447; Душанов законик 2010, 168; Соловјев 1980, 217-218. Замена у Душановом законику традиционалне новчане казне за силовање смртном и телесном казном морала је да доведе до промене стварно надлежног суда. Са основаношћу се може претпоставити да је пре доношења Законика, црквени суд био надлежан, као и у средњовековној Русији, да суди кривична дела против полног морала. Стога се појавила потреба да се у другом Законику од 1349. посебном одредбом члана 192. (Раковички рукопис) изричито потврди надлежност царског суда за силовање. Соловјев 1980, 329. Иако је промена у кажњавању силовања извршена под утицајем византијског права, Душан је у односу на византијски узор драстично пооштрио казне за силовање, што је, према А. Соловјеву, могло доћи под „утицајем западних правних система.“ Соловјев 1998, 488. Примера ради, у средњовековном енглеском праву јасно се уочава тенденција пооштравања казне за силовање. Са норманским освајањем традиционална казна за силовање из англосаксонског права – законска композиција, мења се у време Хенрија I у *Leis Willelme* казном кастрације, која је пре тога у Закону краља Алфреда једино била предвиђена код силовања које почини роб (25, 1). Занимљиво је објашњење којим чувени Бректон оправдава казну кастрације за силовање неудате девојке као најтежег облика кривичног дела силовања. Према Бректону кастрирање има, заправо, смисао симболичног талиона, јер је казна одсецања мушког полног органа пропорционална дефлорацији химена силоване невине девојке. Вестминстерски статути од 1275. и 1285. године мењају казну кастрације смртном казном, мада је судска пракса, и пре и после тога, неретко одступала од законских прописа. Eska 2013, 154; Dunn 2013, 26, 78-79; Хрестоматия памятников феудального государства и права стран Европы 1961, 73.

79 За историју руског права XIII и XIV уговори које су поједини руски градови (Новгород, Смоленск, Полоцк) закључивали с немачким градовима (Ханзом, Готландом, Ригом) од великог су значаја већ због чињенице што су, речју Владимирског-Буданова, „њихове правне норме (у неким од њих веома бројне), за разлику од оних из уговора с Грцима, готово идентичне с руским правом (захваљујући културној блискости уговорних страна).“ Владимирский-Буданов 1915, 91-92. Према А. Н. Филипову истраживачи посебну пажњу треба да поклоне најранијим уговорима с Немцима, какав је пре свих Уговор Новгорода од 1189/99. године, јер „често дају занимљиве податке о питањима којих се Руска правда није дотицала.“ Филиппов 1907, 70.

80 Пушкарева 1989, 142.

плати обештећење у висини новчане казне (*вире*) за ово дело (*Оже пошибаеть мужеску жену любо дчьрь, то князю 40 гривн ветхъми кунами, а жене или мужьское дчери 40 гривн ветхыми кунами*)[81] То што је новчану компензацију „добијала лично повређена жена, а не њен муж или сродник," „разликовало је," по речима водећег руског специјалисте у области родних студија Наталије Пушкареве, „правни положај руских жена од положаја њихових европских савременица, пошто је код њих накнаду за напад на част жене увек добијао муж."[82] Пушкарева пренебрегава чињеницу да је и византијско право у Еклоги и Прохирону предвиђало за поједине облике силовања уплату новчане казне у корист оштећене жене.[83]

За разлику од Устава кнеза Јарослава, у Уговору Новгорода с немачким градовима вира за силовање уплаћивана је кнезу, а не епископу, што упућује на закључак да је овим Уговором за кривично дело силовања била установљена надлежност световног, а не црквеног суда. Из ове чињенице се, међутим, не може извући закључак да је у Новгороду генерално редукована надлежност црквеног суда у односу на обим надлежности гарантован црквеним уставима великих кнежева Владимира и Јарослава. Радило се о изузетку који је се тицао Немаца чији је правни положај у Новгороду био уређен овим двостраним међународним уговором и за које није могао бити надлежан суд православне Цркве, будући да су били римокатолици.

Имајући у виду пропис о силовању из Уговора Новгорода с немачким градовима од 1189/99. године, Владимирски-Буданов је изнео тезу да је код Руса у најранијем периоду државноправног развитка женска част уживала привилеговану кривичноправну заштиту у односу на част мушкарца.[84] Наиме, у овом Уговору вира од 40 гривни куна, којом се кажњавало силовање, била је предвиђена још само за убиство обичног Руса или Немца, односно новгородског или немачког трговца (чл. 3).[85] Уговори Смоленска са Ригом и Готландом, први из 1229. и други између 1230. и 1270. године, показују да је висина новчане казне и обештећења за силовање у руском праву у XIII веку по свој прилици варирала од полувире (5 гривни сребра што одговара 20 гривни куна) у првом Уговору Смоленска са Ригом и Готландом до потпуне вире (10 гривни сребра, односно 40 гривни куна) у другом Уговору (као и у Уговору Новгорода с немачким градовима од 1189/99).[86]

---

81 Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 125, 129. Тачно прецизирање у Уговору Новгорода с немачким градовима не само износа вире, већ и износа обештећења, Владимирски-Буданов је доводио у везу с тим што се „у Руској правди увреда нанета жени није издвајала из општег појма увреде". Владимирский-Буданов 1876, 91.

82 Пушкарева 1989, 145.

83 Липшиц 195, 71; Laiou 1993, 122. Уплата новчане казне у корист жене жртве силовања или отмице јавља се и у појединим германским *leges barbarorum*, као што је Визиготски закон (*De raptu virginum vel viduarum,* III, 3, 5, *Si quicumque rapiat alienam sponsam: Si alienam sponsam quicumque rapuerit, de raptoris ipsius facultatibus medietatem puelle, alia vero medietatem sponso iubemus addici*). Вестготская правда 2012, 300.

84 Владимирский-Буданов 1915, 320.

85 Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 129. У Уговору је двострука вира од 80 гривни била предвиђена само за убиство дипломатског представника (чл. 2), таоца и свештеника (чл. 15). Владимирский-Буданов 1876, 90, 93.

86 За оцену стварне важности прописа о силовању из два уговора Смоленска са Ригом и Готландом од значаја су закључци које је о овим уговорима изнео угледни руски историчар Зимин. Он истиче како се други Уговор Смоленска са Ригом и Готландом, сачуван у руском оригиналу, „темељио на 'Правди' (први Уговору, прим. З. Ч) кнеза Мстислава Давидовича (од 1229. г)," док је први Уговор од 1229. „неспорно садржао норме руског права које су се примењивале у Смоленску почетком XIII века." Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 55, 79-80.

Представнице руске феминистичке историографије, Пушкарева, Белова (*Анна Валерьевна Белова*) и Мицок (*Наталья Александровна Мицок*), признају да се силовање у раном руском праву кажњавало неуобичајено високим новчаним казнама, доводећи такве норме у везу са хришћанском етиком која је силовање сматрала „једним од најозбиљнијих моралних преступа.“ Исте ауторке истичу како се под утицајем родног стереотипа о високој вредности женске невиности нарочито строго третирало силовање невине девојке.[87] С тим у вези, пропис о силовању из Уговора Смоленска са Ригом и Готландом од 1229. (чл. 12), као и пропис о силовању другог Уговора од 1230-1270. (чл. 23), заиста праве разлику у висини новчане казне с обзиром на раније владање оштећене. Уколико се пре силовања „ништа није чуло о њеном неморалу“ (*а дотле не слышати было блядне ее*), тада је оштећена жена добијала петоструко већу вредност обештећења од вредности коју добије силована жена „сумњивог морала“ (*Аще которыи Немчичь учинит насилье над волною женою [в] Смоленьске, а дотле не слышати было блядне ее, 5 гривен серебра за сором. Будет ли дотле бляла, гривна серебра за сором*, чл. 12).[88]

Наведени прописи о силовању из Устава кнеза Јарослава и међународних уговора руских градова пружали су кривичноправну заштиту од силовања слободној удатој жени или девојци, али је у раном руском праву заштиту од силовања уживала и робиња (холопка), мада је била објект, а не субјект права.[89] Најранији сачувани пропис који инкриминише силовање робиње налази се у Уговору Новгорода с немачким градовима од 1189/99: „Ко изврши насиље над робињом (*повреждеть насильемь*), али је не обесчасти, тада за увреду гривна (1 гривна куна, односно 1/4 гривне сребра);[90] ако је ипак обесчасти (*соромить*) да је слободна (чл. 14).“[91] Израз *повреждеть насильемь* Владимирски-Буданов и Зимин тумачили су као покушај силовања.[92] Уговори Смоленска са Ригом и Готландом такође предвиђају правну заштиту робиње од силовања, али изостављају меру ослобађања силоване робиње.[93] На овим руским прописима о силовању робиње видљив је очигледан утицај византијске Еклоге, који је у XII и XIII веку могао доћи посредством две одредбе (чл. 4. и 5) о силовању робиње из популарне ране словенске компилације Закона судњи људем, која је била на гласу у средњовековној Русији.[94]

---

87 Пушкарева, Белова, Мицок 2020. Према византијској Еклоги (чл. 29) свака полна веза са невином девојком остварена „уз њену сагласност, али без знања родитеља“ квалификовала се као кривично дело блуда, које се кажњавало тако што је осуђеном блуднику одсецан нос и уз то је био дужан да оштећеној девојци плати високо пенално обештећење, а ако је „сасвим бедан и сиромашан“ кажњаван је кумулативно батинањем, срамотном казном шишања и прогонством. Липшиц 195, 71; Чворовић 2014, 181-182.

88 Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 62, 75. Проституција у Русији је, по свој прилици, пре реформаторске владавине Петра Великог била спорадична појава, неупоредиво мање раширена него у другим европским земљама. Занимљиво је да најстарије сачувано сведочанства о борделу и организованој проституцији у Русији потиче из периода 1611-1617. и везано је за Велики Новгород и то у периоду када је град био под шведском контролом, пре Столбовског мира од 1617. године. Ролдугина 2021.

89 Владимирский-Буданов 1876, 93.

90 Пушкарева 1989, 143.

91 Исто.

92 Исто; Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 130.

93 Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 62, 75.

94 Чворовић 2014, 184-185; Милов 1998, 113; Калачов 1850, 19; Пушкарева 1989, 143. Према Закону судњи људем блудник који блудничи са сопственом робињом кажњаван је црквеном казном – седмогодишњом епитимијом, док је робиња одузимана и продавана, а новац добијен од такве продаје делио се сиротињи. Блуд са туђом робињом повлачио је за блудника високу новчану казну у корист њеног власника и седмогодишњу епитимију. Николић 2016, 67-68.

Употреба израза *насилие* за силовање у раним руским правним (*Уговор Смоленска с немачким градовима* од 1226) и литерарним изворима (*Летопис* од 1076),[95] била би према кључном лингвистичком аргументу радикалног феминизма доказ да се силовање у руском средњовековном праву врло рано третирало као деликт насиља, а не као деликт против имовинских права оца или мужа.[96]

Каснији правни споменици московске епохе углавном не садрже прописе о силовању. Тако се међу малобројним кривичним делима која су инкриминисана у претежно процесноправним Судебницима Ивана III (*Иван III Васильевич*) и Ивана IV (*Иван IV Васильевич*) не налази силовање, док је у обимном Саборном уложенију цара Алексеја Михајловича био регулисан само један квалификовани облик овог кривичног дела. Реч је о силовању које изврше војна лица у време прекоманде на нову дужност или приликом одласка с војног похода кући (*А будет кто ратные люди, едучи на государеву службу, или з государевы службы по домом, учнут... женъскому полу насильство*). Силовања су се догађала баш у том периоду зато што су војници, по речима законодавца, „искварени пљачком на непријатељској територији или, напротив, озловољени неуспесима и осиромашени у дугим походима без резултата или боравком у разореним земљама, потпуно били распуштени и неспремни да се повинују било каквој дисциплини.“[97] Поред силовања у чл. 30. VII главе Саборног уложенија регулисани су и други деликти које су војници могли да изврше над цивилним становништвом сопствене државе, као што су убиство и грабеж (јавно отимање туђих покретних ствари). При томе је силовање по тежини изједначено са убиством, пошто су оба деликта ако их изврше војна лица кажњавана смртном казном, док је грабеж кажњаван двоструком накнадом штете.[98]

У циљу сузбијања неморала у друштву и спречавања злоупотреба власти господара над робињом (холопком), Саборним уложенијем се гарантује холопки, како удатој тако и неудатој, право на тужбу против сопственог господара уколико је с њим имала незаконити сексуални однос, а из тог односа је рођено дете. При томе се холопка непосредно обраћала надлежном државном органу, што говори о извесној процесноправној способности холопке. Потом би предмет био уступљен црквеним судовима, у Москви патријарховом, а у унутрашњости суду надлежног епископа. Главно доказно

95 Словарь русского языка XI-XVII вв. 1983, 244-245

96 И у Душановом законику израз којим се описује силовање *оузме по силѣ* упућује на закључак да је и у српском средњовековном праву ово кривично дело схватано као деликт насиља. Ив Левин истиче да „савремени социолози сматрају да је силовање првенствено чин агресије према женама а не понашање које призилази из сексуалне жеље“ и потом закључује, додуше без неког нарочитог образложења, како „средњовековни Словени су дошли до истог закључка, али на основу другачијих претпоставки.“ Левин 2006, 292. Још је Сузана Браунмилер истакла кључну тезу радикалних феминисткиња, према којој силовање у историји права почиње да се инкриминишао као имовински деликт, тј. као напад на својину мушкарца од стране другог мушкарца. Brownmiller 1993, 18. Овакав поглед на силовање био је својствен старом веку, али се задржао и у световном праву западних средњовековних држава. То се огледало, између осталог, и у употреби латинског израза за пленидбу имовине и људи *raptus* (Divković 1980, 889) као заједничког термина за силовање и отмицу жена у енглеском праву после норманског освајања, а под утицајем чувене Грацијанове компилације *Decretum*. Таква употреба семантички вишезначног израза *raptus* допринела је, према Каролин Дан, да се у средњовековној Енглеској учврсти поглед на жену као имовину, коју је могуће присвојити и отети. Dunn 2013, 28, 47, 51, 193. Други аутори истичу, насупрот томе, како су хришћанска Црква и њени каноничари, почев од позног XI века, дали кључни допринос да се силовање у западноевропским правима почне третирати као кривично дело против жене, а не као деликт против имовине оца или мужа. Pistono 1989, 41.

97 Томсинов 2011, 74; Соборное уложение 1649 года 1987, 171.

98 Соборное уложение 1649 года 1987, 172.

средство у поступку било је саслушање духовника холопке и духовника господара (*А кто учнет у себя в дому делати беззаконие с рабою з жонкою, или з девкою, и приживет с нею детей, и в том на него та раба учнет государю бити челом, и таких жонок и девок, и на кого они учнут государю бити челом, отсылати на Москве на Патриарш двор к патриаршим приказным людем, в городех к митрополичьим и к архиепископлим приказным же людем..* , 80, XX).[99] Случајеви осуде бојарског сина Нехорошка Семичева из 1628. и столника (*стольник*) Количева из 1633. године због блуда са својим холопкама, показују да је Саборно уложеније само потврдило холопкама оно право које су у Московском царству уживале и пре 1649. године. У наведеним случајевима осуђени су послати у манастире да обављају физичке послове.[100]

Одсуство прописа о силовању из руских правних споменика који су донети у периоду од XV до XVII века упућује на закључак да су се у овом периоду на деликт силовања примењивали прописи руске редакције Крмчије.[101] Претпоставка о примени Крмчије се чини нарочито оправданом ако се узме у обзир теза А. Попова (*Ардалион Попов*) да су све до краја XVII века и почетка реформи Петра Великог црквени судови судили за силовање.[102]

Судска пракса из XVII века показује да су судови за силовање најчешће изрицали комбинацију новчане казне у корист оштећене и временски орочени боравак учиниоца у неком од манастира.[103] Својеврсни конзервативизам правног поретка Московске Русије изражавао се између осталог и у задржавању новчане казне за силовање, као традиционалног словенског и германског начина кажњавања овог деликта у раном средњем веку, и у XVI и XVII веку када се у већини европских права прописују бруталне казне за силовање, најчешће мутилација и прогонство.[104] Додуше, Павле Алепски, који је боравио у Московском царству педесетих година XVII века, забележио је како „они (Руси) кажњавају смрћу без милости и опроста, четири злочина: издају, убиство, светогрђе и одузимање невиности девици без њене сагласности.“[105] То би значило да је за извесне облике силовања ипак био надлежан државни суд (вероватно после одлуке црквеног суда), пошто црквени суд није могао да изриче смртну казну. Поједини извори сведоче да су државни судови у другој половини XVII века судили за силовање и када је изрицана блажа казна од смртне. Тако је у једном случају из осамдесетих година XVII века суд Бојарске думе осудио за силовање девојке Маврутке Венцилејеве извесног Степана Коробина. Он је кажњен батинањем и прогонством у Соловјецки манастир, уз обавезу да жртви плати износ од 500 рубаља, док су саучесници, мушкарци и жене, подвргнути батинама, а потом су са својим породицама прогнани у Сибир.[106] Из једног другог случаја види се да је новчана казна одређивана у висини 1/3 имовине учиниоца, [107] што је заправо била византијска казна из Прохирона, који је под именом „Закон градски“ улазио у састав руске штампане тзв. Јосифовске Крмчије.[108] С тим у вези, увек треба имати у виду да средњовековне судије, било да је реч о црквеним или световним судијама, нису биле везане, не само у Русији, већ и у Византији, начелом легалитета кривичног дела

99 Томсинов 2011, 221; Российское законодательство 1985, 402.
100 Соборное уложение 1649 года 1987, 343,
101 Калачов 1850, 22.
102 Попов 1904, 193.
103 Исто.
104 Исто, 433.
105 Попов 1904, 194.
106 Walker 2013, 439; Романов 2021.
107 Walker 2013, 439.
108 Laiou 1993, 122; Чворовић 2020, 87; Калачов 1850, 21, 114.

и казне на начин на који је везан данашњи судија.[109] Када је у питању кажњавање силовања за Московску Русију важи, по свему судећи, оно што је Ангелики Лају (*Angeliki Laiou*) закључила у погледу Византије: судије нису примењивале закон од речи до речи, али су пеналне накнаде штете увек плаћане силованој жени.[110] Код кривичног дела силовања се у другој половини XVII века уочава тенденција преласка овог деликта из надлежности црквеног у надлежност световног суда, чиме је најављена Петрова епоха секуларизације права и јачања државе.

Отмица

Као и код свих словенских и германских племена, тако су и код Руса у предхришћанско доба биле честе отмице девојака као начин закључења брака**.** И сам кнез Владимир се пре крштења оженио полоцком принцезом Рогнедом, тако што ју је отео против њене воље, освојивши са дружином град Полоцк у коме је принцеза живела.[111] Отмице су, иначе, најчешће извршаване уз помоћ саучесника.[112] Било је и отмица које су организоване у договору с невестом, а против воље њених родитеља, нарочито током појединих паганских празника.[113]

Ако су два века после Владимировог крштења црквена венчања била према сведочењу кијевског митрополита Јована II права реткост ван бојарских и кнежевских кругова (*не бывает на простых людех благословение и венчание, но боляром токмо [и] князем венчатися*),[114] онда су се бракови код обичног света вероватно закључивали у једној од три форме које су биле наслеђене из предхришћанског доба: отмицом невесте, куповином невесте или договором о миразу који се давао уз невесту.[115] Црква се борила против паганских обичаја отмице и куповине невесте, јер су ови обичаји порицали слободну вољу жене и потирали њену личност.[116] Речју В. Шуљгина (*Виталий Яковлевич Шульгин*), „узмите све најстарије црквено-судске изворе и видећете у њима отмицу као један од основних паганских обичаја који је хришћанска Црква тежила да искорени.“[117]

Да је отмица невести била раширена појава и да се Црква жестоко борила против ове појаве види се из одредби црквеног Устава кнеза Јарослава. Отмица девојке (*умчить* – силом отети девојку) у Уставу кнеза Јарослава изједначена је у погледу казне са силовањем, пошто су за оба деликта биле прописане новчане казне скоро исте висине, а у зависности од друштевног статуса оштећене девојке (*Аще кто умчить девку или понасилить, аще боярьская дщи, будеть за сором еи 5 гривен золота, а митрполиту 5 гривен золота; аще будеть менших бояр, еи гривна золота, а митрополиту гривна золота; аще добрыих людеи будеть, две гривне серебра за сором, а митрополиту рубль,*

109 Вершинин 2019, 239 и даље; Чворовић 2013, 30.
110 Laiou 1993, 196.
111 Ярмонова 2014, 26.
112 Исто, 24. У Византији је постојање саучесника узимано као доказ да је отмица извршена без сагласности девојке. Laiou 1993, 204.
113 Пушкарева 2011, 12-13; Ярмонова 2013, 101.
114 Памятники древне-русскаго каноническаго права 1908, 18.
115 Абрашкевич 1904, 474-475. Занимљиво је да је према Закону Ману брак закључен у форми куповине невесте (*асура*) или отмице (*ракшаса*) девојке, чак и у форми отмице комбиноване са силовањем (*пајшача*), био резервисан само за две најниже касте – вајшије и шудре. Крашенинникова, Жидков 2008, 156.
116 Ярмонова 2013, 98.
117 Шульгин 1850, 10. Наведено према: Ярмонова 2014, 25.

а на умычницех по 60 митрополиту, а князь их казнить).[118] Иако је у пракси свакако било и отмица које су организоване с пристанком девојке чији су се родитељи противили њеном браку с младожењом отмичарем, у руском средњовековном праву казна за отмицу није зависила од тога да ли је отмици претходила сагласност девојке, као што је то било, примера ради, у пољском средњовековном праву.[119] С тим у вези, у руском средњовековном праву није постављано ни питање евентуалне кривичне одговорности девојке која је дала сагласност за отмицу. По томе руско право следи доминантни ток византијског законодавства, који је започет Јустинијановим Едиктом о отмици из 533. године. Према овом Едикту сагласнот девојке није утицала на ублажавање смртне казне прописане за отмичара, нити је, с друге стране, доводила до кажњавања девојке.[120]

Пошто је у средњовековној Русији, за разлику од Византије, за отмицу био надлежан црквени суд, поставља се питање да ли је отмица, чак и када је извршена уз сагласност девојке, представљала трајну брачну сметњу за закључење црквеног брака, као што је то наређивао навдени Јустинијанов Едикт и што се потом, према Н. Милашу, утврдило у црквеној пракси.[121] Ако судимо на основу Канонских одговора кијевског митрполита Јована II с краја XII века, онда се чини да је Црква, барем у Кијевској Русији, сходно 22. и 30. канону Св. Василија Великог снисходила паровима који су закључили брак служећи се отмицом, под условом да су накнадно обезбедили родитељски пристанак и да су обавили црквено венчање. Наиме, митрополит Јована II је налагао свештеницима да оне који живе невенчано (*бе*[з] *благословенья счетаются*) треба „поучавати не једном, ни два пута, већ (сваког) различито, све докле год не познају и схвате истину и добру се врате,“ а да их треба одлучити (*excommunicatio maior*) од Цркве (*чюжа имети от сборныя церкви*) тек ако покажу упорност у греху (*своея злобы не останучеся*).[122] Блажа правила о отмици изведеној уз сагласност девојке Св. Василија Великог била су очигледно прикладнија за мисију Цркве међу руским неофитима од строжих правила 27. канона Четвртог васељенског (27) и 92. канона Трулског сабора, према којима се брак закључен отмицом сматрао апсолутно ништавим.[123]

Увреда части

Руска правда не садржи пропис који би искључиво штитио част жене од реалних и вербалних увреда другог лица.[124] За разлику од части мушкарца која ужива заштиту од

118 Памятники права Киевского государства X–XII вв. 1952, 265-266, 277; Попов 1904, 168.

119 Пушкарева 1989, 145; Ярмонова 2013, 101.

120 Laiou 1993, 142-143. У византијском законодавству је постојао и другачији начин регулисања кривичног дела отмице, али је он, по свему судећи, био другоразредан по свом утицају. Дошао је најпре до изражаја у Константиновом закону о отмици из 336. године, који за отмицу извршену уз сагласност девојке предвиђао не само смртну казну за отмичара (*Damnatio ad bestias*), већ је и девојку која је дала сагласност за отмицу лишавао права наслеђивања родитеља. Кривичну одговорност девојке која је дала сагласност за отмицу после Констатиновог закона предвидела је још само једна кратка Новела цара Андроника II од 1306. године, према којој се таква девојка кажњавала срамотном казном шишања и губитком части, док се мушкарац отмичар кажњавао новчаном казном у корист царске касе у висини трећине његове имовине. Laiou 1993, 141, 143.

121 Laiou 1993, 142-143; Милаш 2004а, 390.

122 Памятники древне-русскаго каноническаго права 1908, 7-8

123 Милаш 2004б, 379-380, 389-390; Милаш 2004а, 388.

124 Руска правда само на први поглед не инкриминише радње које су усмерене искључиво на повреду части, јер се код неких видова напада на тело човека не штити телесни интегритет и здравље, већ част и достојанство нападнутог лица. Тако се напад предметима који нису подобни да

најранијих времена и која се у патријархално-војничком друштву Кијевске Русије углавном сводила на спољну димензију јавног угледа повезаног са друштвеним рангом и службеним положајем једног лица, почетак правне заштите женске части везан је за деловање хришћанске Цркве у старој Русији. Најпре је Уставом кнеза Владимира (чл. 7) црквеним судовима припала надлежност да суде за вербалне увреде (*уреканье*). Под утицајем хришћанског учења „част више не означава само спољно поштовање и уважавање, већ и унутрашње достојанство“ која има свака боголика личност независно од њеног социјалног положаја или пола. Тако у појму части морални елемент почиње да претеже над социјалним, иако га током средњег века никада неће у потпуности потиснути. Морално одређење части доводи до тога да се *бесчестье* као последица реалног или вербалног напада на част једног лица почиње повезивати са срамом и стидом.[125]

Имајући у виду утицај хришћанског погледа на свет на редефинисање појма части, није случајно да се најранији прописи о заштити женске части налазе управо у црквеном Уставу кнеза Јарослава. „Ако неко назове туђу жену курвом“ („Аже кто зоветь чюжу жену блядью“), казниће се тако што ће оштећеној платити пенално обештећење и у истом износу новчану казну надлежном епископу. Висина обештећења и казне зависила је од друштвеног ранга оштећене, при чему Устав разликује жену великог бојара, потом жену малог бојара, жену грађанина и најзад жену сељака. Да је женска част уживала високи степен кривичноправне заштите од вербалних увреда види се по томе што је висина казне и обештећења за увреду части била иста или нешто мања од новчане казне и обештећења који су истим Уставом прописани за силовање жене истог друштвеног ранга.[126] Пооштрена кривичноправна заштита части жене од вербалних увреда у руском средњовековном праву подсећа на исту такву заштиту женске части у германском раном средњовековном праву.[127] Стога се и високе новчане казне у руском праву за вербалну увреду жене могу објаснити, као и у германском праву, прагматичном потребом да се жена сачува „од срамоте или клевете како не би доживјела друштвену изолацију,“ јер „она у таквом суровом окружењу не би могла живјети самостално, без средстава за живот и било какве заштите.“[128]

Уговор Новгорода с немачким градовима од 1189/99. године садржи пропис којим се штитила част удате жене или девојке од реалне увреде (*Оже съгренеть чюжее жене повои с головы или дщьри, явится простоволоса, 6 гривн старые за соромъ*, чл.

нанесу озбиљне повреде, као што су чаша, рог или дршка од мача, кажњавао са 12 гривни, док се одсецање прста кажњавало са 3 гривне, а потезање исуканог мача без убода са 1 гривном. Разлог је што се сукоб мачевима није сматрао увредљивим, пошто је лице нападнуто исуканим мачем увек могло да одговори, док су напади чашом или дршком од мача пре свега увредљиви, јер таквим нападом се поручује да је нападнути „кукавица, с којим не приличи борба с мачевима.“ Садржај ових прописа јасно показује да се њима не штити част жене, пошто објект оваквих напада није могла бити жена, већ искључиво мушкарац и његов друштвени углед у једној доминантно патријархалној култури, каква је била култура ране средњовековне Русије. Николић 2000, 212; Омельченко 2008, 241.

125 Стефанович 2004, 86-87; Памятники права Киевского государства X–XII вв.1952, 238, 250.

126 Владимирский-Буданов 1876, 204; Памятники права Киевского государства X–XII вв.1952, 261, 269, 279; Пушкарева 1989, 145-146.

127 И у германском праву вербална увреда жене кажњавана је оштрије кажњавана од вербалне увреде мушкарца. Тако *Lex Salica* прописује да ће се мушкарац или жена који за слободну жену кажу да је блудница, а то не докажу, казнити са 45 солида (XXX, 3). Док ће се онај ко за неког мушкарца каже да је бестидник или штрокавко казнити са 3 солида (XXX, 1, 2). Николић, Ђорђевић 2011, 60.

128 Bartulović, Erent-Sunko, Pezelj 2018, 1112.

8).[129] Наиме, онај ко би с главе туђе жене скинуо украсну мараму (*повязка)*[130] морао би да јој плати 6 гривни, јер ју је увредио остављајући је „гологлаву“ (*явится простоволоса*).[131] Под утицајем Цркве и њеног учења о смерности и послушању[132] код Руса се врло рано гологлавост удатих жена и девојака сматрала непристојном.[133] Црква је изрицала епитимију и оном ко би туђој жени намерно испрљао одећу, што се такође сматрало увредом женске части.[134] Пенално обештећење (*головничество*) од 6 гривни прописано за скидање женске мараме, било је у Уговору Новгорода с немачким градовима предвиђено још само за батине или повреде нанете мушкарцу оружјем или тољагом („Оже ударять мужа оружеемь, любо колом... “, чл. 5).[135] При томе, обештећење од 6 гривни у Уговору Новгорода с немачким градовима није било ништа друго него просечно обештећење прописано у Руској правди за телесне повреде, пошто су у Правди за различите облике овог деликта предвиђена обештећења у висни од 3 до 12 гривни.[136] Да је у Уговору Новгорода с немачким градовима женска част уживала привилеговани статус и већи степен правне заштите од мушке части види се по томе што се насилно цепање мушке одеће (чл. 6), које је такође имало својство реалне увреде, кажњавало плаћањем пеналног обештећења од 3 гривне.[137]

И у каснијим правним споменицима московске епохе, која је окончана с реформама Петра Великог, част жене је уживала појачану правну заштиту од реалних и вербалних увреда у односу на част мушкарца. Тако је према чл. 26. Судебника цара Ивана

---

129 Владимирский-Буданов 1876, 91; Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 126.

130 *Повязка* или *повой* личила је на убрус, односно мали пешкир који је жена обавијала око главе, скривајући целокупну косу, а често је падао и преко рамена. Головные уборы на Руси 2010.

131 Владимирский-Буданов 1876, 91.

132 Апостол Павле поручује Коринћанима: „И свака жена која се гологлава моли Богу или пророкује, срамоти главу своју; јер је једно исто као и ошишана“ (1. Кор. 11, 5). Апостол Петар поучава хришћанке речима „ваше украшавање да не буде споља: у плетењу косе и у кићењу златом или у облачењу хаљина“ (1. Петр. 3, 3). Још је Тертулијан у свом спису *De cultu feminarum* сматрао фарбање и дотеривање косе непримереним за хришћанке. „Зар да се трудимо око погибељи наше браће,“ пита Тертулијан хришћанке, упозоравајући их како се „извештаченим улепшавањем побуђује похота у њиховим срцима.“ „Ако нови закон Господњи налаже једнаку казну и за жељу и за бесрамно дело: да ли ви мислите да ће остати некажњен онај који је другом изазвао погибељ? Знајте да ви истински уништавате брата свог када своју лепоту показујете пред његовим очима, изазивајући тако у њему похотне жеље. Он је у души својој већ извршио оно што је безаконо пожелео и ви постајете за њега мач који га убија,“ поручује Тертулијан хришћанкама. Tertulliani 2003.

133 Негативан став старог руског друштва према женској гологлавости дошао је до изражаја у семантици синтагме *опростоволоситься*, која је изведена из речи коса (*волосы*). Синтагма *опростоволоситься* првобитно је означавала „посебан тип друштвено неприхватљивог женског понашања“ када жена „скине мараму и остане с непокривеном главом на местима где то жени није дозвољено. “ Ово правило понашања у савременом руском друштву изгубило је на значају када су у питању православне житељке Русије, изузев код уласка жена у храм. У међувремену се трансформисала и семантика речи *опростоволоситься*, која у савременом руском језику значи обрукати се или учинити велики пропуст, грешку, али је као својеврсни колективни аксиолошки архетип „сачувана негативна оцена садржана у првобитном значењу глагола опростоволоситься.“ Крејдлин, Аркадьев, Летучий 2020; Ильин 2014.

134 Пушкарева 1989, 145.

135 Владимирский-Буданов 1876, 91; Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. 1953, 125, 128.

136 Владимирский-Буданов 1876, 91.

137 Исто.

IV Васиљевича од 1550. године *бесчестие*[138] за увреду жене било двоструко веће од износа пеналног обештећења које се плаћало за реалну или вербалну увреду мушкарца истог друштвеног ранга („а женам их бесчестиа вдвое“).[139] Такву традицију када је у питању кривичноправна заштита части жене наставља Саборно уложеније од 1649. године. Према чл. 99. X главе Уложенија за вербалну увреду удате жене (*А будет кто ни буди обесчестит непригожим словом чью жену...*) плаћало се, као и у Судебнику од 1550, *бесчестие* двоструко веће од *бечестия* које би се дуговало да је вербално увређен њен муж. За вербалну увреду нечије неудате кћери (*дочь девку*) учинилац је према Саборном уложенију морао да плати четвороструко већи износ од износа који би дуговао да је увредио њеног оца.[140]

Закључак

Аутори који су се бавили друштвеним и правним статусом жене у Кијевској и Московској Русији издвојили су три фактора који су пресудно утицала на положај жене у средњем веку: патријархални морал и обичајно право родовско-племенског друштва, христијанизацију и татарско (монголско) наслеђе.

Један број руских истраживача из периода 19. века усвојио је под утицајем европског просветитељства и либерализма тезу да се положај жене погорашао са христијанизацијом руског друштва, почев од краја X века.[141] Тако су, примера ради, за Забелина (*Иван Егорович Забелин*) „источна византијска морална животна начела,“ која су међу Русима усвојена током средњег века, била главни кривац за „удаљавање жене из мушког друштва,“ као и за својеврсно „заточење женске личност,“ те трајни останак жене у правном статусу детета.[142] Чувени историчар царске епохе С. М. Соловјев (*Сергей Михайлович Соловьёв*) сматрао је да је за формирање друштвеног и правног статуса руске жене у средњем веку била пресудна епоха татарског ропства и потоњег уједињење Русије од XIII до XV века, када се руски народ, с једне стране, удаљава од других хришћанских народа, док се, с друге стране, руши стари племенско-родовски поредак, нарави огрубљују, а човек се навикава да се руководи инстинктом самоодржања. У таквим условима *затворничество* жена, нарочито из виших сталежа, „није настало услед византијског, татарског или неког другог утицаја, већ је оно,“ закључује Соловјев, „било последица разумљиве моралне економије народног организма.“[143]

С тим у вези, Д. Дубакин (*Дмитрий Николаевич Дубакин*) је јасно указао на улогу хришћанског аскетског идеала у формирању друштвеног и правног положаја жене у Московској Русији. Он износи тезу да је хришћанска „аскетска идеја, преузевши на себе задатак супротстављања моралној распуштености руског друштва, у потпуности испунила тај задатак.“ „Усмерена против свега телесног и чулног, она је (аскетска идеја, прим. З. Ч) у очима руског друштва заиста умањила значај брака, породичног живота и пре свега значај жене, али је зато искоренила неморал и разврат, који су били уобичајена

138 У руском средњовековном праву *бесчестие* је био *назив* за деликт реалне или вербалне увреде части, али и за пенално обештећење које се плаћало оштећеном. Российское законодательство 1985, 294, 296.
139 Российское законодательство 1984, 101, 138
140 Томсинов 2011, 92-93; Российское законодательство 1984, 296; Соборное уложение 1649 года 1987, 191.
141 Яговец 2009, 149.
142 Наведено према: Дубакин 1880, 5.
143 Исто, 4.

појава у ондашњем руском друштву на стадијуму преласка из паганства у хришћанство.“ Дубакин је, ипак, сматрао најважнијим то што је у Московској Русији „аскетски идеал, који се испољавао, између осталог, у доминацији манастирског поретка у свим сферама живота, утицао на устројство и карактер породичног живота руског друштва, успостављајући јединство поретка и усклађених односа међу члановима породице.“ „У епохи у којој су се све области живота руског друштва одликовале управо одсуством било какве правилности, поретка и чврстог опредељења, успостављање било каквог поретка, као и било какве равнотеже односа унутар породице било је од непроцењивог значаја,“ закључује овај аутор.[144] Израз таквог уподобљавања породичног и брачног живота у средњовековној Русији манастирском животу и поретку дошао је до изражаја у „Домострају,“ главној лектири породичне економије, педагогије и морала у Московској Русији.[145]

Управо у таквом идејном и моралном оквиру обликовани су бројни кривичноправни прописи о заштити части, здравља и живота жене у средњовековним руским правним споменицима. Први кривични прописи о силовању и отмици жене који су донети у Кијевској Русији и који у погледу казне изједначавају силовање и отмицу жене са убиством, настали су под снажним утицајем Цркве, која се у том периоду борила против појединих остатака паганског морала у сфери сексуалности и брака. Оштрија казнена заштита части жене у односу на част мушкарца, која је зачета у праву Кијевске Русије, а потом је задржана и разрађена у правним зборницима Московске Русије, обликована је, пре свега, под утицајем хришћанског учења о греху и стиду. Наиме, сваки реални или вербални атак на част жене од стране непознатог мушкарца који није био њен муж или отац вређао је част породице и њеног старешине и истовремено је нарушавао хришћански моралну поредак у коме су част и тело жене били неприкосновени. Црква је допринела да се част, здравље и живот жене индивидуализују као правна добра и кривичноправно штите независно од интереса породичне заједнице. Под утицајем високог хришћанског вредновања девствености, нарочито тешким се сматрао сваки вербални или реални напад на неудату девојку. Такав аскетски поредак ствари био је једини кадар да сачува руски народа под влашћу иноверног татарског освајача и да омогући обнову његове државне независности. Једном речју, идејни, али и практични разлози утицали су да жена у руском праву још пре вестернизације Петра Великог добије привилеговану кривичноправну заштиту у односу на мушкарца.

Иако жена у средњовековном руском праву није уживала привилеговану кривичноправну заштиту када напад на њено тело, част или живот изврши њен муж, под утицајем Цркве озбиљно је ублажена древна паганско-патријархална форма дисциплинске власти мужа над женом, о којој у оскудици извора посредну представу можемо да стекнемо увидом у древне обичаје који су се дуго задржали у средњовековном руском друштву. На положај и права жене унутар брака и породице у средњовековној Русији, нарочито у московској епохи, пресудно је по свему судећи утицао старозаветни патријархални модел породичног живота, док је правна заштита жене у јавном простору углавном била инспирисана новозаветном етиком, као и практичним разлозима заштите физички слабијег пола у условима тешког средњовековног живота.[146]

144 Исто, 90-91.
145 Колесов 2004.
146 Яговец 2009, 150.

Литература

Абрашкевич, Михаил Михайлович (1904): *Прелюбодеяние с точки зрения уголовнаго права*, Одеса: Экономическая типография.

Антонић, Слободан (2011): *Искушења радикалног феминизма*, Београд: Службени гласник.

Белова, Анна Валерьевна, Мухина, Зинара Зиевна (2019): Наталья Львовна Пушкареёва - основоположница изучения женской и гендерной истории в отечественной историографии, у: *Гендер в фокусе антропологии, этнографии семьи и социальной истории повседневности*, Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 7-16.

Вестготская правда (2012): *Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование.* Отв. ред. Ауров, Олег В, Марей, Александр В., Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке.

Вершинин, Константин Владимирович (2019): *Мерило Праведное в истории древнерусской книжности и права*, Москва, Санкт Петербург: Нестор-История.

Владимирский-Буданов, Михаил Флегонтович (1876): *Хрестоматия по истории русскаго права, Выпуск первый*, Киев: Типография Императорскаго Университета Св. Владимира.

Владимирский-Буданов, Михаил Флегонтович (1915): *Обзор истории русскаго права*, Петроград, Киев: Издание книжнаго магазина Н. Я. Оглоблина.

Георгиевский, Эдуард Викторович (2010): Убийство в уголовном праве Древней Руси, *Сибирский юридический весник* бр 2 (49), 9-106.

Головные уборы на Руси (2010): Головные уборы на Руси, *История костюма*, Family-history.ru, https://family-history.ru/material/history/kostum/kostum_6.html, приступљено: 16. 7. 2021.

Греков, Борис Димитриевич (1940): *Правда Русская – Учебное пособие*, Москва, Ленинград: Издательство Академии наук СССР.

Данилевский, Игорь Николаевич (1998): *Деревняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.)*, Москва: Аспент Пресс.

Данилова, Галина Михайловна (1969): *Аламаннское и баварское общество VIII и начала IX в.*, Петрозаводск: Издательство Карелия

Домострой (2014): *Домострой: как устроить свой быт богоугодно, а жизнь свято*. Перевод на соврменный русскй и общая редакция Т. Н. Терещенко, Рекомендовано к публикации Издательским Советом РПЦ ИС 11-026-3026, Москва: Дарь.

Дубакин, Дмитрий Николаевич (1880): Влияние христианства на семейный быт русскаго общества в период до времени появления „Домостроя“, *Христианское чтение*, бр. 3-4, 311-361.

Душанов законик (2010): *Душанов законик.* Приредио Бубало, Ђорђе, Београд: Завод уџбенике, Службени гласник.

Ильин, Денис Николаевич (2014): Описание особенностей национального сознания посредством анализа исторических трансформаций лексической семантики, *Современная когнитивная лингвистика*, https://www.researchgate.net/publication/266025234_OPISANIE_OSOBENNOSTEJ_NACIONALNOGO_SOZNANIA_POSREDSTVOM_ANALIZA_ISTORICESKIH_TRANSFORMACIJ_LEKSICESKOJ_SEMANTIKI, приступљено: 1. 08. 2021.

Калачов, Николай Васильевич (1850): *О значении Кормчей в системе древняго русскаго права*, Москва: Университетская типография.

Карташёв, Антон Владимирович (1993), *Очерки по истории русской церкви*, Москва: Терра.

Колесов, Владимир Викторович (2004): *Древняя Русь: наследие в слове. Бытие и быт*, Санкт-Петербург: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, https://libking.ru/books/sci-/sci-culture/1093728-vladimir-kolesov-drevnyaya-rus-nasledie-v-slove-bytie-i-byt.html, приступљено: 2. 8. 2021.

Колосовский, Павел Димитриевич (1857): *Очерк историческаго развития преступления против жезни и здоровья*, Москва: Типография Т. Т. Волкова.

Крашенинникова, Нина Александровна, Жидков, Олег Андреевич (2008): *История государства и права зарубежных стран*, В 2 томах, Том 1, Москва: Издательство Норма.

Крейдлин, Григорий Ефимович, Аркадьев, Петр Михайлович, Летучий, Александр Борисович (2020): Тело и телесность в естественном языке и языке жестов (2020): *Язык и семиотика тела, т. 1*, Москва: Новое литературное обозрение, https://books.google.rs/books?id=osflDwAAQBAJ&pg=PR3-IA126&lpg=PR3-IA126&dq=головные+уборы+в+древней+руси+простоволосая&source=bl&ots=Nnmtx08p_F&sig=ACfU3U0JKTwcpMERRDsp4mu_8HLCUSKJbw&hl=sr&sa=X&ved=2ahUKEwi6_Ym2p8nxAhW_hv0HHQiSDs0Q6AEwEnoECA0QAw#v=onepage&q=головные%20уборы%20в%20древней%20руси%20простоволосая&f=false , приступљено: 16. 07. 2021.

Ланге, Николай Иванович (1860): *Исследование об уголовном праве Русской Правды*, С. Петербург: Типография II Отд. С. Е. И. В. Канцелярии.

Липшиц, Елена Э. (1965): *Эклога*, Москва: Издательство Наука.

Милов, Леонид Васильевич (1998): Византийская Эклога и Пространная Русская Правда (проблемы рецепции), *Ius Antiquum* бр. 1, 113-119, https://docplayer.ru/71148797-Vizantiyskaya-ekloga-i-prostrannaya-russkaya-pravda-problemy-recepcii.html, приступљено 16. 7. 2021.

Николић, Драган (2000): *Древноруско словенско право*, Београд: Службени лист СРЈ.

Николић, Драган (2016): *Закон судњи људем*, Ниш: Центар за публикације Правног факултета Универзитета у Нишу, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу.

Николић, Драган, Ђорђевић, Александар (2011): *Законски текстови старог и средњег века*, Ниш: Центар за публикације Правног факултета у Нишу.

Омельченко, Светлана Сергеевна (2008): Оскорбление и клевета в уголовном праве России XI-XVII вв, *Актуальные проблемы российкого права* бр. 1, 240-246.

Памятники древне-русскаго каноническаго права (1908): *Памятники древне-русскаго каноническаго права, ч. 1,* ред. А. С. Павлов, Санкт-Петербург: Императорская археографическая комиссия.

Памятники права Киевского государства X–XII вв. (1952): *Памятники русского права, Вып. 1*, сост А. А. Зимин, Москва: Юридическая литература.

Памятники права феодально-раздробленной Руси XII-XV вв. (1953): *Памятники русского права, Вып. 2*, сост А. А. Зимин, Москва: Юридическая литература.

Попов, Ардалион (1904): *Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву*, Казань: Типо-литография Императорскаго Университета.

Пушкарева, Наталья Львовна (1989): *Женщины Древней Руси*, Москва: Мысль.

Пушкарева, Наталья Львовна (2011): *Частная жизнь женщины в Древней Руси и Московии: невеста, жена, любовница*, Москва: Издательство Ломоносовь.

Пушкарева, Наталья Львовна (2012): Позорящие наказания для женщин: истоки и последствия гендерной асимметрии в русском традиционном и писаном праве, у: Муравьева, Марианна Георгиевна, Пушкарева, Наталья Львовна, *Бытовое насилие в истории российской повседневности (XI-XXI вв.)*, Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 11-16.

Пушкарева, Наталья Львовна, Белова, Анна Валерьевна, Мицок, Наталья Александровна (2020): *Сметая запреты: очерки русской сексуальной культуры XI-XX веков, Москва:* Новое литературное обозрение, https://readli.net/chitat-online/?b=1085500&pg=5, приступљено: 1. 08. 2021.

Ролдугина, Ирина (2021): *Возникновение субкультуры проституции*, https://arzamas.academy/materials/850, приступљено: 18. 6. 2021.

Романов, Петр Алексеевич (2021): Молодые годы: Начало славных дел (1689–1697), *Честь, слава, империя (Труды, артикулы, переписка, мемуары),* ВикиЧтение, https://law.wikireading.ru/55694, приступљено: 30. 11. 2021.

Российское законодательство X-XX веков, т. 2 (1984): Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства, у: *Российское законодательство X-XX веков, т. 2,* Отв. ред. А. Д. Горский, Москва: Юридическая литература.

Российское законодательство X-XX веков, т. 3 (1985): Акты Земских соборов, у: *Российское законодательство X-XX веков, т. 2,* Отв. ред. А. Г. Маньков, Москва: Юридическая литература.

Семенникова, Любовь Ивановна (2009): *Россия в мировом сообществе цивилизаций*, Москва: Издательство КДУ.

Сергеевич, Василий Иванович (1910): *Лекции и исследования по древней истории русскаго права*, С. Петербург: Типография М. М. Стасюлевича.

Словарь русского языка XI-XVII вв. (1983): *Словарь русского языка XI-XVII вв. Выпуск 10 (Н – наятися),* Москва: Наука.

Словарь русского языка XI-XVII вв. (1992): *Словарь русского языка XI-XVII вв. Выпуск 18 (Потка – Преначальный),* Москва: Наука.

Соборное уложение 1649 года (1987): *Соборное уложение 1649 года, Текст, Коментарии*, Руководитель авторского коллектива А. Г. Маньков (1987): Ленинград: Наука.

Соловјев, Александар Васиљевич (1980): *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. година*, Београд: САНУ.

Соловјев, Александар Васиљевич (1998): *Историја словенских права; Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, Београд: Службени лист СРЈ.

Статут велікага літоўскага 1588 (1989): *Статут велікага літоўскага 1588 года. Тэксты. Даведнік. Каментарыі*, Мінск: БелСЭ.

Стефанович, Петр Сергеевич (2004): Древнерусское понятие чести по памятникам литературы домонгольской Руси, *Философия культуры*, 63-87, http://drevnyaya.ru/vyp/stat/s2_16_9.pdf, приступљено 1. 08. 2021.

Тарановски, Теодор (1996): *Историја српског права у Немањићкој држави*, Београд: Службени лист СРЈ.

Тихомиров, Михаил Николаевич (1941): *Исследование о Русской Правде: происхождение текстов*, Москва – Ленинград: Академия Наук СССР.

Тихомиров, Михаил Николаевич (1953): *Пособие для изучения Русской Правды*, Москва: Издательство Московского университета.

Томсинов, Владимир Алексеевич (2011): *Соборное уложение 1649 года, Законодательство царя Алексея Михайловича*, Москва: Зерцало.

Филиппов, Александр Никитич (1907): *Учебник истории русскаго права*, Юрьев: Типография К. Маттисена.

Хрестоматия памятников феудального государства и права стран Европы (1961): *Хрестоматия памятников феудального государства и права стран Европы: Государство древних франков, Англо-Саксонское государство, Англия, Германия, Испания, Италия, Франция, Албания, Болгария, Венгрия, Польша, Румыния, Чехия, Югославия*, под ред. В. М. Корецкого, Москва: Юридеческая литература.

Чворовић, Зоран (2013): *Кривично право у Уложенију цара Алексеја Михаиловича*, Крагујевац: Правни факултет Универзитета у Крагујевцу (необјављена докторска дисертација).

Чворовић, Зоран (2014): *Право и православље*, Београд: Catena mundi.

Чворовић, Зоран (2018а): *Душанов законик у руском огледалу*, Београд: Catena mundi.

Чворовић, Зоран (2018б): Абортус као кривично дело у старовековним правима, канонима Цркве и у византијско-словенском праву, *Црквене студије*, 15/2018, 475-491.

Чворовић, Зоран (2018в): Саборно уложеније од 1649. године – угаони камен у развитку руског права, у: *Увод у право Русије – Введение в право России*, ур. М. Зиројевић и Н. Кршљанин, 67-82.

Чворовић, Зоран (2020): Рецепција Законоправила Светог Саве у Русији: разлози и околности, *Зборник радова са научног скупа „800 година аутокефалности Српске православне цркве,“* Косовска Митровица: Правни факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Щапов, Ярослав Николаевич (1971): Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в, *Византийски й временник*, т. 31, 71-78.

Щапов, Ярослав Николаевич (1972): *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв.*, Москва: Наука.

Яговец, Виктория В. (2009): Статус женщны в древнерусском обществе, *Вестник Санкт-Петербургского Университета*, Вып. 4, 144-151.

Ярмонова, Елена Николаевна (2013), Отдельные аспекты изменения порядка заключения брака в России с IX по XIX вв., *Вопросы российского и международного права* бр. 1, 95-122, http://publishing-vak.ru/file/archive-law-2013-1/5-yarmonova.pdf, приступљено: 16. 7. 2021.

Ярмонова, Елена Николаевна (2014): Похищение невесты как форма заключения брака на Руси в языческий период, *Вопросы современой юруспруденции: сб. ст. по матер XXXIX-XL междунар. науч.-практ. конференции*, Новосибирск: СибАК, 23-27.

Artemis-Terzieva, Rossitisa (2004): Patriarchy. У: *Encyclopedia of Rape*, ed. Smith, Merril D: Westport - Connecticut, London: Greenwood Press, 145-146.

Bartulović, Željko, Erent-Sunko, Zrinka, Pezelj, Vilna (2018): Spolno zlostavljanje i druga kaznena djela nasilja nad ženama u zakonicima srednjovjekovnog germanskog prava s naglaskom na Lex salica i Lex ribuaria, *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, vol. 39, br. 3, 1091-1118.

Bloch, Richard Howard (1991): *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

Brownmiller, Susan (1993): *Against Our Will: Men, Women and Rape*, New York: Fawcett Columbine.

Divković, Mirko (1980): *Latinsko-hrvatski riječnik*, Zagreb: ITRO Naprijed (reprint izdanja iz 1900).

Dunn, Carolina (2013): *Stolen Women in Medieval England: Rape, Abduction, and Adultery, 1100–1500*, New York: Cambridge University Press.

Eska, Charlene M. (2013): „Imbrued in their owne bloud“: Castration in Early Welsh and Irish Sources, y: *Castration and Culture in the Middle Age*, ed. Tracy, Larissa, Cambridge: D. S. Brewer, 149-173.

Field, Robin E. (2004): Rape Culture, y: *Encyclopedia of Rape*, ed. Smith, Merril D: Westport - Connecticut, London: Greenwood Press, 174-175.

Harris, Carissa (2021): 800 Years of Rape Culture, *Aeon*, 24. 5. 2021, https://aeon.co/essays/the-hypocrisies-of-rape-culture-have-medieval-roots, приступљено: 16. 11. 2021.

Ignjatović, Tanja (2018): Uticaj (anti)feminizma na politike i prakse prema muškom nasilju protiv žena – globalna i lokalna perspektiva, y: *Feministička teorija za sve: Zbornik radova sa konferencije*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, 263-284.

Petričević, Paula (2008): Jedan Bog – jedan rod: odnos monoteističkih vjerskih zajednica prema ženskim ljudskim pravima, y: *Neko je rekao feminizam? Kako je feminizam uticao na žene u XXI veku*, Beograd: Heinrich Böll Stiftung Regionalna kancelarija za Jugoistočnu Evropu, 120-138.

Laiou, Angeliki E. (1993): Sex, Consent, and Corecion in Byzantium, y: *Consent and Corecion to Sex and Marriage in Anicent and Medieval Societies*, ed. Angeliki E. Laiou, Washington: Dumbarton Oaks, 109-221.

Pistono, Stephen P. (1989): Rape in Medieval Europe, *Atlantis*, No. 2/1989, https://journals.msvu.ca/index.php/atlantis/article/view/4287/3531, приступљено: 18. 11. 2021, 36-43.

Schmid, Stephanie L. (2004): Rape Law, y: *Encyclopedia of Rape*, ed. Smith, Merril D: Westport - Connecticut, London: Greenwood Press, 186-189.

Schmidt, Heather (2004): Rape Myths, y: *Encyclopedia of Rape*, ed. Smith, Merril D: Westport - Connecticut, London: Greenwood Press, 191-193.

Scholz, Susanne (2004): Religion, y: *Encyclopedia of Rape*, ed. Smith, Merril D: Westport - Connecticut, London: Greenwood Press, 206-209.

Tacit, Publije Kornelije (1969): *Germanija, Agrikola, Razgovori o govornicima*, Beograd: Rad.

Tertulliani (2003), *De Cultu Feminarum Libri Duo, Liber II*, Text edited by Marie TURCAN, Sources Chrétiennes 173 (1971). Scanned by Roger Pearse, 2003, https://www.tertullian.org/latin/de_cultu_feminarum_2.htm, приступљено: 16. 07. 2021.

Walker, Garthine (2013): Sexsual violence and rape in Europe, 1500 – 1750, y: *The Routledge History of Sex and the Body: 1500 to the Present*, ed. Sarah Toulalan, Kate Fisher, London, New York: Routledge, 429-443.

Zoran Čvorović

PROTECTION OF WOMEN BY RUSSIAN MEDIEVAL CRIMINAL LAW

The work deals with the legal position of a woman in medieval Russia from the perspective of criminal regulations that protect the life, honor, and health of a woman. Based on analysis of numerous legal monuments, as well as monuments of legal practice, on the example of Russian medieval law the work reassess the thesis of feminist social theory that Christianization has led to a deterioration in the legal and social status of women.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 435-450*
УДК 94(497.11)"1878"
341.18"1878"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.27

Владимир Вучковић
Академија за националну безбедност, Београд

Жељко Јовић
Академија за националну безбедност, Београд

ПОТПУНО ЦРКВЕНОПРАВНО ИЗЈЕДНАЧЕЊЕ НОВИХ КРАЈЕВА СА КНЕЖЕВИНОМ СРБИЈОМ ПОСЛЕ БЕРЛИНСКОГ КОНГРЕСА 1878. ГОДИНЕ

Апстракт: *У раду је приказана анализа коначног изједначавања нових крајева са Кнежевином Србијом у црквеноправном смислу после ослобођења од Турака и Конгреса у Берлину 1878. године. Процес привременог изједначавања отпочео је одмах након уласка српске војске на простор нових крајева, почетком 1878. године, али се није могао завршити због нејасне војне и спољнополитичке ситуације на Балкану. Тек када су дефинисане границе Кнежевине Србије на југу и истоку могло се приступити коначном изједначавању у црквеном погледу. На целом простору нових крајева образована је само једна, Нишка епархија. У организационом и структуралном погледу делила је судбину Београдске митрополије којој су припадале и остале епархије СПЦ у Кнежевини Србији.*

Кључне речи: *Кнежевина Србија, Берлински конгрес, СПЦ, Нишка епархија, владика Виктор Чолаковић.*

I

Кнежевина Србија је на Берлинском конгресу стекла независност, а Српска православна црква у Кнежевини је постала канонички самостална и независна. У такву аутокефалну црквену област спадали су и нови крајеви на југу, ослобођени 1878. године, сада као део Кнежевине Србије. Потпуно изједначавање ових крајева са Кнежевином Србијом у црквеном смислу зависило је од нових граница Србије на југу, према Турској и Бугарској, али и од процеса државноправног изједначавање са Кнежевином Србијом.

Међународно признање и коначно одређивање граница Кнежевине Србије извршено је на Берлинском конгресу јуна – јула 1878. године. Српска влада је одмах након тога показала прилично ефикасну и реалну политичку активност на коначном државноправном изједначавању нових крајева са Кнежевином Србијом. Тек тада могло се приступити постављању потпуне структуралне организације црквених власти. Нове скупштинске изборе, октобра 1878. године, Влада Кнежевине Србије је спровела и у новим крајевима, чиме су грађани ових крајева добили могућност остваривања политичких права. То је био и главни, почетни корак у политичком изједначавању нових и старих крајева Србије.

Процес црквеног изједначавања пратио је административно-територијалну поделу нових крајева.

Народна скупштина Кнежевине Србије је 17. децембра 1878. године донела Закон о подели присаједињеног земљишта на округе и срезове. Новом територијалном поделом образовано је четири округа и петнаест срезова. Образовани окрузи били су: Нишки, Топлички, Врањски и Пиротски. Сваки округ састојао се од окружне вароши, срезова и општина. На основу Закона о подели присаједињеног земљишта на округе и срезове, 6. фебруара 1879. године донет је Указ којим су одређени простор и границе округа и срезова као и места за среске канцеларије.

Законом о увођењу у живот за ослобођене и присаједињене пределе Закона по струци полицијској од 30. марта 1881. године извршено је проширење важења прописа Кнежевине Србије о организацији власти и на нове крајеве.[1] Овим законом, одговарајући прописи Кнежевине Србије о организацији власти и њеној делатности проширени су и на нове крајеве. Влада Кнежевине Србије је у врло кратком року извршила изједначавање нових крајева у домену општина. Од формирања Владе, 19. октобра 1880. године, поред свих осталих послова у сложеној спољнополитичкој и унутрашњој ситуацији, она је већ почетком 1881. године изашла на Скупштину са таквим предлогом и 27. марта исте године Скупштина је усвојила предлоге и донела одлуку о изједначењу.[2]

Окончање територијалне поделе нових крајева на округе, срезове и општине био је и предуслов коначном устројству црквених власти које су морале бити прилагођене државној организацији.

II

У време када још нису биле познате границе Кнежевине Србије на југу и истоку, као највиша територијално-административна црквена јединица за простор нових крајева успостављена је Нишка епархија. Оно што је било неопходно учинити, а што је зависило од организације државних власти, била је организација нижих територијално-административних јединица од епархије - протопрезвитерата, намесништва и парохија. Епархија је била подељена на протопрезвитерате, протопрезвитерати на намесништва, а намесништва на парохије. Протопрезвитерат је покривао простор једног округа. На челу је био протопрезвитер, кога је постављао епископ. Он је имао обавезу да надгледа рад намесништава. Намесништво је обухватало простор једног среза и старешина је био протојереј, кога је постављао епископ. Протојереј је имао обавезу да надгледа рад пароха који су живели на парохијама. Парохија је углавном обухватала простор једне општине. На челу парохије био је парохијски свештеник, кога је постављао и разрешавао епископ.[3]

Новообразовани окрузи постали су седишта окружних протопрезвитерата на чијем челу се налазио протојереј, на нивоу срезова су успостављена намесништва, док су парохије подељене по општинама. Парохијска организација је успостављена превасходно од свештеничког кадра из нових крајева и мењана је с обзиром на објективне околности (смрт свештеника, изградња нових или обнова порушених цркава). Овакве измене у парохијској организацији биле су у надлежности епархијског архијереја и он је могао на терену да врши одређене измене у структури парохија у зависности од потреба. Прва званична регулација парохијске организације, изведена од стране највиших органа Српске православне цркве извршена је тек 1888. године.[4]

---

1 Зборник закона и уредаба у Кнежевини Србији, бр. 36, Београд 1881, 526-528.
2 Стојичић 1975, 52.
3 Перић 1997, 177.
4 Летопис цркве Великокрчимирске, храма Св. Вазнесења Господњег.

Један од најважнијих корака у организацији црквених власти је и оснивање Духовног суда Нишке епархије, 11. фебруара 1879. године Указом кнеза Милана Обреновића: "Његово Височанство Кнез Милан М. Обреновић IV, на предлог министра просвете и црквених дела благоволео је Указом од 11. ов. месеца поставити у епархијској конзисторији нишкој: за председника друге класе проту Ристу Илића; за чланове треће класе свештенике Алексу Радовановића и Мијата Ђ. Радосављевића; за почасне чланове економа Јована Поповића и Младена Поповића, свештенике нишке; за секретара друге класе свештеника Светозара Цветковића; за писара Димитрија Алексића."[5] Из овакве структуре Духовног суда Нишке епархије може се видети да је већина чланова постављено из редова свештенства доратне Србије. Тако је пре постављења на место председника Духовног суда Нишке епархије, протојереј Риста Илић био на челу Књажевачког протопрезвитерства. Алекса Радовановић је до момента постављења за члана Конзисторије Нишке епархије био свештеник паланачки у Смедеревском протопрезвитерству, а Мијат Ђ. Радосављевић је обављао дужност свештеника ћупријског у Ћупријском протопрезвитерству.[6] Занимљиво је да ниједан од искусних протојереја са простора нових крајева није постао члан Духовног суда Нишке епархије као судске и управне власти тим пре што је чланове Духовног суда на предлог епископа и министра просвете и црквених дела (касније министра) вера указом постављао краљ.

Писар Духовног суда, Димитрије Алексић је до преузимања ове дужности био ђакон јагодинске цркве, односно, Јагодинског протопрезвитерства.[7] Димитрије Алексић је по доласку у Ниш водио свештенички курс. Ђакон и учитељ, Алексић је поправљао грешке затечених свештеника у богослужењу и певању и учио их вођењу црквене администрације.[8] Једино су почасни чланови Епархијске конзисторије били нишки свештеници - економ Јован Поповић и протојереј Младен Поповић.[9] Структуру Епархијске конзисторије употпуњавали су и извршни органи, састављени од протојереја, намесника и свештеника, за чије именовање је био директно одговоран епископ.

Нишка епархија је оснивањем Духовног суда добила сталну црквену судску и управну власт. Целокупна активност овог Духовног суда, може се свести на три функције: 1. суђење брачних парница; 2. суђење свештеничких кривица; 3. административни посао. Осим ових послова, према Закону о црквеним властима из 1862. године, Суд је имао и обавезу прикупљања статистичких података о свештенству оба реда и о храмовима на подручју целе епархије. Такође је био дужан да прикупља и статистичке податке рођених, венчаних, умрлих, као и поништених брачних испита. Духовни суд је уједно имао и обавезу да води евиденцију лица која су прешла у православље, као и о укупном броју православних верника, односно о броју парохија и домова у њима. У надлежности овог суда, посебно место заузимало је и брачно право.[10]

Духовни суд је био надлежан и за свештеничке кривице које су имале за последицу осуду или решавање на разне друге начине. Постојале су следеће кривице свештеника: невршење свештеничких службених дужности, немарљиво вршење ових дужности, неморално владање и неуљудно понашање, невршење законских наредаба претпостављених власти, немарљиво вршење ових наредаба, просте увреде, изнуђивање

5 Српске новине бр. 36. од 16. фебруара 1879. године.
6 Шематизам Кнежевине Србије за 1879. годину, Београд 1879.
7 Шематизам Кнежевине Србије за 1878. годину, Београд 1878.
8 Мидић 2019, 128.
9 Шематизам Кнежевине Србије за 1881. годину, Београд 1881.
10 Глас, црквени календар са шематизмом Нишке епархије за 1900, Ниш 1899, 143-144.

преко таксе, почињене злоупотребе управи црквеној и манастирској и због мешања у туђе парохије.[11]

Под надлежност овог Духовног суда потпали су и крајеви некадашње Пиротске и Врањске епархије. О томе постоји и саопштење Министарства просвете и црквених дела из 1880. године у коме се каже: "Пре него што су ослобођени окрузи присаједињени Србији у њима су се налазиле столице трију јепархија: једне у Пироту, једне у Врањи и једне у Нишу. За први мах остављен је делокруг тих трију јепархија без икакве промене и архијерејска власт вршена је под надзором Његовог Високопреосвештенства Архиепископа Београдског и Митрополита Српског Г. Михаила у Пироту преко пиротског протојереја а у Врањи преко нарочитог администратора. На седницама прошастога Архијерејског Сабора одлучено је да се од 1. новембра ове године округ Пиротски који је дотле, по горњем, засебну црквену управу имао, уврсти у круг јепархијске управе и конзисторијске надлежности јепархије Нишке. Округ Врањски задржаће досадашњи начин црквене управе до даље наредбе."[12] Простор Врањског округа је као део Скопске митрополије био под административном управом Српске православне цркве и митрополита Михаила до 1882. године, када је припојен Нишкој епархији. У периоду 1878-1882. године функцију администратора у Врању обављали су представници СПЦ. Током успостављања привремене организације црквених власти то је био јеромонах Фирмилијан, владин изасланик за црквена питања. Фирмилијан је превасходно радио на поправљању богослужења саобразно прописима Српске православне цркве, као и на статистици, што је поверио затеченом свештенству. Он је у потпуности преузео црквену управу у Врању и то по наређењу митрополита Михаила са посебним упутствима за даљи рад.[13] Фирмилијана је на овој функцији заменио пензионисани протојереј Милоје Стојадиновић, постављен за администратора у априлу 1878. године.[14] После протојереја Стојадиновића, функцију администратора преузео је архимандрит Сава Бараћ-Дечанац, коме је посебним указом од 11. фебруара 1879. године додељен и писар Захарије Поповић. Указ о томе гласи: "Његово Височанство Кнез Милан М. Обреновић IV на предлог министра просвете и црквених дела благоизволео је указом од 11 ов. месеца поставити Захарију Поповића учитеља школе врањске за писара треће класе администратора Врањске епархије.[15] Архимандрит Сава је на месту администартора остао до 1882. године, када је ова функција укинута постављањем окружног протојереја.[16]

Успостављање Епархијске конзисторије у Нишу од стране српске владе и митрополита Михаила имало је велики значај за коначно употпуњавање црквене организације у новим крајевима. Изнад Епархијске конзисторије постојао је Велики духовни суд за простор целе Кнежевине Србије, сада увећане за четири нова округа. Његов председник био је митрополит, док је структура подразумевала редовне и почасне чланове. Редовних је било пет, а почасних четири. Суд је такође имао секретара и писара. Редовни члан у 1899. години, на пример, био је прота Димитрије Цветковић из Пирота. Протојереј Цветковић је након ослобођења 1878. године од стране митрополита Михаила постављен за администратора Српске православне цркве у Пироту и то на место окружног протојереја са платом од 400 талира годишње.У почетку су постојали проблеми са општинским властима око смештаја проте Димитрија Цветковића, па је тај проблем морао

11 Исто 145-146.
12 Српске новине бр. 272. од 5. децембра 1880. године.
13 АС, ПО, к. 64, бр. 256.
14 АС, ПО, к. 64, бр. 289.
15 Српске новине бр. 36. од 16. фебруара 1879. године.
16 Шематизам Краљевине Србије за 1882. годину, Београд 1882.

да решава митроплит Михаило преко министра Алимпија Васиљевића, изасланика Владе Кнежевине Србије за нове крајеве.[17] Занимљиво је да је веома кратко време пре Димитрија Цветковића, дужност изасланика Владе Кнежевине Србије за црквена питања у Пироту обављао Никола Ружичић, суплент Богословије и војни свештеник у Српско-турском рату.[18] Никола Ружичић се 1898. године вратио у Нишку епархију, али као нови владика, Никанор Ружичић.

III

Нишка епархија је 1880. године била подељена на четири протопрезвитерства и једно намесништво. Оваква организација је била у сагласности са организацијом државне управе, те се стога територија образованих протопрезвитерства поклапала са административним подручијем округа. По том основу, четири протопрезвитерства Нишке епархије била су: Нишко, Врањско, Топличко и Пиротско. У целокупној организацији епархије постојало је само једно намесништво - среза Лесковачког. Нишко протопрезвитерство имало је два протојереја, једног иконома, 61 свештеника, 9 капелана и једног ђакона Саборне цркве у Нишу.[19] На челу Нишког протопрезвитерства налазио се протојереј Прокопије Поповић, а црквени чин иконома имао је Јован Поповић.[20] Други протојереј Нишког протопрезвитерата био је Младен Поповић, док су остали имали чин јереја (свештеника).[21] Свештеници су у зависности од тога којој су цркви припадали били подељени на градске и сеоске. Тако је, осим неведена два протојереја и једног иконома,

17 АС, МПс, ф. 8, р. 140/1879.

18 АС, ПО, к. 64, бр. 132.

19 Шематизам Кнежевине Србије за 1880. годину, Београд 1880.

20 Прокопије Поповић је рођени Нишлија, са искуством свештеника још из времена турске владавине. Рукоположен је за ђакона 1850, а за свештеника 1853. године. Чин протојереја добио је 1856. године. Образовање је стекао тако што је завршио српску и грчку основну школу у Нишу. Као веома заслужан за ослобођење Ниша од Турака, одликован је орденом Белог орла петог степена, орденом Светог Саве трећег степена и споменицом Српско-турског рата (Глас, црквени календар са шематизмом Нишке епархије за 1900, Ниш 1899, 45).

Јован Поповић је рођен 1822. године у Нишу, а за ђакона и свештеника рукоположен је 1840. године. Протојереј је постао 1847, сакеларије 1852, а иконом 1856. године. Као свештеник са највећим духовним ауторитетом и угледом у граду, мењао је одсутног нишког митрополита Јанићија I у времену 1858 - 1859. године. Митрополит Јанићије је тада морао да путује у Цариград, пошто је оптужен од турских власти из Ниша да помаже Србе у борби против турске државе. За време његовог бављења у Цариграду, послове митрополита у Нишу обављао је Јован Поповић (Историјски архив Ниш, Поклон збирка проте Петра Гагулића, Вариа 572/1).

21 Прота Младен Поповић је осуђен од стране турског Привременог кривичног суда 1860. године на прогонство и заточење у Једрене. Суд је у Нишу основао велики везир Кибризли Мехмед паша. Пошто је казну издржао, Младен Поповић се вратио у Ниш и наставио са духовним и националним радом, усмереним на ослобођење од Турака. На такав начин, поново је скренуо пажњу турских власти на себе. Сада је, међутим, на време прозрео опасност и прешао у Кнежевину Србију. У селу Вукањи, на Јастрепцу, где је била граница између Србије и Турске сачекао је ослобођење Ниша. Одмах након тога вратио се на место пароха цркве Св. Пантелејмона у Нишу. Прота Младен Поповић је после ослобођења Ниша од Турака остао упамћен по једном - не баш духовном и националном послу. Он је, наиме, у Нишу купио манастирску кућу метоха манаститра Св. Јована Рилског, после чега се веома брзо изгубило сећање на метох ове велике светиње у Нишу. Прота Младен је око 1880. године отишао коњским колима са својом женом у манастир Рила и од управе манастира купио метох у Нишу за 25000 гроша. Име овог метоха после тога је брзо заборављено у народу и помињало се само као "попо Младенова кућа" у Хиландарској улици (Гагулић 1969, 28-29).

за простор града Ниша у црквеном смислу било задужено још девет свештеника, два капелана и један ђакон. Остали свештеници били су распоређени по селима Нишког округа. Затечена црквена организација у парохијском смислу после ослобођења од Турака у самом граду Нишу била је веома лоша. То се може видети из писма министра Алимпија Васиљевића митроплиту Михаилу у коме каже „да у Нишу има тако малих парохија да свештеници који их опслужују не могу се издржавати, а да постоје и свештеници без парохија. Организација парохија мора бити у складу са решењем Светог архијерејског сабора.“[22]

Парохијска организација у околним селима била је повољнија од градске. Тако се, на пример, за простор Заплањског среза, који је у црквено-административном погледу припадао Нишком протопрезвитерству помињу парохијски свештеници: семачки - Тодор Поповић, крчимирски - Коста Поповић и присјански - Тома Поповић.[23]

Прецизнији подаци могу се наћи у Летопису цркве Св. Вазнесења Господњег из села Великог Крчимира: "При старој цркви Св. Вазнесења, организационо су постојале четири парохије: Великокрчимирска, Горњоприсјанска, Семачка и Великовртопска. Парохију Великокрчимирску сачињавала су села: Велики Крчимир, Личје, Ступница и Пискупово. Последњи парох од старих свештеника био је Коста Поповић. Парохија Горњоприсјанска састојала се из села: Горњи Присјан, Равна Дубрава, Комарица, Мали Крчимир и Шебет. Последњи парох од старих свештеника по типу манастирске школе обучен био је Тома Поповић. Парохију Семачку сачињавала су села: Семче, Мали Вртоп, Липовица и Гуњетина. Последњи парох од старих свештеника по манастирском типу обучен био је Тодор Поповић. Парохију Великовртопску сачињавала су села: Велики Вртоп, Овсињинац, Калетинац и Кукавица. Последњи парох од старих свештеника са манастирском школском спремом био је Никола Ф. Поповић. Оваква подела парохија била је све до 1888. године, када је била нова регулација парохија."[24]

И у Летопису цркве Св. Великомученика Георгија из села Горњег Барбеша могу се наћи слични подаци: "Пре ослобођења овог краја од Турака, садања Горњобарбешка парохија била је подељена на две парохије - Горњобарбешку и Чечинску. Горњобарбешку је опслуживао парох Живко Димитријевић, а Чечинску парох Алекса Крстић, обојица из Горњег Барбеша. После ослобођења, Чечинска парохија доби назив Доњобарбешка са истим парохом. После смрти пароха Алексе Крстића, Доњобарбешка парохија спојена је са Горњобарбешком и то регулацијом парохија од 8. марта 1888. године".[25]

И у Летопису парохије Јагличке постоје подаци о парохијској организацији: "Први од свештеника који су служили у цркви јагличкој био је поп Петар - Пеша родом из села Гркиње. Опслуживао је дуги низ година парохију Јагличку и Гркињску. После смрти поп Пешине наслеђује га син Тома, а после његове смрти наслеђује га његов син Василије - поп Васа. Парохију Јагличку сачињавала су села: Јагличје, Копривница, Прва Кутина, Радикина Бара и Лазарево село".[26] Парохијска организација на терену зависила је од многих објективних околности, тако да су и границе појединих парохија и одређиване у складу са таквим околностима.

У оквиру Нишког протопрезвитерства организовано је само једно - Лесковачко намесништво на челу са намесником Јосифом Петровићем. Осим њега, у намесништву је био један протојереј, један иконом, два капелана и 21 свештеник. Протојереј, иконом,

22 АС, ПО, к. 64, бр. 120.
23 Шематизам Кнежевине Србије за 1880. годину, Београд 1880.
24 Летопис цркве Великокрчимирске храма Св. Вазнесења Господњег.
25 Летопис цркве Горњобарбешке, храма Св. Великомученика Георгија.
26 Летопис цркве Јагличке, храма Св. пророка Илије.

четири свештеника и један капелан били су задужени за град Лесковац, док су остали свештеници опслуживали околна села.[27]

Топличко протопрезвитерство је обухватало Топлички округ и имало укупно 36 свештеника, једног ђакона и једног капелана. На челу протопрезвитерства био је протојереј Павле Јовановић. Од осталих, само је још Григорије Поповић имао чин протојереја, док су сви били свештеници (јереји). За град Прокупље била су задужена два свештеника, један протојереј (Григорије Поповић) и један ђакон, док су остали свештеници (укупно 32), били везани за околне сеоске цркве.[28]

Варош Прокупље у црквеном смислу била је подељена на три парохије, док су остале (32) биле сеоске. О овоме сведочи и Летопис цркве прокупачке, храма Св. Прокопија: "При цркви прокупачкој је одувек било по неколико парохија, чије је седиште од давнина било у главном у Прокупљу. Ово је нарочито било изражено у доба под Турцима, када су скоро све сеоске цркве биле порушене, те су свештеници околних парохија становали већином у Прокупљу и служили у цркви Св. Прокопија. После ослобођења од Турака, првобитно су формиране само три прокупачке парохије, од којих је трећа била чисто сеоска, а од 1884. год. образована је и Протска капеланија, која је тек касније (1934. год) претворена у Четврту прокупачку парохију."[29]

Врањско протопрезвитерство укупно је имало 86 свештених лица. Администратор протопрезвитерства био је архимандрит Сава Бараћ- Дечанац, а писар Зарије Поповић. За сам град Врање било је задужено још шест свештеника и један ђакон. Остали свештеници су били распоређени по околним селима.[30]

Протојереј и администратор Пиротског протопрезвитерства био је Димитрије Цветковић. За град је било задужено осам свештеника и један ђакон, док је осталих 58 било распоређено по околини.[31]

У организационом погледу Нишке епархије, 1881. године није било посебних измена. И даље су постојала четири протопрезвитерства (Нишко, Врањско, Топличко и Пиротско) и једно намесништво (Лесковачко). Једина измена у Врањском протопрезвитерству била је у томе што се поред администратора, архимандрита Саве и писара Зарије Поповића, појављује и протојереј Илија Петровић.[32] Ово због тога што ће врло брзо, већ 1882. године бити укинута привремена функција администратора, тако да је протојереј Илија Петровић преузео вођење Врањског протопрезвитерата. Он је до доласка у Врање био на челу Пожаревачког протопрезвитерства.[33]

IV

Особености црквене организације у новим крајевима постепено су се губиле, пратећи политичко, државно и црквено изједначење ових крајева са Кнежевином Србијом. У последњој фази изједначења није се више могла правити разлика у односу на цркву нових крајева и Кнежевине Србије.

У том контексту се и посматрају догађаји везани за положај београдског митрополита Михаила и његов однос са световним властима Србије. Ради се о сукобу

27 Шематизам Кнежевине Србије за 1880. годину, Београд 1880.
28 Исто
29 Танасијевић 1961, 50.
30 Шематизам Кнежевине Србије за 1880. годину, Београд 1880.
31 Исто
32 Шематизам Кнежевине Србије за 1881. годину, Београд 1881.
33 Глас, црквени календар са шематизмом Нишке епархије за 1900, Ниш 1899, 85.

митрополита са Владом Кнежевине и Миланом Обреновићем (краљ од 1882. године). Сукоб је имао дубљу, спољнополитичку позадину, оличену у аустрофилској политици краља Милана у коју се митрополит Михаило као декларисани русофил и словенофил није уклапао. Због тога су кнез и Влада тражили повод за његово смењивање са места митрополита београдског и архиепископа српског.

Прилика је створена доношењем Закона о таксама, априла 1881. године. Митрополит Михаило није прихватао овај акт из два разлога; прво, донет је без знања Архијерејског сабора и друго, био је противан црквеним канонима. Митрополит је посебно био против одредбе Закона о наплати такса за издавање уверења о рукоположењу, хиротонији, хиротесији и монашком постригу. Сматрао је то купопродајом свештеничких и архијерејских чинова. Знајући политичку позадину овог питања, бранио је положај цркве са чисто канонског становишта, сматрајући да не треба прелазити на политички терен. У писму упућеном министру просвете и црквених послова Стојану Новаковићу, митрополит Михаило је настојао да објасни недоследност тога закона и у односу на канонска правила и у односу на положај цркве у Србији. У писму упућеном министру Новаковићу, митрополит каже: "Закон о таксама нас је изненадио колико својим појавом у опште, толико неправилношћу, безобзирношћу и очевидном супротношћу према духу св. цркве и њених правила. Налазимо да је неправилно поступљено, да се државна наређења, која се тичу цркве и свештенства узакоњују без знања и споразума са црквеном влашћу. У свима уређеним државама и свуда на истоку има се обзира на границе, тачно обележене докле може државна власт радити, а одакле не сме прелазити и од себе ништа узакоњавати што би вредило за цркву. Црква има своје законе које не може држава мењати. Црква постоји у свима државама, не косећи се са државним институцијама, но и не подлежећи и не мењајући своје законе по упливу државе. Иноверне, па и неверне државе, показивале су више обзира према монашеству које служи Богу и цркви за своје спасење. У цркви је строго забрањено продавање благодатних божијих дарова. Међутим, држава овим законом таксирала је благослов архијерејски и за дозволу брака по благослову тражи за себе 100 динара. Овде је изгубљено из вида да архијереј по власти која му је дата од Господа Исуса Христа има права давати благослове само с обзиром на прописе црквене, што треба да и српска држава као православна поштује. Проучивши овај Закон о таксама, морамо изјавити да лица која су га састављала нису била упозната са основима православне цркве и вере хришћанске, да их није руководило хришћанско срце и онај пијетет који смо дужни имати према цркви, у којој смо се родили, одрасли и однеговали и којој и данас припадамо"[34]

Поводом Закона о таксама, 21. септембра 1881. године, заседао је Свети архијерејски сабор који је у начелу прихватио Закон, али је од Владе и министра Новаковића захтевао одређене измене које би биле у складу са канонским прописима цркве. Свети архијерејски сабор је донео следећи закључак: "Сабор архијерејски водећи бригу по дужности да очува православље у чистоти пошто је упоредио каноне са означеним Законом о таксама, изјављује да је овај закон у тачкама којима се наређује да се за благослов архијерејски као и за свештене чинове који се добијају благодаћу светог Духа, плаћа, противан канонима свете православне цркве; па за то тражи, да се он поправи тако, како не би противречио свештеним канонима које смо обвезни невредимо очувати. А тако исто сабор сматра да је учињена несаобразност што је овај закон издат без претходног споразума са Архијерејским Сабором."[35]

34 Епископ Мојсеј 1895, 5-7.
35 Исто 12-13.

Влада и министар Новаковић су пристали на ово, али је споразуму био противан митрополит Михаило - "из узрока њему самом познатих" - како наводи епископ Мојсеј. "Митрополит користи писмени закључак сабора - пише даље епископ Мојсеј - у тој цељи да не само врати расправу спорног питања на пут којим ју је он отпочео, но да је учини предметом оштрог и отвореног сукоба са државном влашћу, т.ј. да јој правилно, интересима цркве и њених органа одговарајуће решење онемогући".[36] Да је епископ Мојсеј био у праву, може се видети из писма које је митрополит Михаило упутио министру Новаковићу којим га обавештава да архијереји не прихватају Закон о таксама. Митрополит Михаило у писму, између осталог каже: "По што је Сабор архијерејски држао своје седнице, ми смо му поднели преписку, коју смо имали са Вама, и он је у седници својој од 22. септембра донео своје саборно закључење које спроводимо у прилогу СН.р. 14 из кога ће Правитељство увидети да сви отачаствени архијереји не могу примити и у својим богохраним им епархијама им извршити Закон о таксама у садањој његовој редакцији и да налазе да је учињена несаобразност што је овај закон без претходног споразума са Архијерејским сабором издат"[37]

Такво питање било је упућено и епископу нишком Виктору Чолаковићу истовремено када и свим архијерејима. На овакво питање министра Новаковића, епископ Виктор је кратко одговорио: "Да није решено, да се закон не прими и не извршује". Тимочки епископ Мојсеј је изјавио: "Да се закон врши овај док се не измене неке тачке које су предложене влади на измену. По томе сљедује то, да би се закон вршио и даље, а није решавано и решено, да се не може примити и извршавати". На исто питање, ужички епископ Викентије одговорио је: "Да није решено нити је и говора о томе било да се закон не прими, него је шта више говорено: да се закон мора вршити, докле као закон постоји". Шабачки епископ Јероним је изјавио: "Закључком саборским и вођеном дебатом у сабору ишло се на то да влада земаљска у оним тачкама Закон о таксама измени које су противне канонима црквеним, а не и на то да је после дебате и престао тај закон важити за сабор". Поводом свега овога, министар Стојан Новаковић је предложио кнезу Милану доношење посебног указа којим би се митрополит Михаило разрешио дужности архиепископа београдског и митрополита српског. У предлогу министар каже: "Једино уверење да је држави највећа снага у поштовању закона, а да нарочито на врху црквене управе не може опстати човек који отворено нарушава закон, присвајајући себи власт законом другим властима одређену; који у име својих другова службено влади саопштава оно што они нису закључили, и који одриче покорност законима, могло је принудити владу Вашег Височанства, да се реши да замоли Ваше Височанство да бисте изволели потписати указ, којим се Његово Високопреосвештенство господин митрополит Михаило разрешава од администрације архиепископије београдске и митрополије српске" [38]

Кнез Милан је тим поводом потписао два указа; првим је разрешен митрополит Михаило, а другим је на његово место постављен тимочки епископ Мојсеј, али само за вршиоца дужности митрополита Србије (администратора).

V

Владика Виктор је пружањем подршке митрополиту Михаилу наставио доследну црквену политику везаности за овог митрополита још из времена турске окупације Нишке епархије. Нова ситуација за њега била је само у томе што се нашао у

36 Исто 14.
37 Исто 15-16.
38 Исто 17-18.

вртлогу политичких борби и страначких утицаја који му нису били потпуно јасни. Велико искуство и доследност коју је исказао сврставају га у ред високо цењених српских јерарха.

Супротан став изнео је Слободан Јовановић: "Нишки епископ Виктор био је једва писмени егзархијски владика, кога смо 1878. затекли у Нишу, и коме у ствари није било ни до митрополита Михаила ни до канона."[39] Да је био посвећен православној вери и привржен српској држави и цркви, види се по његовим поступцима после смењивања са трона Нишке епархије. Он више није могао да се врати у Ниш, пошто му је од стране Владе за боравак одређен манастир Петковица у Шабачкој епархији. Касније је прешао у Београд, где је остатак живота провео у кући Косте С. Павловића.[40] Иако је од Министарства просвете и црквених послова био смењен, владика Виктор је управо овом Министарству оставио легат у вредности од 8000 дуката, намењен манастиру Хиландару, чиме је постао један од највећих ктитора овог манастира.[41]

Пошто је црква остала без митрополита и епископа 20. марта 1883. године сазван је тзв. "Неканонични сабор" јер су већину чинили световњаци. Ниједан епископ није учествовао у његовом раду. За новог митрополита Кнежевине Србије изабран је Теодосије Мраовић. Он, међутим, није био посвећен, а без тога је избор био неканоничан. Према прописима Српске православне цркве у Краљевини Србији, посвећење је могао да изврши само неко од епископа, али ниједан то није хтео. Помоћ је пружила бечка влада преко митрополита карловачког Германа Анђелића. Посвећење је извршено у Сремским Карловцима. Тако је поред неканонског избора митрополита и посвећење извршено без овлашћења независне Српске православне цркве и ван граница Краљевине Србије. Епископ Мојсеј наводи да је аустријска влада допустила учешће Карловачке митрополије само да би српску владу извукла из неприлика.[42]

На предлог министра просвете и црквених послова, краљ Милан је донео указ којим су разрешени сви епископи, чиме је и промењена целокупна јерархије у Краљевини Србији. Уместо нишког епископа Виктора, изабран је архимандрит Нестор. За шабачког је постављен владика Самуило, док је ужички постао владика Корнелије.[43]

VI

Догађаји који су потресали Србију у политичком и црквеном смислу имали су значајне последице по Нишку епархију. На епархијском трону још увек је 1882. године био владика Виктор, али у очекивању његове смене са ове дужности, извршене су одређене измене у кадровском и организационом смислу. Измена је извршена у оквиру Епархијске конзисторије јер је на месту писара, уместо свештеника Димитрија Алексића постављен свештеник Ранко М. Лукић. До измене у Епархијској конзисторији је свакако дошло због тога што је свештеник Димитрије Алексић постављен за намесника новооснованог Власотиначког намесништва у оквиру Нишког протопрезвитерата, а свештеник

39 Јовановић 1926, 103.

40 Коста С. Павловић, пореклом из Крагујевца био је први управник града Ниша, а касније и први окружни начелник после ослобођења од Турака. Припадао је Либералној странци и био познат као велики приврженик Јована Ристића. Као либерал је и пензионисан 1881. године, да би повратком Јована Ристића на власт 1887. године поново био постављен за начелника Нишког округа. Касније је живео у Београду у Господар Јевремовој улици, где је последње дане живота провео и владика Виктор (Павловић 2005, 246-250).

41 Весник српске цркве, орган српског православног свештеничког удружења, април-мај 1930, Београд 1930, 272.

42 Епископ Мојсеј 1895, 80.

43 Слијепчевић 1991, 407.

Ранко М. Лукић је постао нови писар Епархијске конзисторије. У оквиру Нишког протопрезвитерата је осим Лесковачког, основано и Власотиначко намесништво.[44]

Значајније промене у Нишкој епархији извршене су следеће, 1883. године. У организационом смислу извршена је још једна измена, тако што је у оквиру Топличког протопрезвитерата уведено Куршумлијско намесништво, па их је у оквиру Нишког протопрезвитерата сада било три (Лесковачко, Власотиначко и Куршумлијско).[45]

Најзначајнија промена у Нишкој епархији свакако је она с краја 1883. године када је на место смењеног владике Виктора био постављен владика Нестор Јовановић. То је била директна последица протеривања митрополита Михаила из Србије и постављања нове црквене јерархије са митрополитом Теодосијем Мраовићем на челу. Оно што је за Нишку епархију тада било најважније односило се на чињеницу да доласком новог епископа, Епархија није претрпела никакву измену у организационом смислу на нижем нивоу. Остала су четири протопрезвитерства и три намесништва.[46]

Владика Нестор је умро убрзо након постављења, марта 1884. године, а за новог нишког епископа изабран је Димитрије. За време његовог епископства укинуто је Куршумлијско намесништво у оквиру Топличког протопрезвитерата. Осим ове, ниједна измена није учињена у кадровском, нити организационом смислу у Нишкој епархији током 1885. године.[47]

До краткотрајних измена у структури Нишке епархије дошло је 1887. године када су део Епархије постали Зајечарско, Књажевачко и Алексиначко протопрезвитерство.[48] То је била последица укидања Неготинске епархије, чије су администартивне јединице присаједињене Нишкој епархији. Поред Неготинске, тада је укинута и Шабачка епархија и присаједињена Београдској митрополији.

Повратком митрополита Михаила у Србију 1889. године, обновљене су Жичка и Тимочка епархија. Архимандрит Сава Барић - Дечанац изабран је за епископа Жичког, а Мелентије за епископа Тимочког. Зајечарско, Књажевачко и Алексиначко протопрезвитерство поново су враћени под надлежност Тимочке епархије. Митрополит Михаило је провео ван вршења црквене дужности седам година (1881-1889). У земљу се вратио после абдикације краља Милана (1889) који је своју краљевску власт, пошто је престолонаследник Александар био још малолетан, пренео на намесништво у саставу: Јован Ристић, генерал Коста Протић и генерал Јован Белимарковић. Намесништво је 1889. године именовало нову Владу са генералом Савом Грујићем на челу која је водила политику смиривања у земљи и у цркви због чега је кренула са преговорима у два правца: са митрополитом Теодосијем Мраовићем и његовим владикама да одступе, а са митрополитом Михаилом и владиком Јеронимом да се врате на своја места. Дотадашња јерархија - митрополит Теодосије и владике Никанор и Димитрије добровољно су одступили са својих епископских катедри и тражили да стара јерархија што пре дође на своје место.[49]

Митрополит Михаило је за новог владику нишког поставио Јеронима.

Оно што је била значајна измена за целу Српску православну цркву, па и Нишку епархију је укидање измена и допуна Закона о црквеним властима од 31. децембра 1882. године. Нови Закон о црквеним властима, рађен под надзором митрополита Михаила, донет је 27. априла 1890. године.

---

44 Шематизам Краљевине Србије за 1882. годину, Београд 1882.
45 Исто
46 Шематизам Краљевине Србије за 1884. годину, Београд 1884.
47 Шематизам Краљевине Србије за 1885. годину, Београд 1885.
48 Шематизам Краљевине Србије за 1887. годину, Београд 1887.
49 Живановић 1923-1924, 30.

Овај Закон о црквеним властима са каснијим изменама и допунама остао је на снази у Краљевини Србији све до краја Првог светског рата.

VII

Владика Јероним је остао на трону Нишке епархије до своје смрти - 1894. године. Наследио га је владика Инокентије Павловић који је у Нишу остао до 1898. године. Његов наследник, владика Никанор Ружичић оставио је дубог траг у организационој структури и црквеном животу Нишке епархије.[50] То се најбоље може видети из података посебног црквеног календара са шематизмом који је штампао у Нишу, годину дана након постављења за владику (1899). Сви до сада коришћени шематизми у којима је била наведена организациона структура Нишке епархије били су државни, јер је у Кнежевини и Краљевини Србији Српска православна црква имала статус државне цркве. Први шематизам који је самостално издала Нишка епархија био је из 1899. године и представљао је први најпотпунији и најкомплетнији црквени календар, израђен под духовним патронатом владике Никанора. Приликом његовог штампања напоменуто је да се ради о првом црквеном календару Нишке епархије са шематизмом после ослобођеања од Турака.[51] У њему се могу наћи комплетни подаци о устројству окружних протопрезвитерата, намесништва и парохија. Оно што се може уочити из овог црквеног календара је да је организација Нишке епархије у потпуности следила административну организацију округа и срезова по Закону од 1890. године.

У Нишу је било седиште Нишког окружног протопрезвитерата у оквиру кога је постојало и намесништво среза Нишког. Град Ниш је имао посебну парохијску организацију, док су околна села била парохијски организована у оквиру Намесништва среза Нишког. Простор града био је подељен на осам парохија. И по овом шематизму, окружни протопрезвитер у Нишу био је протојереј Прокопије Поповић који је на овој функцији од 1880. године, по чему се може видети одређена сталност у кадровском погледу ове битне црквене, територијално-административне јединице Нишке епархије. Осим што је био на челу протопрезвитерата, Прокопије Поповић је уједно обављао и дужност пароха Прве нишке парохије која је била при Великом саборном храму Свете Тројице у Нишу.[52]

Врањски окружни протопрезвитерат је био састављен од четири намесништва: Лесковачког, Јабланичког, Масуричког и Пољаничког. Свако од ових намесништава имало је сопствену организацију парохија. На челу Врањског окружног протопрезвитерата био је протојереј Димитрије Павловић, пореклом из Крагујевца. Он је уједно обављао и дужност парохијског свештеника Друге врањске парохије која је била везана за цркву Свете Тројице у Врању и шапраначке цркве Преподобне Параскеве.[53]

У организационом смислу, Нишка епархија је претрпела одређене измене тако што је Намесништво среза Лесковачког пребачено из Нишког у Врањски окружни

50 Епископ Никанор је рођен 1843. године у Свилеуви, полугимназију је завршио у Шапцу, Богословију у Београду, а Духовну академију у Кијеву. Замонашио се у манастиру Букову, а за епископа жичког је изабран 1886. године. Када је митрополит Теодосије одступио са својом јерархијом и епископ Никанор је умировљен 1889. године. За време митрополита београдског Инокентија изабран је за епископа нишког 1898. године. Био је државни саветник, члан Српске академије наука и члан Научног друштва у Новом Саду. Бавио се научним радом из области историје српске цркве и канонског права. Умро је 1916. године (Сава, епископ шумадијски 1996, 357).

51 Глас, црквени календар са шематизмом Нишке епархије за 1900, Ниш 1899, 85.

52 Исто 44-45.

53 Исто 85.

протопрезвитерат. Тако је по овом календару, Намесништво среза Лесковачког округа Врањског имало у свом саставу укупно 24 парохије. Варош Лесковац била је подељена на шест парохија и све су биле везане за две парохијске цркве у граду и то храма Рођења Пресвете Богородице и храма Светог Пророка Илије. Према црквеном календару из 1899. године, Пиротски окружни протопрезвитерат је обухватао територију Пиротског округа. На челу протопрезвитерата био је протојереј Димитрије Цветковић, постављен још 1879. године. Парохијска црква налазила се при храму Христовог Рођења у Пироту. Пиротски окружни протопрезвитерат имао је у свом саставу само једно намесништво и то у срезу Власотиначком. Намесништво среза Власотиначког округа Пиротског се у почетку налазило у оквиру Нишког протопрезвитерата, али је касније пребачено у Пиротски, пошто је Власотиначки срез по коначној територијалној организацији из Нишког пребачен у Пиротски округ. Дужност намесника у Власотинцу обављао је свештеник Онуфрије Поповић, рођен у Власотинцу 1858. године.[54]

Топлички окружни протопрезвитерат обухватао је Топлички округ и на његовом челу је био протојереј Павле Јовановић. За овај окружни протопрезвитерат постоје писани подаци да је као део некадашње Топличке епископије датирао из најстаријег хришћанског периода. Црква Св. Прокопија са својом хиљадугодишњом историјом дуго је била и главно седиште органа црквених власти. Нажалост, ближи подаци о организацији и структури СПЦ као и личностима из старијих времена потпуно су уништени. Према писаним изворима, један од првих познатих протојереја у Прокупљу био је Горча Тонић, пореклом из Лесковца. Он је дошао у Прокупље да би као прота помогао и надгледао рад тамошње школе која се налазила у дворишту цркве Св. Прокопија.[55]

Организација Српске православне цркве тога времена у Топлици имала је доста специфичан карактер, пошто је један окружни протопрезвитерат обухватао 32 парохије на огромном простору Топличког округа. Специфичност је и у томе што овај окружни протопрезвитарат на тако широком подручју дуго није имао ниједно намесништво. Покушавано је са образовањем Куршумлијског намесништва, али се и од тога одустало. Један од главих разлога оваквој организацији Српске православне цркве Топличког округа лежи у чињеници да су на овом простору до 1878. године већином живели Албанци. Они овде нису били староседеоци, већ су се доселили и заузели ове просторе након две сеобе Срба под пећким патријарсима Арсенијем Чарнојевићем (1690) и Арсенијем Јовановићем (1739). Било би можда и пожељно додатно изучавање негативног утицаја ових сеоба, не само на организацију Српске православне цркве, већ на целокупан топлички простор. Узимајући у обзир сачувана историјска сазнања има довољно основа за размишљање да је стратешко-политичка процена тадашњих српских патријарха (Чарнојевића и Јовановића) била лоша. Безусловно приклањање Аустрији које је довело до каснијих сеоба народа допринело је катастрофалној ситуацији, посебно на простору Топлице, коју су заузели Албанци без обзира што ту никада нису живели. Српском војничком победом над Турцима 1878. године, већина албанског становништва је самоиницијативно напустила ове крајеве јер су били свесни да су запосели етничке српске територије. Други разлог њиховог масовног одласка према Косову и Метохији (које је било у саставу тадашње Турске) био је тај што се ово исламизирано становништво листом борило против српске војске као турски башибозук (нерегуларне јединице). Због такве ситуације, велики простор Топличког округа остао је скоро без Срба. Српска влада и краљ Милан су касније овај простор насељавали становницима из осталих српских крајева (Стара Србија и Македонија, Црна Гора, Босна и Херцеговина).

54 Исто 122-125.
55 Танасијевић 1961, 47.

VIII

Целокупно стање Нишке епархије после свих промена, најбоље се може сагледати из извештаја владике Никанора за 1898. годину. У њему се посебно наводи да се без обзира на просторну величину Нишке епархије, свештенство у интелектуалном погледу знатно разликовало од других епархија СПЦ. Тако је, према подацима овог архијереја, од укупног броја свештеника Нишке епархије (314), Богословију завршило само њих 114, док су 200 били потпуно нешколовани, многи и тотално неписмени. Поводом тога, владика Никанор наводи "да не умеју чак ни штампана слова да читају и да једва умеју наопако своје име и презиме да напишу". На истом месту додаје "да богослужбене књиге такође не умеју да читају, на литургијама уместо Нишког епископа помињу Руски синод, а уместо српског краља руске цареве који су одавно умрли".[56]

Ово се може тумачити чињеницом да су ови свештеници као потпуно неписмени, напамет научили одређене текстове из књига које су тада највише добијане из Русије. Владика Никанор уједно напомиње и да ови свештеници о администрацији такође нису имали никаквог знања. Објашњавајући ову појаву, каже: "Протоколе и црквену преписку воде им деца и општинске ћате услед чега им се с дана у дан све више гомилају кривице због нетачног вођења протокола - онда број кажњених свештеника не само да није велики, но је, шта више врло мали."[57]

Сређивање црквених прилика у Нишкој епархији трајало је све до 1898. године када је Никанор преузео дужност епархијског архијереја. Тада је први пут после ослобођења од Турака, Епархија у потпуности добила прави црквени изглед. Ово превасходно због тога што је владика Никанор енергичним мерама успео да заведе прецизно, свеукупно и потпуно вођење црквених протокола. Довео је у ред и изглед тадашњег свештеника. До тада је било нормално да свештеници носе гуњеве и опанке, што је он забранио и увео обавезно ношење мантије. Установио је и обавезу да му проте и намесници шаљу редовне месечне извештаје, како о стању црквa и кретању свештенства, тако и стању своје паствe у религиозном и моралном погледу. Свештеничке дужности су добиле приоритет у односу на остале, а нарочито на политичке. Никанор је дао прилику младим и школованим свештеницима, регулисао је многе парохије, за проте и намеснике постављао је људе који су били стручни, одани цркви и династији Обреновић.[58]

Крајем 19. века разлике у црквеном погледу између нових крајева и доратне Србије скоро да више и нису постојале. У реализацији појединих питања у домену црквене организације, управе и функционисања имале су утицаја одређене друштвене, економске и политичке карактеристике нових крајева. Такве специфичности јесу постојале, али ови крајеви у целини више нису изузимани из процеса кроз које је Српска православна црква пролазила.

Извори

Весник српске цркве, орган српског православног свештеничког удружења, април-мај 1930, Београд.

Глас, црквени календар са шематизмом Нишке епархије за 1900, Ниш 1899.

Зборник закона и уредаба у Кнежевини Србији, бр. 36, Београд 1881.

56 Глас, црквени календар са шематизмом Нишке епархије за 1900, Ниш 1899, 75.
57 Исто 136.
58 Исто 141.

Шематизам Кнежевине Србије за 1878. годину, Београд 1878.
Шематизам Кнежевине Србије за 1879. годину, Београд 1879.
Шематизам Кнежевине Србије за 1880. годину, Београд 1880.
Шематизам Кнежевине Србије за 1881. годину, Београд 1881.
Шематизам Краљевине Србије за 1882. годину, Београд 1882.
Шематизам Краљевине Србије за 1884. годину, Београд 1884.
Шематизам Краљевине Србије за 1885. годину, Београд 1885.
Шематизам Краљевине Србије за 1887. годину, Београд 1887.

Архивска грађа

Архив Србије, МПс, ф. 8, р. 140/1879.
Архив Србије, Поклони и откупи, кутија 64
Историјски архив Ниш, Поклон збирка проте Петра Гагулића, Вариа 572/1.
Летопис цркве Великокрчимирске, храма Св. Вазнесења Господњег.
Летопис цркве Горњобарбешке, храма Св. Великомученика Георгија.
Летопис цркве Јагличке, храма Св. пророка Илије.

Штампа

Српске новине бр. 36 од 16. фебруара 1879. године.
Српске новине бр. 272 од 5. децембра 1880. године.

Литература

Гагулић Петар (1969), Метох манастира Св. Јована Рилског у Нишу, Ниш.

Епископ Мојсеј (1895), Црквено питање у Србији, Београд.

Живановић Живан (1923 – 1924), Политичка историја Србије у другој половини 19. века, књига II, Београд: Геца Кон.

Јовановић Слободан (1926), Влада Милана Обреновића, књига II, Београд: Геца Кон.

Мидић Далибор (ђакон), (2019), Историја православне Епархије нишке, Ниш: Православна епархија нишка.

Перић Димшо (1997), Црквено право, Београд: Правни факултет Универзитета у Београду.

Павловић Ст. Добросав – Бојко (2005), Коста Ст. Павловић, први начелник Ниша ослобођеног од Турака, Ниш: Зборник народног музеја у Нишу, бр. 13-14.

Стојичић Слободанка (1975), Нови крајеви Србије 1878 – 1883: државноправно и политичко изједначење новоослобођених крајева са доратном Кнежевином Србијом, Лесковац: Народни музеј.

Сава, епископ шумадијски (1996): Српски јерарси, Крагујевац: Епархија шумадијска.

Слијепчевић Ђоко (1991), Историја Српске православне цркве, књига II, Београд: БИГЗ.

Танасијевић С. Тихомир (1961), Историјске знаменитости и прошлост града Прокупља (са Летописом цркве прокупачке, Прокупље.

Vladimir Vučković
Željko Jović

COMPLETE ECCLESIASTICAL ASSIMILATION OF THE NEW REGIONS WITH THE PRINCIPALITY OF SERBIA AFTER CONGRESS OF BERLIN IN 1878.

This paper shows the analysis of the final assimilation of the new regions with the Principality of Serbia in an ecclesiastical way after the liberation from the Turks and the Congress of Berlin in 1878. The process of temporary assimilation began immediately after the Serbian army entered the new regions, at the begining of 1878, but it could not be completed due to the unresolved military and foreign policy situation in the Balkans. Only after the boarders of the Principality of Serbia in the south and east were defined, could the final ecclesiastical assimilation be approached. Across the entire new region, only one eparchy was established, the eparchy of Niš. In an organizational and structural manner, the eparchy shared the fate of the Belgrade metropolis, to which the other SOC eparchies in the Principality of Serbia also belonged.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 451-464*
УДК 271.222(497.11)-772(497.113)"17/19"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.28

Слободан С. Јаковљевић
Чачак, Србија
e-mail: slobodan.jakovljevic244@gmail.com

ФЕНОМЕН ЕФЕМЕРНОГ СПЕКТАКЛА КАРЛОВАЧКЕ МИТРОПОЛИЈЕ– БОГОСЛУЖБЕНИ АСПЕКТИ И БОРБА ПРОТИВ УНИЈЕ

Апстракт: *Циљ овог рада јесте осврт на феномен ефемерног спектакла у Карловачкој митрополији. Сагледавамо га као потребу за опстанком и један од начина борбе против уније. Такође, дајемо ретроспективу и облике оваквог феномена у православљу, обраћајући пре свега пажњу на његове облике у Царској Русији и везу са руским архијерејским богослужењем.*

Кључне речи: *аколутија, архијереј, барок, богослужење, ефемерни спектакл, Карловачка митрополија, церемонијал*

Увод

Свечани дочеци епископа, канонске визитације, као и богослужење у храмовима током визитација, древна су традиција Цркве. Још су апостоли мисионарили и путовали као пастири, поучавали, укрепљивали и духовно снажили хришћане (Дап. 13 и 14; Дап. 15, 22-40; Дап. 15, 36-18, 22; Дап. 18, 22-21, 17; 2 Тим. 3, 11; Гал. 2, 1; 1, 8; 2 Кор. 12, 14; 13, 1). Њихов долазак подразумевао је свечани дочек, јер се није радило о свакодневном догађају. Помесни сабор у Картагини (419) у свом 52. канону наглашава епископима да свако место под својом јурисдикцијом удостоје обиласка бар једном годишње.[1] На овај канон наслања се још неколико њих који говоре о потреби епископа да поучава, проповеда и све држи у канонском поретку.[2] За Светог Василија Великог (329-379) постоје сведочанства да је вршећи своју епископску дужност често обилазио сва места Кесарије Кападокијске, богослужио, мисионарио, бавио се милосрђем и учвршћивао веру у народу. Такође, Блажени Августин (354-430) оставио је сведочанство о томе да му је једна црква била много далека од катедре, те није успевао да је редовно обилази. Стога је успео да издејствује да она добије свога архијереја само да не би остала без редовне посете епископа.[3]

У вековима који су уследили, начини дочека епископа, богослужење и сваки церемонијал који претходи или следи након богослужења поприма облик спектакла.

Развитак церемонијала посебно је уочљив у цркви Свете Софије у Цариграду, где присуство цара утиче чак и на облик богослужења, начин одевања епископа и

1 *Свештени канони Цркве* 2005, 339-340.
2 Ап. 58; Трул. 19; Сард. 11; Лаод. 19; Карт. 71, 121, 123 (*Свештени канони Цркве* 2005, 51, 151, 280, 293, 353, 381, 382).
3 Видети: Милаш 1896, 187-188: Милаш 1902, 400.

богослужбене одежде.[4] Византијски дворски церемонијал све до XII века и појаве династије Комнина мешавина је римско-персијске традиције. Он је подразумевао заслепљујуће и заглушујуће сценске ефекте. Нарочито приликом приближавања царском престолу које је подразумевало уздизање престола и готово мађионичарско пресвлачење цара. Посебно је било важно пред страним поклисарима испоштовати протоколе, јер је то у ствари био и начин дипломатије - странце засенити спољним сјајем ради појачавања угледа државе.[5] Развитак обреда Великог входа представља пример конкретног утицаја присуства цара на структуру богослужења. Према неким изворима, у току процесије на Литургији Велике Цркве патријарх би срео цара са Даровима и цар би га том приликом поздравио пожелевши му многа лета. Извесно је да му је патријарх одговарао истом мером.[6] То је утицало да се приликом вршења Великог входа појаве гласна спомињања током саме процесије. У најстаријој записаној пракси коју имамо само је ђакон излазио на Вход и тихо говорио *Све вас*, не прекидајући *Херувимску песму*. У каснијем периоду народ је почео молити свештенство да их помиње, пошто се ближило евхаристијско приношење. Свакако се може закључити да је ова њихова молба условљена чињеницом да се у стара времена Проскомидија вршила пре Великог входа.[7] Свештеници су очито услишили молбе народу будући да су их почели помињати приликом вршења литије, додуше тихо. Такође, према неким сведочанствима, уколико су Литургији присуствовали император и патријарх, били су гласно споменути током Входа.[8] То је утицало да се касније умножи број спомињања цара, патријарха, клира, народа итд.

Један од примера ефемерног спектакла карактеристичног за цариградског патријарха јесте, рецимо, његов ход на ждребету на празник Цвети. Обред који је вршен на Цвети након Литургије подразумевао је оживотворавање сцене Христовог уласка на магарету у Јерусалим. Испред патријарха литијски иду клирици и носе у рукама палмове гране и врбове гранчице певајући тропар *Свеопште васкрсење*. Литија је подразумевала пут од Свете Софије до храма Светих 40 мученика. Након доласка у храм, патријарх би освећивао гранчице и делио их народу.[9] Карактеристично је да цар никада није узимао учешћа у овом чину. Још једна занимљивост у вези са овим чином јесте да је прешао у праксу Руске цркве, где је задобио неке локалне особености, између осталих и посебност да је, насупрот византијском, руски цар учествовао у процесији.[10] Пример посебне врсте ефемерног спектакла који се тиче цара дешавао се када падне Кириопасха. Тада би цар помпезно одлазио на Литургију у Халкопратијску цркву, а након тога је приређиван ручак за дворјане и свештенство.[11]

Примањем православља из Цариграда сигурно је да један од узора српске јерархије у организационом, богослужбеном и сваком другом смислу постаје Цариградска Патријаршија. Конституисање Српске аутокефалне цркве несумњиво је представљало процес дужег трајања. Јасно распознатљив профил архиепископије захтевао је деликатно и практично примерено деловање на преуређењу дотадашње српске сакралне мапе, што је подразумевало како њену појаву на новијим културним местима, тако и утискивање печата

4 Видети студију: Woodfin 2012.
5 Стошић 2003, 225-223; О церемонијалу византијског двора у свим аспектима видети: Constantinus Porphyrogenitus MDCCCXXIX.
6 Голубцов 1907, 215.
7 Taft 1978, 229-230.
8 Исто, 201-202, 173.
9 Дмитријевски 2004, 105-107.
10 Голубинской 1904, 371.
11 Дмитријевски 2004, 111-114.

институције на старим.[12] Архитектура, одевање епископа следствено узорима византијске јерархије, познавање дворских протокола, основа дипломатије и учешће у дипломатским процесима, као и присуство на дворским спектаклима, имало је пресудну улогу у постепеној афирмацији овог процеса. Нема никакве сумње да су крунисања владара, освећења њихових задужбина, сахране архиепископа, епископа или владара, садржавале у себи одлике ефемерног спектакла који је своје узоре имао у пракси дворова Византије и Угарске. Присетимо се описа дочека моштију Светог Симеона Мироточивог 1206. године или крунисања Стефана Првовенчаног у Жичи.[13] Место архиепископа српског као друге најзначајније личности државе Немањића утврдио је Свети Сава. То је подразумевало одређену врсту спектакла коју је изазивала његова појава. То индиректно потврђује и Димитрије Хоматијан (1216-1236) у своме писму упућеном Светом Сави, где (претерујући) пише: „Потпуно се упустио у световне бриге, почео да учествује у гозбама, да јаше коње најплеменитије пасмине, лепе, окићене заставама, да води са собом многу послугу, да се размеће у свечаним поворкама раскошном и разноврсном пратњом.“[14]

Српска јерархија Карловачке митрополије и ефемерни спектакл

У периоду туркократије српски првојерарси нису били само патријарси - они су и те како били део отоманског политичког апарата, те су следствено томе имали и одређене повластице и права. Тако, пратећи историјска сведочанства, уочавамо записе да патријарси јашу на свечано окићеним коњима, понекад у пратњи јаничара, са топузом окаченим о коња који представља символ власти.[15] У путопису ђакона Павла Алепског срећемо епизоде у којима се описује сусрет делегације антиохијског патријарха у којој је и сам био са делегацијом српског патријарха Гаврила Рајића (1648-1655). У његовом спису очит је ниподаштавајући тон према Гаврилу Рајићу - на граници у Путвиљу он истиче наводну бахатост и расипање српског патријарха, подмићивање граничара да би прешао границу итд. Уз то, као да се осећа нескривена завист када описује пратиоце нашег патријарха на којима су веома богата одећа и опрема за коње, посребрено оружје и велики товар.[16]

Османлијски систем је, темељећи се на шеријату, на неки начин толерисао црквено-правно устројство Православне Цркве. Тако се отворио простор за политичку сарадњу, без које владавина Османлија не би била могућа. Пећки патријарси били су у обавези да плаћају *кесим*, тј. порез од 100.000 аспри, што је у том периоду било еквивалентно суми од 2.000 дуката, док је свака промена на патријарашком трону султану доносила додатне приходе, јер би он ту промену потврђивао *бератом*.[17] Као носиоци берата, чланови црквене јерархије формално су спадали у феудални слој друштва Османлијског царства. Бератом су до појединости била утврђена и набројана њихова права проистекла из уредногa испуњавања одређених новчаних и политичких обавеза.[18] Православно свештенство вршило је, тако, судску власт, те су свештеници, на неки начин, посматрани и као државни службеници.[19]

12 Стевовић 2016, 42.
13 Теодосије, *Житије Светог Саве* 2016, 117-118, 181-190.
14 Благојевић 1989, 71.
15 Тимотијевић 1989, 346.
16 Петровић 2011, 73, нап. 10.
17 Шулетић 2008, 32.
18 Тричковић 1980, 61-163, 69.
19 Andrić 2004, 15.

Након Велике Сеобе (1690) један део јерархије Српске цркве и народа нашао се у новом политичко-културолошком контексту. Карловачка митрополија као специфичан феномен веома је занимљива за проучавање црквеног ефемерног спектакла. Дочеци епископа и митрополита кретали су се између традиције, утицаја Русије и Духовног регуламента, као и непрекидног упоређивања са римокатоличком јерархијом.[20] Није се случајно патријарх Арсеније Чарнојевић (1674-1706) у визитацији Марчанске епархије 1692. године појавио са три стотине лепо одевених и украшених, као и богато наоружаних коњаника. Римокатоличка црква и кардинал Леополд Колонић (1631-1707)[21] са негодовањем су испратили овај визитациони спектакл и гледали да се не понавља, тако да му је у наредном периоду чак и забрањивано да иде у канонске визитације. У поменику манастира Шишатовца забележено је да му је 1702. године забрањена канонска посета Футогу. Томе су свакако кумовали и затегнути односи са двором.[22]

Ефемерни спектакл у контексту дочека епископа Карловачке митрополије и њихових канонских визитација посматран је углавном као облик позоришне представе где су у главној улози архијереји Карловачке митрополије. Они су принчеви Цркве који су принуђени да глуме на позорници моћи.[23] Око њих је постављена позоришна сцена. Барјаци, свеће, иконе, рипиде и кадионице представљају елементе у сценској поставци.[24] Међутим, не ради се ту тек о хиру или израженој љубави према барокном спектаклу српских митрополита и епископа, већ пре свега о потреби коју је наметао животни контекст опстанка. Услови живота прекодунавских Срба били су далеко од идеалних. Привилегије цара Леополда I обећавале су, али само на папиру, доста верских и политичких слобода.[25] Међутим, читава историја Карловачке митрополије у ствари је борба за признавање и потврђивање једном издатих привилегија. Несигурност постојања у Католичкој Царевини допринела је да су Срби првих година били без јасног политичког одредишта, надајући се повратку у домовину.[26] „Под влашћу моћнијег суверена српска етнија имала је потребу са доказивањем свог легитимитета. Све то утицало је на развитак спектакла (који је пратио митрополите) као неочекиване изражајности Карловачке митрополије.“[27] Угрожена милитантном унијатском пропагандом којој је српски народ непрекидно био изложен, Црква преко Дунава трудила се да парира римокатоличкој у сваком сегменту, па и у спољашњем сјају. У супротном могло би се десити нешто што би наликовало ситуацији пре појаве Петра Могиле у Малој Русији. Присетимо се: један од судбоносних догађаја на територији Украјине одиграо се 1596. године када је Брест-Литовска унија омогућила стварање унијатских цркава источног обреда. Вођени духом крипторомонизма многе владике пришле су овоме покрету, али и већина позападњачених племића, као жељеном путу у сопствено укључење у западну цивилизацију.[28] Богослужбено стање Малорусије тога времена било је веома лоше: сујеверје је избијало одасвуд, многи обреди сумњиве вредности постали су веома популарни (на пример, врло

20 Тимотијевић 1989, 340.
21 Један од најважнијих црквених великодостојника у Угарској XVII-XVIII века. Био је на челу антиправославно расположеног римокатоличког клира који је радио на унијаћењу православних Срба. Само пар година након добијања привилегија његове присталице су их отворено кршиле (Ђоровић 2011, 455).
22 Поповић 1954, 74-75.
23 Милошевић 2019, 74-75.
24 Тимотијевић 1989, 364.
25 Давидов 1994, 39-43.
26 Тодоровић 2010, 20.
27 Исто, 19.
28 Meyendorff 1985, 102-103.

често било је причешће Светом водом на Богојављење; у овом периоду проширила се и пракса клечања на Великом входу, која је произашла из веровања да су хлеб и вино већ освећени на Предложењу; распрострањено је било и веровање у клетве и амајлије). Цркве су биле сиромашне и прљаве, одежде свештеника дрњаве, док су литургијске утвари често недостајале. Свештеници су били слабо образовани, нарочито у поређењу са латинским клиром. Стога не зачуђује зашто је римокатолицизам, као државна религија, постајао све привлачнији, нарочито за више класе.[29] Да не би дошло до овога морало се радити и на спољашњем изгледу целокупног живота Цркве, укључујући веома свечане процесије приликом дочека епископа, посебно митрополита, архитектуру, одећу, унутрашњи изглед цркава и епископских дворова. Јован Рајић у свом делу *Историја Катихизма Православних Србаља у Цесарским државама* даје један опис који нам помаже да разумемо овај феномен: „Јоште тада из турштине изнешена грубост у оделу свештеничком, ради које су иноверни нашем клиру ругали се и презирали га побудила је архипастира (Мојсија Петровића) да и тај порок одврати од клира и одело му преустроји.“[30] У овом кратком опису осећа се моменат нелагодности, па чак и стида пред другачијом културном средином и бојазни од исмевања. Из истог разлога и патријарх Арсеније IV, на одређени начин, напада народске иконописце, *самоуке замазиваче*, чија дела под претњом анатеме забрањује куповати. И овде је присутан културолошки стид јер овакво сликарство, неуко и неформирано, представља саблазан за друге конфесије.[31]Али не само саблазан, него, рекло би се, пре свега, опасност за опстанак вере. Као и у Украјини, постојала је опасност да римокатолицизам као државна вера постане привлачнија православним Србима, као нека врста улазнице у токове западне цивилизације. Све то је и те како утицало да се Карловачка митрополија претвори у једну праву барокну *ecclesia militans* и да искористи све што јој је било на располагању у борби за опстанак.

Феномен ефемерног спектакла у Карловачкој митрополији у пуном тону заживљава у периоду Мојсија Петровића (1718-1730) и Викентија Јовановића (1731-1737), а кулминацију доживљава током столовања Павла Ненадовића (1749-1768). Слêдећи примере својих претходника, Павле Ненадовић прихвата концепције барокне патронаже чије су основе поставили још на свом двору рани Медичи. Од Томе Аквинског, који је први класификовао величајност као врлину, посезало се до Аристотелове „Никомахове етике“, где су тражене потврде за тумачење *politica di magnificenza* као кнежевске врлине. На основу магнифицезе дошло се до свеукупног схватања политике дворског живота која се темељила на идејном програму дворског самоприказивања. Карловачки и београдски митрополити упустили су се у такмичење са државним и верским достојанственицима усвајајући протоколе барокне репрезентације.[32] Према тим схватањима започиње градња монументалних владичанских дворова и цркава. Такав приступ грађевини и архитектури сматран је врлином.[33] Митрополити мењају навике одевања, појављују се у свиленој и пурпурној одећи угледајући се на римокатолички клир. Одећа се шила у Бечу и Карлсбаду, а сасвим ретко у Београду. По свему судећи, начин одевања испровоцирао је васељенског патријарха да укори београдске митрополите да не носе помодно и скупо одело, већ уредно и како пристаје канонима.[34] Исто се очитавало и у унутрашњем уређењу епископских дворова. Такође, сахране

29 Исто, 103-104.
30 Преузето из: Вукашиновић 2017, 82.
31 Исто, 83.
32 Тимотијевић 1987, 113; Тимотијевић 1989, 358–359.
33 Медаковић 1988, 193–205; Милошевић 2019, 81–91.
34 Милошевић 2019,76–77.

митрополита и епископа обављају се у складу са фунералним спектаклом који је у оквиру Монархије био добро познат и општеприхваћен.[35] Митрополити су у складу са тадашњим обичајима наручивали раскошне аутопортрете, као и портрете својих претходника. Портрети су одсликавали друштвену реалност указујући поштовање хабзбуршким ауторитетима, те су формирали визуелну потку сарадње са монархијом.[36]

Описи церемонијалних дочека епископа вероватно су најважнији и најзанимљивији део феномена барокног ефемерног спектакла. Канонске визитације нису представљале сасвим нов елемент церемонијалне културе у Митрополији, за разлику од погребних процесија или тријумфалних улазака. Чин свечаног дочека почињао је пред манастирском капијом где митрополита дочекују одабрани представници. Најпре, ту је било мноштво народа, не само из тог места, већ и са других страна. Обавезно су били присутни болесници и просјаци које је митрополит обилно даривао, што је носило јасну символику Доброг Пастира. Након тога формира се процесиона поворка на чијем челу је митрополит и која наравно, иде ка централној тачки литије – храму. Сигурно да је митрополит до цркве ишао споро и пут је трајао дуго, а успут је морало бити и неколико станица приликом којих је он благосиљао окупљени народ и поздрављао угледне представнике власти и војске, чије је присуство на визитацијама засведочено.[37] Примера ради, записано је да Павле Ненадовић стиже у Шишатовац у предивним позлаћеним кочијама у које је упрегнуто шест веома лепих и свечано украшених коња. Формира се процесиона поворка ка храму на чијем је челу митрополит обучен у одежде. Наравно, у процесијама су присутни барјаци, иконе, рипиде, свеће... Посете Шишатовцу у неколико наврата подразумевале су говорење поучног слова, читање молитава за болеснике и читање акатиста Пресветој Богородици. Сутрадан би била служена архијерејска Литургија. Према сведочанствима, приликом једне од посета, након Литургије служен је парастос ктиторима манастира, затим су уприличени пренос моштију Стефана Штиљановића, освећење кивота и полагање моштију у нови кивот, а све је завршенно литијом са моштима.[38] За Павла Ненадовића је забележено да је на Богојављење 1754. године веома свечано одслужио Свету архијерејску литургију са два епископа, четири архимандрита, протосинђелима, синђелима и много ђакона. Потом су литијски изашли на Дунав, где је извршено Велико водоосвећење.[39] Посебну врсту ефемерног спектакла у складу са барокним обрасцем свечаног представљања и обичајима живота на двору представља тријумфалан улазак у град приликом повратка, најчешће са Бечког двора. У контексту тог спектакла град је жижа церемонијала. Украјинац Мануило Козачински организовао је свечани дочек митрополиту Викентију Јовановићу у част повољног исхода митрополитове посете Бечу где је од Карла VI добио потврду српских привилегија. Током доласка звонила су звона, певани псалми, а ученици су стајали у шпалиру са цвећем. На челу процесије ишао је митрополитов шестопрег, свештенство је свог митрополита дочекивало у одеждама, народ са рипидама и барјацима. Кулминација овог дочека била је Света Литургија, као и проповед у склопу ње.[40] Богослужење у контексту барокног ефемерног спектакла карловачких митрополита има и своју политичко-националну димензију. Сукоб са Турцима фигурура као омиљени мотив у овим приликама. Тако се након Евхаристије поје *Тебе Бога хвалим* у Петроварадину 1717. године као молитвена

35 Тодоровић 2010, 164-166; Тимотијевић 1989, 359.
36 За детаљније податке видети: Васић 2012.
37 Видети: Тимотијевић 1989, 362-363.
38 Исто, 353, 361-364.
39 Вукашиновић 2017, 237.
40 Тодоровић 2010, 158-159.

захвалност због победе над Турцима. У Земуну се 30. јула 1754. године служи бденије за деспотицу Ангелину и молитве да Бог Србима поврати оне делове њихове земље које су им Турци одузели, где се пре свега мисли на Београд.[41] По свему судећи, ефемерни спектакли у Карловачкој митрополији били су прва форма овог феномена код Срба, и те како утичући на касније врсте ефемерног спектакла у време владавине кнезова Милоша и Михајла, а сасвим сигурно и каснијих српских владара.[42]

Ефемерни спектакл у Руској цркви – веза са богослужењем

Баш због тога што су се дочеци епископа и митрополита кретали између традиције, утицаја Русије и Духовног регуламента, као и непрекидног упоређивања са римокатоличком јерархијом, потребно је видети како је овај феномен изгледао у руској средини. Знамо да су српски архијереји често путовали у Русију ради сакупљања милостиње или тражења разних врста помоћи попут књига или учитеља. Током таквих путовања сасвим сигурно су саслуживали и имали прилику да учествују у њиховим процесијама или неким другим формама ефемерног спектакла. Не би требало пренебрегнути закључак да је ту било одређених утицаја, поготово што је ефемерни спектакл у руском облику био још раскошнији и грандиознији. Не постоје поуздана сведочанстава о дочецима кијевских и московских митрополита у периоду XIV-XV века, али све указује на скромне и једноставне начине уласка у храм. Одређену помпезност и усложњавање овога обреда уочавамо у периоду XVI-XVII века.[43] То се свакако може посматрати као последица, са једне стране, телетургијског развоја, а са друге, чињенице да је служби епископа у том периоду придаван веома велики значај.[44] Тада можемо говорити о једној сакралној представи или церемонијалу. Начин дочека постао је изузетно свечан. Гледало се да литија до цркве буде што дужа. Заправо, архијерејски двор је готово по правилу био знатно удаљен од катедралног храма, па се понекад морало проћи и кроз цео град. Карактер и поредак ове церемонијалне литије зависио је од величине празника, месних услова, као и од личне воље предстојатеља. Пре доласка епископа звонила би звона и окупљала народ. Ту је било ученика, представника месних власти, бојара, војвода у најсвечанијој одећи. Временом, током овако дугих литија, појављује се обичај читања молитава, псалама и тропара, у чему су учешће узимали и деца и ђаци.[45] Сам обред би започињао звоњењем, које је означавало улазак чтечева са свећама у архијерејски двор. У двору су се такође окупљали свештеници крстоносци, ђакони и понеко од државних чиновника. У врло ретким случајевима, када би, рецимо, новопостављени архијереј вршио прву службу, у двор би долазили и обласни господари, бојари и војводе, као и виђенија властела.[46] Приликом изласка из келије архијереј би започињао са читањем молитава и читавог низа тропара, чији су број и садржина зависили од растојања и разних етапа пута. Непосредно пре самог почетка читања он би најпре застао и благосиљао окупљени народ, па би потом наставио литију.[47] Занимљив је извор из XVI века који говори о предвиђеном дочеку новопостављеног казањског архиепископа Светог Гурија (1555-1563). У њему се упућује на то да сам дочек треба да буде ванредно торжествен не

41 Вукашиновић 2017, 237.
42 Видети: Timotijević 1988, 305-312.
43 Голубцов 1907, 153.
44 Красносељцев 2015, 21.
45 За детаљније видети: Голубцов 1903, 501.
46 Голубцов 1907, 155.
47 Исто, 158.

само у Казању, него и у успутним градовима Коломњу и Свијажску. Према истоме извору, Гуије би требало да чита Јеванђеље пред градским вратима, затим да по јектенији и молитви народ осењује Крстом и кропи освећеном водом, након тога да се, идући до цркве, поју црквене песме, а да после Литургије оде на градске зидине, да обиђе цео град, да над вратима врши разна мољења ради очувања града и да градска врата покропи освећеном водом.[48]

Нарочито свечане литије и дочеци засведочени су у седишту руског патријарха. Тако се описује да у време патријарха Никона њему саслужују 54 до 84 архимандрита, игумана, свештеника и ђакона. Сав црквени мобилијар и начин облачења уклапан је према царским свечаним оделима. Постојале су, тако, три поставке: велика, средња и мања. Разлика је била у квалитету материјала, јачини боје, скупоћи бисера и драгог камења које их украшава. Чак су се и појци приликом великих празника одевали у златне стихаре.[49]

Једна богослужбена занимљивост и веза са свим овим церемонијалима јесте аколутија уласка у храм, која се развила у преникоповској Русији и која је била интегрални део архијерејског богослужења руске праксе. На формирање структуре овог чина уласка без икакве сумње утицао је начин дочека епископа у Московској митрополији (патријаршији) средњег века. Стога је занимљиво видети како је то богослужбено изгледало у Руској цркви. Једна од карактеристичних одлика преникоповских архијерејских чиновника[50] јесте мноштво молитава које се читају пре саме Проскомидије. Постоје мишљења да почетак изговарања молитава приликом идења ка храму и уласка у храм треба тражити у XI веку.[51] За ову аколутију може се рећи да представља пример Баумштарковог закона литургијске еволуције, јер се староруски чин уласка у цркву развија од једноставне ка опширној верзији.[52] Кипријанова редакција Филотејевог *Диатаксиса* имала је једноставан обред уласка у храм. Преписивања после Кипријана су, у малим варијацијама, и даље садржала филотејевску једноставност. Међутим, у периоду од XV до XVII века у служабним књигама почиње комбиновање Филотејевог почетка са псалмима и мноштвом молитава.[53] Такве молитве поделиле су се у две групе - на путу ка цркви и након уласка у њу. У попису тропара, молитава, псалама и осталог што чини поредак уласка у храм, у неким преписима може се наћи и преко двадесет појединачних читања која би архијереј изговорио у томе ходу, а који је почињао када устане од постеље. Истраживањем је утврђено да постоји чак седам различитих варијанти овог почетног дела Литургије.[54] Један од циљева Стоглавог сабора (1551) био је да унификује овај чин, али без успеха – различити облици наставили су да сапостоје.[55] Овај чин уласка је био богослужбени процес који је служио функцији једнодневног спектакла у месту где је архијереј служио Литургију, а поменуте станке и молитве које су читане утицале су да се аколутија уласка развије до раскошних дочека о којима смо већ писали. Ефемерни спектакл и аколутија уласка извршили су међусобно прожимање.

Што се тиче структуре ове аколутије она укратко изгледа овако: након изласка из келије архијереја су чекали свећеносци и појци који узимају благослов и тада почиње

48 Видети: Красносељцев 2015, 25.
49 Видети: Голубцов 1908, 147-213.
50 Данас би рекли старообредничких архијерејских чиновника. За више о старообредничким књигама видети: Кончаревић 2006, 157-186.
51 Jones, Wainwright,Yarnold, 1992, 219.
52 Larin 2011, 18.
53 Larin 2010,134.
54 Дмитриевский 1884, 57-74: Sipovich 1978, 155-56.
55 Meyendorff 1991, 133.

ход ка цркви који подразумева читање и појање мноштва молитава, псалама, тропара. Пред црквом архијереја дочекује протођакон са кадионицом и наставља се са читањем молитава испред храма. Следе обреди након уласка у храм и облачење архијереја. Структура ових молитава упућује на њихов покајничко-аскетски карактер. Занимљиву форму аколутије уласка примећујемо у малоруском *Гркокатоличком чиновнику* из 1716. године, где пише да се архијерej моли на путу ка цркви, а да се приликом уласка у њу кропи Светом водицом. Ту је идеја очишћења свакако најизраженија.[56] А. А. Дмитријевски у древним рукописима, па и у *Барберинском кодексу*, проналази неке од молитава ове аколутије или молитве сличног садржаја. Такође наводи да се неке од њих могу пронаћи у старим грчким рукописима (у чину исповести, молитвама пред Причешће или молитвама за разне случајеве). Занимљиво је да он изражава наду да би у будућности могао да се у древним грчким споменицима појави предложак оваквог поретка.[57] До данас ништа слично није пронађено, тако да се о грчком поретку као извору обреда ипак не може говорити. Међутим, како В. Ларина примећује, постоји занимљива сличност између чина уласка са *Preparatio ad Missam* тридентске мисе (1570), али свака теза о евентуалном утицају Запада на формирање оваквог чина захтева озбиљно истраживање.[58] На крају ваља споменути и мишљење да на преникоповску аколутију уласка у храм треба гледати као на развојни ток церемонијалног уласка цара у Цркву Свете Софије у X веку. Из сведочанства Харуна Ибн Јахија, арапског путника који је боравио у Цариграду, можемо видети како је то изгледало: *Када год би цар направио два корака, запевали би* ***Сети се смрти****. Када год би се ово изговорило, цар би отворио кутију коју је носио са собом и у којој је била земља, пољубио би земљу, заплакао се и продужио даље. Ово би се понављало на свака два корака*.[59]

Ово мноштво молитава укида се Никоновом реформом, тј. њихов број бива сведен на минимум.[60] Малоруска издања од 1604. године и издања Стрјатинског служабника, преко даљих издања (Вилна 1617, *Служабник* Петра Могиле 1629. и 1639. године, Лвов 1637. и 1646) садрже овај чин у скраћеном облику.

Оно што је нама веома занимљиво у контексту Карловачке митрополије јесте чињеница да су овакви преникоповски архијерејски чиновници преписивани у Карловачкој митрополији и да су сигурно коришћени, те да и ту може постојати веза са развитком свечаних процесија. Они су по својој структури погодовали спектакуларном дочеку епископа и дужим процесијама. Да су наши архијереји заиста и употребљавали архијерејске чиновнике овог типа и по њима служили, потврђује и запис у рукопису МСПЦ 252[61] који потиче из 1734. године и који сведочи да је књига припадала Никанору Мелентијевићу, епископу печујском (1710-1721).[62] Архимандрит Сава Очинић, потоњи владика црногорски, преписао је 1692. године архијерејски чиновник преникоповске редакције за тадашњег митрополита Висариона (данас се чува у Архиву САНУ под бројем 16).[63] Архијерејски чиновник исте редакције преписан је 1706. године и у Босни.[64] Међутим, нису само српски архијереји користили овакве архијерејске чиновнике

56 Larin 2010, 169.
57 Дмитриевский 1884, 74.
58 Larin 2011, 18, нап. 42.
59 Цитирано према: Larin 2010, 170.
60 Baumstark 1958, 19-23.
61 Архијерејски чиновник, МСПЦ (Збрика рукописа у Музеју Српске Православне Цркве), 252 л, 79б.
62 За детаљно о преникоповским архијерејским чиновницима код Срба и могућим везама патријарха Арсенија Чарнојевића са Рачанима као преписивачима оваквих чиновника видети: Јаковљевић 2017, 140-150; Јаковљевић 2019, 235-246.
63 Стојановић 1992, 16-17.
64 Желтов 2003, 215.

деценијама после богослужбене реформе патријарха Никона. Сличан архијерејски чиновник користио је и Свети Димитрије Ростовски, а епископ је постао тек 1701. године, односно неколико деценија након богослужбене реформе патријарха Никона.[65]

Закључак

Феномен барокног ефемерног спектакла у Карловачкој митрополији несумњиво је настао из потребе за опстанком, али је истини за вољу имао и одређену предисторију још од Немањића, а православне узоре у Царској Русији. Спектакл по својој дефиницији пружа ескапистички простор и могућност заустављања времена свакодневнице. Раскошне утопије често су припадале друштвима, ентитетима или народима који су са посебним жаром морали да наново доказују сопствену исправност и легитимност.[66] Прошлост је у Карловачкој митрополији и надахнуће и темељ ефемерног спектакла. Понављање узора ствара привид непрекинутог следа од XV до XVIII века. У свим наведеним примерима слика историје и прошлости оживљена је и модернизована да би оставила дубљи утисак на верника који би требало да осети спој прошлог и садашњег времена. Прошлост и садашњост требало је стопити у славу српског народа, без обзира што је она у то време била само једна етнија у сенци моћног Хабзбуршког царства.[67]

Барок је доба које пружа један нови, универзални културни модел. У томе леже сва његова снага и виталност као светског феномена. Културу Карловачке митрополије морамо сагледавати као интегрални елемент универзалног барока, а ефемерни спектакл као једну од најочитијих одлика. Ваља истаћи да се од средине XVIII века српска култура и уметност латинизују и приклањају бароку више преко Русије и Украјине, индиректно, него директно, преко Аустрије и Угарске, на чијој територији Срби тада живе. Стапање вишевековне црквене праксе са бароком у свим својим феноменима утицало је на убрзани процес мењања богословских парадигми српске православне теологије, а што је почело да убира плодове у деценијама и вековима коју су уследили,[68] док је, са друге стране, извршено стапање са барокним уметничким идиомом. *У том процесу Карловачка митрополија није производила инфериорне одблеске, већ је, напротив, дала своје равноправно уметничко сагледавање, али и драгоцено тумачење друштва у спектаклу*.[69]

Извори

Архијерејски чиновник, МСПЦ (Збирка рукописа Музеја Српске православне цркве), сигнатурни бр. 252 (1686)

Свештени канони Цркве (2005), превод са грчког и словенског епископа Атанасија, умировљеног херцеговачког, Београд: Митрополије и Епархије: Црногорско-приморска, Дабро-Босанска, Новограчаничка, Бачка, Далматинска, Захумско-Херцеговачка и Приморска, Православни богословски факултет Београдског универзитета, манастир Тврдош

Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*, Bonnae, impensis ed weberi, MDCCCXXIX

65 Исто.
66 Тодоровић 2010, 173
67 Тодоровић 2011, 142-143.
68 О свим аспектима тог феномена видети: Вукашиновић 2017.
69 Тодоровић 2010, 174.

Теодосије, *Житије Светог Саве* (2016) – (приредио Данијел Дојчиновић), Бања Лука: Владимира Стијак Илисић

Литература

Andrić, Ivana (2004): „Položaj Pećke patrijašije u Osmanskom carstvu od 1557. do 1690. godine“, *Povjesni prilozi*, Zagreb: Hrvatski institut za povjest, 71-90.

Baumstark, Anton (1958): *Comparative Liturgy*, Westminster – Maryland: The Newman press

Благојевић, Милош (1989): *Србија у доба Немањића*, Београд: Вајат

Васић, Катарина (2012): *Портрет српских архијереја у Карловачкој митрополији (1690-1790)*, докторска дисертација, Београд

Вукашиновић, Владимир (2017): *Српска барокна теологија*, Београд – Врњци: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за литургику и историју уметности: Интерклима графика

Woodfin, Warren (2012): The *Embodied Icon – Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford – New York: Oxford University press

Голубинской, Евгений (1904): *История русской церкви*, т. I, часть II, Москва: Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете

Голубцов, Александр (1903): „Об особенностях архиерейского служения Литургии с точки зрения древнецерковного обряда: [Актовая речь]“, *Богословский вестник*, т. 1, № 3, Сергиев Посад: Московская духовная академия, 499-515.

Голубцов, Александр (1907): *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, Москва: Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете

Голубцов, Александр (1908): *Чиновники московского Успенского собора и выходы патриарха Никона*, Москва: Синодальная типография

Давидов, Динко (1994): *Српске привилегије дома Хабзбуршког*, Београд – Нови Сад: Балканолошки институт, Матица Српска

Дмитриевский, Алексей (1884): *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*, Казань: Казанская Духовная академия, 57–144, 419–427.

Дмитријевски, Алексеј (2004): „Ход констатинопољског патријарха на ждребету на Цвети у IX и X веку“, у: А. А. Дмитријевски, *Спознајући тајну Крста и Васкрсења Господњег* – изабрани чланци и студије, Крагујевац: Каленић, 105-114.

Желтов, Михаил (2003): Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином, *Богословский сборник* № 11, Москва: Изд. Православного Свято-Тихоновского Богословского института Москва, 207-240.

Јаковљевић, Слободан (2017): „(Не)читљивост култура – Старообредничке књиге међу Србима с краја 17. и почетка 18. века“, у: *Старе и нове границе Европе – идентитетска истраживања* /међународна конференција/, ур. Владимир Вукашиновић, Београд: Институт за културу сакралног МОНС ХЕМУС и ИНСТИТУТ ЗА ЛИТУРГИКУ И ЦРКВЕНУ УМЕТНОСТ Православног Богословског факултета Универзитета у Београду, 140-150.

Јаковљевић, Слободан (2019): *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора у литургијском животу Српске Цркве XVII века и прве половине XVIII века*, Београд – Врњци: Центар за литургичке студије MONS HAEMUS, и ИНСТИТУТ ЗА ЛИТУРГИКУ И ЦРКВЕНУ УМЕТНОСТ Православног Богословског факултета Универзитета у Београду

Jones, Cheslyn, Wainwright, Geoffrey, Yarnold, Edward (1992): *The Study of Liturgy*, London SPCK: Oxford University Press

Кончаревић, Ксенија (2006): „Руско старообредништво кроз призму лингвокултурологије (оглед функционалне анализе)“, *Црквене студије* 3, Ниш: Центар за црквене студије, 157-186.

Красносељцев, Николај (2015): *Путевима богослужбеног хода Православне Цркве кроз историју*, Крагујевац: Каленић

Larin, Vasa (2010): „The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites", Roma: Orientalia Christiana Analecta, 286.

Larin, Vasa (2011): „The Hierarchal Liturgy in Late Vyzantium and After: Toward a Liturgical Eclisiology“, *St. Vladimirs Theological Quarterly*, 55: 1, New York: The Faculty of St. Vladimir's orthodox theological seminary, 5-26.

Медаковић, Дејан (1988): „Српски митрополијски дворови“, у: *Барок код Срба*, Загреб: Просвјета, 193-205.

Meyendorff, Paul (1991): *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th century*, New York: St Vladimir's Seminary Press

Meyendorff, Paul (1985): „The Liturgical Reforms of Pether Moghila", *St. Vladimirs Theological Quarterly* 2, New York: The Faculty of St. Vladimir's orthodox theological seminary, 101-114.

Милаш, Никодим (1902): *Православно црквено право*, Мостар: Издавачка књижница Пахора и Кисића (прештампано: Београд – Шибеник, децембар 2004)

Милаш, Никодим (1896): *Правила православне цркве са тумачењима*, књига II, Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића

Милошевић, Ана (2019): „Београдски митрополити на барокној позорници“ у: *Барокни Београд – преображаји 1717-1739*, Београд: Музеј града Београда и Археолошки институт, 74-95.

Петровић, Далибор (2011): „Однос руске духовне и свјетовне власти према пећком патријарху Гаврилу Рајићу“, *Теолошки погледи* 3, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 69-83.

Поповић, Ј. Душан (1954): *Велика Сеоба Срба 1690*, Београд: СКЗ

Sipovich, Ceslaus (1978): *The Pontifical Liturgy of St John Chrysostom*, London: The Francis Skaryna Byelorussian

Стевовић, Иван (2016): „Прве српске епископске цркве (запажања о историји и архитектури)“, *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 44, Нови Сад: Матица српска, 41-60.

Стојановић, Љубомир (1922): *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, Збирка Српске краљевске академије, 1-4, Београд: Српска краљевска академија

Стошић, Љиљана (2003): „Поклисари код Јужних Словена“, *Даница* 11, Београд: Вукова задужбина, 225-233.

Taft, Robert (1978): *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre– anaphoral Rites*, Vol II, in: *A History of Liturgy of St. John Chrysostom*, sec. ed., Roma: Orientalia Christiana Analecta

Тимотијевић Мирослав (1989): „Визитација манастира Шишатовца у XVIII веку – прилог истраживању ефемерног спектакла“, у: *Манастир Шишатовац*, Зборник радова, Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 341-366.

Timotijević, Miroslav (1988): „Efemerni spektakl za vreme vladavine kneza Miloša i Mihajla Obrenovića“, *Peristil* 31, Zagreb: Društvo povjesničara umjetnosti Hrvatske, 305-312.

Тимотијевић, Мирослав (1987): „Идејни програм зидног сликарства у припрати манастира Крушедола“, *Саопштења* XIX, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, 109-126.

Тодоровић, Јелена (2010): *Ентитет у сенци (Мапирање моћи и државни спектакл у Карловачкој митрополији)*, Нови Сад: Палтонеум

Тодоровић, Јелена (2011): „Прошлост коју су изгубили – манипулација прошлошћу и у политичком програму Карловачке митрополије“, *Култура* 131, Београд: Завод за проучавање културног развитка, 134-144.

Тричковић, Радмила (1980): „Српска православна црква средином XVII века“, *Глас Српске академије наука и уметности*, књ. 2, Београд: Српска академија наука и уметности, 61-163.

Ћоровић, Владимир (2011): *Историја Срба*, Београд: Невенка Антић

Шулетић, Никола (2008): *Пећка патријаршија крајем XVII и почетком XVIII века*, магистарски рад, Београд

Slobodan S. Jakovljević

THE PHENOMENON OF THE EPHEMERAL SPECTACLE OF THE METROPOLITANTE OF KARLOVCI – THE DIVINE SERVICE'S ASPECTS AND THE STRUGGLE AGAINST THE UNIATISM

The intention of this work is to review the phenomenon of the ephemeral spectacle in the Metropolitanate of Karlovci. We consider it as a need for survival and as a one of the struggling ways against the Uniatism. Also, we give a retrospective and forms of such a phenomenon in Orthodoxy, paying attention primarily to its forms in Emperial Russia and the connection with the Russian Episcopal Divine service.

УДК 2-735:347.23
338.246.025.27/.28:[271.2-735:347.23(497.11)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.29

Душко Челић
Универзитет у Приштини,
Правни факултет - Косовска Митровица
e-mail: dusko.celic@pr.ac.rs

ОСОБЕНОСТИ ОГРАНИЧЕЊА ПРАВА СВОЈИНЕ НА НЕПОКРЕТНИМ КУЛТУРНИМ ДОБРИМА У СВОЈИНИ ЦРКАВА И ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА

Апстракт: *правна природа културних добара поистекла из њихове улоге у друштву, "диктира" и њихов посебан стварноправни статус и специфична и бројна ограничења права својине. Као посебна врста ствари, које имају специфична својства, функције и намену у друштву, културна добра су предмет посебног стварноправног уређења, које, у коегзистенцији са нормама управног права, чини посебну правну грану – Право културних добара. Закон о културним добрима, донет пре више од четврт века, област својинских права на културним добрима регулише непотпуно и непрецизно; он не препознаје посебно религијска односно сакрална културна добра, која, поред тога што су од културне вредности, истовремено служе за обављање верских обреда и других потреба цркава и верских заједница. "Мера" задирања у право својине на овим добрима, била би додатно одређена поштовањем специфичног правног субјективитета цркава и верских заједница, у складу са њиховом потребом да континуирано и неометано обављају богослужење, односно верске обреде и остале делатности у храмовима у њиховој својини и у складу са неповредивошћу и заштитом богослужбеног простора. Својинска ограничења власника ових непокретних културних добара, неопходно је примерити специфичним потребама цркава и верских заједница, као и додатно ограничити могућност захватања у право својине од стране јавних власти. Тако, црквама и верским заједницама у погледу непокретних културних добара, треба додатно гарантовати право својине, искључењем могућности експропријације и одређивањем знатно рестриктивнијих услова за примену мере премештања непокретног културног добра.*

Кључне речи: *непокретна културна добра у својини цркава и верских заједница, ограничења права својине, општа и посебна јемства права својине, коришћење, експропријација, премештање.*

Увод

Непосредан повод овом раду дале су одредбе Нацрта Закона о културном наслеђу (у даљем тексту: НЗКН),[1] којима се додатно ограничава право својине власника културног добра. Реч је конкретно о одредби НЗКН о коришћењу културног добра у комерцијалне сврхе, којом се непрецизно и непримерено широко ограничава право

1 Нацрт закона о културном наслеђу: https://www.kultura.gov.rs/tekst/sr/5916/javne-rasprave.php, 11. 3. 2021.

својине власника културног добра, непропорционално јавном интересу. Најпре, овом одредбом се предвиђа да се назив, име и лик културног добра могу користити у комерцијалне сврхе само по одобрењу установе заштите у чији делокруг спада заштита и очување тог културног добра.[2] Потом се негативним одређењем, одређује обим комерцијалног коришћења културног добра, на начин да комерцијалном употребом културног добра као производа историје, културе, уметности и традиције једног народа, не сме бити нарушена његова културноисторијска вредност.[3] На крају одредаба о комерцијалној употреби културних добара, прописује се и ексклузивно право државе (јавне установе заштите) да, по одобрењу централне јавне установе заштите, израђује репродукције, одливке, копије, факсимиле и фототипска издања културних добара од великог и изузетног значаја.[4] Ова, као и чињеница да се у НЗКД на 8 места помиње Аутономна покрајина Војводина у погледу надлежности у области заштите културних добара, а Аутономна покрајина Косово и Метохија ни једном, оправдано је изазвала оштру реакцију Српске православне цркве. У њој се, између осталог, наводи "да је у чл. 102. односног Нацрта закона, Српској Православној Цркви, *de facto,* укинуто право да културно наслеђе чији је власник користи за сопствену мисију, за коју су та културна добра вековима и стварана...да би стриктном применом овог члана, Црква од власника, била сведена на корисника, којој би после осам векова била ускраћена основна власничка права која су светиња у свим демократски уређеним друштвима и државама."[5]

Овај догађај актуелизовао је питање ограничења права својине на културним добрима генерално а нарочито оних која су у својини цркава и верских заједница.

Непокретна културна добра у својини цркава и верских заједница као посебна категорија културних добара

Значај непокретних културних добара, која су у својини цркава и верских заједница широко је препознат у целом свету. Она имају изузетан верски, културни, политички и економски значај; то су жива сведочанства верског и културног идентитета народа и заједница која имају виталну улогу у заштити културне разноликости, помажу у неговању социјалне кохезије становништва и на крају, имају значајну улогу у привлачењу великог броја ходочасника и посетиоца, и у том погледу, могу се сагледавати и са аспекта економског значаја. Црква, са својим богатим вишевековним наслеђем, даје немерљив допринос духовној и материјалној култури друштва у којем делује и на тај начин доприноси афирмацији и саме државе. Око 30% споменика културе уписаних у Листу светске културне баштине УНЕСКО, чине управо непокретна културна добра у својини цркава и верских заједница.[6] Добар пример препознавања зачаја цркве и њене улоге у очувању верског и културног идентитета друштва, представља Хрватска. Тако се у Уговору између Свете Столице и Републике Хрватске о правним питањима,[7] између осталог, констатује "повјесна и садашња улога на друштвеном, културном и образовном

2 Вид. чл. 102. ст. 1. НЗКН.
3 Вид. чл. 102. ст. 3. НЗКН.
4 Вид. чл. 102. ст. 5. НЗКН.
5http://www.spc.rs/sr/patrijarh_porfirije_ministarstvu_kulture_odlozhite_donoshenje_zakona_o_kulurnom_ nasle dju, 31. 5. 2021.
6 *Conclusions, Recommendations and Statement* of the ‘’International Seminar on The Role of Religious Communities in the Management of the World Heritage Properties’’, Kyiv, 2–5 November 2010, para III, 2, www.kplavra.kiev.ua/seminar/rap_en.pdf , 27. 3. 2021.
7 Вид. Zakon o potvrđivanju Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o pravnim pitanjima, Narodne novine, br. 3/1997.

подручју" Католичке Цркве у Хрватској.[8] У Уговору између Свете Столице и Републике Хрватске о сурадњи на подручју одгоја и културе,[9] прецизирано је да "културна и умјетничка баштина Католичке Цркве... сачињавају драгоцјени дио цјелокупне Хрватске културне баштине. Католичка Црква жели наставити служење друштвеној заједници и својом културном баштином, омогућујући свима које занима да то богатство упознају, да се њиме користе и да га проучавају."[10] Даље се наводи да је "потребна сурадња Цркве и Државе да се та баштина очува...да се осигура њезина заштита и омогући даље повећање те да се учини доступном грађанима, у границама које захтева заштита те баштине."[11] У том циљу, "Република Хрватска се обавезује да ће суставно материјално придоносити обнови и чувању споменика вјерске културне баштине и умјетничких дјела у посједу Цркве."[12] Декларативно, препознат је и значај и културне и уметничкое баштине Српске православне цркве у Републици Хрватској. Наиме, у Уговору између Владе Републике Хрватске и Српске православне цркве у Хрватској о питањима од заједничког интереса,[13] констатује се да "културна и умјетничка баштина Српске православне цркве у Републици Хрватској... сачињавају драгоцјени дио цјелокупне културне баштине Републике Хрватске."[14] Потврђена је обавеза Српске православне цркве у Хрватској да "настави служење друштвеној заједници и својом културном баштином, омогућујући свима које занима да то богатство упознају, да се њиме користе и да га проучавају"[15], и у том погледу "обавеза сурадње" обе уговорне стране[16], али не и обавеза системске материјалне бриге Републике Хрватске.

Закон о културним добрима[17], као "кровни закон" који регулише питање заштите културних добара у Србији, не препознаје посебно религијска односно сакрална културна добра, која, поред тога што су од културне вредности, истовремено служе за обављање верских обреда и других потреба цркава и верских заједница, иако је познато да је велики, готово најзначајнији део културне баштине Србије настао под окриљем Српске православне цркве, која делује у вишевековном континуитету до данашњих дана. Исто се може рећи и за Нацрт закона о делатности заштите непокретних културних добара.[18] Наиме, редактори овог текста нису сматрали за неопходним да законски појмовно одреде непокретна културна добра која су истовремено богослужбени храмови и света места.

---

8 Вид. преамбулу Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o pravnim pitanjima.

9 Вид. Zakon o potvrđivanju Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture, Narodne novine, br. 2/1997.

10 Вид. чл. 13. ст. 1. Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture.

11 Вид. чл. 13. ст. 2. Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture.

12 Вид. чл. 13. ст. 4. Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture.

13 Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Srpske pravoslavne crkve u Republici Hrvatskoj o pitanjima od zajedničkog interesa, Narodne novine, br. 196/2003.

14 Вид. чл. 16. ст. 1. Ugovora između Vlade Republike Hrvatske i Srpske pravoslavne crkve u Republici Hrvatskoj o pitanjima od zajedničkog interesa.

15 Исто.

16 Вид. чл. 16. ст. 2. Ugovora između Vlade Republike Hrvatske i Srpske pravoslavne crkve u Republici Hrvatskoj o pitanjima od zajedničkog interesa.

17 Закон о културним добрима (у даљем тексту: ЗКД), Службени гласник Р*С*, бр. 7/1994, 52/2011 - др. закони, 99/2011 - др. закон, 6/2020 - др. закон.

18 Нацрт закона о делатности заштите непокретних културних добара, (у даљем тексту: НЗДЗНКД), https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/1862/nacrt-zakona-o-delatnosti-zastite-nepokretnih-kulturnih-dobara-c.doc, 15. 4. 2021.

У важећем упоредном праву иначе не постоји универзално прихваћена дефиниција "светих места", истина у Конвенцији о украденим и противправно извезеним културним добрима Међународног института за унификацију међународног права (UNIDROIT), учињен је покушај појмовног одређења културног добра, којим су обухваћена и света места. Наиме за потребе ове конвенције, културна добра су она која су, на религиозној или световној основи, од значаја за археологију, преисторију, историју, литературу, уметност или науку и припадају једној од категорија набројаних у анексу уз ову Конвенцију.[19]

У теорији се спорадично чине покушаји да се појмовно одреде ова специфична непокретна културна добра. Тако, Андреа Бенцо (Andrea Benzo) сматра да с обзиром да не постоји универзално прихваћена дефиниција "светог места", она би се могла одредити обликовањем "дефиниције индукцијом", на основу посебних обележја која карактеришу "свето место". У том погледу, он наводи четири алтернативна типолошка обележја која могу да карактеришу "свето место": 1. веза са догађајем који се на том месту збио - случај неких светих места у Светој земљи и Меки; 2. важна улога у историји једне религије као трајног оријентира која то место чини јединственим - то је, између осталих, случај са Светом Гором; 3. чињеница да је предмет поштовања и интересовања не само за локалне заједнице већ и за вернике из различитих делова света и чак и за припаднике различитих религија, такав статус му даје универзалну димензију - то је случај, на пример, са православним светилиштима на Косову и Метохији; 4. чињеница да постоји општи консензус унутар верске заједнице (или заједница) или се кроз историју и традицију развијало уверење да свето место сматра таквим. [20] Не улазећи у вредносно процењивање поменутог мишљења, могли би смо за потребе овог рада, рећи да света места у смислу непокретних културних добара чине богослужбени храмови (*res sacri*) и непокретности које се у складу са аутономним правом и праксом цркава и верских организација, сматрају за свете (*res sancti*), која су, у складу са уставним принципом световности Републике Србије, односно одвојености цркава и верских заједница од државе и признатим правним субјективитетом и аутономијом,[21] у својини цркава и верских организација, које су правна лица *sui generis*.

Обим ограничења права својине на културним добрима

Својина је најшире, свеобухватно право поводом ствари, али то не значи да је неограничено право. Постојање ограничења својине је последица подвргавања власника и права својине правилима правног поретка. Право власника се ограничава правним и моралним нормама, како би се успоставила равнотежа између појединачних и општих интереса.[22] Својина је централно питање људске културе, писао је један од најзначајнијих српских цивилиста, Живојин Перић.[23] Ниједна установа није толико везана за еволуцију човечанства као својина.[24] Својина је још у 19. веку еволуирала од индивидуалног, неповредивог и "светог" права[25], ка својини "социјалних функција".[26] У том погледу нарочити

19 Вид. чл. 2. Конвенције о украденим и противправно извезеним културним добрима Међународног института за унификацију међународног права (UNIDROIT), J. Vilus, 2007, 93.
20 Више о покушају одређења појма "светог места", вид. A. Benzo, 2014, 17-23.
21 Вид. чл. 44. Устава Републике Србије, Службени гласник РС, бр. 98/2006.
22D. Medić, 2020, 22.
23 Ж. Перић, 1931, V.
24 Исто.
25 Вид. чл. 17. Декларације о правима човека и грађанина од 26. 8. 1789, М. Јовичић, 1984, 491-492.
26 Више о социјалној функцији права својине, вид. Д. Николић, С. Мидоровић, 2018, 67.

значај има правни систем Немачке, у чијем уставу је социјална функција својине изражена одредбом да "својина обавезује и да њена употреба треба да служи јавној добробити".[27] Чињеница да је неко власник не овлашћује га да са стварју поступа искључиво по својој вољи, већ му намеће и обавезу да ствар коју има употреби на задовољење личних потреба, с једне стране, и општих потреба, с друге стране.[28] У нашем праву, још је у Видовданском уставу, поред јемства права својине, било предвиђено да "из својине проистичу и обавезе", потом да: "њена употреба не сме бити на штету целине".[29]

Културна добра су незамислива без социјалних функција. Њихова суштина се остварује у задовољавању духовних интелектуалних и емоционалних потреба човека као појединца али и као припадника одређене друштвене групе.[30] Културна добра доприносе упознавању сопственог идентитета и идентитета друштва односно нације. Она нам говоре ко смо и одакле долазимо.[31] Скуп добара наслеђених из прошлости, које људи препознају као одраз и израз својих вредности, веровања и традиција, која су у сталном процесу еволуирања, укључујући и све аспекте њихове околине који произлазе из међусобног деловања људи и природе у времену, независно од облика својине, чине културну баштину једног народа.[32] Отуда и јавни интерес, интерес друштва да се културна добра заштите и сачувају (и) за будуће генерације, а у вези с тим и да се уреди режим њиховог држања, коришћења и располагања.[33] Непокретна културна добра су, без обзира на својински облик, подвргнута додатним својинским ограничењима у интересу очувања културног благостања друштва, као специфичним социјалним функцијама културне баштине. С тога поред општег стварноправног режима, културна добра, па дакле и непокретна културна добра, као ствари *sui generis*, подлежу и посебном стварноправном режиму, кога карактеришу значајна и специфична својинска ограничења, проистекла из потребе да се културна добра штите и "деле" са садашњим и будућим генерацијама.[34] Посебан стварноправни режим културних добара, заједно са нормама посебног управног права чине посебну грану правног система – Право културних добара.[35] Према другом становишту, реч је посебном стварноправном уређењу за културна добра.[36] Но и без обзира које од ова два гледишта прихватили, ова грана права представља резултанту коегзистенције појединачног ("приватног") и јавног (друштвеног) интереса. То је скуп посебних и општих норми, са приватноправним и јавноправним елементима, којима се остварује сврха односно јавни интерес поводом ограничења права својине на културним добрима – заштита културних добара и коришћење културних добара од стране најширих слојева друштва.

---

27 "Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen." (чл. 14. ст. 2. Устава Немачке републике, https://www.gesetze-im-internet.de/gg/BJNR000010949.html), 15. 5. 2021.

28 М. Константиновић, 1982, 286-287.

29 Вид. чл. 37. Устава Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, донетог 28. 6. 1921, http://www.arhivyu.gov.rs/active/sr-cyrillic/home/glavna_navigacija/leksikon_jugoslavije/konstitutivni _akti _jugoslavije/vidovdanski_ustav.html, 15. 5. 2021.

30 М. Вучковић, 2016, 121.

31 J. Vilus, 2007, 14.

32 Вид. чл. 3. НЗДЗНКД.

33 Вид. чл. 1. у вези са чл. 2. ст. 1. ЗКД.

34 Интересантно је да се један од корифеја српске цивилистике – Михајло Константиновић, још 1930. Године, залагао "за доношење закона о заштити историјских споменика "историјски споменици буду изузети од примене правила општег права и којим би била постављена посебна правила за њих." (В. Бргуљан, 1970, 153-154.

35 Више о томе, вид. В. Бргуљан, 2006.

36 Више о томе, вид. T. Josipović, 2011, 373-395.

Интензитет, односно обим ограничења својинских овлашћења на непокретним културним добрима, у директој је вези са степеном заштитног режима, који се пак одређује на основу значаја културног добра.[37] Према том критеријуму, културна добра се у позитивном праву Србије, разврставају у три категорије: културна добра, културна добра од великог значаја и културна добра од изузетног значаја.[38] Посебну категорију културног добра представља културно добро које је због својих изузетних универзалних вредности, утврђених према критеријумима Конвенције о заштити светске културне и природне баштине (познатија као УНЕСКО Конвенција)[39], уврштено на Листу светске баштине.[40] Логично, режим заштите је садржајнији и обухватнији, уколико је значај културног добра већи, отуда су, у корелацији стим, и ограничења права својине на непокретним културним добрима већа, уколико је значај тих културних добара већи.

Општа и посебна ограничења јавних власти да задиру у право својине цркава и верских заједница на непокретним културним добрима

Право на својину и њену гаранцију је основно људско право (тзв. људско право прве генерације), које спада у класична грађанска и политичка права.[41] Са ширењем задирања државе (јавних власти) у право својине, сједне стране, јавља се и потреба гарантовања њене заштите, с друге стране. Право јавних власти, да задиру у право својине, није неограничено. Ограничење права својине, као дела корпуса људских права се не претпоставља, већ је реч о изузетку, а сваки изузетак се мора прецизно регулисати и уско тумачити.[42] Да би ограничење права својине било дозвољено, оно мора не само да служи легитимном, на закону заснованом циљу од општег (јавног) интереса, већ "мора постојати разумна пропорционалност између средстава која се примењују и циља којем се тежи."[43] Другим речима, принцип пропорционалности или сразмерности подразумева да ради задовољења легитимног јавног интереса, задирање у право појединца буде у најмањој могућој мери којом се остварује сврха. Принцип пропорционалности, тј. успостављања равнотеже интереса, представља коректив доминацији јавног над приватним интересом.[44] Јемство права својине и у случају културних добара, остаје

37 T. Ivanc, 2010, 407.

38 Вид. чл. 2. ст. 3. ЗКД.

39 Закон о ратификацији Конвенције о заштити светске културне и природне баштине, Службени лист СФРЈ-Међународни уговори, бр. 56/74.

40 У оквиру УНЕСКО-а је 1992. године формиран Центар за светску баштину, који се налази у Паризу. До сада је на Листу светске баштине уписано 1092 добра на територији укупно 167 држава света, од чега је 845 добара Светске културне баштине, а свега 209 добара Светске природне баштине и 38 мешовитих добара, којима је обухваћена и природна и културна светска баштина. https://whc.unesco.org/en/list/ , 17. март 2021.

Од категорисаних непокретних културних добара Србије, у Листу светске културне и природне баштине УНЕСКО-а први је уписан споменички комплекс Стари Рас са Сопоћанима 1979. године, затим манастир Студеница 1986, следе манастир Дечани 2004, манастири Грачаница и Пећка Патријаршија и црква Богородица Љевишка у Призрену 2006, као и археолошко налазиште Гамзиград /Ромулијана 2007. године.

41 М. Лазић, 2007, 181.

42 Exceptiones sunt strictissimae interpretationis – Изузетке треба најуже тумачити. D. Stojčević, A. Romac,1989, 158.

43 Више о начелу правичне равнотеже са даљим упућивањима, вид. S. Bagić, 2016.

44 М. Лазић, 2007, 189

људско право које је заштићено националним[45] и наднационалним[46] правним нормама. Врсте и обим својинских ограничења, ма колико оправдана и бројна била у случају културних добара, не могу негирати са̂мо право својине. Преласком те "црвене линије", ограничења права својине представљала би негацију јемства права својине, које је једно од основних људских права.

ЗКД не садржи општу одредбу о дозвољеном обиму ограничења права својине на непокретним културним добрима, такву одредбу не садржи ни НЗКН. Мишљења смо да би *de lege ferenda* право својине и друга стварна права на непокретним културним добрима могла бити ограничена само на најмању могућу меру, неопходну за вршење заштите, односно да се приликом одређивања конкретних мера заштите изаберу оне мере којима се постиже сврха и које су најмање ограничавајуће за власнике.[47] Када је о непокретним културним добрима реч, ова општа ограничавајућа одредба, односно "мера" задирања у право својине, била би додатно одређена поштовањем јавноправног субјективитета цркава и верских заједница, у складу са њиховом потребом да континуирано и неометано обављају богослужење, односно верске обреде и остале верске делатности у храмовима у њиховој својини и у складу са неповредивошћу и заштитом богослужбеног простора.

У недавној законодавној пракси Црне Горе, сведочили смо супротној "логици", према којој својство непокретног културног добра ("културне баштине Црне Горе"), које је физички постојало пре 1. децембра 1918. године, одређује својински статус тих непокретности као државну својину Црне Горе, на основу самог закона !?![48] При томе се "културном баштином Црне Горе" у државној својини проглашавају "вјерски објекти и земљиште које користе вјерске организације на територији Црне Горе".[49] Поменута квазинационализација – одузимање својине без накнаде, немушто увијена у рухо "ограничења" права својине проглашењем за "културну баштину Црне Горе", очигледно је мотивисана ванправним разлозима.[50] Политичке промене у Црној Гори, омогућиле су да се противправности поменутог закона отклоне, доношењем измена и допуна овог закона, којима су укинуте (не само) одредбе чл. 62. и 63.[51] На жалост, ово није једини случај у коме својство ствари (непокретно културно добро), "одређује" у чијој ће својини та ствар бити. Тако, у чл. 5.4. "Nacrta Zakona o kulturno nasleđe", албанских сецесионистичких *de facto* власти на Косову и Метохији, предвиђено је да: "имовина археолошког наслеђа, која се налази унутар простора Косова, припада држави Косова". Ако се има у виду да се према овом опскурном тексту, "археолошким наслеђем" сматрају: "споменици, насеља, структуре изграђене човековом руком од историјске, уметничке, културне, археолошке

45 Према Уставу Републике Србије: "јемчи се мирно уживање својине и других имовинских права стечених на основу закона", истовремено "право својине може бити одузето или ограничено само у јавном интересу утврђеном на основу закона, уз накнаду која не може бити нижа од тржишне." (Чл. 58. Устава Републике Србије).

46 Вид. чл. 1. Протокола 1. Уз Европску конвенцију о људским правима и јудикатуру Европског суда за људска права. Више о условима за задирање у право својине према пракси Европског суда за људска права, вид. D. Popović, 2009, 52-64.

47 Сличну одредбу садржи чл. 5. Ст. 1. Zakona o varstvu kulturne dediščine (у даљем тексту: ZVKDS), Uradni list Republike Slovenije,16/08, 123/08, 90/12, 111/13, 32/16.

48 Вид. чл. 62. ст. 1. Zakona o slobodi vjeroispovesti ili uvjerenja i pravnom položaju vjerskih zajednica, Službeni list Crne Gore, бр. 74/19.

49 Исто.

50 Више о томе вид. Г. Ђорђевић, 2020 и В. Лепосавић, 2019, 859-904.

51 Zakon o izmjenama i dopunama Zakona o slobodi vjeroispovesti ili uvjerenja i pravnom položaju vjerskih zajednica, Službeni list Crne Gore, бр. 74/19, 8/2021.

и архитектонске вредности, као и објекти овакве природе које су рушевине, старости више од 100 година" (чл. 5.2.), јасно је шта су у погледу права својине на готово свим непокретним културним добрима која су део српске културне баштине, предвиделе *de facto* власти на Косову и у Метохији.[52] Историја на овим просторима памти "вунена времена", када је за време комунистичких власти, под изговором наводне бриге о културним добрима, покушана експропријација (или пак национализација) бројних манастира Српске православне цркве. У новембру 1954. године, у име Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе Народне републике Србије, његов директор Милорад Панић Суреп предлаже да се чак петнаест најстаријих српских црквa и манастира изузму из црквене управе, и да се они, с обзиром на свој историјски и културолошки значај – прогласе за музеје! Предложено је да се претворе у музеје: Црква Светих апостола Петра и Павла у Расу (Петрова црква) најстарија српска црква (VIII век), Студеница (XII век), Сопоћани (XIII век), Градац (XIII век), Жича (XIII век), Пећка патријаршија (XIII и XIV век), Милешева (XIII век), Грачаница (XIV век), Дечани (XIV век), Богородица Љевишка у Призрену (XIII век), Раваница (крај XIV века), Љубостиња (XV век), Каленић (XV век), Манасија (XV век) и Ново Хопово (XV век).[53] Проучавајући са становишта законитости овај предлог, тадашњи Савет за законодавство Народне републике Србије нашао је да би он могао бити реализован или експроприацијом или прописивањем посебног режима управљања овим културним добрима.[54] Патријаршијски управни одбор, 24. јануара 1959. године, обраћа се Комисији за верска питања при Савезном извршном већу, дописом у којем се наводи да би Српска православна црква, која је већ толико погођена и аграрном реформом и национализацијом, била "и материјално оштећена и морално унижена" ако би се ма каквим законским прописом одузело културно благо које је она с поносом вековима чува свом народу, напомињући да "не верује да може постојати икакав национални интерес да јој се то ма у којој форми одузме". Поручујући да "оно што је умела да чува досад, Српска православна црква ће знати да чува и убудуће", подсећа се: "све оно што Српска православна црква има, служи и данас целом народу, јер није скривено у пећинама и ризницама, него изложено широкој јавности, стручњацима и осталој публици." Напомиње се да су ти "споменици" углавном богомоље, у којима се српски народ вековима напајао – верски и национално – и они, као богомоље могу да припадају само Цркви, а да би "њихово одузимање било веома неповољно примљено од нашег народа".[55] Највише државне власти схватиле су какве реакције би то могло да изазове, па Савезно извршно веће у писму републичким извршним већима, 18. јула 1959. године, упозорава да по питању црквених објеката који се третирају као културно-историјски споменици "не треба претеривати у мерама које ограничавају права верских заједница над овим објектима."[56]

Данас, ни једна европска држава заштиту културних добара у својини црквa и верских заједница не врши применом мере конфискације (какав покушај је, као што смо навели, био учињен у Црној Гори). Напротив, мишљења смо да би поред општих ограничења задирања у право својине, у овом случају морале да постоје и посебне гаранције, које уважавају друштвену али и културолошку димензију деловања црквa и

52 "Nacrt zakona o kulturno nasleđe", https://kryeministri-ks.net/wp-content/uploads/docs/PROJEKTLIGJI_PER_TRASHEGIMINE_ KULTURORE. PDF, 11. 5. 2021.
53 J. Јањић, 2017, 274-275.
54 Исто, 274.
55 Исто, 276-277.
56 Исто, 279.

верских заједница. Шта више, мишљења смо да овај принцип треба издићи не само на ниво законске, већ и уставне норме.

Ограничења својинских овлашћења цркава и верских заједница на непокреним културним добрима *de lege ferenda*

У складу са општеприхваћеним појмом права својине, према коме се оно дефинише као најшире, у границама закона и јавног поретка, право држања, коришћења и располагања стварју, које се може истицати према свим трећим лицима, [57] ограничења права својине на непокретним културним добрима одражавају се на сва својинска овлашћења: држање, коришћење (употребе) и располагања непокретним културним добрима.

Овлашћење држања непокретног културног добра ограничено је обавезом власника да допусти установи заштите, односно овлашћеним физичким лицима задуженим за послове заштите, преглед добара и узимање потребних података за израду документације о њима.[58] Поред тога, власник непокретног културног добра, дужан је да дозволи научна и стручна истраживања, снимања, као и извођење мера техничке заштите на културном добру.[59] Такође, власник је дужан да омогући доступност културног добра јавности.[60] Како позитивно право Србије не препознаје посебно категорију непокретних културних добара у својини цркава и верских заједница, које истовремено имају и богослужбену функцију, општа обавеза обезбеђивања доступности ових културних добара требала би, *de lege ferenda*, да уважи специфична ограничења у испуњењу ове обавезе, која су у вези са канонским поретком власника. Мишљења смо да би било неопходно нормирати могућност ограничења обавезе доступности јавности, имајући у виду посебну правну природу непокретног културног добра у својини цркава и верских заједница, начин и сврху коришћења тих добара. Чини се да у том погледу као узор може послужити одговарајућа одредба у позитивном праву Северне Македоније.[61] Испуњавање ових обавеза, није могуће без ограничења својинског овлашћења држања, али би обим тог ограничења морао бити мањи у односу на обим ограничења овлашћења држања непокретних културних добара чији су власници друга правна и физичка лица.

Власник непокретног културног добра не може употребљавати непокретно културно добро по свом нахођењу, разуме се у границама закона и јавног поретка, како би иначе имао право сваки (други) власник било које (друге) ствари. Његово право коришћења органски је повезано обавезом чувања и одржавања, односно спровођења утврђених мера заштите, с пажњом доброг домаћина, као и с'обавезом да сноси, до одређене мере, трошкове везане за остварење ових обавеза.[62]

Власниково овлашћење коришћења је ограничено самом природом ствари, те је оно изражено у законској одредби да је власник "дужан да употребљава добра у складу с њиховом природом и наменом."[63] То значи да власник непокретног културног добра није овлашћен да користи културно добро у сврхе које нису у складу с његовом природом,

57 О. Станковић, М. Орлић, 1990, 103.
58 Вид. чл. 36. тач. 3. ЗКД.
59 Вид. чл. 31. ст. 1. тач. 3. ЗКД.
60 Вид. чл. 31. ст. 1. тач. 4. ЗКД.
61 Вид. чл. 114. Ст. 2. Закона за заштитата на културното наследство, Службен весник на РМ, бр. 20/04, 71/04 и 115/07, (у даљем тексту: ЗЗКНСМ).
62 Вид. чл. 31. ст. 1. тач. 1. и ст. 2. ЗКД.
63 Вид. чл. 36. ЗКД.

наменом и значајем или на начин који може довести до оштећења културног добра.[64] Мишљења смо да је законодавац могао прецизније да нормира ову обавезу власника, на начин што би, примера ради, питање обављања какве привредне делатности у простору непокретног културног добра, (производна делатност, туристичке услуге и сл.), условио предходним добијањем сагласности органа надлежог за заштиту споменика културе али не на начин како је то покушано у поменутом НЗКН. Прописивање сваке комерцијалне упоребе културних добара генерално (а не само појединих њених видова), као и прописивање ексклузивног права државе (јавне установе заштите) да, по одобрењу централне јавне установе заштите, израђује репродукције, одливке, копије, факсимиле и фототипска издања културних добара од великог и изузетног значаја,[65] је потпуно несразмерно ограничење права својине (својинског овлашћења коришћења), а може се рећи и крајње непримерено. И у овом погледу, *de lege ferenda*, мишљења смо да је знато боље законски уређено питање коришћења непокретних културних добара у привредне сврхе у позитивном праву у Северној Македонији. Наиме. У њему је јасно раздвојена привредна делатност, чије је обављање у непокретним културним добрима условљено одобрењем надлежног органа заштите уколико се врши промена намене "радног простора",[66] док се "име, облик или други препознатљив део заштићеног културног добра може користити за потребе рекламе, као елелмент фирме, за израду сувенира или других предмета у комерцијалне сврхе, на начин сагласан намени и значењу добра, на основу предходног одобрења" надлежне установе.[67]

Дакле, када је реч о ограничењима овлашћења држања и коришћења, сматрамо да је *de lege ferenda* неопходно да ова ограничења не онемогућавају или знатно не ометају духовну мисију црква и верских организација, односно да је неопходно уважавање сврхе тих непокретних културних добара у погледу обављања богослужења и других верских активности црква и верских организација непосредно везаних за њихову духовну мисију. То се може учинити прописивањем границе својинских ограничења, на начин да су субјекти заштите (специјализоване установе заштите културних добара), у поступку одређивања конкретних мера заштите, дужни да прописују само оне мере заштите које су уз постизање истих ефеката најмање ограничавајуће за цркве и верске организације и уз поштовање њиховог унутрашњег (канонског) поретка и организације рада. Исти принцип прописивања границе могућег задирања у ова својинска овлашћења, важио би и приликом одређивања услова и начина обавезе омогућавања доступности ових непокретних културних добара јавности, као и прописивања коришћења у комерцијалне сврхе. Приликом законског одређивања и прописивања конкретних мера ограничења права својине, јавне власти би у случају ових непокретних културних добара биле двоструко ограничене – општим јемствима права својине, али и посебним потребама црква и верских заједница, проистеклих из њихове специфичне улоге, делатности и правног положаја у друштву. Одредба чл. 102. НЗКН поменута на почетку овог рада, мотивисана је управо супротном логиком – ригидним ограничавањем овлашћења употребе културног добра (у комерцијалне сврхе).

Када је реч о ограничењима овлашћења располагања, ова културна добра су, с обзиром на своју сложену правну природу, историјски гледано била још у античком Риму

64 Вид. чл. 32. ст. 1. тач. 1. ЗКД.
65 Вид. чл. 102. ст. 5. НЗКН.
66 Вид. чл. 121. ЗЗКНСМ.
67 Вид. чл. 122. ЗЗКНСМ.

de facto ван промета "по божанском праву"[68], мада у савременој цивилистици постоје и супротна становишта[69]. Уосталом, сличан правни статус имају и непокретна културна добра у јавној својини.[70] Истина, одредба ЗЈС према којој се културна добра у јавној својини не могу отуђити, је у несагласју са чл. 14. ст. 1. ЗКД, који предвиђа могућност "отуђења културних добара у државној својини", али се несагласност ових норми има решити применом принципа *lex posterior derogat legi priori*, што значи да су културна добра у јавној својини ван промета[71].

Сматрамо да у погледу неких других ограничења права својине на овим објектима црквама и верским организацијама треба омогућити додатне гаранције, у складу са њиховом потребом да континуирано и неометано обављају богослужење, односно верске обреде и остале верске делатности у храмовима у њиховој својини и у складу са неповредивошћу и заштитом богослужбеног простора. Таква правна логика, у виду специфичне заштитне одредбе, садржана је у Закону о црквама и верским заједницама[72], којим је предвиђено да сакрална и културна баштина црквa и верских заједница, укључујући и непокретна културна добра, не може бити предмет принудног извршења или отуђења у поступку стечаја или принудног поравнања.[73] Сличне одредбе садржане су и у ЗЈС у смислу немогућности принудног извршења на културним добрима у јавној својини.[74] Мишљења смо да нема разлога да се ограничења у погледу специфичних гаранција права јавне својине на непокретним културним добрима, не признају *mutatis mutandis*, и у погледу непокретних културних добара у својини црквa и верских организација. Тако, сматрамо да је логично да се својина на непокретним културним добрима сакралног карактера не би могла стећи окупацијом ни одржајем, нити би се могла засновати хипотека нити било које друго стварноправно средство обезбеђења потраживања.[75]

У вези експропријације непокретног културног добра у својини црквa и верских организација, сматрамо да је таква мера, неспојива са аутономним положајем црквa и верских заједница, као и са културолошком димензијом и религијском наменом највећег дела тих добара и да би ове непокретности безусловно морале бити изузете од примене ове најдрастичније мере задирања у право својине. Иначе, садашње одредбе ЗКД о условима под којима се може експроприсати културно добро су непрецизне и остављају простора јавним властима за широко и дискреционо тумачење,[76] а готово истоветну

68 Ове ствари су у Римском праву биле *res extra commercium divini iuris* а делиле су се на оне које су припадале храмовима и служиле религијским обредима *(res sacrae),* на оне које су биле проглашене за свете, као што су градске зидине, капије, луке... *(res snctae)* и на оне ствари које су биле посвећене култу мртвих *(res religiosae).*(Ž. Bujuklić, 2006, 203.).

69 Да се у нашем праву "свете ствари", с обзиром на одвојеност црквa и верских организација од државе, налазе у промету вид. О. Станковић, М. Орлић, 14. Без експлицитног изјашњења о овом питању али имплиците у прилог становишту да су ове ствари у правном промету, вид. Р. Ковачевић Куштримовић, М. Лазић, 2009, 17.

70 В. чл. 16 ст. 1. У вези са ст. 6. Закона о јавној својини (у даљем тексту: ЗЈС), Службени гласник РС, бр. 72/2011, 88/2013, 105/2014, 104/2016 - др. закон, 108/2016, 113/2017, 95/2018, 153/2020.

71 Више о томе, вид. С. Мидоровић, И. Милић, 2016, 185-186.

72 Закон о црквама и верским заједницама (у даљем тексту: ЗЦВЗ), Сл. Гласник РС, бр. 36/2006.

73 Вид. чл. 27. ст. 1. ЗЦВЗ.

74 Вид. чл. 16. Ст. 1. у вези са ст. 2. ЗЈС.

75 У чл. 17. ЗЈС предвиђено је да се на културним добрима у јавној својини не може стећи право својине одржајем, нити се може засновати хипотека или друго средство стварног обезбеђења потраживања.

76 Према чл. 121. ЗКД, експропријација непокретног културног добра, може се вршити:

одредбу садржи и нацрт закона чији је предмет делатност заштите непокретних културних добара.[77] Други разлог којим поткрепљујемо наше мишљење је ширење домена јавног интереса у савременом праву до границе дискреционог права јавних власти (државе). Према пракси Европског суда за људска права, органи јавне власти имају широко дискреционо овлашћење у погледу оцене постојања јавног интереса, осим у уколико је "очигледно без разумног основа".[78] Тако, примера ради, Законом о утврђивању јавног интереса и посебним поступцима експропријације и издавања грађевинске дозволе ради реализације пројекта "Београд на води"[79], појам јавног интереса, као *differencia specifica* експропријације, дефинише се као безобални појам, потпуно супротно основном системском закону – Закону о експропријацији.[80] Тиме се домен експропријације, уместо правом ограниченог задирања у право својине у јавном интересу, шири до неслућених размера, с обзиром да се јавним интересом, путем *lex specialis*-а, може одредити и (било чији) приватни интерес !?! Но, "поигравање" са појмом јавног интереса није специјалност само важећег права у Србији.[81,82] Дакле, мишљења смо да би *de lege ferenda* требало предвидети забрану експропријације непокретних културних добара у својини цркава или верских заједница и парцела на којој се она налази и која је потребна за његову редовну употребу, чак и у случају да за тако што постоји јавни интерес. То значи да би мерама просторног планирања и пројектовања објеката у јавном интересу, требало избећи могућност да се непокретна културна добра у својини цркава и верских заједница, нађу "на удару" експропријације.

Најзад, у вези премештања ове врсте непокретних културних добара, мишљења смо да садашња одредба у ЗКД, даје непримерено широку могућност дискреционе оцене "постојања оправданих разлога",[83] за примену ове мере, која, без обзира на технолошки напредак, трајно утиче на својство ових културних добара *sui generis*. Стога би *de lege ferenda* разлоге за примену ове мере заштите непокретних културних добара, требало ограничити на случајеве у којима постоји изричити пристанак власника – цркве или верске заједнице и уколико прети непосредна пропаст или трајно оштећење непокретног културног добра услед покретања клизишта и других природних узрока, који се на други начин нису могли отклонити. У сваком случају, досадашња пракса премештања ових културних добара, изазвана директно или индиректно разлозима изградње објеката у јавном интересу[84] је непримерена и друштвено неоправдана. Поред тога, у случају да су

---

1) ако сопственик, односно корисник нема могућности или интереса да обезбеди спровођење мера заштите, па прети опасност да културно добро буде уништено;

2) ако се на други начин не могу обављати археолошка ископавања, и спровести мере техничке заштите на културном добру;

3) ако на други начин не може да се обезбеди доступност јавности културног добра од великог, односно од изузетног значаја.

77 Вид. чл. 79. НЗДЗНКД.

78 Европски суд за људска права, случај James против Уједињеног Краљевства, 8. 7. 1986, A, 117.

79 Закон о утврђивању јавног интереса и посебним поступцима експропријације и издавања грађевинске дозволе ради реализације пројекта "Београд на води" (Сл. Гласник Р', бр. 34/2015, 103/2015 и 153/2020.).

80Вид. чл. 20. Закона о експропријацији (Сл. гласник РС, бр. 53/95, Сл лист СРЈ, бр. 16/2001, Сл. гласник РС, бр 20/2009, 55/2013 и 106/2016).

81 Више о ширењу домена јавног интереса у праву Хрватске, вид. F. Staničić, 2013, 95-118.

82Више о ширењу домена јавног интереса у Немачкој, вид. F. Staničić, 2015, 185-212.

83 Вид. чл. 108. ЗКД.

84 https://rs.sputniknews.com/komentari/201603101103866067-Potapanje-valjevske-Gracanice-ko-je-u-pravu/, 20. 4. 2021.

кумулативно испуњена оба услова за премештање непокретног културног добра у својини цркава или верских заједница, требало би законом уредити и услов да се пренос културног добра може обавити на локацији која има сличан природан, историјски или уметнички контекст у односу на изворну локацију, односно која представља сличну амбијенталну целину.[85]

(Де)Монополизација делатности заштите културних добара

Црквама и верским заједницама, као специфичним правним субјектима са елементима јавног права, ЗЦВЗ признаје статус носилаца културне (и научне) делатности, прецизирајући да су то: манастири, ризнице, музеји, архиви, научноистраживачке установе, библиотеке, специјализоване школе и установе, уметничке и конзерваторско-рестаураторске радионице, културно-уметничка друштва, хорови и друге установе и удружења.[86] ЗЦВЗ прокламује да верска здања и установе од изузетног историјског, националног и културног значаја уживају посебну заштиту, бригу и финансијску подршку државних органа и органа локалне самоуправе.[87] У складу са аутономијом коју уживају, цркве и верске заједнице могу оснивати стручне и научне установе за заштиту сакралног наслеђа у оквиру јединственог система заштите, у складу са законом, уз могућност финансијске подршке из јавних фондова (буџета).[88] Ова одредба је прилично непрецизна, поготово одредница: "у оквиру јединственог система заштите, у складу са законом", ако се има у виду да закони који уређују заштиту културног наслеђа у Републици Србији, не уређују нити уопште препознају ову врсту културних добара, као специфичну, нити регулишу под којим условима "у оквиру јединственог система заштите", цркве и верске заједнице могу оснивати "стручне и научне установе за заштиту сакралног наслеђа". То не чини ни на почетку помињан текст НЗКН, па су сви изгледи да ће и у будућности ова могућност остати само декларативна а поменута правна норма непримењива. Систем заштите културних добара у сваком организованом друштву је институционализован, он предвиђа специјализоване органе и организације којима је у надлежност пренета делатност заштите културних добара. То су установе заштите културних добара, као специфични органи "старатељства културне баштине"[89] једног друштва, који имају значајног утицаја на креирање ограничења права својине на културним добрима, тиме што општа и посебна законска ограничења конкретизују. Међутим, монополизација делатности заштите културних добара може имати и негативне стране, нарочито услед недовољног познавања и разумевања унутрашњег устројства, функционисања и потреба цркава и верских заједница и верника, те је могућност да оне аутономно могу организовати делатност заштите непокретних културних добара оптималнија у погледу сразмерности задирања у право својине, коју ова делатност нужно изискује. Поред тога, уколико би цркве и верске заједнице, путем сопствених установа заштите, организовале ову јавну делатност ("у оквиру јединственог система заштите"), логична је претпоставка да би меру самоограничења права својине (односно самоограничења својинских овлашћења држања и коришћења), у циљу остваривања јавног интерса поводом непокретних културних добара чији су власници, одредиле оптимално у односу на сопствене својинске интересе, богослужбене и друге потребе. У

85 Слична одредба садржана је у чл. 76. ЗЗКНСМ.
86 Вид. чл. 41. Ст. 1. ЗЦВЗ.
87 Вид. чл. 41. Ст. 2. ЗЦВЗ.
88 Вид. чл. 412. ЗЦВЗ.
89 Д. Милуновић, 1993, 18.

погледу уступања појединих надлежности из делатности заштите културних добара црквама и верским заједницама, мишљења смо да као добар пример за будућу реформу законских прописа у области заштите културних добара у Србији, може послужити одговарајуће законско решење у праву Словеније[90]

У највећем броју европских правних система, заштита културних добара која су у својини цркава и верских заједница, заснива се на прибављању сагласности надлежног органа за знатније измене на тим добрима, као и на финансијској помоћи (субвенцијама) из јавних фондова.[91]

Закључна разматрања

Културна добра се не могу замислити без њене друштвене суштине. Право на културу је једно од основних људских права а културно наслеђе је нераскидиво везано пре свега за људске заједнице, народе и државе и њихове идентитете. То је основни разлог постојања јавног интереса за очување културне баштине и предузимања мера заштите и јавне доступности културних добара, без обзира у чијој се својини она налазе. Стога је право својине на културним добрима, поред општих ограничења, подвргнуто и додатним ограничењима чији је *ratio* очување културног благостања конкрених друштава и човечанства у целини.

Значај непокретних културних добара, која су у својини цркава и верских заједница широко је препознат у целом свету. Она имају изузетан верски, културни, политички и економски значај; то су жива сведочанства верског и културног идентитета народа и заједница, имају виталну улогу у заштити културне разноликости, помажу у неговању социјалне кохезије становништва и на крају, имају значајну улогу у привлачењу великог броја ходочасника и посетилаца. Закон о културним добрима, као "кровни закон" који регулише питање заштите културних добара, не препознаје посебно религијска односно сакрална културна добра, која, поред тога што су од културне вредности, истовремено служе за обављање верских обреда и других потреба цркава и верских заједница, иако је познато да је велики, готово најзначајнији део културне баштине Србије, настао под окриљем Српске православне цркве, као и других традиционалних цркава, које делују у вишевековном континуитету до данашњих дана.

Позитивно право Србије не садржи општу одредбу о дозвољеном обиму ограничења права својине, односно о границама задирања у право својине на непокретним културним добрима у својини цркава и верских заједница. Такву одредбу не садрже ни нацрти будућих законских текстова. Мишљења смо да би *de lege ferenda* право својине и друга стварна права на непокретним културним добрима могла бити ограничена уз поштовање двоструког јемства: 1.) општег јемства права својине, које се односи на својину свих физичких и правних лица, и 2.) посебног јемства права својине, које се односи на својину непокретних културних добара цркава и верских заједница а које проистиче из њихове специфичне улоге, делатности и правног положаја у друштву. "Мера" задирања у право својине, била би додатно одређена поштовањем специфичног

90 Према чл. 106. Ст. 1. ZVKD, "физичко или правно лице које је власник великог броја непокретних или покретних културних добара, попут цркве или друге верске заједнице, образовне установе или предузећа, може организовати активност инвентара, складиштења, истраживања и презентације културне баштине јавности. Влада ће са таквим лицем закључити уговор којим се дефинишу услови за обављање такве делатности и уређују друга питања уз разумну примену одредаба закона које се примењују на службу јавне заштите."

91 Н. Врањеш, Б. Влашки, 2019, 425.

правног субјективитета цркава и верских заједница, у складу са њиховом потребом да континуирано и неометано обављају богослужење, односно верске обреде и остале делатности у храмовима у њиховој својини и у складу са неповредивошћу и заштитом богослужбеног простора.

Остваривање законом признатог права да цркве и верске заједнице у оквиру јединственог система заштите, оснују сопствене установе заштите културних добара, омогућило би се овим субјектима да сами одреде неопходну меру својинских самоограничења, односно, оптимално у односу на сопствене својинске интересе, богослужбене и друге потребе. У том погледу, модел законског уређења могућности уговорног преноса дела надлежности Црквама и верским заједницама у Словенији, представља позитивно упоредно-правно решење.

Поред тога, мишљења смо да црквама и верским заједницама у погледу непокретних културних добара, треба додатно гарантовати право својине, потпуним искључењем могућности експропријације и одређивањем знатно рестриктивнијих услова за примену мере премештања непокретног културног добра.

Литература и извори

Bagić Snježana, (2016): Načelo razmjernosti u praksi Europskih sudova i hrvatskog ustavnog suda, Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

Benzo Andrea, (2014): Towards a Definition of Sacred Places: Introductory Remarks, in: Between Cultural Diversity and Common Heritage Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean, (ed. by S. Ferrari and A. Benzo), London.

Бргуљан Владимир, (1970): Схватање др Михајла Константиновића о заштити историјских споменика, Анали Правног факултета, Београд, 1-2/1970.

Bujuklić Žika, (2006): Forum Romanum, rimska država i pravo, religija i mitovi, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Službeni glasnik, Beograd.

Бргуљан Владимир, (2006): Споменичко право, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд.

Vilus Jelena, (2000): Pravna zaštita kulturnih dobara, Evropski centar za mir i razvoj (ECPD) Univerziteta za mir Ujedinjenih nacija, Beograd.

Врањеш Невенко, Влашки Бојан, (2019): Управноправни аспекти аутономних послова цркве, Државно-црквено право кроз векове, ур. В. Чоловић, В. Џомић, Институт за упоредно право, Митрополија Црногорско-приморска, Београд-Будва.

Вучковић Милица, (2016): Ограничења права својине на културним добрима, Заштита људских и мањинских права у европском праввном простору, Књига шеста, (ур. П. Димитријевић), Правни факултет Универзитета у Нишу.

Ђорђевић Горан (2020): Противправности Закона о слободи вјероисповијести или увјерења и правном положају вјерских заједница, МедивестКТ, Ниш.

Ivanc Tjaša, (2010): Aktualna pitanja zaštite kulturne baštine s naglaskom na ograničenje prava svojine, Aktualnosti građanskog i trgovačkog zakonodavstva i pravne prakse, (ur. Silvija Petrić), Vol. 8/2010, Pravni fakultet Mostar, Pravni fakultet Split.

Јањић Јован, (2017): Културолошка димензија деловања Српске православне цркве у другој половини XX века, докторска дисертација, Београд, https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/ 123456789/9212/ Doktorat%20Jovan%20Janjic.pdf ?sequence= 5&isAllowed=y, 15. 5. 2021.

Јовичић Миодраг (1984): Велики уставни системи, Светозар Марковић, Београд.

Josipović Tatjana, (2011): Posebno stvarnopravno uređenje za kulturna dobra i arhivsku građu, N. Gavella i dr, Stvarno pravo – posebna pravna uređenja, Narodne novine, Zagreb.

Ковачевић Куштримовић Радмила, Лазић Мирослав, (2009): Стварно право, Пунта, Ниш.

Константиновић Михајло, (1982): Питање својине, Архив Правног факултета, Београд, 3-4/1982.

Лазић Мирослав, (2007): Развој института својине у праву Србије, Српско право некад и сад, ур. М. Мићовић, Правни факултет, Крагујевац.

Лепосавић Владимир, (2019): Универзалне гаранције права својине – Случај Предлога закона о слободи вјероисповести Црне Горе и "имовинско питање", Државно-црквено право кроз векове (ур. В. Чоловић, В. Џомић, Институт за упоредно право, Митрополија Црногорско-приморска, Београд-Будва.

Medić Duško, (2020): Ograničenja prava svojine, Godišnjak Fakulteta pravnih nauka, Banja Luka, 10/2020.

Мидоровић Слобода, Милић Иван, (2016): Изазови права културних добара у Републици Србији, Људска права између идеала и изазова садашњости, ур. М. Крвавац, Правни факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица.

Милуновић Драган, (1993): Ограничења права својине на културним добрима, Гласник друштва конзерватора Србије, Београд, 1993/17.

Николић Душан, Мидоровић Слобода, (2018): Савремена европска правна теорија о социјалној функцији права својине: немачка доктрина, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду, 12/2018.

Перић Живојин, (1931): Бранислав Недељковић, Историја баштинске својине у новој Србији од краја 18. Века, предговор, Г. Кон, Београд.

Popović Dragoljub, (2009): Protecting property in European Hyuman rights law, Eleven international pulishing, Utrecht.

Staničić Frane, (2013): Odstupanja u posebnom zakonodavstvu glede provođenja izvlaštenja u Republici Hrvatskoj, Pravni vjesnik, Zagreb, 3-4/2013.

Staničić Frane, (2015): Opće uređenje izvlaštenja u Njemačkoj, Pravni vjesnik, Zagreb, 3-4/2015.

Станковић Обрен, Орлић Миодраг, (1990): Стварно право, Службени гласник СФРЈ, Беооград.

Stojčević Dragomir, Romac Ante, (1989): Dicta et regulae iuris, Savremena Administracija, Beograd.

Устав Републике Србије, Службени гласник РС, 98/2006.

Устав Немачке републике, https://www.gesetze-im-internet.de/gg/ BJNR 0000 10949. html), 15. 5. 2021.

Устав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, http://www.arhivyu.gov.rs/active/sr-cyrillic/home/glavna_navigacija/leksikon_jugoslavije/konstitutivni _akti _jugoslavije/ vidovdanski ustav.html, 15. 5. 2021.

Закон о културним добрима, Службени гласник РС, бр. 7/1994, 52/2011 - др. закони, 99/2011 - др. закон, 6/2020 - др. закон.

Закон о ратификацији Конвенције о заштити светске културне и природне баштине, Службени лист СФРЈ-Међународни уговори, бр. 56/74.

Закон о црквама и верским заједницама, Сл. Гласник РС, бр. 36/2006.

Нацрт закона о културном наслеђу, https://www.kultura.gov.rs/tekst/sr/5916/javne-rasprave.php, 11. 3. 2021.

Нацрт закона о делатности заштите непокретних културних добара, (НЗДЗНКД), https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/1862/nacrt-zakona-o-delatnosti-zastite-nepokretnih-kulturnih-dobara-c.doc, 15. 4. 2021.

Закон о експропријацији ("Сл. гласник РС", бр. 53/95, "Сл лист СРЈ", бр. 16/2001, "Сл. гласник РС", бр 20/2009, 55/2013 и 106/2016).

Закон о јавној својини (у даљем тексту: ЗЈС), Службени гласник РС, бр. 72/2011, 88/2013, 105/2014, 104/2016 - др. закон, 108/2016, 113/2017, 95/2018, 153/2020.

Закон о утврђивању јавног интереса и посебним поступцима експропријације и издавања грађевинске дозволе радиреализације пројекта "Београд на води" ("Сл. Гласник РС", бр. 34/2015, 103/2015 и 153/2020.).

Zakon o potvrđivanju Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o pravnim pitanjima, "Narodne novine, br. 3/1997.

Zakon o potvrđivanju Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture, "Narodne novine", br. 2/1997.

Zakon o slobodi vjeroispovesti ili uvjerenja i pravnom položaju vjerskih zajednica, Službeni list Crne Gore, бр. 74/19.

Zakon o izmjenama i dopunama Zakona o slobodi vjeroispovesti ili uvjerenja i pravnom položaju vjerskih zajednica, Službeni list Crne Gore, бр. 74/19, 8/2021.

Закон за заштитата на културното наследство, Службен весник на РМ, бр. 20/04, 71/04 и 115/07.

Zakon o varstvu kulturne dediščine, Uradni list Republike Slovenije,16/08, 123/08, 90/12, 111/13, 32/16).

Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Srpske pravoslavne crkve u Republici Hrvatskoj o pitanjima od zajedničkog interesa, "Narodne novine", br. 196/2003.

"Nacrt zakona o kulturno nasleđe", https://kryeministri-ks.net/wp-content/uploads/ docs/ PROJEKTLIGJI_PER_TRASHEGIMINE_ KULTURORE. PDF, 11. 5. 2021.

Conclusions, Recommendations and Statement of the ‘’International Seminar on The Role of Religious Communities in the Management of the World Heritage Properties’’, Kyiv, 2–5 November 2010, para III, 2, www.kplavra.kiev.ua/seminar/rap_en.pdf , 27. 3. 2021.

https://whc.unesco.org/en/list/ , 17. март 2021.

http://www.spc.rs/sr/patrijarh_porfirije_ministarstvu_kulture_odlozhite_donoshenje_ zakona_o_kulurnom_ nasle dju, 31. 5. 2021.

https://rs.sputniknews.com/komentari/201603101103866067-Potapanje-valjevske-Gracanice-ko-je-u-pravu/, 20. 4. 2021.

Европски суд за људска права, случај James против Уједињеног Краљевства, 8. 7. 1986, A, 117.

Duško Čelić

PECULIARITIES OF RESTRICTIONS ON PROPERTY RIGHTS ON IMMOVABLE HERITAGE OWNED BY CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES

The legal nature of cultural goods derived from their role in society, "dictates" its special real status and specific and numerous restrictions on property rights. As a special type of things, which have special properties, functions and purpose in society, cultural goods are the subject of a special real property system, which, in coexistence with the norms of administrative law, forms a special legal branch - the Law of Cultural Property. The Law on Cultural Heritage, passed more than a quarter of a century ago, regulates the area of property rights on cultural goods incompletely and imprecisely and does not recognize religious or sacral cultural goods, which, in addition to being of cultural value, also serve to perform religious rites and other the need of churches and religious communities. The "measure" of encroaching on the right to property would be additionally determined by respecting the specific legal subjectivity of churches and religious communities, in accordance with their need to continuously and undisturbed worship, ie religious rites and other activities in temples owned by them and in accordance with inviolability and protection of the liturgical space. The property restrictions of the owners of these immovable cultural goods need to be compared to the specific needs of churches and religious communities, as well as to further limit the possibility of encroachment on property rights by public authorities. Thus, churches and religious communities with regard to immovable cultural property should be additionally guaranteed the right to property, by excluding the possibility of expropriation and determining much more restrictive conditions for the application of the measure of relocation of immovable cultural property.

IV

УДК 821.163.1.08-94 Доментијан
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.30

Теодора Д. Бојовић
Међународни центар за православне студије, Ниш
Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања, Београд
e-mail: tbojovic@ceo.gov.rs

ДОМЕНТИЈАНОВА ПОЕТИКА ВИСИНА У ИНТЕРТЕКСТУАЛНОМ КЉУЧУ

Апстракт: *У раду је, најпре, пружена генеза савремених интертекстуалних поставки, у циљу препознавања основних карактеристика поменуте теорије у делима старе српске књижевности. С обзиром на то да су тежња ка угледању на ауторитативне текстове, међутекстовност и преплитање дискурса у низу главних поетичких одлика старе књижевности, гледишта интертекстуалности налазе широку примену у анализи дела. Мотиви узвишеног у Доментијановим песничким наративима Житија Светог Саве творе поетику висина. Поетика висина ослања се, такође, на феномен достизања Царства небеског, обожења и откривања Логоса. У интертекстуалном кључу, анализирају се поменути мотиви кроз различите тематске аспекте и идентификују се основни извори интертекста. Напослетку, уочено је да мотиви који творе поетику висина креирају особени концепт хронотопа, те да се кроз поетику висина укрштају поетика простора и поетика времена.*

Кључне речи: *Доментијан, Житије Светог Саве, поетика висина, интертекстуалност, интертекст*

1. *L'intertextualite,* од идеје до дефиниције

Наговештај значаја интертекстуалности пионирски је пласирао Михаил Бахтин[1], афирмишући идеју о „међуповезаности текстова", у оквиру које посматра текст као систем значења у дијалошкој узајамности, који „одражава све текстове (у границама) дате мисаоне сфере"[2]. Сам појам *l'intertextualite* креира Јулија Кристева (1967) у студији *Le mot, le dialogue et le roman*, док у каснијим анализама књижевни текст дефинише на следећи начин: „он је писање – реплика (функција или негација) неког другог (неких других текстова)"[3]. Такође, у есеју *Бахтин, реч, дијалог и роман*, Кристева наводи: „Сваки текст се гради као мозаик цитата, сваки текст је апсорпција и трансформација другог текста"[4]. Значајан допринос у настајању и развоју како појма, тако и теорије интертекстуалности приписује се Ролану Жерару Барту, чија су виђења допринела распрострањености појма широм европских кругова. Барт је пажњу усмерио на односе текста и читаоца, сматрајући да су они пресудни за проучавање интертекстуалних веза. Суштина теоријских ставова Ролана Барта налази се у концепту плуралности текста, тј. принципа да се сваком тексту може приписати

1 Такође, међу најстаријим сазнањима о интертекстуалности треба напоменути да је и Виктор Шкловски двадесетих година 20. века писао о терминима „цитатне мотивације", „цитатног поступка" и „цитатне теме" (Шеатовић Димитријевић 2004, 11).
2 Бахтин 1995, 12.
3 Кристева 1969, 120.
4 Према Јуван 2013, 11.

безброј значења. Истраживања доајена интертекстуалних поставки представљала су изазов и подстрек за даља текстолошка проучавања, те су различита имена ауторитативних научника пружала различиту дефиницију и погледе на интертекстуалност. Концизну, а прилично обухватну генезу дао је Душан Живковић у раду *Појам интертекстуалности* (2010), у коме, поред поменутих имена, наводи и схватања Мишела Рифатера (који надограђује Бартове поставке и још више наглашава улогу рецепције); Хајнриха Плета који „сугерише да се одређени текст не може интерпретирати изоловано, јер је он увек пост-текст, као и пре-текст, те да овакву дистинкцију можемо тумачити као вођење дијалога са традицијом, и као потенцијални подстрек стварању нових текстова"[5]; Живковић, такође, анализира гледишта Николаса Цурбурга, Урлиха Бројха и др.[6]

Порекло речи *интертекстуалност* налази се у корену латинске речи intertexere (уткивати, уплетати), а сама реч *intertextualite* означава преплитање и повезаност. Интертекст је, поједностављено речено, међутекст и међузависност две компоненте односа. Подробније теоријско дефинисање појма се од његовог настанка до савремених истраживања мењало. У области науке о књижевности, теоретичари су, најпре, направили дистинкцију између имплицитне и експлицитне интертекстуалности, док се овим појмовима прикључују и термини опште и посебне. Детаљни преглед поменутих нивоа представљен је у књизи *Интертекстуалност* Марка Јувана. Општа интертекстуалност схваћена је као својство свих текстова[7], док је имплицитна нужна карактеристика свих књижевних дела. Експлицитни вид интертекстуалности каткад се поистовећује са цитатним поступком, који се посебно развио у постмодернизму, те се надаље формирала и посебна теорија цитатности, односно – цитатологија.

Најједноставније речено, интертекстуалност се може схватити у ширем смислу – сваки текст представља интертекст сам по себи; и у ужем, који подразумева дијалог са читаоцем који препознаје дијалог са традицијом. Ужа интертекстуалост подразумева прецизирање експлицитног или имплицитног упућивања на други текст. Живковић у својој студији поменуто дефинише на следећи начин: „Треба разликовати експлицитну интертекстуалност као аутопоетички поступак, где ауторским интенцијама текст постаје интертекст у употреби различитих алузија, парафраза или цитата, од имплицитне интертекстуалности, која сеже до ауторовог несвесног дијалога са књижевном традицијом"[8]. Када је реч о интертекстуалним врстама и формама, односно фигурама, оне су дефинисане и пре самог настанка појма интертекстуалности. Најзначајније су топос (опште место)[9], цитати[10], алузија[11] и парафраза[12] (имитација, превод).

---

5 Живковић 2010, 271.

6 Више у: *Појам интертекстуалности*, Душан Живковић, 2010.

7 Општа интертекстуалност није привилегија књижевности, она је услов за креацију текстова. „Сваки текст настаје, постоји и схваћен је тек преко садржинских и формалних веза с другим изјавама, постојећим текстовима, али такође и са знаковним системима (кодовима), типовима дискурса, језичким врстама, стилским и жанровским конвенцијама, претпоставкама, стереотипима, општим местима, архетиповима или клишеима" (Јуван 2013, 51, 52).

8 2010, 285.

9 Трезор мисаоних крилатица, цитата, композиционих, мотивских или стилских клишеа, архетипских ликова, слика или ситуација, који су се у књижевности средњег века до 18. века понављали у бројним варијантама (Јуван 2013, 24).

10 Навод, репродукција, позајмљивање одломка из другог текста.

11 Алузија је у књижевности и изван ње устаљен, али теже схватљив начин интертекстуалног реферирања, јер је реч о форми посредног говора. (...) Приликом алудирања скривени садржај говорног сегмента остаје прећутан, није непосредно именован или описан, иако у тексту неки израз или структурни узорак на њега упућује, сугеришући денотацију и конотацију (Јуван 2013, 30).

12 Обнова нечега познатог, обично класичног текста у стиху или прози, при чему се његов изворни смисао мора очувати, испричан другим речима (Исто, 32).

На крају, разумевање како појма тако и теорије интертекстуалности и њених фигура сложено је и изискује схватање свих досадашњих дефиниција, остављајући простора за будуће.

2. Нова теорија о старој појави

Теорије 20. века значајне су за књижевнонаучно дефинисање старих појава. Поступци интертекстуалности нису карактеристика дела савременијих писаца, већ се тежња ка угледању на друге текстове, међутекстовност и преплитање текстова уочава и у остварењима најстаријих књижевности. Дубравка Ораић Толић интертекстуалност сагледава као и Павао Павличић – она јесте појава која је стара колико и култура. Књижевни текстови одувек су (а и даље) настају под утицајем других текстова: „Књижевни текст ступа у однос с другим текстовима већ због тога што припада књижевности, али и обратно: он припада књижевности зато што успоставља везе с другим текстовима”[13]. Још од старог века па надаље, у песничким и непесничким врстама писмености и књижевности, било је веома раширено уплитање текстова у текстове, а њихова значењска, вредносна, формална и жанровска међузависност, односно интеракција, појављивали су се на различите начине[14].

Питање интертекстуалности, означено управо тим појмом, теоријски је актуелизовано тек у 20. веку, међутим, о поступцима међутекстовног повезивања и ослањања на друге текстове, међу проучаваоцима средњовековне књижевности, одавно је писано. Разлог лежи у свеприсутности директног и индиректног упућивања на друге текстове, те је тако интертекстуалност у низу главних поетичких одлика српске средњовековне књижевности. У старим текстовима, индикативи који упућују на појаве које се могу означити као интертекстуалне везе су разнолики. Зоран Карановић[15] индикативе дефинише као места која у тексту на ма који начин указују на његову повезаност са другим текстовима, а они су, у делима средњовековних писаца, у најширем смислу, најпре на нивоу дијалога са наслеђем. У свету старе српске књижевности, религиозно наслеђе преузимано је на више нивоа: фабулативни и тематско-мотивски слој, општа места, лексички слој (устаљени изрази) итд. Читав наратив подређен је религиозном дискурсу (библијском, светоотачком и богослужбеном, односно литургијском). Дакле, веза између средњовековног текста и ризнице наслеђа читаоцу пружа мноштво изазова у уочавању међутекстовних веза. Вишедеценијска посвећеност проблемима и питањима старе књижевности професора Александра Наумова и професора Драгише Бојовића изнедрила је бројне радове посвећене управо проблему интертекстуалности: већина радова удружена је у књигама *Старо и ново* Александра Наумова[16] и *Српска књижевност и свето предање* Драгише Бојовића[17].

Још је пољски слависта, Александар Наумов, анализирајући *Житије Св. Саве* Теодосија Хиландарца[18], пружио теоријска начела узорних текстова на која су се ослањали средњовековни писци. Те тако, Свето писмо дефинише као „идеолошки оквир и главну ризницу мисли и стилских средстава средњовековне књижевности, посебно

13 Шеатовић Димитријевић 2004, 24.
14 Јуван 2013, 15.
15 2002, 9.
16 Наумов 2009. Веома значајне резултате о проблему интертекстуалности у средњовековном књижевном тексту остварили су и Рикардо Пикио и Марчело Гардзанити. Видети: Пикио, 1993; Гардзанити
17 Бојовић 2019.
18 О библијским местима у *Житију Света Петра Коришког* писала је Ирена Шпадијер, 1997.

хагиографије”[19]. Наумов посебну пажњу посвећује принципу који је типичан за средњи век, а то је потрага за константном корелацијом описиваног предмета или догађаја са већ постојећим моделом. Управо се у идеји посредничког слоја, коју је утемљио овај пољски слависта, налази велики део објашњења функционисања поетике стварања средњовековног аутора: „Као и цела култура, књижевни систем је био хијерархијски организован према категеоријама светости аутора дела и сакралности описиваног предмета, а такође према начину повезивања са посредничким слојем и са идејом из идеолошког слоја, која одговара појединим сликама.

Прелажење са идеје на конкретно дело, како знамо, има три етапе:

1. дата идеја налази одраз на нивоу апстрактних, инваријантних слика из посредничког слоја према захтевима етикеције;

2. апстрактне слике из посредничког слоја се конкретизују кроз избор варијанти на нивоу конкретних уметничких потреба

3. слика, чије је постојање у одређеном књижевном делу запис апстрактног посредничког слоја, у стваралачкој свести кодирана је као конкретна топичка шема или као језичко-стислки облик писмено утврђеног узорног исказа, памћен са одређеном тачношћу.”[20]

Неопходно је средњовековне текстове тумачити у духу времена коме припадају, имајући у виду контекст настајања књижевног дела. Текст мора бити тумачен у зависности од културног кода, а шире посматрано, мора се имати у виду његов дијалог са целокупним „универзумом” уметничке традиције[21]. Културни код средњовековног текста јесте богослужбени код, док ослањање на наслеђе представља наставак религиозног наратива. Поетика византијске, а тиме и средњовековне књижевности у служби је исказивања или откривања Логоса[22], па се, самим тим, текстови ослањају на теолошки канон. Бојовић истиче да постоје „три доминантна рецепциона нивоа којима се успоставља комуникација са литерарном традицијом. То дело је, у ствари, одраз утицаја тројне литерарне светости – trinea litterariae sancitates, коју чине Свето писмо (Стари и Нови завет), Света Литургија (богослужбене песме) и Свети Оци (патристички текстови)”[23]. Дакле, поменути текстови тројне литерарне светости јесу ауторитативни текстови средњовековном аутору и јесу подтекст новонасталог дела. Александра Костић Тмушић истиче да „сва наша житија, од Светог Саве до Пајсија Јањевца, представљају сложену грађу састављену од наративних пасажа, мноштва библијских цитата, реторских и песничких делова”[24].

У области старе књижевности, највише су разматрани утицаји Светог писма, као доминантног модела и узора средњовековном аутору, међутим, истражен је и изузетни патристички утицај. О рецепцији књижевности светих отаца писао је Бојовић, истичући да у популарна дела хришћанске књижевности спадају и светоотачки списи. „Неки од текстова Светих отаца, нарочито песнички, саставни су део богослужења, док други имају хомилички или поучни карактер, па, такође, лако долазе до читалаца. Огроман корпус светоотачког наслеђа на различите начине долазио је до српских читалаца, најчешће преко превода, али и у изворном облику”[25]. Бојовић пише и о врстама интертекста, те

19 Наумов 2009, 84.
20 Исто 2009, 87.
21 Живковић 2010, 268.
22 Види: Богдановић 1991, 61.
23 Бојовић 2009, 39.
24 2017, 50.
25 Бојовић 2015, 25.

наглашава да средњовековни аутор из ауторитативних текстова не црпи само идеје, већ се често служи и позајмицама у виду дословних цитата или парафраза. Уопште узев, поменуте врсте јесу и најфреквентније у делима старе српске књижевности.

Студија која анализира житије у интертекстуалном контексту, позивајући се на теоријско дефинисање ове појаве из 20. века, јесте рад *Савино Житије Светог Симеона и интертекстуалност*, аутора Маје Анђелковић. Коментаришући изворе коришћене за писање, поред књига trinea litterariae sancitates, Анђелковић наводи и правни текст, док међу врсте интертекста као најчешће издваја цитат, парафразу (укључујући преузимање модела библијског наратива), паралеле (атрибуирање и преузимање модела библијског наратива) и алузију[26]. Значајан допринос у теоријским поставкама теорије интертекстуалности као главне поетичке одлике средњовековне књижевности пружа рад исте ауторке *Интертекстуалне везе Савиног Житија Светог Симеона и I и II Хиландарске повеље.* Узимајући у обзир да се средњовековна књижевност ствара у црквеном дискурсу, Анђелковић закључује да „аутору средњовековне књижевности цитатност није могућност него нужност".[27]

Како је већ примећено, у средњовековном тексту уочавање врсте интертекста није нимало једноставно, нарочито када је реч о разликовању цитата и парафразе. Поменуто се објашњава чињеницом да су ауторитативни текстови били део литургијског и црквеног живота, па су аутори неретко цитате у дело инкорпорирали напамет. У том контексту, Наумов управо истиче да цитате из Светог Писма треба посматрати кроз призму богослужбене праксе, а не изоловано. „Скоро сви се интуитивно слажемо да су у већини случајева текстови били цитирани напамет и да су аутори памтили тај облик који су изговарали, односно слушали за време богослужења"[28]. Зато своје место у новом тексту нађу и позајмице из богослужбене поезије, из требника, октоиха, служабника и других књига.

На основу реченог, закључује се да теорија интертекстуалности, и даље прилично заступљена у савременим испитивањима, широку примену може наћи у текстовима наших средњовековних писаца. Идентификовање, најпре, извора интертекста представља велики изазов проучаваоцима старе књижевности.

3. Доментијанова поетика висина у интертекстуалном кључу[29]

Савремени читалац и књижевни проучавалац, уронивши у мисаоно богатство бескрајно симболичних нити и изобиље међутекстовних веза које нуди средњовековни текст, сусреће се са питањем не тако једноставног одговора: Шта је читао средњовековни аутор? У контексту проблема међутекстовних релација, одговор, најпре, отвара могућности дешифровања извора интертекста. „Књижевни материјал који постоји пре стварања новог дела намеће се писцу према његовом знању – дару речи"[30]. Дар речи јеромонаха Доментијана изнедрио је дела засебног поетичког значења, која хагиографску књижевност допуњују посебним доментијанским сензибилитетом и особеним књижевним изразом. Са друге стране, списак литературе коју је Доментијан одлично познавао придаје његовим делима ерудитни карактер. Не само што иновира житијну форму, писац

26 2019, 340.
27 2020, 230.
28 2009, 26, 27.
29 Неким елементима интертекстуалности у Доментијановом делу бавили су се и: Љиљана Јухас Георгиевска (2001), Александра Костић Тмушић (2017) и Сара Немат (2020).
30 Наумов 2015, 88.

читаоцу предочава невероватну вештину у развијању наратива, у коме се препознају изузетне стилске конструкције.

Списак Доментијанове *обавезне лектире* одавно је саставио Ђорђе Трифуновић у раду „Доментијан песник светлости"[31]. Будући да је Доментијан неко време боравио у Карији, на основу Карејског типика може се утврдити шта је читао. Свакодневно се служио Псалтиром, читао Четворојеванђеље и песме хришћанских песника. Трифуновић истиче да се из Старог завета наслађивао небеском фантастиком и апокалиптичним прозрењем, док је највећи утисак из Новог завета на њега оставио свет симбола и парабола еванђелисте Матеја, али цитира и Јована, Луку и Марка. Међу беседницима га је највише привукла сликовитост казивања апостола Павла.[32] Претпоставља се да је на његово дело утицао и Шестоднев Јована Егзарха.[33] Овоме треба додати и утицај писаца патристичке књижевности: Јефрема Сирина[34], Јована Залатоуста[35], Григорија Ниског, Григорија Богослова[36] и других**.**

Уопште узев, Псалми Давидови заузимају посебно место када је реч о текстолошким узорима који се на различите начине инкорпорирају у текст оба Доментијанова житија. Псалми се у његовим делима препознају од идејне замисли, па до дословних цитата. У књизи *Естетика Доментијанових житија,* аутора Милорада М. Лазића, посебно се испитује утицај Псалтира. „Применом општих места из Псалтира, појачавају се књижевна поетичка и теолошка структурна вредност житија, али и естетичка. То важи за средњовековна дела уопште. Кроз поетику и естетику теоцентричне јеврејске поезије Давидових псалама Доментијан универзализује провенијенцију српске књижевности и њених естетичких вредности"[37].

Свестраност Доментијановог погледа и богатства мисли огледа се у изобиљу различитих симбола присутних у његовим делима. „Тражећи симболе, Доментијан не гледа много у природу око себе. Загледан је више у небеса књижевности са којих је скинуо распрхнуте звезде"[38]. Стога, најфреквентнији мотиви у Доментијановим житијима јесу мотиви апстрактног, недодирљивог и узвишеног: светлости, небеса, звезда, сунца... Поводом изузетно развијене естетике светлости са правом ће се поред Доментијановог имена усталити синтагма из поменутог Трифуновићевог рада – *песник светлости*. У контексту утицаја ауторитативних текстова, када је реч естетици светлости, Бојовић примећује да је Доментијан изграђује на богатом патристичком наслеђу, на челу са

31 Трифуновић 1972.

32 Утицај Светог апостола Павла нагласили су Светозар Радојчић и Драгиша Бојовић.

33 „Јован Егзарх је на основама библијског описа стварања света за шест дана уз помоћ дела Василија Великог, Јована Златоустог, Северијана Гавалског, Аристотела и других саставио енциклопедију козмогоније, небеса, светлости и таме, земље и мора, биља и животиња, и човека" (Трифуновић 1972, 355).

34 Види: Драгиша Бојовић, „Доментијанова теологија љубави", *Трпеза премудрости*, Београд: Рашка школа, Ниш: Центар за црквене студије, 85–107 и Драгиша Бојовић, Доментијанове позајмице о љубави", *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. LXX, 139–142.

35 Види: Драгиша Бојовић, „Доментијан и Свети Јован Златоусти: симболика сунца", *Српска књижевност и свето предање*, 2019.

36 Види: Станислав Хафнер, „Доментијан и Слово о закону и благодети митрополита кијевског Илариона", *Српски средњи век*, прев. Јованка Калић, Слободан Грубачић, Београд: ЗУНС, Вукова задужбина, Нови Сад: МС, 2001.

37 1997, 182.

38 Трифуновић 1972, 359.

утицајем (Псеудо) Дионисија Ареопагита: тај утицај најизраженији је преко симбола сунца и зрака[39].

Житије Светога Саве у себи крије богатство мотива, симбола, метафоричких значења и алузија, те захтева константно враћање на текст зарад макар делимичног очитавања међутекстовне разуђености и ерудиције Доментијана, која је резултат свих поменутих утицаја. Са једне стране, комплексност очитавања свих могућих значења која дело крије налази се у доминантној одлици поетике средњовековне књижевности – симболизму. „Поређења и метафоре добијају нову димензију: то сада нису само реторске фигуре него облик у којем се манифестује и препознаје духовна истина Бића"[40]. Са друге стране, чини се да фигуре, којима се Доментијан учестало служи, очитавањем откривају још шири распон духовних, трансцедентних, метафизичких схватања. Поред тога, понирање у све експлицитне и скривене ауторове интенције мора се вршити, имајући у виду, како Бојовић истиче, и само поетику жанра, али и ауторову теологију: „Када је реч о Доментијановом Житију Светог Саве оно се, нема сумње, не може сагледавати само у светлости поетике жанра, нити само у оквиру ауторове теологије. Доментијанова доктрина се не може свести на једну или другу димензију дела, већ подразумева читав спектар ауторских интенција и сложени систем порука, укључујући и заснивање националних и еклисиолошких идеја"[41].

Од изобиља мотива који се експлицитно, али неретко и скривено, захтевајући посебан сензибилитет самог тумача, очитавају у поменутом Житију, у раду ћемо се задржати на онима који творе поетику најузвишенијег: поетику висина. Будући да је Доментијан већ означен као „песник узлета, свемира и свешира"[42], неупитно је да су мотиви узвишеног свеприсутни у његовим песничким наративима. Од земље, у светлу поетике средњовековне књижевности, не може се тежити нигде друге – но до висина. Откривање Логоса подразумева ниво трансцедентне тежње ка достизању небеског и наднебеског. Дакле, најједноставније речено – на феномен достизања Царства небеског, обожења, али и на откривање Свевишњег, ослања се поетика висина у *Житију Светога Саве*. Управо у корену саме речи *Свевишњи* уочавамо висине, на чију се суштину ослањају мотиви у поменутом Житију, који природно настављају и допуњују низ његове недодирљиве, узвишене и метафизичке лексике.

Интертекстуалност се, у овом случају, огледа у идејном, мисаоном и лексичком ослањању на ауторитативне текстове. Тачније, интертекстуалност, у феномену поетике висина, свој одраз налази у идеји посредничког слоја, коју је дефинисао, као што смо већ истакли – А. Наумов. Апстрактна схватања висина, у библијском (псаламском) контексту, мотивски се инкорпорирају у лирским и надахнутим исказима јеромонаха Доментијана. Основни извор интертекста јесу, на првом месту, Псалми Давидови, док се уочавају и утицаји других књига Светог писма.

Мотиви узвишеног најзаступљенији су у Псалтиру. Псалми Давидови антологија су поетског слављења Бога у текстовима најузвишеније религиозне поезије. Истанчана и жива религиозна осећања, мноштво мотива и изузетних метафора присутни су у сабраним *химнама* Господу, које су са разлогом биле велика инспирација и надахнуће средњовековном аутору, нарочито Доментијану. Како Лазић примећује, Доментијан преузима „етос размишљања ове старозаветне књиге"[43], те заиста можемо рећи – када је о висинама

39 2009, 206.
40 Богдановић 1991, 64.
41 Бојовић 2019, 593.
42 Трифуновић 1972, 358.
43 1997, 182.

реч – Доментијан преузима, најпре, суштину схватања овог симбола, који је на изузетан начин искоришћен у песничким налетима псалмопојца. Стихови, научени напамет, представљали су особен учинак у богонадахнутим хагиорафским сведочењима.[44] Самим тим, у мноштву мотива нашли су се и они сабрани око поетике узвишеног – поетике висина.

У садејству и прожимању псаламских стихова и Доментијанових поетских наратива за ову прилику, у наставку рада, издвајамо само део могућих (и репрезентативних) мотива који, као што смо истакли, творе поетику висина. Мотиви су садржани у следећим тематским аспектима:

1) Господ на висинама
2) Силазак на земљу (са висина)
3) Милост и дела Божија
4) Глорификација висина наспрам овоземаљског

Господ на висинама

Као што смо истакли, наратив житија у служби је пута обожења и откривања Логоса, а најфреквентнији простор уз који се име Господње у *Житију Светог Саве* помиње јесу небеса и висине = небеска висина. Дакле, Он живи и пребива на висинама;

Пс. 112, 5, 6 / Пс. 101, 20.	**Житије Светог Саве** (58, 61, 130. стр.):
Ко је као Господ, Бог наш, који обитава на висинама и на смирене погледа; Јер приниче са Висине свете Своје, Господ са Неба на земљу погледа;	Онај који живи у висинама и на смирене погледа, Бог отаца наших (...); Преосвећени слави оца небеског који седи на висинама и на смерне погледа (...); Ти сад свевидећим оком Твојим, и овде погледај са висине своје безмерне;

Небеса и висине у старозаветној књизи припадају Њему и њима царује: „Јер су у руци Његовој крајеви земље, и висине гора Његове су" (Пс. 94, 4), Господ је на Небу припремио престо Свој, и Царство Његово влада над свима" (Пс, 102, 19). Са друге стране, јеромонах Доментијан Га, такође, неретко у Житију назива Оцем и Царем небеским: „и пружи своје преосвећене руке ка небеској висини, као Ономе који влада небом (подвукла Т.Б.) и земљом" (83. стр.)

Природно да поетику висина можемо да доведемо у везу са естетиком Царства Божијег, као универзалног појма. Висине су део космолошког аспекта Доментијанових мотива, а Царство Божије је, такође, у средњовековној књижевности у равни космолошког и есхатолошког. Поред Царства, слава је Господа на висинама и том

44 Псалтир је од свих библијских књига највише утицао на стил српских, као и осталих словенских писаца. Приручна књига монаха и лаика, научен напамет, псалтир са својим стиховим, фигурама и својим расположењима уградио у стару српску књижевност као њен праобраз и најомиљенији узор. Богдановић 1991, 129.

простору Доментијанови јунаци теже: „да у висинама тражиш славу небеску и живот преподобних и праведних (2001: 39);

Јеванђеље по Луки, 2, 14:	**Житије Светог Саве** (93. стр.):
Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља.	(...) и где се слава у висинама преузносаше, и на земљи мир обнављаше се међу људима (...)

Мотив силаска на земљу (са висина)

Будући да се у Житију тежи библијским и духовним значењима, у низу мотива који оснажују присуство Логоса, ради непоколебиве (и ојачане) јунакове вере, налази се и мотив силаска на земљу:

„Јер сам сишао с неба не да творим вољу своју, него вољу Оца, који ме посла." Јован, 6, 38

Пс. 143, 5.	**Житије Светог Саве** (66):
Господе, приклони Небеса и сиђи	(…) онога који је преклонио безмерну висину и сишао на земљу ради нашег спасења

У делу о напуштању Стефана Немање државе своје и примању анђелског образа, Доментијан такође пише: „Господ начелник слава, који је с висине посетио наш род и послао Духа Светога и сина свога јединороднога (...)"

„Молим вас, дакле, браћо, прво разумејте Божји милосрдан к нама долазак и Христово смирење, који је ради нашега спасења оставио безмерну висину и сишао с небеса (...)"

Милост и дела Божја

У Псалмима Давидовим милост, истина и велика дела Божја сежу до висина и небеса: „Јер се узвелича до Небеса милост Твоја, и до облака истина Твоја" (Пс. 56, 11), „Боже, до највиших висина величине што си учинио! Боже, ко је сличан теби?" (Пс, 70, 19), те тако и у молитвама у *Житију*, Сава се обраћа управо висинама „уздижући преподобне руке своје ка Вишњему" и „узвевши очи своје на небеску висину".

Надаље се у истој молитви Доментијан, такође, позива на Псалтир:

Пс. 109, 2.	**Житије Светог Саве** (58, 59):
Жезал силе Твоје послаће ти Господ са Сиона[45]	И жезао силе Твоје с висине пошаљи Господе

45 У неким преводима „са висина".

У молитви за раслабљенога, поново ће тражити помоћ са висина, подигавши своје преподобне руке на висину небесну. Руке се пружају Њему, јер се рука Његова тражи: „Пошаљи руку Твоју са висине, извуци ме и избави ме од вода многих, из руку синова туђинаца.” (Пс, 143, 7).

Глорификација висина наспрам овоземаљског

„Јер шта ја то имам на небу, и осим Тебе шта хтедох на земљи”, Пс, 72, 25.

Разлог због кога ће Сава, а потом и његов отац Немања напустити законитости земаљског света управо јесте призив ка нечему вишем – призив ка небесима, јер *земаљско је замалено царство* наспрам висина. Већ на почетку Житија, у делу о одласку чудног дечака у Свету Гору, говори се да је Сава, жељом Његовом, *предвидео шта је на висинама*. Док ће у писму свом оцу глорификовати небеске наспрам земаљских висина[46]: „Јер земља, ненапојена са вишњих висина распадајући се свагда, вапије ка свом творцу, да јој пошаље рани и позни дажд”[47]. Примећено је да, такође, похвале исказују симболику односа земаљског и небеског. Сава настоји да Немањи укаже „на пролазност овога света и непролазност небеског, који се заслужује подвигом, да га привуче у Свету Гору, где ће се уз њега подвизавати и на тај начин стећи небеско царство, светитељски чин и мироточивост”[48]. Напослетку, обојица ће оставити толику (овоземаљску) висину, од свега земаљског отуђивши се:

„Обојица земаљски анђели, небески људи, небопарни орлови, који су својој светошћу и превеликим уздржавањем узлетели на небеску висину” (2001: 33)

Као што можемо уочити, Доментијанова поетика висина у својој бити јесте тријумф оноземаљског наспрам овоземаљског и свеприсутна је тежња његових јунака да путем небеских лествица достигну Царство Божије.

Уочава се, такође, да мотиви који творе поетику узвишеног, креирају особени концепт хронотопа. Наиме, пут од земље до небеских и наднебеских висина захвата широки спектар темпоралних и просторних категорија. Суштински, кроз поетику висина, укрштају се поетика простора и поетика времена[49].

Поетика висина, у своје тематске и мотивске оквире, сажима целокупан временски и просторни опсег: овог века – поднебеског света и будућег века – наднебесног света[50]. Такође, у својој основи, рефлектује двојну артикулацију света у сва три модуса:

1) Историјски („овај век” и „будући век” се супротстављају као садашњост и будућност)

2) Космолошки (земаљско и небеско се супротстављају у буквалном смислу речи)

3) Филозофски (супротстављају се један другоме материја и дух, време и вечност, што може, такође, да се означи као земаљско и небеско, али у оквиру метафоре).[51]

---

46 Доментијан се ту позива на пету књигу Мојсијеву, 11:14 „Тада ћу давати дажд земљи вашој на вријеме, и рани и позни, и сабираћеш жито своје, и вино своје и уље своје”.
47 Доментијан 2001, 78.
48 Јухас 2001, 24.
49 За потребе овог рада, поменутог проблема дотакли смо се концизно. Верујемо да отворено питање носи већи истраживачки потенцијал.
50 Види Аверинцев 1982, 122.
51 Подела према Аверинцев 1982, 125.

4. Закључак

Интертекстуалност, иако овим појмом дефинисана тек у 20. веку, примену својих најзначајнијих поставки налази у делима српске средњовековне књижевности. Идеолошки оквири садржани у канонским делима библијске, светоотачке и богослужбене књижевности представљали су главни литерарни узор на који су се средњовековни писци угледали. Успостављајући комуникацију са литерарном традицијом, средњовековни аутор тежи преузимању идеја, али и конкретних исказа, те се као најчешће врсте интертекста јављају цитати, парафразе, паралеле и алузије.

Јеромонах Доментијан средњовековној књижевности својим делима пружио је особени допринос. *Житије Светог Саве* својим богатством симбола и међутекстовних релација, представља прави изазов у изучавањима и покашајима дешифровања извора интертекста. У ризници мотива садржаних у поменутом Житију, за потребе извршеног истраживања, усредсредили смо се на оне који творе поетику висина. Дакле, мотиви узвишеног творе поетику висина у чијој суштини јесу тежња ка достизању Царства небеског и обожење. Посматрајући поетику висина у интертекстуалном кључу, уочава се да основни извор интертекста јесу Псалми Давидови, али су присутни и утицаји других књига Светог писма (пета књига Мојсијева, Јеванђеље по Луки). Особени концепт хронотопа, назире се у настојању да се кроз поетику висина укрштају поетика времена и поетика простора.

Напослетку, овај рад представља само иницијално истраживање, као и потенцијални увод за неку будућу студију о поетици висина.

Извори

Доментијан (2001): *Житије Светог Саве*. Београд: Српска књижевна задруга.

Нови завјет. Псалтир. Молитвеник. Београд: Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије беорадско-карловачке, 2009.

Литература

Анђелковић, Маја (2019): „Савино Житије Светог Симеона и интертекстуалност”, у: *Црквене студије*, број 16. Ниш: Центар за црквене студије.

Анђелковић, М. (2020): „Интертекстуалне везе Савиног Житија Светог Симеона и I и II Хиландарске повеље”, Осам векова Српске Православне Цркве I-II, књ. II, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Православно-богословски факултет.

Аверинцев, Сергејевич Сергеј (1982): *Поетика рановизантисјке књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Бахтин, Михаил (1995): *Поводом естетике речи*, превела Злата Коцић. Београд.

Богдановић, Димитрије (1991): *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Бојовић, Драгиша (2009): „Понављање патристичких цитата у српској црквеној књижевности”, у: *Philologia Mediana*, год. 1, бр. 1. Ниш: Филозофски факултет.

Бојовић, Драгиша (2004): „Доментијанове позајмице о љубави”, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. LXX, 139–142.

Бојовић, Драгиша (2015): „Истраживања српске рецепције светоотачке књижевности”, у: *Црквене студије*, број 12. Ниш: Центар за црквене студије.

Бојовић, Драгиша (2009): „Доментијанова теологија љубави", у: *Трпеза премудрости*, Београд: Рашка школа, Ниш: Центар за црквене студије, 85–107.

Бојовић, Драгиша (2019): *Српска књижевност и свето предање*. Београд: Завод за уџбенике.

Берђајев, Николај (2001): *Смисао историје.* Београд: Дерета.

Гардзанити Марчелло. *Библейские цитаты в церковнославянской книжности*.http://odrl.pushkinskijdom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=8QlQIHAhTEA%3D&tabid=5951

Дојчиновић, Данијел (2016): *Написи из теорије и историје старе српске књижевности*. Источно Ново Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства.

Живковић, Душан (2010): „Појам интертекстуалности", у: *Наслеђе* 16. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.

Јухас Георгиевска, Љиљана (2001): „Књижевно дело јеромонаха Доментијана", у: *Житије Светога Саве*. Београд: Српска књижевна задруга.

Јуван, Марко (2013): *Интертекстуалност*. Нови Сад: Академска књига.

Кристева, Јулија (1969): *Semeiotike Recherche pour une Semanalyse*. Paris: Editions du Seuil.

Костић Тмушић, Александра (2017): *Поетски елементи у српској хагиографској књижевности*, Филозофски факултет у Приштини, Међународни центар за православне студије, Ниш, Косовска Митровица.

Константиновић, Зоран (2002): *Интертекстуална компаратистика*, Београд: Народна књига, Алфа.

Лахман, Ренате (2015): „Интертекстуалност: покушаји дефинисања појма", у: *Поља*, бр. 458, стр. 103–111.

Лазић, Милорад (1997): *Естетика Доментијанових житија*, Подгорица.

Лома, Миодраг (2012): „Рајско време и историјско невреме. Схатање времена у Библији", у: *Аспекти времена у књижевности*, ур. др Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Младеновић, Горан (2012): *Давидови псалми као израз поетско-религиозне егзистенције аутора*, Београд: Филолошки факултет https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/4017/Disertacija.pdf?sequence=4&isAllowed=y

Наумов, Александар (2009): *Старо и ново*, Ниш: Центар за црквене студије.

Немат, Сара (2020): „Интертекстуалност у Доментијановом Житију Светог Саве", *Филолог 21*, Бања Лука: Филолошки факултет.

Пикио, Рикардо (1993): „Функцията на библейските тематични ключове в литературния код на православното славянство", *Православното славянство и старобългарската културна традиция*, 385–435.

Стојановић, М. „Интертекстуалност и цитатност као књижевни поступци, у: *Књижевне теорије 20. века*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2004.

Трифуновић, Ђорђе (1972): „Доментијан песник светлости", *Стара књижевност*, Београд: Нолит.

Толић Ораиф, Дубравка (1990): *Теорија цитатности*, Загреб: Графички завод Хрватске.

Хафнер, Станислав (2001): „Доментијан и Слово о закону и благодети митрополита кијевског Илариона", у: *Српски средњи век*, прев. Јованка Калић, Слободан Грубачић, Београд: ЗУНС, Вукова задужбина, Нови Сад: МС.

Шеатовић Димитријвић, Светлана (2004): *Традиција и иновација, Интертекстуалност у песништву Иван В. Лалића*. Београд: Филип Вишњић.

Шпадијер, Ирена (1997): „Библијска мјеста у *Житију Светог Петра Коришког* Теодорсија Хиландарца", *Српска књижевност и Свето писмо*, Београд: Међународни славистички центар.

Teodora D. Bojović

DOMENTIAN'S POETICS OF THE HEIGHTS IN AN INTERTEXTUAL KEY

The paper first provides a genesis of present-day positions on intertextuality in order to facilitate the recognition of basic traits of this theory in the works of old Serbian literature. Since the use of authoritative texts as role models, intermingling of texts and interweaving of discourses are some of the most important traits of old literature, intertextuality as a framework is broadly used in the appreciation of such pieces. The motives of the exalted in Domentian's poetic narratives from *The Life of St. Sava* engender a poetics of the heights. This poetics, in turn, relies on the phenomena such as reaching the Kingdom of Heaven, deification and the revelation of the Logos. In an intertextual key, the aforementioned motives are analyzed through their varying thematic aspects, whereby the basic sources of the intertext are identified. Ultimately, it is concluded that motives comprising the poetics of the heights create a specific form of chronotype, where the poetics of space and the poetics of time intersect.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 499-512*
УДК 371.214(497.11)
821.163.41.09
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.31

Елизабета М. Каралић
Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања, Београд
e-mail: ekaralic@ceo.gov.rs

Бранислав Ранђеловић
Учитељски факултет у Призрену – Лепосавићу, Универзитет у Приштини
e-mail: brandjelovic@pr.ac.rs

НАСТАВНИ САДРЖАЈ СРПСКЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ У ОСНОВНОЈ ШКОЛИ И У ГИМНАЗИЈИ И СТАНДАРДИ ПОСТИГНУЋА УЧЕНИКА

Апстракт: *У раду је анализирана заступљеност српске средњовековне књижевности у програмима наставе и учења за основну школу и за гимназију у Републици Србији. Циљ рада је да актуализује наставни садржај ове динамичне књижевности, настале под утицајем Византије и националне историје. Пошто наставни садржај служи развоју компетенција, а мерна средства за процену компетенција су исходи и стандарди, анализирани су исходи и стандарди у контексту српске средњовековне књижевности. Будући да се у стандардима постигнућа ученика не наводе аутори и дела, када наставник жели да провери усвојеност одређеног стандарда, он то може учинити и на средњовековном тексту. Поред анализе наставног садржаја, у раду су и методички прилози који могу послужити за испитивање степена остварености стандарда постигнућа за наставни предмет Српски језик и књижевност у основној школи и у гимназији.*

Кључне речи*: српска средњовековна књижевност, програми наставе и учења за основну школу и гимназију, стандарди постигнућа ученика, методички прилози*

1. Увод

Програм наставе и учења је актуелна синтагма у српском образовном систему која је синоним некадашњим наставним плановима и програмима. Нов је приступ програму који је сада усмерен на процесе и исходе учења, а не само на садржаје. Наставни садржај служи развоју компетенција. Компетенције представљају скуп повезаних знања, вештина, ставова и личних особина које једној особи омогућавају да у датом контексту, у одређеној ситуацији, предузме одговарајућу активност и да је обави ваљано, успешно и ефикасно. Мерна средства за процену компетенција су исходи и стандарди. У претходним програмима, из циљева су извођени задаци образовања и васпитања (образовни, васпитни и функционални). За разлику од циљева који су уопштени, нови курикулум тежи стандардима. У примени су стандарди постигнућа за крај првог и другог циклуса основног образовања, као и за крај средњег образовања. Стандарди су мерљиви искази о конкретним постигнућима ученика. Конкретизација се врши путем исхода образовања.

„Садржаји више нису циљ сами по себи, већ су у функцији остваривања исхода који су дефинисани као функционално знање ученика тако да показују шта ће ученик бити у стању да учини, предузме, изведе, обави захваљујући знањима, ставовима и вештинама које је градио и развијао током једне године учења конкретног наставног предмета. Овако конципирани програми подразумевају да оствареност исхода води ка развијању компетенција, и то како општих и специфичних предметних, тако и кључних, као и међупредметних."[1] Међупредметне компетенције развијене су за средњу школу и дефинисане су као обавезне за наставну праксу.

Коју врсту функционалног знања ученику може понудити српска средњовековна књижевност? „Ако треба да одредимо најважније личности, појаве и догађаје српске културе, морамо поћи од средњег века: хришћанство, ћирилица, светородна династија Немањића, светосавље, манастири као центри духовности и писмености, мит о Косовском боју, ссобе. Оно што значајно одређује суштину српског народа, догодило се у средњем веку. Упркос томе, овај књижевни период налази се на маргинама наставних планова и програма српских школа. Тиме је умањен друштвени значај српске средњовековне књижевности који проистиче из саме идеологије тог периода која је дубоко национална, српска, али по својим изворима византијска, а тиме и европска. По својој суштини, српска средњовековна књижевност је црквена. Настала је на старословенском наслеђу, под снажним и плодоносним утицајем византијске књижевности и личне националне историје. Историјска и културолошка улога српске средњовековне књижевности, као и несумњиве естетске вредности чине од ње не само споменик прошлости, већ живу, динамичну књижевност."[2] Српска средњовековна књижевност значајан је конституент српског националног идентитета од свог постанка до данас.

Пошто образовни стандарди дефинишу очекивана постигнућа ученика на основу предметних и међупредметних компетенција[3] на крају сваког образовног циклуса, испитујемо везу исхода, стандарда и српске средњовековне књижевности. Образовни стандарди формулисани су на три нивоа постигнућа: основном, средњем и напредном и за крај основног образовања и васпитања и за крај средњег образовања. Сваки наредни ниво подразумева да је ученик савладао знања и вештине са претходног нивоа.

Стандарди за крај првог и другог образовног циклуса (основна школа) подразумевају да ће скоро сви, а најмање 80% ученика/ученица постићи основни ниво. На базичном нивоу налазе се темељна предметна знања и умења, те су функционална и трансферна знања и умења неопходна, како за сналажење у животу, тако и за наставак учења. На другом нивоу описани су захтеви који представљају средњи ниво знања, вештина и умења. Он описује оно што просечан ученик/ученица може да достигне. Очекује се да ће око 50% ученика/ученица постићи или превазићи тај ниво. Очекује се да ће напредни ниво постићи око 25% ученика/ученица. Од ученика се очекује да анализира, упоређује, разликује, критички суди, износи лични став, повезује различита знања, примењује их и сналази се у новим ситуацијама.

Основни ниво стандарда за крај средње школе дефинише знања, вештине и ставове који омогућавају ученицима активно и продуктивно учествовање у различитим областима живота. Досегнут средњи ниво стандарда на крају средње школе треба да омогући ученику успешан наставак образовања на факултету. Напредни ниво подразумева да ученик може наставити даље образовање на факултету у области за коју одређене компетенције представљају важан услов. Практично, ученик који досеже напредни ниво

1 Просветни гласник 2019, 67.
2 Каралић 2013, 421.
3 Међупредметне компетенције развијене су само за средњу школу.

образовних стандарда за Српски језик и књижевност може наставити своје образовање на филолошким факултетима.

2. Српска средњовековна књижевност у основној школи

Избор дела у програму за основну школу заснован је на принципу прилагођености узрасту. Један од циљева основног образовања и васпитања је развијање личног и националног идентитета, развијање свести и осећања припадности Републици Србији, поштовање и неговање српског језика и матерњег језика, традиције и културе српског народа и националних мањина, развијање интеркултуралности, поштовање и очување националне и светске баштине.[4] Српска средњовековна књижевност почиње и траје од првих глагољских записа преко плодотворне државне и културне делатности Немањића, до Косовског боја и злосрећних српских сеоба у 17. веку. Преузела је од византијске књижевности жанрове, правила, изражајна средства, али је захваљујући српскословенском језику, државности и самосталности Српске православне цркве и књижевност постала самостална. „Ни у једном периоду српске књижевности није се толико истицала свест о српском индивидуалитету као у периоду старе књижевности.”[5] Одлучујућу улогу у аутокефалности Српске православне цркве имао је Свети Сава, најмлађе дете Стефана Немање, брат првог српског краља Стефана Првовенчаног. Свети Сава је први српски књижевник, први архиепископ Српске православне цркве – духовни отац српске нације.

Свети Сава је средњовековна личност с чијим се ликом и делом ученици упознају у 5. разреду основне школе, али не путем средњовековног текста, већ кроз народну епску песму *Свети Саво*. Средњовековни јунаци такође су присутни у народној епској песми *Женидба Душанова*. У делу програма наставе и учења за 5. разред основне школе под називом „Остваривање наставе и учења” наводи се да је доминантан корпус текстова канонских писаца којим се утиче на формирање естетског укуса ученика, изграђује и богати свест о природи националне књижевности (и вредностима класика светске књижевности), али и културном и националном идентитету.[6] Наставник српског језика треба да познаје садржаје предмета природа и друштво за 3. и 4. разред (пример: приликом обраде преткосовских песама у уводном делу часа или приликом мотивације, ученике треба подсетити на оно што су учили о Немањићима и Мрњавчевићима из овог предмета...). Хоризонталну корелацију наставник успоставља, пре свега, са наставом историје, ликовне културе, музичке културе, верске наставе и грађанског васпитања.[7] У актуелном програму први пут се указује на корелацију са верском наставом која је кључна за средњовековну књижевност. Ни у претходном програму није било средњовековне књижевности у 5. разреду. Ипак, прослава Дана Светог Саве, 27. јануара, сваке године је прилика за сарадњу наставника и корелацију наставних предмета (Српски језик, Историја, Веронаука, Ликовна и Музичка култура).

У 6. разреду основне школе и даље нема текстова српске средњовековне књижевности. Средњовековне личности присутне су у лирској песми *Свети Сава* Војислава Илића, епским народним песмама о Косовском боју и епским народним песмама о Марку Краљевићу. Један од начина да се актуализује средњовековни текст пружају научнопопуларни текстови из програма: *Живот и обичаји народа српског* (избор)

4 Просветни гласник 2019, 61.
5 Милосављевић 2002, 255.
6 Просветни гласник 2018, 80.
7 Исто, 83.

Вука Стефановића Караџића и *Студије из српске религије и фолклора* (избор) Веселина Чајкановића.[8] У 6. разреду основне школе, у оквиру наставе историје, проучава се историја српске средњовековне државе, те је одговорајућа корелација пожељна у тумачењу живота и рада првог идеолога српске државе и цркве, Светог Саве, у тумачењу Косовског боја, као и у разумевању сложеног јунака Марка Краљевића. Централни јунаци Косовског боја присутни су у историјским изворима, народној епици и у средњовековним текстовима. У *Житију деспота Стефана Лазаревића* Константина Филозофа јавља се кнез Лазар као архетип светитеља и Милош Обилић као архетип јунака жртве. Исто житије садржи кључне речи за тумачење Марка Краљевића као историјског и књижевног јунака: „Ја кажем и молим Господа да буде хришћанима помоћник, а ја нека будем први међу мртвима у овом рату.”[9] Рат који се помиње је битка из 1394. године у којој се турски султан Бајазит сукобио са угровлашким војводом Мирчетом на Ровинама. У тој бици учествовао је и деспот Стефан Лазаревић, а Марко Краљевић је погинуо.

У 7. разреду основне школе, први пут се обрађује средњовековни текст, одломак из *Житија светог Симеона* (одломак о опроштају оца од сина) Светог Саве. Свети Сава се даље проучава кроз избор из народних прича и предања (на пример *Свети Сава и ђаво,* легенде о Светом Сави) и избор из ауторске поезије о Св. Сави (на пример Матија Бећковић: *Прича о Светом Сави*).[10] Једно од понуђених изборних дела је *Српски Београд деспота Стефана* (Капија Балкана) Светлане Велмар Јанковић. У допунском избору лектире је дело Гордане Малетић *Катарке Београда* (прича „Зебња” и друге). Из програма за 7. разред основне школе изостављено је *Писмо игуману Спиридону* Светог Саве из претходног Правилника о наставном плану и програму за седми разред који је важио од 2009. године. У упутству за остваривање програма стоји да „ученици треба да разумеју фикционалну природу књижевног дела и његову аутономност (односно да праве разлику између лирског субјекта и песника, приповедача и писца), као и чињеницу да књижевно дело обликује једну могућу слику стварности. Поређење књижевног и научнопопуларног текста о истој теми (нпр. средњовековни начин живота у Београду за време деспота Стефана Лазаревића у књижевном тексту Гордане Малетић и научнопопуларном тексту Светлане Велмар Јанковић) омогућава ученику да лакше уочи ту врсту разлике. У седмом разреду уводе се и неки гранични, нефикционални жанрови: дневник, путопис и аутобиографија, па ученици треба да разумеју како се и у текстовима који почивају на стварносном искуству примењују књижевни поступци.”[11] *Писмо игуману Спиридону* Светог Саве је посланица, прво сачувано дело средњовековне епистоларне књижевности, које пружа бројне могућности за наставну интерпретацију. „Исходи везани за наставну област књижевност засновани су на читању. Кроз читање и тумачење књижевних дела ученик развија читалачке компетенције које подразумевају не само истраживачко посматрање и стицање знања о књижевности, већ подстичу и развијају емоционално и фантазијско уживљавање, имагинацију, естетско доживљавање, богате асоцијативне моћи, уметнички сензибилитет, критичко мишљење и изграђују морално просуђивање. Разни облици читања су основни предуслов да ученици у настави стичу сазнања и да се успешно уводе у свет књижевног дела. Осим доживљајног читања, ученике све више треба усмеравати на истраживачко читање (читање према истраживачким задацима, читање из различитих перспектива и сл.) и оспособљавати да искажу свој доживљај уметничког дела и да увиде елементе од којих је дело сачињено и

8 Исто, 271.
9 Константин Филозоф 1989, 90.
10 Просветни гласник 2019, 64.
11 Исто, 66.

разумеју њихову улогу у изградњи света дела."[12] У методичким прилозима, већина понуђених задатака заснива се на читању према истраживачким задацима. Кроз средњовековни текст може се уочити прелаз од књижевности, намењене усменом излагању, до књижевности која се чита. Све до појаве штампе у XV веку, већина текстова је кратка и због богослужбене функције и због скупоценог пергамента.

Програм наставе и учења за 8. разред основне школе нема средњовековне текстове. Једина одредница са средњовековним личностима налази се у допунском избору лектире; то је *Хазарски речник* Милорада Павића тј. одреднице речника о Ћирилу и Методију.[13] У Упутству за остваривање програма препоручује се коришћење одредница Павићевог речника о Ћирилу и Методију и за наставу језика, у лекцијама које су везане за историју српског језика. У исходима везаним за историју језика стоји да ученик треба да објасни настанак и развој српског књижевног језика; разуме значај књижевног језика за културу и историју српског народа; сврста српски језик у одговарајућу језичку групу у Европи; именује дијалекте српског језика; разуме постојеће језичке прилике у Србији.[14] Наведени исходи могу се остварити и читањем делова житија Ћирила и Методија, чија је просветитељска мисија увела Словене у хришћанство на словенском језику. У Правилнику о наставном програму за осми разред основног образовања и васпитања из 2010. године је одломак из Теодосијевог *Житија светог Саве*. Занимљиво је да се исти одломак тада проучавао и у 1. разреду гимназије. Уместо да се у 1. разред гимназије уведе одломак из Доментијановог *Житија светог Саве*, а Теодосијево житије задржи у 8. разреду, сада је програм за 8. разред без средњовековног садржаја. Доментијан је први описао животни пут српског просветитеља Светог Саве и скоро све што знамо о Савином животу и раду знамо из Доментијановог житија. „Иако се сачувано дело Светога Саве може назвати значајним и монументалним, оно ни приближно не може представљати слику свега онога што је Свети Сава написао, а што је, нажалост, добрим делом изгубљено".[15] Од сачуваних дела (Хиландарски типик, Карејски типик, Студенички типик, Житије Светог Симеона (саставни део Студеничког типика), Служба Светом Симеону, Писмо игуману Спиридону, Устав за држање Псалтира, Номоканон (као дело настало Савиним радом и његовим старањем), у програму за основну школу од 5. до 8. разреда, налази се само одломак из *Житија светог Симеона.*

3. Српска средњовековна књижевност у гимназији

Концепција програма наставе и учења Српског језика и књижевности у гимназији следи принцип хронологије, тј. књижевноуметничке епохе. Проучавају се највећма канонска дела српске и светске књижевности. Принцип избора текстова у програмима наставе и учења почива на начелу егземпларности, не обрађују се сви писци него типични представници епохе.

У 1. разреду гимназије проучавају се, између осталог, историја српског књижевног језика и средњовековна књижевност. Наставни садржај из историје књижевних језика код Срба обухвата следеће теме: почеци словенске писмености и стварање старословенског језика (Црноризац Храбар, *Слово о писменима* – одломак); књижевни језици код Срба до 19. века: српскословенски језик (Запис Глигорија дијака у

12 Исто, 66.
13 Просветни гласник 2018, 66.
14 Исто, 64.
15 Бојовић 2019, 299.

Мирослављевом јеванђељу), рускословенски језик, славеносрпски језик.[16] У претходном програму из 1990. године садржај је био шири: почеци словенске писмености; значај рада Ћирила и Методија и њихових ученика. Најстарија словенска писма (глагољица, ћирилица); старословенски језик и рецензије старословенског језика; најстарији споменици јужнословенске културе (Башћанска плоча, Самуилов натпис, Брижински споменици, Мирослављево јеванђеље). Након књижевности старог века и народне књижевности, у 1. разреду гимназије проучава се средњовековна књижевност са следећим садржајем: Свети Сава „Житије Светога Симеона" (одломак), Теодосије „Житије Светог Саве" (одломак *Бег у Свету Гору*), Јефимија „Похвала кнезу Лазару", Константин Филозоф „Житије деспота Стефана Лазаревића – Опис Београда (из 51. поглавља), Деспот Стефан Лазаревић „Слово љубве".[17] У додатном избору је „Исповедна молитва из 14. века" непознатог аутора из „Антологије српског песништва" коју је приредио Миодраг Павловић.[18] У преходном програму из 1990. године проучавала су се два одломка из „Житија деспота Стефана Лазаревића" Константина Филозофа: о смрти Краљевића Марка и о Косовској бици.

Општа предметна компетенција подељена је, попут стандарда, на три нивоа. На основном нивоу ученик треба да „познаје ауторе дела из обавезног школског програма и локализује их у контекст стваралачког опуса и у књижевноисторијски контекст; наводи основне књижевноисторијске и поетичке одлике стилских епоха, праваца и формација у развоју српске и светске књижевности и повезује их са делима и писцима из обавезне лектире школског програма; уочава и примерима аргументује основне поетичке, језичке, естетске и структурне особине књижевних дела из обавезне школске лектире; формира читалачке навике и знања схватајући значај читања за сопствени духовни развој."[19] На средњем нивоу, ученик треба да „тумачи кључне чиниоце структуре књижевног текста као и његове тематске, идејне, поетичке, стилске, језичке, композиционе и жанровске особине; познаје књижевне термине и адекватно их примењује у тумачењу књижевних дела предвиђених програмом; самостално уочава и анализира проблеме у књижевном делу и уме да аргументује своје ставове на основу примарног текста; користи препоручену и ширу, секундарну литературу у тумачењу књижевних дела предвиђених програмом."[20] На напредном нивоу, ученик треба да „критички чита, тумачи и вреднује сложенија књижевна дела из обавезног школског програма, као и додатна (изборна); користи више метода, гледишта и компаративни приступ у тумачењу књижевног текста; свој суд о књижевном делу аргументовано износи стално имајући на уму примарни текст, као и друге текстове, анализирајући и поредећи њихове поетичке, естетске, структурне и лингвистичке одлике, укључујући и сложеније стилске поступке; шири читалачка знања и примењује стратегије читања које су усаглашене са типом књижевног дела и са читалачким циљевима (доживљај, истраживање, стваралаштво).[21] Специфична предметна компетенција такође има три нивоа. Издвојени су искази релеванти за наш рад: на основном нивоу ученик/ученица разуме значај књижевности за формирање језичког, литерарног, културног и националног идентитета и схвата значај очувања књижевне баштине и књижевне културе; на средњем нивоу је тумачење књижевних дела из обавезног школског програма и поседовање основних знања о књижевноисторијском

16 Просветни гласник 2018, 97.
17 Исто, 97.
18 Исто, 98.
19 Образовни стандарди за средњу школу 2015, 18.
20 Образовни стандарди за средњу школу 2015, 18.
21 Исто, 19.

и поетичком контексту који та дела одређује; један од исказа на напредном нивоу је да ученик/ученица поуздано позиционира књижевни текст у књижевнотеоријски и књижевноисторијски контекст. Поред спознавања националног идентитета, српска средњовековна књижевност нуди ученицима и пример како се „српска култура уклапа у европску цивилизацију",[22] и светску културну баштину. На листи локалитета Светске баштине у Србији, као места од изузетног значаја за светску културу, науку и образовање већином су средњовековни манастири и цркве (Стари Рас и Сопоћани, манастир Студеница, манастир Високи Дечани, манастир Пећка патријаршија, манастир Грачаница, црква Богородица Љевишка), простор живота и рада писаца и јунака српске средњовековне књижевности.

У програму за 1. разред гимназије постоји посебан део под насловом „Веза образовних стандарда и исхода програма наставе и учења" где је табеларно приказана дата веза што олакшава наставницима увођење исхода и стандарда у наставни процес. У Упутству за дидактичко-методичко остваривање програма, у првом поглављу „Планирање наставе и учења" препоручује се функционално повезивање наставе језика и наставе књижевности у области историја књижевних језика код Срба. „На пример, текстове *Слово о писменима* Црнорисца Храбра и Запис Глигорија дијака у *Мирослављевом јеванђељу* треба повезати са текстовима средњовековне књижевности."[23] Језик српске средњовековне књижевности је српскословенски језик, књижевни и сакрални; и данас се налази на иконама и фрескама српских цркава и манастира. Теме које треба обрадити у средњовековној књижевности су: српска књижевност и култура у средњем веку; уметничке/литерарне вредности српске средњовековне књижевности; (међусобни утицаји историје, културе, мотива могуће је увођењем тематских кругова – повезати роман *Доротеј* Добрила Ненадића са поетиком средњовековне књижевности; поезија Милана Ракића и Васка Попе, из изборног дела, као историјски и литерарни одјек средњовековне књижевности); особине и врсте српске књижевности средњег века. У претходном програму из 1990. набројане су врсте средњовековне књижевности: црквена поезија, апокрифи, житија и похвале. У средњем веку текст није коначан, може слободно да се прерађује, допуњује од стране истог или чак другог аутора, поетски и прозни записи су преплетени, те иако већина текстова из програма има аутора, питање ауторства и припадности роду или врсти није иманентно за епоху. У наставној интерпретацији, важно је доживљавање духа епохе, разумевање српске средњовековне књижевности као озбиљне, мисаоне књижевности која се бавила суштинским егзистенцијалним питањима човека која се постављају и данас.

4. Методички прилози

У методичким прилозима дати су задаци који операционализују одређене стандарде. Основу задатака чине средњовековни текстови који се проучавају у основној школи и у гимназији. Одређени број задатака почива на средњовековним текстовима који су били у претходним наставним програмима, као и на текстовима који нису у програмима, али су у складу са компетенцијама на којима се заснива наставни програм. У свим задацима, посебна пажња дата је креирању инструкције за ученике, јер је разумевање инструкције први корак, први задатак за ученике.

22 Богдановић 1984, 135.
23 Просветни гласник 2018, 100.

Задатак **бр. 1** је за ученике основне школе и испитује стандард СЈ.3.4.4. који гласи: ученик/ученица проналази и именује стилске фигуре; одређује функцију стилских фигура у тексту.

Прочитај пажљиво одломак из *Житија светог Симеона* (одломак о опроштају оца од сина) Светог Саве.

- Чедо моје, учини љубав, положи ме на расу која је за мој погреб, и спреми ме потпуно на свети начин, као што ћу и у гробу лежати. И простри рогозину на земљу, и положи ме на њу, и положи камен под главу моју, да ту лежим док ме не посети Господ да ме узме одавде.

А ја све испунивши, извршиx што ми је он заповедио.

А сви ми гледасмо и плакасмо горко, гледајући на овом блаженом старцу такова неисказана Божја провиђења. Јер како је и овде, у држави својој, молио у Бога и даде му, тако ни до овога часа не хтеде да се лиши ниједне ствари духовне, него му Бог све испуни. Јер, ваистину, браћо моја љубљена и оци, чудо беше гледати: <u>онај кога се сви бојаху и од кога трептаху све земље, тај је изгледао као један од туђинаца, убог, расом обавијен, где лежи на земљи, на рогозини, а камен му под главом</u>, и сви му се клањају, а он скрушено моли да свију проштења и благослова.[24]

Напиши назив подвучене стилске фигуре у наведеном тексту.

Назив подвучене стилске фигуре је контраст.

Задатак **бр. 2** је за ученике основне школе и испитује стандард СЈ.2.4.7. који гласи: ученик/ученица препознаје различите облике казивања у књижевноуметничком тексту (приповедање, описивање, монолог/унутрашњи монолог, дијалог).

На линији испод сваког одломка напиши назив одговарајућег облика казивања (монолог, дијалог, нарација, дескрипција).

А ја му рекох:

- Кога виде те говориш?

А он погледавши на ме, рече ми: Хвалите га и на силама његовим,

хвалите га и по премногој владавини његовој![25]

Облик казивања је: дијалог.

А блажени старац од седмога дана па све до смрти своје не окуси хлеба ни воде, само се сваки дан причешћиваше светим и пречистим тајнама, телом и крвљу Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа.[26]

Облик казивања је: нарација.

Задатак **бр. 3** је за ученике основне школе и испитује стандард СЈ.1.1.5. који гласи: ученик/ученица проналази и издваја основне информације из текста према датим критеријумима.

Прочитај пажљиво одломак из *Житија светог Симеона* (одломак о опроштају оца од сина) Светог Саве.

- Чедо моје слатко и утехо старости моје, сине, слушај моје речи, приклони ухо своје ка мојим речима и нека не пресахну источници живота твога, сачувај их у своме срцу. Јер су живот свима који их налазе. Сваким чувањем чувај срце своје, јер од њих су исходишта живота. Уклони од себе оштра уста и увредљиве усне далеко од себе одбаци. Очи твоје нека право гледају и веђе твоје да мигом указују на оно што је праведно. Право ходи ногама својима и испољавај путеве своје.[27]

---

24 Свети Сава 2008, 139.
25 Исто 140.
26 Свети Сава 2008, 137.
27 Исто 135.

Наведи из текста речи које показују блискост оца и сина.

Одговор: *Чедо моје слатко и утехо старости моје, сине.*

Задатак **бр. 4** је за ученике основне школе и испитује стандард СЈ.1.1.7. који гласи: ученик/ученица: повезује информације и идеје изнете у тексту, уочава јасно исказане односе (временски след, средство – циљ, узрок – последица, и сл.) и изводи закључак заснован на једноставнијем тексту.

Пажљиво прочитај одломак из Теодосијевог *Житија светог Саве.*

- *О, невоље од тебе, господару, шта ово учини нама, јер грчи си нам сад после наласка него кад пре тога од нас побеже!*

О, наласка горег од губљења!

...

О, ми, од немудрих безумнији! Како онога кога с великим трудом кроз многе дане гонисмо, и у руке ухвативши у једном часу испустисмо?

Како смо били безумни!

Који нас сан грехова наших задржа, и тако уснусмо?

Како га не везасмо узама, као што нам је и заповеђено, па бисмо се ослободили ове смртне жалости?

Шта сада да учинимо?

Како да се јавимо господару нашем?

Који ће камен, која железна природа понети тежину такве вести коју ми носимо родитељима и браћи?!

Овако и много слично плачу изговорише, и још дуго плакаху, онај горе на кули, а ови доле на земљи, да би се и неосетљиви камен ражалио.[28]

Заокружи слово испред оног низа речи које означавају доминантна расположења и осећања.

а) туга, бес, завист

б) жалост, страх, усамљеност

в) очајање, страх, туга

г) бес, неверица, жалост

Тачан одговор: в).

Задатак **бр. 5** је за ученике гимназије и испитује стандард 2.СЈК.2.2.7. који гласи: ученик/ученица самостално уочава и анализира проблеме у књижевном делу и уме да аргументује своје ставове на основу примарног текста.

Прочитај пажљиво одломак из Теодосијевог *Житија светог Саве.*

А призиваше Бога тајним уздасима за помоћника у напасти, и смишљаше и он дело побожно а уједно и преварно, јер беше окован срцем у мудрости, као што каже Давид, /Псалми Давидови 9, 12./ и запреку коју су му учинили они премудри разумом доброга духа да сруши довијаше се.

А шта то?

Замоли игумана, и заповеди да се спреми сјајна трпеза, да се са војводом и са оним благороднима почасти, а ујутру да пођу кући. Своју замисао рече игуману и замоли га да се с вечери почну јутарње песме и да се начини велики пир да игуман почасти војводу с благороднима, а младић је ове и сам својим рукама служио и веселио.

Пошто су се на вечери дуго задржали, заповеди игуман да се удари у било, јер бејаше дан недеље. Устаде игуман и с њиме младић, одоше у цркву на молитву. А устаде и војвода с благороднима, да стоје у цркви, јер га нису смели пустити са својих очију. А

28 Теодосије 1988, 115.

како се појање продужило, и опет по заповести дуго читање прочитавало, сви они који су заједно седели и они момци који су га чували с војводом, због умора од пута и свечаног пира тврдо заспаше.

И када је осетио да су заспали, божаствени младић, будно око, уставши од њих поклони се пред светим олтаром и даде своје обете Господу, пошто га благослови игуман, и узе једнога старца, одликована свештеничким чином, те узиђе на велики пирг у манастиру. Затворивши га за собом, рече благодаривши Бога:

Узнећу те, Господе,

јер си ме подигао!

/Псалми Давидови 30, 1./

А јереј очита молитву и постриже власи главе његове и у ризу га обуче анђелскога образа, и промени му име Растко у Сава.[29]

Објасни зашто је Растково замонашење истовремено и побожно и преварно.

Прихватљиви одговори се заснивају на тумачењу Расткових мотива за замонашење и акција које предузима да свој наум оствари. Расткова одлучност и опредељење за духовни подвиг показују се када смишља превару за потеру коју је послао његов отац за њим на Свету Гору.

Задатак **бр. 6** је за ученике гимназија и испитује стандард 2.СЈК.1.1.1. који гласи: ученик/ученица има основна знања о језику уопште (шта је језик, које функције има), поштује свој језик и поштује друге језике; препознаје стереотипне ставове према језику; разуме појам текста; разликује делове текста (увод, главни део, завршетак); препознаје врсте текстова (облике дискурса); има основна знања из социолингвистике: познаје појмове једнојезичности и вишејезичности (и зна одговарајуће језичке прилике у Србији); разуме појам језичке варијативности и препознаје основне варијетете. Будући да је стандард широко постављен, исказ на који се односи задатак је подвучен.

Одреди врсту текста (облик дискурса) у одломку из дела *Житије деспота Стефана Лазаревића* Константина Филозофа.

Велики горњи град има четири капије – на истоку, западу, северу и југу; пета капија води у унутрашњи град. Велике капије су на истоку и југу великим кулама и покретним мостовима; на западу (је) мала капија која такође има мост; на северу (је) мала капија која води према горњем граду и рекама... И црква велика је са источне стране града у коју се силази као ка Гетсманији и кедрском потоку; то је митрополија (посвећена) Успењу Пресвете Богородице. У близини беше општежиће (одн. манастир) (окружено) вртовима са разноврсним растињем (и другим) богатствима и (дарованим) селима. Ту је столовао митрополит београдски и егзарх свих српских земаља. У дане благочастивог (деспота) ова је црква била богатија од других.[30]

Одговор: опис/дескрипција/дескриптивни текст.

Задатак **бр. 7** је за ученике гимназије и испитује стандард 2.СЈК.2.2.5. који гласи: ученик/ученица образлаже основне елементе књижевности као дискурса у односу на остале друштвене дискурсе (нпр. присуство/одсуство приповедача, приповедни фокус, статус историјског и фиктивног итд.).

Прочитај следеће текстове и уочи њихове различите језичко-стилске и жанровске карактеристике.

29 Теодосије 1988, 113.

30 Константин Филозоф 1989, 102.

ТЕКСТ 1

(О младости деспота Стефана Лазаревића)

А шта да кажем о ономе (Стефану) који је од (Лазара и Милице) засијао, показавши у себи премного од њихових особина, и превасходно и сам победивши све који су дошли? Требало је да буде свестран и изнад природе плод дрвећа засађених при извору вода.

...

Било (да је реч) о ратовањима, борби и уметности, која многима није лака, у свему овоме био је први и друге упућиваше. У свему беше савршен. И по лепоти тела и снаге био је међу вршњацима као сунце посред звезда, а (у) беседама изванредан, као нико дотле; и беше као Соломон када каже: Изнад свију који су били пре мене у Јерусалиму, /Књига проповедникова, 1, 16./ *(такав беше у) свим обичајима и речима, којима се много пута добивају многе (ствари) и освајају се без крви.*[31]

ТЕКСТ 2

Деспот Стефан Лазаревић (1374—1427) син кнеза Лазара Хребељановића и кнегиње Милице, владао је Србијом након Косовске битке 1389. године, прво као кнез (до 1402.) а потом као деспот. Бавио се и књижевним стваралаштвом, а најзначајније је његово дело *Слово љубве*. Године 1405. сместио је своју престоницу у Београд. Био је велики покровитељ уметности и културе пружајући подршку и уточиште како ученим људима из Србије, тако и избеглицама из околних земаља које су заузеле Османлије.

Понуђени одговори:

1. историјски текст који је сажет (енциклопедијска одредница)
2. књижевноуметнички (приповедни) текст
3. тежи научној реторици
4. поседује информативно јасну реченицу
5. постоји приповедач
6. елементи фантастике
7. разумљив лексички фонд
8. језик је поетизован (поређење, метафора, хипербола, епитет)

Одговор: текст 1: 2, 5, 6, 8; текст 2: 1, 3, 4, 7.

Задатак **бр. 8** је за ученике гимназије и испитује стандард 2.СЈК.3.2.6. који гласи: ученик/ученица приликом тумачења и вредновања књижевноуметничких и књижевнонаучних дела примењује и упоређује књижевноисторијске и поетичке одлике стилских епоха, праваца и формација у развоју српске и светске књижевности.

Прочитај пажљиво прве две строфе из *Слова љубве* деспота Стефана Лазаревића.

Стефан деспот,
најслађему и најљубазнијему,
и од срца мога нераздвојноме,
и много, двоструко жељеноме,
и у премудрости обилноме,
царства мојега искреноме,
(име рекавши),
у Господу љубазан целив,
уједно и милости наше,
неоскудно даровање.
Лето и пролеће Господ сазда,
као што и псалмопевац рече,

31 Константин Филозоф 1989, 86-87.

и у њима красоте многе:
птицама брзо, весеља брзо прелетање,
и горама врхове,
и луговима пространства,
и пољима ширине;
и ваздуха тананог
дивним неким таласима брујање:
и земаљске дароносе
од мирисних цветова, и травносне;
али и саме човекове природе
обнављање и веселост
достојно ко да искаже?[32]

Заокружи одговор за који мислиш да је тачан.

1. Друга строфа је апотеоза природи, дивљење према природи и човеку као делима Божјим.

2. Друга строфа је апотеоза природи, слављење природе у хуманистичком и ренесансном духу.

Образложи одговор позивајући се на текст, водећи рачуна о граматичкој и правописној исправности реченице.

Тачно образложење за прву тврдњу се позива на примарну мотивацију средњовековних писаца, а то је служба Богу. У духу средњовековне епохе, деспот Стефан слави „красоте многе", весели лет птица, опојни мирис цвећа и трава и људско биће у том раздраганом окружењу, а све то „Господ сазда". У другој строфи аутор се позива на псалмопевца, тј. на псалме, најлепше песме Старог Завета.

Тачно образложење за другу тврдњу се односи на љубав према природи као доминантну тему у хуманизму и ренесанси. У духу хуманистичких идеја, деспот Стефан слави „красоте многе", весели лет птица, опојни мирис цвећа и трава и човека као физичко и духовно биће. Присутан је оптимизам, као и духовна ведрина у овоземаљском животу.

5. Закључак

Један од исхода у истраживаним програмима је да ученик уважава националне вредности и негује српску културноисторијску баштину. Културна баштина српског народа очувана је захваљујући трајним материјалним и духовним добрима: језику, писму, манастирима са пратећим живописима. Шири наставни приступ српској средњовековној књижевности у односу на актуелне садржаје у програмима, омогућио би разумевање и доживљавање књижевности која је трајала осам векова. Просторна локализација обухвата широку и променљиву територију српске средњовековне државе, по којој су се кретали писци српске средњовековне књижевности. Пошто је црква у средњем веку неодвојива од државе (симфонија), писци исписују и националну историју у својим књижевним делима. Главни јунаци српске средњовековне књижевности су историјске личности, простор збивања је историјски, оклоности су историјске. И поред несумњивог значаја, садашњи положај српске средњовековне књижевности у наставним програмима српских школа приближава се периоду од 1950. до 1992. године када су, услед комунистичке идеологије, била уклоњени и веронаука и религиозни садржаји из наставе. Предложени допунски садржаји, као и задаци, материјал су за наставнике у основним школама и у гимназији за

32 Деспот Стефан Лазаревић 1979, 89.

остваривање исхода и стандарда. Уз одговарајућу припрему, све што је изложено може се реализовати на самом часу без додатног оптерећења за наставнике и ученике.

Будући да приликом планирања и реализације наставе, наставник планира проверу остварености прописаних образовних стандарда и циљева учења наставног предмета, понуђени су задаци за проверу постигнућа засновани на средњовековним текстовима. Надајући се свеобухватнијем приступу српској средњовековној књижевности у настави, предложено је ново читање кроз операционализацију стандарда постигнућа.

Извори

Лазаревић, деспот Стефан (1979): *Слова и натписи*, избор и предговор Миодрага Павловића, текстове приредио Димитрије Богдановић. Београд: ИО Слово љубве

Образовни стандарди за крај обавезног образовања за наставни предмет Српски језик (2010). Београд: Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања

Образовни стандарди постигнућа за крај општег средњег и средњег стручног образовања и васпитања у делу општеобразовних предмета за предмет Српски језик и књижевност – Приручник за наставнике (2015). Београд: Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања

Правилник о плану наставе и учења за пети и шести разред основног образовања и васпитања и програму наставе и учења за пети и шести разред основног образовања и васпитања (2018). Београд: Службени гласник РС – Просветни гласник, бр. 15/2018.

Правилник о програму наставе и учења за осми разред основног образовања и васпитања (2018). Београд: Службени гласник РС – Просветни гласник, бр. 12/2018.

Правилник о програму наставе и учења за седми разред основне школе (2019). Београд: Службени гласник РС – Просветни гласник, бр. 5/2019.

Правилник о Програму наставе и учења за први разред гимназије (2018). Београд: Службени гласник РС – Просветни гласник, бр. 12/2018.

Свети Сава (2008): *Сабрани списи*. Београд: Просвета

Стандарди општих међупредметних компетенција за крај средњег образовања (2013). Београд: Завод за вредновање квалитета образовања и васпитања

Теодосије (1988): *Житија,* Стара српска књижевност у 24 књиге. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга

Филозоф, Константин (1989): *Повест о словима (Сказаније о писменех – изводи), Житије деспота Стефана Лазаревића,* Стара српска књижевност у 24 књиге, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга

Литература

Богдановић, Димитрије (1984): *Настава старе српске књижевности.* Како предавати књижевност, теоријске основе наставе, приредио Александар Јовановић, Београд: ЗУНС

Бојовић, Драгиша (2008): *Слово љубве у светлу библијске егзегезе*. Митолошки зборник, 18, Рача – Београд: Центар за митолошке студије Србије

Бојовић, Драгиша (2019): *Шта је написао Свети Сава*. Црквене студије 16/1, Ниш: Центар за црквене студије

Каралић, Елизабета (2013): *Српска средњовековна књижевност у наставним плановима и програмима у Србији, Републици Српској, Црној Гори и дијаспори.* Philologia Mediana, Ниш: Филозофски факултет у Нишу

Милосављевић, Петар (2002): *Систем српске књижевности*. Београд: Требник

Elizabeta M. Karalić
Branislav Ranđelović

SERBIAN MEDIEVAL LITERATURE IN PRIMARY AND GRAMMAR SCHOOL CURRICULA AND STUDENT ACHIEVEMENT STANDARDS

The paper analyzes the representation of Serbian medieval literature in curricula for primary and grammar school in the Republic of Serbia. The aim of the paper is to topicalize the curriculum content of this dynamic literature created under the influence of Byzantium and national history. As the curriculum content serves to develop competencies, and the means of assessing competencies are the learning outcomes and standards, the learning outcomes and standards in the context of Serbian medieval literature are analyzed in this paper. Since the standards of student achievement do not list authors and works, when a teacher wants to assess whether a particular standard has been met, they can also do so through a medieval work. There is only one medieval work in the elementary school curriculum: a passage from Hagiography of St. Simeon [Žitije svetog Simeona] by St. Sava. Since the grammar school curriculum concept follows the chronological principle, medieval literature is studied in the first grade of grammar school, with the following content Hagiography of St. Simeon [Žitije svetog Simeona] by St. Sava (passage), Hagiography of St. Sava [Žitije svetog Save] by Teodosije (passage Escape to the Holy Mountain), Praise to Prince Lazar [Pohvala knezu Lazaru] by Jefimija, Hagiography of Despot Stefan Lazarevic [Žitije despota Stefana Lazarevića], description of Belgrade (from chapter 51), by Constantin the Philosopher, and Letter of Love [Slovo ljubve] by Despot Stefan Lazarevic. In the optional selection is a Confessional Prayer from the 14th Century by an unknown author from the "Anthology of Serbian Poetry" by Miodrag Pavlovic. In addition to the analysis of curriculum content, the paper also contains methodological contributions, ie. tasks that can serve as an assessment of the achievement of Serbian language and literature course standards in primary and grammar school. Hoping for a more comprehensive approach to Serbian medieval literature in teaching, new reading was suggested through the operationalization of standards of achievement.

УДК 091=163.41(497.11)"15"
811.163.1'373.231"15"
271.222(497.11)-523.6(497.16 Пљевља)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.32

Владимир Р. Поломац
Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу
e-mail: v.polomac@filum.kg.ac.rs

МУШКА ИМЕНА У ПОМЕНИКУ МАНАСТИРА СВ. ТРОЈИЦЕ (ПЉЕВЉА, XVI ВЕК)

Апстракт: *У раду је представљен систем мушких личних имена у Поменику манастира Св. Тројице код Пљеваља из XVI века. Као најважније одлике система издвојене су: а) значајна превласт мушких имена словенског порекла над хришћанским именима, и б) висока фреквенција мушких имена са основама* рад- *и* вук-. *Наведеним одликама, али и другим мање значајним, систем мушких имена у Поменику манастира Св. Тројице у великој мери се подудара са другим поменицима са територије Црне Горе из XVI века – Помеником манастира Пиве, Помеником манастира Мораче и Помеником из Хоче, као и са грађом из шире околине манастира према турским дефтерима XV и XVI века.*

Кључне речи: *ономастика, антропонимија, мушка имена, српски поменици, манастир Св. Тројице, Пљевља, XVI век.*

1. Увод

У ризници манастира Св. Тројице код Пљеваља под бројем 74 чува се рукопис манастирског поменика из XVI века (између 1575. и 1585. године), писан на хартији, укупно 283 листа (величине 215 x 155 mm)[1]. У досадашњим истраживањима српских средњовековних поменика овај рукопис није добио пажњу какву заслужује упркос обиму и квалитету ономастичке грађе. Поменик није обухваћен класичном студијом С. Новаковића[2], у раду историчара Д. Даниловића наводе се само основни подаци о рукопису на основу студије В. Мошина[3], док се у раду Д. Новаков разматрају само лична имена са *јатом* у овоме рукопису у поређењу са Дечанским помеником, Помеником манастира Крке и Крушедолским помеником[4]. Радећи на ексцерпирању личних имена из српских поменика XV–XVI века за будући речник старосрпских личних имена, пажњу су нам најпре привукла женска имена у овоме поменику. Најважнији резултати тога истраживања саоштени су у Поломац 2019. У наставку рада, наметнула се обавеза да се антропонимијски систем рукописа представи у целини, проучавањем система мушких личних имена, што је и основни предмет овога прилога.

1 Уп. Станковић 2003, 25.
2 Уп. Новаковић 1875.
3 Уп. Даниловић 1994, 20 на основу Мошин 1958.
4 Уп. Новаков 2014.

Истраживање је проведено на основу снимка микрофилма рукописа из Археографског одељења Народне библиотеке Србије (сигнатура Ф74 А 5263/1–149)[5]. Ексцерпирана су мушка имена мирских свештеника (презвитера и ђакона) забележена од 37. до 52. листа (укупно 162 потврде или свега око 5% од укупног корпуса) и мушка имена уписана у ПОМЕНИ҃ вѣл҃цемь х҃рт҃їанѡ҃ православ҃ни҃ (од 53. до 174. листа), као и малобројна мушка имена спорадично уписивана у другим деловима поменика[6], док су монашка имена изостављена. Идентификација мушких и женских имена била је знатно олакшана постојањем поменичке формуле помени г҃и д҃ше р҃а своих вь ц҃рт҃ви: раба своего или помени г҃и д҃ше р҃а своих вь ц҃рт҃ви: рабꙋ свою, али и веома доследним распоредом мушких и женских имена у оквиру поменичких рубрика. У односу на целину рукописа веома је мали број листова на којима су мушка и женска имена уписана заједно изван поменичке формуле, па је тиме и број евентуалних хомоформних имена сведен на неколико појединачних случајева, што не утиче битно на целину корпуса.

Већи методолошки проблем представља реконструкција основног облика имена будући да су у оквиру поменичке формуле имена најчешће уписивана у акузативу, а само по изузетку у номинативу (уп. велимирь 32, иѡвань 32, радота 32, приѡ 33, никола 41, илїа 52, иванишь 82, цвѣтко 109, итд.)[7]. Приликом реконструкције основног облика имена мора се имати у виду и чињеница да су писари помене често уписивали механички што је неизоставно водило одређеном броју погрешно уписаних имена[8].

Приликом анализе забележених имена није било могуће спровести доследну територијалну стратификацију грађе будући да се на маргинама рукописа налазе топоними из разних крајева српског језичког простора. Ипак, на основу убикације забележених топонима може се претпоставити да се највећи број мушких имена може везати за ближу или даљу околину манастира (Пљевља[9], Бијело Поље, Колашин и

5 Снимак је прибављен на основу благослова г. Атанасија (Раките), епископа милешевског, коме и овом приликом исказујем искрену захвалност.

6 Уп. листове 16, 32, 33, 36, 187, 195, 231, 245, 251, 267, 273–277 и 281–283.

7 Детаљније о овоме проблему в. у Поломац 2010а, 494–495.

8 Тако на 102. листу налазимо једно испод другог помене: раба своего милїю, раба своего радѡю, раба своего драгѡю и раба своего ѡван҃ѡу, а неколико редова ниже и раба своего радичѣ. У свим примерима писар је вероватно према милїю механички писао остале помене, да би у последњем помену исправио грешку и изнад ю у радичѣ написао очекивано а. Имајући ово у виду, претпоставили смо да у поменима раба своего радѡю и раба своего драгѡю не може бити речи о акузативима имена Радоја и Драгоја. Исто тако на 122. листу налазимо један испод другог помене: раба своего баичетꙋ, раба своего вꙋицꙋ, раба своего стоишꙋ, раба своего раикоу и раба своего маркоу. И овде претпостављамо да је писар према баичетꙋ, вꙋицꙋ и стоишꙋ механички писао раикоу и маркоу, да би у последњем помену исправио грешку и након оу написао очекивано а. Стога ни овде није много вероватно да се у помену раба своего раикоу налази акузатив мушког имена Рајка. Ово име је забележено у Грковић 1977, 169 само на основу дефтера области Бранковића, што се не може узети без резерве будући да арапско писмо којим су писани дефтери има исти знак за финално /а/ и /е/ (уп. Поломац–Катић–Катић 2018, 24).

9 Поред *Пљевље* (плѣвѣе 64, 66 плїе 65, плевле 120, плѣле 124, итд.) бележимо и *Бјелошевина* (бѣѡ҃ 57), *Бољанићи* (болѣни҃ 126), *Вишњица* (вишни҃ 93), *Вруља* (вроулѧ 52), *Збљево* (зблево 86, 119), *Жидовићи* (жи҃ви҃ 85, жидови҃ 86), *Какмужи* (какмꙋ 70, камꙋ 71, 74 75, 86, какмꙋжи 108), *Калушићи* (калꙋши҃ 86, калꙋши҃ 109), *Крушево* (крꙋшево 87, 119), *Велике Крће* (крьке 97, крьѣ 111, крѣе 115, 131), *Љутићи* (лютѝ 103, лютићи 119), *Љућа* (лѣча 127), *Матаруге* (матарꙋ 52, матарꙋ 99, 124), *Мрзовићи* (мрѣви҃ 100), *Отиловићи* (ѡтїви҃ 63, ѡтиловѝ 82), *Потпеће* (по҃пеке 88, по҃пѣ 96, 97, по҃пѣ 108), *Прачица* (прачѝ 72), *Рудница* (рꙋ҃ница 78, роу҃ница 95, 101), *Тепца* (у општини Жабљак) (тѣци 85, тепци 88), *Хоћевина* (хокево 85, 88, 89, хокѣ 89), *Мељак* (хмелѧ 85, 89, 95), *Црљенице* (црьлени҃ 89, 119) и *Шљиванско* (шливаско 66).

Мојковац[10], Чајниче, Рудо, Горажде и Фоча[11], Прибој[12], Сарајево са околином[13]), мањим делом и за друге крајеве (највише у Мачви[14], Семберији и Источној Босни[15], Срему, Банату и Бачкој[16], Рашкој и Метохији[17]). С друге стране, на основу палеографске анализе рукописа највећи број помена личних имена може се датирати временом настанка поменика (последња четвртина и крај XVI века), док се мањи број помена млађег постања може широко везати за XVII век. Будући да млађи помени не доносе битно другачију грађу, забележена мушка имена анализирана су јединствено, без инсистирања на хронолошкој стратификацији, евентуално уз посебне напомене онда када доносе нове или другачије информације[18].

Циљеви рада формулисани су на исти начин као у Поломац 2019. Поред истраживања порекла, структуре и семантике мушких личних имена, у раду су вршена поређења са другим поменицима XVI и XVII века: најчешће са Помеником непознатог манастира Липљанске епископије (даље скраћено ЛП), Водичничким помеником (даље скраћено ВП) и Дечанским помеником (даље скраћено ДП) на основу наших истраживања[19], затим и са сачуваним поменицима из XVI и XVII века са територије Црне Горе – Помеником манастира Пиве (у даљем тексту ПП) и Мораче (у даљем тексту МП) и Помеником из Хоче (у даљем тексту ПХ) – на основу истраживања Ј. Стојановић[20], као и са грађом из шире околине манастира Св. Тројице коју пружају турски дефтери XV и XVI века[21].

---

10 У околини Бијелог Поља налазе се села *Коврен* (коврѣ 103) и *Граб* (грабь 89, грѣ 103). Поред имена области *Колашиновићи* (колашївѝ 52), бележе се села *Плана* (плѧ 52) и *Сјерогоште* (серогоцѣ 129) у околини Колашина, а у околини Мојковца село *Поља* (пола 88, 89).

11 Поред топонима *Рудо* (рꙋдо 115), бележе се и села у околини: *Соколовићи* (соколовѝ 87) и *Устибар* (ꙋстибарь 236). У околини *Горажда* (горадѣ 93) бележе се села *Вранеши* (врѧши 88, вранеши 120) и *Драговићи* (дрѧговѝ 132), а у околини Фоче села *Замриштен* (замрѣнь 64, замрьцѣ 65, 93), *Дучели* (дꙋчели 89, дꙋчеле 93) и *Устиколина* (место ꙋстиколина 133). Често се бележи и *Чајниче* (чаинѝ 100, итд.).

12 У околини Прибоја налазе се села *Бучје* (боучїе 84, бꙋчїе 93), *Калуђеровићи* (каллꙋгеревѝ 84), *Црнуговићи* (црнꙋговићи 112), *Риташићи* (риташѝ 112, риташићи 159) и *Сочице* (сочѝ 72, сочице 84).

13 Поред топонима *Сарајево* (сарлево 71, 80, 83, 86, итд.), бележе се села *Граисељићи* код Калиновика (граисалѝ 74, 89) и *Подгајац* (пѡгаѧць 114) у околини Рогатице.

14 У Мачви (мачва 116) су забележена села *Метковић* (метковић 116), *Дреновац* (дреноваць 116), *Причиновић* (прибчиновићи 116) и *Звезд* (звѣзь 124).

15 У Семберији се бележе село *Рухотина* код Бијељине (рꙋхо҃на 147) и село *Штедра* у општини Власеница (цѣдра 67), док се у данашњој општини Живинице (код Тузле) бележе насеље *Купјеруси* (коупїеруси 127) и *Вишћа* (у старијем облику *Вихћа*) (вихка 88).

16 У Срему се бележи село *Лежимир* (лежимѝ 149) код Сремске Митровице. У Банату се бележе села *Црвена Црква* (црвѣ цр҃ква 90, 91), *Ритишево* (ритїво 124) и *Делиблато* (дели блѧ҃о 138), као и манастир *Шемљуг* (шем҃лїо 106, 124). Велики број топонима забележен је у Бачкој: *Врбас* (врьбѧ҃ 80, врьсь 89), села *Алпар* (алпарь 89) (данас потес у атару Равног Села код Врбаса), *Бодрог* (во҃рог 101), *Кулпин* (кꙋлпино 89), *Милчићи* (милчїѝ 101), *Пачир* (пачир҃ 111), *Сириг* (сирѝ 88), *Товаришево* (товарїво 86, товарѝ 87), *Турија* (тꙋрїа 87), *Филипово* (данашњи Бачки Грачац) (сѣ҃ филипо҃ 106), *Чичови* (чичови 101, чичо҃ 106) и *Шапоње* (шапоніе 101).

17 У Рашкој области бележи се манастир *Тушимља* (тꙋшимїлїа 88, 106) и село *Саси* (саси 88), док се у Метохији (метохїа 78) бележе села *Хоча* (хоча 75) и *Мируша* (мирꙋ 88).

18 Уп. Поломац 2019, 506.

19 Уп. Поломац 2010б, 2015 и 2017.

20 Уп. Стојановић 2012, 2013а, 2013б и 2013в.

21 Уп. Aličić 1985 и Пешикан 1988.

2. Порекло имена

У Поменику манастира Св. Тројице код Пљеваља (даље скраћено ТП) забележена су 394 различита мушка имена (укључујући и различите фонетске варијанте истог имена) са укупно 3235 потврда.

Статистички преглед мушких имена према пореклу приказан је у следећој табели.

Табела бр. 1

Порекло	Број имена	Проценат	Број потврда	Проценат
Словенска	247	62,69%	1963	60,68%
Хришћанска	114	28,93%	1124	34,74%
Остала	33	8,37%	148	4,57%
Укупно	394	100%	3235	100%

Статистички преглед мушких имена према пореклу у поређењу са ЛП, ВП и ДП приказан је у следећој табели[22].

Табела бр. 2

	Број имена		Број потврда	
	Словенска	Хришћанска	Словенска	Хришћанска
ПЛ	55,94%	34,65%	39,11%	57,03%
ВП	52,63%	41,05%	38,35%	56,63%
ДП	53,14%	40%	38,31%	56,59%
ТП	62,69%	28,93%	60,68%	34,74%

Однос удела мушких имена словенског и хришћанског порекла у ТП – како показује наведена табела – веома се разликује од стања забележеног у ЛП, ВП и ДП. У овим поменицима удео имена словенског порекла (према броју имена) креће се 52–55%, односно 38–39% (према укупном броју потврда), што је знатно мање него у ТП, у коме је посебно висок удео словенских имена према укупном броју потврда у корпусу – скоро 61%. С друге стране, однос удела словенских и хришћанских имена у ТП не изненађује уколико се сагледа у контексту других сачуваних поменика са територије Црне Горе из XVI и XVII века – ПП, МП и ПХ, као и у контексту антропонимијске грађе суседних области према турским дефтерима XV и XVI века. Иако не располажемо прецизним статистичким подацима за ПП, МП и ПХ, о сличној заступљености словенских и хришћанских имена може се говорити и само на основу поређења са грађом и закључцима у радовима Ј. Стојановић[23]. Подаци из турских дефтера XV и XVI века доносе нам прецизне податке за дурмиторску област и Полимље[24].

Превласт словенских имена у ТП посебно добро илуструје и листа од десет најфреквентнијих мушких имена: *Вук* (x121), *Јован* (x120), *Петар* (x93), *Никола* (x79), *Радоје* (x73), *Радосав* (x65), *Радивој(е)* (x60), *Павле* (x58), *Вујица* (x57) и *Милош* (x57),

22 Подаци за ЛП, ВП и ДП преузети су из Поломац 2017, 113.

23 В. посебно Стојановић 2013а и 2013в.

24 Попис санџака вилајета Херцеговина из XV века показује како удео словенских имена иде од 75% у области средњег Полимља, преко 84–85% у Морачи и Дробњацима, до чак 91% у области Пиве (в. Пешикан 1983, 194, 200). Према подацима из дефтера Призренског санџака из 1571. године удео хришћанских имена у области Бихор у средњем Полимљу износио је око 22% (в. Катић 2010, 429–549).

међу којима преовлађују словенска имена са основама *вук-*, *рад-* и *мил-*, док су само *Јован, Петар, Никола* и *Павле* хришћанског порекла. На листи десет најфреквентнијих мушких имена у ЛП, ВП и ДП најчешће се налазе имена хришћанског порекла, док се словенска имена јављају ретко[25]. Обрнуто је у ПП, МП и ПХ, у којима се имена са основама *вук-*, *рад-* и *мил-* налазе међу најфреквентнијим[26], што посебно долази до изражаја у МП, у коме је – као и у ТП – Вук најфреквентније име[27].

Висока фреквенција словенских имена у ТП, посебно у односу на ЛП, ВП и ДП, не може се само објаснити репрезентативношћу узорка[28], већ представља резултат социјалних, географских и културолошких чинилаца. Забележени топоними на маргинама рукописа упућују на то да се у ТП углавном бележи сеоско становништво које боље чува словенски именослов, док су у ВП, а посебно у ПЛ и ДП, присутнија имена приложника из властеоског сталежа, градског становништва или становништва средњовековних привредних центара чија је антропонимија иновативнија[29]. На превласт словенских имена у ТП – као и у ПП, МП и ПХ – значајно утиче учесталост имена са основом *вук-*[30], што се може објаснити и географским и културолошким разлозима. Историјско језгро личних имена са основом *вук-* према А. Ломи преклапа се са простором првобитног српског насељавања на Балкану – у питању је динарски појас у коме се зачела српска епска поезија и свадбени обичаји са вуком, док се њихово порекло на најдубљем плану може везати за обреде ратничке иницијације у којима млади ратници добијају *вучје име* чиме постају привремени чланови *вучјег чопора*[31]. Учесталост личних имена са основом *вук-* у ПП, МП и ПХ Ј. Стојановић објашњава везивањем вука за митског претка Србиновог и посебно његовим повезивањем са култом Св. Саве[32].

Поређење односа удела словенских и хришћанских мушких и женских имена у ТП приказано је у следећој табели.

Табела бр. 3

	Број имена		Број потврда	
	Словенска	Хришћанска	Словенска	Хришћанска
Мушка имена	62,69%	28,93%	60,68%	34,74%
Женска имена	51,92%	29,80%	40,67%	44,90%

Подаци из наведене табеле указују на боље чување имена словенског порекла код мушкараца него код жена, што се одудара од података које нам пружају турски дефтери XV и XVI века. Тако су у дефтеру области Бранковића и Браничевском дефтеру из XV века словенска женска имена знатно фреквентнија од мушких, на основу чега М.

25 Детаљније податке в. у Поломац 2010б, 229, 232; Поломац 2015, 345 и Поломац 2017, 114.
26 В. Стојановић 2012, 125; Стојановић 2013б, 79–82; Стојановић 2013в, 176–178.
27 Уп. Стојановић 2013а, 43.
28 Узорак имена из ТП знатно је обимнији у односу на ДП и ПЛ, а посебно у односу на ВП.
29 Истражујући однос словенских и хришћанских имена у Београду и околини у XVI веку на основу турских пописних дефтера, Г. Јовановић (1985, 211) закључује како су хришћанска имена присутнија у градским и привредним центрима, док сеоско становништво боље чува словенско наслеђе. На исти закључак упућују и истраживања Т. Катић (2010, 34–156, 275–419) која у нахији Трговиште у Призренском санџаку у околини Новог Пазара региструје 27% хришћанских имена међу пореским обвезницима, док их је у нахији Призрен било око 57%.
30 Лична имена са основом *вук-* у ТП чине око 16% укупног броја потврда свих забележених мушких имена. Фреквентнија су само имена са основом *рад-* са 18% укупног удела у корпусу.
31 B. Loma 2020, 28.
32 В. Стојановић 2013а.

Грковић (2004, 60) закључује како су жене бољи чувари традиције у овом домену. На исти закључак упућује и грађа из дефтера Смедеревског санџака (1516. година)[33]. Недостатак већег броја података за поређење онемогућава извођење сигурнијих закључака о овим односима. Чини нам се да је за сада могуће понудити само прелиминарни закључак којим се већи проценат хришћанских имена код жена у ТП може објаснити великом популарношћу хибридних твореница од имена са хришћанском основом и словенског суфикса *-а*: типа *Мара, Ката, Јела, Пава* и сл.

3. Структура имена словенског порекла

3.1. Статистички приказ мушких имена словенског порекла према творбеној структури приказан је у следећој табели.

Табела бр. 4.

	Број имена	Проценат	Број потврда	Проценат
Сложена	37	14,97%	370	18,84%
Изведена	199	80,56%	1371	69,84%
Самотворна	11	4,45%	222	11,30%
Укупно	247	100%	1963	100%

Однос удела сложених и изведених мушких имена словенског порекла у ТП у начелу се подудара са овим односом у ЛП, ВП и ДП[34].

3.2. Међу именима словенског порекла сложеним од две основе најфреквентнија имена су *Радосав* (x65), *Радивој(е)* (x60)[35], *Вугдраг* (x40), *Раосав* (x29), *Вуковој* (x22), *Вукосав* (x19), *Богдан* (x18), *Влајисав* (x13), *Миливој(е)* (x11) и *Вудраг* (x10)[36]. Мањим бројем потврда долазе *Добровој* (x7), *Дабижив* (x6)[37], *Велимир* (x6), *Владисав* (x4), *Вукмир* (x4) и *Скоросав* (x3). Половина забележених сложених имена од две основе долази са једном или две потврде: *Божидар* (x2), *Добросав* (x2), *Драгобрат* (x2), *Милорад* (x2), *Хранисав* (x2), *Вујмил* (x1), *Вукомил* (x1), *Драгосав* (x1), *Јаросав* (x1), *Лепосав* (x1), *Милосав* (x1), *Негомир* (x1), *Радисав* (x1), *Русмир* (x1), *Татомир* (x1), *Тихорад* (x1). Највећи број словенских имена сложених од две основе (око две трећине укупног броја потврда) долази са основама *рад-* и *вук-/вуј-* у првом делу: *Радосав* (x65), *Радивој(е)* (x60), *Радисав* (x1); *Вугдраг* (x40), *Вуковој* (x22), *Вукосав* (x19), *Вудраг* (x10), *Вукмир* (x4), *Вукомил* (x1) и *Вујмил* (x1). У другом делу основе најчешће долазе *-сав*, *-вој* и *-мир* (више од две трећине укупних потврда): *Радосав* (x65), *Раосав* (x29), *Вукосав* (x19), *Влајисав* (x13), *Владисав* (x4), *Скоросав* (x3), *Добросав* (x2), *Хранисав* (x2), *Драгосав* (x1), *Јаросав* (x1), *Лепосав* (x1), *Милосав* (x1), *Радисав* (x1); *Радивој(е)* (x60), *Вуковој* (x22), *Миливој(е)* (x11), *Добровој* (x7); *Велимир* (x6), *Вукмир* (x4), *Негомир* (x1), *Русмир* (x1), *Татомир* (x1). У односу на грађу из ЛП, ВП и ДП, посебно истицање заслужује висока фреквенција сложених имена са основом *вук-/вуј-* у првом делу. С друге стране, описано стање словенских сложених имена састављених од две основе у ТП, подударно је са стањем у

33 В. Јовановић–Катић–Јаковљевић 2017, 35.
34 В. податке у Поломац 2017, 114.
35 Имена *Радо(с)лав* и *Радивоје(е)* најфреквентнија су сложена имена од двеју основа и у Поменику манастира Пиве и Поменику из Хоче (уп. Стојановић 2013б, 79).
36 Име *Вудраг* представља варијанту имена *Вугдраг* (в. Грковић 1977, 58).
37 Сложено име састављено од више основа.

ПП и ПХ[38], што је и очекивано с обзиром на то да доносе хронолошки и територијално сродну грађу.

3.3. У категорију сложених имена сврстали смо и творенице од префикса и основе: *Обрад* (x11), *Остоја* (x9), *Ненада* (x6), *Прерад* (x4) и *Предраг* (x2).

3.4. Међу словенским изведеним именима најфреквентнија имена су: *Радоје* (x73), *Вујица* (x57), *Милош* (x57), *Радул(е)* (x56), *Радич* (x53), *Радоња* (x46), *Цветко* (x46), *Вукашин* (x36), *Војин* (x34) и *Вукић* (x31). Наведени списак показује да су и у овој категорији словенских имена најбројнија имена са основама *рад-*, *вук-*, *мил-* и *драг-* (око 69% укупног броја потврда), што се у начелу поклапа са стањем других описаних поменика XVI века, као и са стањем суседних области према турским дефтерима XV и XVI века[39].

Имена са основом *рад-* (и хипокористичким основама *рај-*, *рајч-*, *рак-*, *рал-*, *рах-*, *рач-*, *раш-*) представљају 29% изведених имена (према укупном броју потврда): *Радоје* (x73), *Радул(е)* (x56), *Радич* (x53), *Радоња* (x46), *Радан* (x17), *Радман* (x12), *Ратко* (x11), *Раден* (x9), *Радиша* (x4), *Радин* (x3), *Радота* (x3), *Раденко* (x3), *Радета* (x2), *Радохна* (x2), *Радашин* (x1), *Радељ* (x1)[40], *Радеља* (x1), *Радеш* (x1), *Радиш* (x1), *Радош* (x1), *Радујко* (x1), *Радуо* (x1), *Радусин* (x1), *Радојица* (x1), *Радојко* (x1); *Рајко* (x29), *Рајак* (x18), *Рајич* (x15), *Рајин* (x5), *Рајица* (x3), *Рајо* (x1); *Рајчета* (x5); *Рако* (x5), *Рака* (x1), *Ралета* (x3), *Рачо* (x1), *Рахац* (x3), *Рашо* (x4), *Раша* (x1).

Око 22% укупног броја потврда долази са основом *вук-* (и хипокористичким основама *вуј-*, *вујч-*, *вул-*, *вукс-*, *вуч-*): *Вукашин* (x36), *Вукић* (x31), *Вукман* (x20), *Вукоје* (x16), *Вукац* (x10), *Вукадин* (x8), *Вукајло* (x3), *Вукоман* (x3), *Вукас* (x2), *Вукојло* (x2), *Вукај* (x1)[41], *Вукач* (x1), *Вукеља* (x1), *Вукша* (x1); *Вујица* (x57), *Вујин* (x20), *Вујан* (x12), *Вујко* (x5), *Вујо* (x5), *Вујета* (x1); *Вујчета* (x3); *Вуксан* (x19); *Вулета* (x3); *Вучета* (x17), *Вучихна* (x11), *Вучић* (x8), *Вучко* (x6), *Вуча* (x2), *Вучо* (x1).

Изведена имена са основом *мил-* (и основама *милч-/миљ-*) представљају око 11% укупног броја потврда: *Милош* (x57), *Милија* (x20), *Милко* (x13), *Милета* (x12), *Милеш* (x11), *Милаш* (x4), *Милен* (x4), *Милашин* (x3), *Милоје* (x3), *Миловац* (x3), *Милан* (x2), *Милат* (x2), *Милић* (x2), *Мило* (x2), *Миладин* (x1), *Милека* (x1)[42], *Милика* (x1), *Милин* (x1), *Милинко* (x1), *Милисав* (x1), *Милојко* (x1); *Милчин* (x1); *Миља* (x1), *Миљак* (x1), *Миљо* (x1), док имена са основом *драг-* чине око 7% укупног броја потврда: *Драгојло* (x34), *Драгић* (x21), *Драгиша* (x18), *Драгоје* (x12), *Драгаш* (x10), *Драгија* (x3).

Мање од трећине укупног броја потврда отпада на остале основе: *бај-/бајч-*: *Бајко* (x1), *Бајчета* (x1), *батр-*: *Батрић* (x3), *беж-*: *Бежан* (x1), *бел-/бјел-*: *Бела* (x1), *Белко* (x1), *Белош* (x1), *Бјеља* (x3), *благ-*: *Благоје* (x1), *бог-*: *Богоје* (x6), *Богета* (x1), *Богавац* (x1), *богд-*: *Богдило* (x1), *бож-*: *Божо* (x4), *Божа* (x1), *Бошко* (x1), *божић-*: *Божићко* (x1), *божич-*: *Божичко* (x1), *брај-*: *Брајак* (x2), *Брајан* (x1), *Брајо* (x1), *брат-*: *Братић* (2), *Брата* (x1), *вечер-*: *Вечерин* (x2), *вид-*: *Видак* (x3), *влад-*: *Влатко* (x14), *Владоје* (x1), *Влађ* (x1), *влај-*: *Влајко* (x1), *вој-*: *Војин* (x34), *вран-*: *Вранеш* (x12), *год-*: *Годеч* (x3), *гој-/гојч-*: *Гојко* (x16), *Гојо* (x1), *Гојчин* (x1), *град-*: *Градоје* (x1), *груб-*: *Грубач* (x11), *грој-*: *Грујица*

38 В. Стојановић 2013б, 82.

39 В. Поломац 2010б, 231–232; 2015, 345; 2017, 115; Стојановић 2013в, 169–171, 176–178; Пешикан 1983, 194, 200.

40 У Грковић 1977, 165 налазимо само *Радеља* и *Радељко*. *Радељ* се бележи у Рачанском поменику, уп. Јовановић 2005, 27.

41 Мушко име *Вукај* није забележено у Грковић 1977, а не налази се ни у ПП, МП и ПХ (уп. Стојановић 2013а, 42–43).

42 Не бележи се у Грковић 1977.

(x6), *Груја* (x1), *деб-*: *Дебеља* (1), *дејан*: *Дејан* (6), *добр-*: *Добрица* (x3), *Добро* (x1), *дој-/дојч-*: *Доја* (x1), *Дојин* (x1), *Дојчин* (x3), *друг-*: *Другоје* (x1), *жар-*: *Жарко* (x4), *жив-*: *Живко* (x27), *јун-*: *Јунош* (x1), *крај-/крајч-*: *Крајин* (x1), *Крајчета* (x1)[43], *Крајчин* (x1), *леп-*: *Лепоје* (x1), *љуб-/љубен-*: *Љубац* (x1), *Љубенко* (x4), *мал-*: *Малеш* (x4), *маљ-*: *Маљуга* (x1)[44], *мир-/мирч-*: *Мирко* (x1), *Мирчета* (x17), *млад-*: *Младен* (x5), *мрк-*: *Мркша* (x1), *нег-*: *Негуш* (x1), *нин-*: *Нинко* (x3), *Нинат* (x1)[45], *нов-*: *Новак* (x25), *обр-*: *Обрен* (x1), *огњ-*: *Огњан* (x21), *отм-*: *Отмич* (x4)[46], *плав-*: *Плавша* (x2), *приј-*: *Пријо* (x6), *Прија* (x2), *приб-*: *Прибе* (x1), *Прибил* (x1), *радован-*: *Радованко* (x3), *радов-*: *Радов* (x1), *род-*: *Родоје* (x1)[47], *слав-*: *Славко* (x1), *смол-*: *Смољан* (x2), *стан-*: *Станко* (x3), *Станиша* (x2), *Станоје* (x1), *стој-*: *Стојан* (x20), *Стојко* (x5), *Стојша* (x1), *стах-*: *Стахиња* (x1)[48], *страх-*: *Страхиња* (10), *тврд-*: *Тврдко* (x7), *тољ-*: *Тоља* (x1)[49], *угљ-*: *Угљеша* (x2), *хлап-*: *Хлапац* (x3), *храњ-*: *Храња* (x1), *хрњ-*: *Хрњак* (x2), *Хрњета* (x1), *цвек-*: *Цвеко* (x1)[50], *цвет-*: *Цветко* (46), *Цветашин* (x2), *Цветоје* (x2), *цвиј-*: *Цвија* (x1).

Међу наведеним изведеним именима јекавски рефлекс стсрп. јата несумњиво се огледа у имену *Бјеља* (бїелю 125, 131, вероватно и биелꙋ 171), према *Бела* (белꙋ 73), *Белко* (белъка 276), *Белош* (белоша 134). У осталим личним именима на месту јата пишу се е или ѣ: нпр. *Бежан* (бежана 286), *Негуш* (негꙋша 140)[51], *Цветашин* (цветаши̑н 143, цветашина 172), *Цветоје* (цветоѥ 166), *Цвеко* (цвека 169), *Лепоје* (лѣпоѥ 64), док се у именима *Дејан* (дѣѥана 70, деѥана 99, 100, 133, 147) и *Цветко* (цвѣтъка 65, цветъка 108, итд.) срећу оба правописна манира.

3.5. Као и у другим истраживаним поменицима (ПЛ, ВП и ДП)[52], најпродуктивнији суфикс за извођење словенских имена је *-ко* (око 16% укупног броја потврда изведених имена): *Цветко* (x46), *Рајко* (x29), *Живко* (x27), *Гојко* (x16), *Влатко* (x14), *Милко* (x13), *Ратко* (x11), *Тврдко* (x7), *Вучко* (x6), *Вујко* (x5), *Стојко* (x5), *Жарко* (x4), *Љубенко* (x4), *Мирко* (x3), *Нинко* (x3), *Раденко* (x3), *Радованко* (x3), *Станко* (x3), *Бајко* (x1), *Белко* (x1), *Божићко* (x1), *Божичко* (x1), *Бошко* (x1), *Влајко* (x1), *Милинко* (x1), *Милојко* (x1), *Радојко* (x1), *Радујко* (x1) и *Славко* (x1). Високом продуктивношћу одликује се и хипокористички суфикс *-а*, што је такође у складу са подацима које нам пружају ПЛ, ВП и ДП: *Бјеља* (x3), *Вуча* (x2), *Прija* (x2), *Бела* (x1), *Божа* (x1), *Брата* (x1), *Груја* (x1), *Доја* (x1), *Миља* (x1), *Рака* (x1), *Раша* (x1), *Тоља* (x1), *Храња* (x1) и *Цвија* (x1). Специфичност ТП представља висока продуктивност хипокористичког суфикса *-о*: *Пријо* (x6), *Вујо* (x5), *Рако* (x5), *Божо* (x4), *Рашо* (x4), *Мило* (x2), *Брајо* (x1), *Вучо* (x1), *Гојо* (x1),

43 У Грковић 1977 само *Крајча*, *Крајчин* и *Крајчо*.

44 У Грковић 1977 бележе се *Маљан*, *Маљен*, *Маљета*, *Маљко* и *Маљо*, али не и *Маљуга*.

45 Не бележи се у Грковић 1977.

46 Према Грковић 1986, 141 од сложеног имена *Отмислав.*

47 Према Грковић 1977, 173 основа *род-* може бити од календарског *Родион* или од словенских имена *Родољуб* и сл. На словенско порекло основе упућују паралеле из других словенских језика: уп. чеш. *Rodimil*, *Rodislav*, рус. *Родиславъ* у Maretić 1886, 137; чеш. *Rodoslav*, рус. *Родослав, Родислав* и *Рослав* у Svoboda 1964, 96; буг. *Род*, *Рода*, *Родан*, *Роде*, *Родина*, *Родинка* у Илчев 2012, 575–576; укр. *Род* и *Родко* у Чучка 2011, 306.

48 Уколико није погрешно написано *Страхиња*, овде имамо основу *стах-* (од имена *Станимир*, *Станислав*) потврђену у имену *Стахан* у Maretić 1886, 141 и Грковић 1977, 186. Уп. и чеш. *Stach* (од *Stanislav*) у Svoboda 1964, 33, 86, 121, 144.

49 У Грковић 1977, 195 само *Тољан*, *Тоље* и *Тољко*.

50 Према Грковић 1977, 206 од имена *Цветко*, са једном потврдом из Крушедолског поменика, в. Новаковић 1875, 112.

51 Могуће је и читање *Његуш*.

52 В. Поломац 2010б, 232; 2015, 344; 2017, 115.

Добро (x1), *Миљо* (x1), *Рајо* (x1), *Рачо* (x1) и *Цвеко* (x1). Остали продуктивни суфикси у начелу се поклапају са стањем забележеним у ДП[53]: *-ета*: *Вучета* (x1), *Мирчета* (x1), *Бајчета* (x1), *Милета* (x1), *Рајчета* (x1), *Вујчета* (x1), *Вулета* (x1), *Ралета* (x1), *Радета* (x1), *Богета* (x1), *Вујета* (x1), *Крајчета* (x1) и *Хрњета* (x1); *-ин*: *Војин* (x34), *Вујин* (x20), *Рајин* (x5), *Дојчин* (x3), *Радин* (x3), *Вечерин* (x2), *Гојчин* (x1), *Дојин* (x1), *Крајин* (x1), *Крајчин* (x1), *Милин* (x1) и *Милчин* (x1); *-оје*: *Радоје* (x73), *Вукоје* (x16), *Драгоје* (x12), *Богоје* (x6), *Милоје* (x3), *Цветоје* (x2), *Благоје* (x1), *Владоје* (x1), *Градоје* (x1), *Другоје* (x1), *Лепоје* (x1), *Родоје* (x1) и *Станоје* (x1); *-ан*: *Огњан* (x21), *Стојан* (x20), *Вуксан* (x19), *Радан* (x17), *Вујан* (x12), *Дејан* (x6), *Милан* (x2), *Бежан* (x1) и *Брајан* (x1).

У групи средње продуктивних (са три до шест забележених имена) забележени су следећи суфикси: *-ак*: *Новак* (x25), *Рајак* (x18), *Видак* (x3), *Брајак* (x2), *Хрњак* (x2) и *Миљак* (x1); *-ић*: *Вукић* (x31), *Драгић* (x21), *Вучић* (x8), *Батрић* (x3), *Братић* (x2), *Милић* (x2); *-ица*: *Вујица* (x57), *Грујица* (x6), *Добрица* (x3), *Рајица* (x3) и *Радојица* (x1); *-ац*: *Вукац* (x10), *Хлапац* (x3), *Рахац* (x3) и *Љубац* (x1); *-ашин*: *Вукашин* (36), *Милашин* (3), *Цветашин* (x2) и *Радашин* (x1); *-ен*: *Раден* (x9), *Младен* (x5), *Милен* (x4), *Обрен* (x1); *-еш*: *Вранеш* (x12), *Милеш* (x11), *Малеш* (x4) и *Радеш* (x1); *-ош*: *Милош* (x57), *Белош* (x1), *Радош* (x1) и *Јунош* (x1); *-ша*: *Плавша* (x2), *Вукша* (x1), *Мркша* (x1) и *Стојша* (x1); *-еља*: *Вукеља* (x1), *Радеља* (x1) и *Дебеља* (x1); *-ич*: *Радич* (x53), *Рајич* (x15) и *Отмич* (x4); *-иша*: *Драгиша* (x18), *Радиша* (x4) и *Станиша* (x2).

Велики број суфикса потврђен је једним или двама именима: *-авац*: *Миловац* (x3), *Богавац* (x1), *-адин*: *Вукадин* (x8), *Миладин* (x1), *-ај*: *Вукај* (x1), *-ајло*: *Вукајло* (x3), *-ас*: *Вукас* (x2), *-ат*: *Милат* (x2), *Нинат* (x1), *-ач*: *Грубач* (x11), *Вукач* (x1), *-аш*: *Драгаш* (x10), *Милаш* (x4), *-е*: *Прибе* (x1), *-ека*: *Милека* (x1)[54], *-ељ*: *Радељ* (x1), *-еч*: *Годеч* (x3), *-еша*: *Угљеша* (x2), *-ија*: *Милија* (x20), *Драгија* (x3), *-ика*: *Милика* (x1), *-ил*: *Прибил* (x1), *-ило*: *Богдило* (x1), *-иња*: *Страхиња* (x10), *Стахиња* (x1), *-ихна*: *Вучихна* (x11), *-иш*: *Радиш* (x1), *-јан*: *Смољан* (x2), *-јь*: *Влађ* (x1)[55], *-ман*: *Вукман* (x20), *Радман* (x12), *-ø*: *Радов* (x1)[56], *-ојло*: *Драгојло* (x24), *Вукојло* (x2), *-оман*: *Вукоман* (x3), *-оња*: *Радоња* (x46), *-ота*: *Радота* (x3), *-охна*: *Радохна* (x2), *-уга*: *Маљуга* (x1), *-ул*: *Радул(е)* (x56), *Радуо* (x1), *-ун*: *Радун* (x1), *-усин*: *Радусин* (x1), *-уш*: *Негуш* (x1).

3.6. У категорији самотворних имена најбројнија су имена настала по називима животиња: *Вук* (x121), *Славуј* (x12), *Крагуј* (x3), затим имена од партиципа: *Радован* (x48), *Продан* (x9), *Милован* (x4), *Познан* (x2), а на крају и *Гвозден* (x18), заштитно име настало од придева. Малобројним примерима потврђени су *Субота* (x3), *Огањ* (x1) (заштитно име) и *Путник* (x1).

4. Хришћанска имена

Најфреквентнија имена хришћанског порекла су *Јован* (x120), *Петар* (x93), *Никола* (x79), *Павле* (x58), *Степан* (x55), *Иван* (x53), *Ђуро* (x41), *Михаило* (x40), *Дамјан* (x35), *Марко* (x35), *Томаш* (x35) и *Дмитар* (x33), што се у највећој мери поклапа са стањем других испитиваних поменика XVI века[57].

53 В. Поломац 2017, 115.

54 Није забележено у Грковић 1977. Уп. *Радека* у Грковић 1977, 165.

55 Мушко име *Влађ* потврђено је у дефтеру области Бранковића (Грковић 2001, 697), као и у изгубљеном Крушевском поменику (Новаковић 1875, 50). За творбени модел уп. само имена *Грађ*, *Жић*, *Рађ*, *Слађ* у Грковић 1986.

56 Према Грковић 1977, 166 од *Радован*, са једном потврдом из изгубљеног Крушевског поменика, уп. Новаковић 1875, 93.

57 За ЛП, ВП и ДП в. Поломац 2010б, 229; 2015, 345; 2017, 116–117. За ПП, МП и ПХ в. Стојановић 2013в, 183–184.

Највећи број хришћанских имена представља позната и у средњовековним изворима потврђена библијска или календарска имена: *Авакум* (x2), *Аврам* (x19), *Аким/Аћим* (x1), *Андреј* (x2), *Андреја* (x3), *Андрија* (x11), *Васиљ* (x1), *Гаврил* (x1), *Георгије* (x1), *Гргур* (x6), *Давид* (x1), *Дамјан* (x35), *Дмитар* (x33), *Ђурађ* (x9), *Захарија* (x1), *Иван* (x53), *Илија* (x32), *Јаков* (x26), *Јеремија* (x1), *Јован* (x120), *Козма* (x1), *Костадин* (x1), *Лазар* (x23), *Лука* (x9), *Манојло* (x21), *Марин* (x2), *Марко* (x35), *Мартин* (x1), *Матеј* (x2), *Михаило* (x40), *Мојсеј* (x4), *Никола* (x79), *Павле* (x58), *Пантелеј* (x1), *Пантелија* (x1), *Петар* (x93), *Сава* (x1), *Симон* (x3), *Степан* (x55), *Стефан* (x4), *Стипан* (x1), *Теодор* (x1), *Тодор* (x12), *Тома* (x2) и *Филип* (x6). Међу наведеним именима посебно истицање заслужују имена забележена у различитим варијантама: *Андреј* (x2), *Андреја* (x3) и *Андрија* (x11), *Пантелеј* (x1) и *Пантелија* (x1), *Степан* (x55), *Стефан* (x4) и *Стипан* (x1), *Теодор* (x1) и *Тодор* (x12), као и имена примљена преко латинског језика: *Марин* (x2) и *Мартин* (x1). Овим именима треба додати неколико ретких или непосведочених имена: *Бенедек* (x1), *Венамин* (x1), *Даман* (x4) и *Дијаниш* (x1)[58].

О уклопљености мушких имена хришћанског порекла у словенски именослов сведочи велики број хибридних твореница од основа имена хришћанског порекла и словенских суфикса. Најбројнија су имена од основе *ђур-*: *Ђуро* (x41), *Ђурен* (x5), *Ђурица* (x3), *Ђураш* (x3), *Ђурашин* (x2), *Ђурко* (x1), *Ђурман* (x1). Вишом продуктивношћу издвајају се имена од основа *иван-/ив-*: *Иваниш* (x20), *Ивко* (x5), *Иванко* (x4), *Иво* (x1) и *Ивоје* (x1), *кој-/кој*ч- (од *Константин*): *Кој*адин (x3), *Кој*а (x1), *Кој*о (x1), *Кој*чан (x1)[59] и *Кој*чин (x1), *јов-/јоц-* (од *Јован*): *Јовица* (x4), *Јова* (x1), *Јово* (x1), *Јоцко* (x1), *пав-* (*Павле*): *Павко* (x4), *Павен* (x2), *Пава* (x1), *Паво* (x1), *пеј-* (*Петар*): *Пејак* (x7), *Пејо* (x5), *Пеја* (x1), *Пејин* (x1), *мих-* (*Михаило*): *Михал* (x3), *Михоч* (x2), *Михац* (x1), *Михач* (x1), *ник-* (*Никола*): *Никашин* (x2), *Никша* (x1), *Нико* (x1) и *мат-/матиј-/матеј-*: *Матијаш* (x16), *Мато* (x4), *Матејаш* (x2). Само у једном или двама личним именима забележене су основе: *павл-*: *Павлета* (x2), *Павлица* (x2), *јан-*: *Јанко* (x20), *Јануш* (x1), *степ-*: *Степко* (x5), *Степо* (x1), *мич-*: *Мичија* (x4), *Мичо* (x1)[60]; *алекс-*: *Алекса* (x11), *дмитр-*: *Дмитрашин* (x2), *јак-*: *Јакша* (x4), *конт-* (*Константин*): *Конта* (x1)[61], *кузм-*: *Кузман* (x1), *лак-* (*Лазар*): *Лако* (x1), *лал-* (*Лазар*): *Лала* (x1), *лек-* (*Александар*, *Алекса*, и сл.): *Лека* (x4), *лук-*: *Лукач* (x1), *мај-*: *Мајило* (x1)[62], *марин-*: *Маринко* (x5), *сав-*: *Саво* (x4), *сан-* (*Александар*): *Санко* (x1), *сим-*: *Симо* (x3), *тој-* (*Теодор*): *Тејо* (x1), *том-*: *Томаш* (x35), *ћир-*: *Ћирко* (x1).

Као и код изведеница словенског порекла, и у овој категорији имена најпродуктивнији су хипокористички суфикси *-о*, *-ко* и *-а*: *Ђуро* (x41), *Пејо* (x5), *Мато* (x4), *Саво* (x4), *Симо* (x3), *Иво* (x1), *Јово* (x1), *Кој*о (x1), *Лако* (x1), *Мичо* (x1), *Нико* (x1), *Паво* (x1), *Степо* (x1), *Тејо* (x1); *Павко* (x21), *Јанко* (x20), *Ивко* (x5), *Маринко* (x5), *Степко* (x5), *Иванко* (x4), *Ђурко* (x1), *Јоцко* (x1), *Санко* (x1), *Ћирко* (x1); *Ђура* (x4), *Лека* (x4), *Јова*

58 Имена *Бенедек* и *Венамин* нису посведочена у Грковић 1977. Прво је вероватно у вези са лат. *Benedictus*, док друго представља варијанту од *Венијамин*, *Венејамин*. Име *Даман* представља варијанту имена *Дамјан*, а забележено је у Крушевском и Крушедолском поменику, уп. Новаковић 1875, 58 и Грковић 1977, 72. Мушко име *Дијаниш*, забележено и у Дечанским хрисовуљама и Крушевском поменику, вероватно представља варијанту имена *Дионисије*, уп. Новаковић 1875, 60, Грковић 1977, 75, 1986, 78.

59 У Грковић 1977, 112 бележи се само *Кој*чин, *Кој*чина и *Кој*чо.

60 Према RJA VI, 648 *Мичије* може представљати хипокористик од Михаило. Новаковић 1875, 82 бележи *Мичија* у Крушевском поменику и *Мича* у Призренском поменику. У ПЛ бележимо *Мичије*, в. Поломац 2010б, 233.

61 У Грковић 1977, 113 само са једном потврдом из Крушедолског поменика, в. Новаковић 1875, 71.

62 М. Грковић (1977, 125) бележи следећа имена са основом *мај-* (од Марко, Мијаило): *Маја*, *Мајо*, *Мајин*, *Мајица*, *Мајур*. Уп. село Мајиловац у општини Велико Градиште у Србији.

(x1), *Која* (x1), *Лала* (x1), *Пава* (x1), *Пеја* (x1), *Конта* (x1). У групи средње продуктивних суфикса налазе се *-аш*, *-ашин* и *-ица*: *Томаш* (x35), *Матијаш* (x16), *Ђураш* (x3), *Матејаш* (x2), *Андријаш* (x4); *Ђурашин* (x2), *Дмитрашин* (x2), *Никашин* (x2); *Јовица* (x4), *Ђурица* (x4), *Павлица* (x2). Остали забележени суфикси потврђени су једном или двема потврдама: *-ан*: *Којчан* (x1), *Кузман* (x1), *-ач: Лукач* (x1), *Михач* (x1), *-ен*: *Ђурен* (x5), *Павен* (x3), *-ин*: *Којчин* (x1), *Пејин* (x1), *-ша*: *Јакша* (x4), *Никша* (x2); *-адин*: *Којадин* (x3), *-ак*: *Пејак* (x7), *-ац*: *Михац* (x1), *-ета*: *Павлета* (x2), *-ија*: *Мичија* (x4), *-иш*: *Иваниш* (x20), *-ило*: *Мајило* (x1), *-ман*: *Ђурман* (x1), *-оје*: *Ивоје* (x1), *-оч*: *Михоч* (x2), *-уш*: *Јануш* (x1).

5. Остала мушка имена

У категорију осталих имена сврстана су (а) лична имена страног порекла, (б) лична имена која се могу тумачити словенским и несловенским језичким средствима, као и (в) лична имена недовољно јасне етимологије.

У првој групи налазимо имена романског порекла: *Паун* (x20), *Оливер* (x3), *Дракул* (x7), *Дракула* (x4), имена грчког порекла: *Комлен/Комљен* (x14), *Аранит* (x3), *Клисура* (x3)[63], затим име *Херак* (x9) (вероватно према грч. ἥρος или лат. *heros*[64]), имена мађарског порекла: *Секул* (x10), *Секула* (x4), *Ференц* (x2), *Лауш* (x1), имена *Угрин* (x2) и *Аламен* (x1) који представљају етноними од турских језичких елемената[65], као и алб. име *Леш* (x2).

У другој групи налазимо најпре имена *Петко* (x24), *Петоје* (x3) (хипокористици од Петар или према дану у недељи), затим *Селак* (x13) (од Секула, Селимир), *Дука* (x6), *Дукадин* (x3) (од имена хришћанског светитеља или од хипокористика имена Душан, Дубравко и сл.), *Даноје* (x1), *Данчул* (x1) (од основе хришћанских имена Данило, Данијел и сл. или од основе имена Богдан), *Мишо* (x1) (од Милош, Михаило и сл.), *Крнул/Крњул* (x1) (заштитно име према неком недостатку или хипокористик од Крста, Крстан и сл.)[66], *Беган* (x1) (према турској титули или од глагола *бегати*)[67].

Међу именима недовољно јасне етимологије најпре треба поменути у средњовековним изворима добро посведочена имена *Хреља* (x2)[68] и *Вигањ* (x1)[69], као и име *Хатељ* (x1) (према Д. Видовићу (2014) од *хатати* „марити“), посредно посведочено крајем XIV века у надгробном натпису Богдана Хатељевића, слуге војводе Радича Санковића, у херцеговачком селу Милавићи у Дабру, у коме и данас постоји село Хатељи[70]. Остала имена из ове категорије слабо су посведочена: *Балача* (x1) (од основе *бал-* од имена Балдовин, Братослав и сл. или влашког порекла[71]), *Фурашин* (x1) (можда према надимку, уп. буг. *Фурчо*, *Фурчев* које Илчев 2012, 695 доводи у везу са рум. *fur* „лопов“), *Шеко* (x1) (могуће у вези са облашћу Шекулари или хипокористик од

63 Вероватно заштитно мушко и женско име од грч. χλείσουρα „тврђава“, Грковић 1977, 111.
64 В. Грковић 1977, 203.
65 За *Угрин* в. Грковић 1977, 200. Име *Аламен* није забележено у Грковић 1977, али в. женско име *Аламенка* у Грковић 1977, 218, као и женско *Ламенка* у нашем поменику (Поломац 2017, 510–511).
66 В. Maretić 1886, 95, Грковић 1977, 115.
67 В. Грковић 1977, 34.
68 За име *Хреља* М. Грковић (2001, 743) претпоставља грчко порекло, док га П. Скок (II, 195) везује за словенску именицу *крило*, в. Лома 2013, 225.
69 В. Грковић 1986, 53.
70 Текст натписа в. у Kardaš 2014, 77. На ово име вероватно упућује и помен Хатиља, сина Паскаша, у нахији Комарница у поименичном попису санџака вилајета Херцеговина из 1475. године, в. Aličić 1985, 57.
71 Уп. буг. *Балачев* које Илчев 2012, 74 доводи у везу са рум. Bălaci.

муслиманског имена), *Шобат* (x1)[72]. За неколико помена нисмо могли са сигурношћу да утврдимо лично име: на 33. листу долази вагиѡ (вероватно у ном. јд.), на 116. листу влаѵа (акуз. јд.), а на 171. листу дамр҃мана (акуз. јд.), што ће вероватно бити погрешно написано име *Дарман*[73].

6. Закључне напомене

Обимом и квалитетом забележене грађе Поменик манастира Св. Тројице код Пљеваља представља веома значајан извор за истраживање система личних имена у северозападној Црној Гори и суседним областима у XVI веку. Као најважније одлике система мушких имена у поменику у раду су издвојене: а) значајна превласт мушких имена словенског порекла над хришћанским именима, б) висока фреквенција мушких имена са основама *рад-* и *вук-*, и в) велика продуктивност хипокористичког суфикса *-о*, поред очекиване продуктивности суфикса *-ко* и *-а*. Наведеним карактеристикама, посебно оним под а) и б), али и другим мање значајним, систем мушких имена у Поменику манастира Св. Тројице код Пљеваља из XVI века, у великој мери се подудара са антропонимијским системима описаним у другим сачуваним поменицима из XVI века са територије данашње Црне Горе – Помеником манастира Пиве, Помеником манастира Мораче и Помеником из Хоче, као и са грађом из шире околине манастира према турским дефтерима XV и XVI века. Посебан значај поменика огледа се у документовању ретких или до сада незабележених мушких личних имена: *Аламен* (x1), *Балача* (x1), *Бенедек* (x1), *Венамин* (x1), *Влађ* (x1), *Вукај* (x1), *Даман* (x4), *Дијаниш* (x1), *Којчан* (x1), *Конта* (x1), *Крајчета* (x1), *Мајило* (x1), *Маљуга* (x1), *Милека* (x1), *Мичо* (x1), *Нинат* (x1), *Отмич* (x4), *Радељ* (x1), *Радов* (x1), *Родоје* (x1), *Стахиња* (x1), *Тоља* (x1), *Фурашин* (x1), *Хатељ* (x1), *Цвеко* (x1), *Шеко* (x1), *Шобат* (x1), као и у документовању личних имена са јекавским или икавским рефлексом *јата*: *Бјеља* (x3), *Цвија* (x1), *Стипан* (x1).

Литература

Грковић, Милица (1977): *Речник личних имена код Срба*, Београд: Вук Караџић.

Грковић, Милица (1983): *Имена у Дечанским хрисовуљама*. Нови Сад: Филозофски факултет–Институт за јужнословенске језике.

Грковић, Милица (1986): *Речник имена Бањског, Дечанског и Призренског властелинства у XIV веку*. Београд: Народна књига.

Грковић, Милица (2001): „Антропонимија и топонимија“. *Насеља и становништво области Бранковића 1455. године*. уредник М. Мацура. Београд: САНУ–Службени гласник, стр. 616–745.

Грковић, Милица (2004): „Историјски пут српског именослова“, *Предавања из историје језика.* уредник Љ. Суботић. Нови Сад: Филозофски факултет.

Даниловић, Драгољуб (1994): *Стари српски поменици. Магистарски рад у рукопису*, Београд: Филозофски факултет.

Илчев, Стефан (2012): *Речник на личните и фамилии имена у българите*. София: Изток–Запад.

72 Име се бележи и у Рачанском поменику, уп. Јовановић 2005, 36.

73 Уп. савремено презиме Дармановић у Петровић–Капустина 2019, 134–135 и рум. имена *Dărman*, *Dîrman* у Constantinescu 1963, 258.

Јовановић, Гордана (1985): „Хришћанска имена у околини Београда почетком XVI века“, *Zbornik referata i materijala V jugoslovenske onomastičke konferencije*. urednik A. Peco. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 207–216.

Јовановић, Гордана, Катић Татјана и Јаковљевић Александар (2012): „Поређење хришћанских и словенских имена у дечанској области на основу турског пописа из 1485. године и Дечанских хрисовуља“, *Дечани у светлу археографских истраживања*. уредник Т. Суботин-Голубовић. Београд: Народна библиотека Србије, стр. 267–285.

Јовановић, Гордана, Катић Срђан и Јаковљевић Александар (2017): „Српска женска имена на почетку 16. века (на основу пописа Смедеревског санџака из 1516. године)“, *Јужнословенски филолог*, бр. LXXIII/1–2, стр. 33–57.

Јовановић, Томислав (2005): *Поменик манастира Раче*. Бајина Башта: Фондација Рачанска баштина.

Катић, Татјана (2010): *Опширни попис Призренског санџака из 1571. године*. Београд: Историјски институт.

Лома, Александар (2013): *Топонимија Бањске хрисовуље*. Београд: САНУ.

Мошин, Владимир (1958): „Ћирилски рукописи манастира св. Тројице“, *Историјски зборник*, бр. 14, 190–219.

Новаков, Драгана (2014): „Неке дијалекатске особине у четири стара српска поменика“, *Археографски прилози*, бр. 36, 83–92.

Новаковић, Стојан (1875): *Српски поменици XV–XVIII века*, Београд: Државна штампарија.

Петровић, Драгољуб, Капустина Јелена (2019): „Из средњоморачке ономастике“, *Ономатолошки прилози*, бр. XXVI, стр. 47–162.

Пешикан, Митар (1983): „Зетско-хумско-рашка имена на почетку турског доба (други део)“, *Ономатолошки прилози*, бр. IV, стр.121–254.

Пешикан, Митар (1988): „О најстаријим турским пописима предјела СР Црне Горе“, *Гласник Одјељења умјетности*, књ. 8, 49–58.

Поломац, Владимир (2010а): „Неке теоријско-методолошке напомене о ономастичким истраживањима српских средњовековних поменика“, *Српски језик,* XV, 489–500.

Поломац, Владимир (2010б): „Неколико напомена о личним именима у Поменику непознатог манастира Липљанске епископије“, *Проблеми на балканското и славянското езикозание*. уредник И. Харалампиев. Велико Тръново: Фабер, 226–243.

Поломац, Владимир (2015): „Антропонимија Водичничког поменика (Скопска Црна Гора, XVI век)“, *Путевима српских идиома*. уредници: М. Ковачевић и В. Поломац. Крагујевац: ФИЛУМ, 341–350.

Поломац, Владимир (2017): „Из антропонимије Дечанског поменика (XVI века)“, *Наслеђе*, бр. 38, 111–123.

Поломац, Владимир, Катић Татјана и Катић, Срђан (2018): „Антропонимија Горњег и Средњег Понишавља у XVI веку (према дефтеру Софијског санџака из 1571. године)“, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, бр. LXI/2, стр. 21–43.

Поломац, Владимир (2019): „Женска имена у Поменику манастира Св. Тројице (Пљевља, XVI век)“, *Српско језичко насљеђе на простору данашње Црне Горе и Српски језик и књижевност данас*. уредник Ј. Стојановић. Подгорица: Матица српска – друштво чланова у Црној Гори, 505–513.

Станковић, Радоман (2003): *Рукописне књиге манастира Св. Тројице код Пљеваља: водени знаци и датирање*. Београд: Народна библиотека Србије.

Стојановић, Јелица (2012): „Лична имена по називима биљака и животиња у старим српским поменицима (Пивски поменик, Поменик из Хоче и Морачки поменик)“, *Српско језичко насљеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас*. уредник Јелица Стојановић. Никшић: Матица српска – друштво чланова у Црној Гори – Матица српска у Новом Саду, 109–133.

Стојановић, Јелица (2013а): „Лична имена од основе *вук-* у старим српским поменицима и везивање "вука" за култ светог Саве код Срба“, *Осам векова манастира Милешеве*. уредник П. Влаховић. Милешева, 31–45.

Стојановић, Јелица (2013б): „Словенска лична имена састављена од двају основа у Пивском поменику и Поменику Хоче“. *На извору Вукова језика*. уредник Н. Вуковић. Жабљак–Шавник–Плужине: Фондација Вукове задужбине, 73–87.

Стојановић, Јелица (2013в): „Словенска и хришћанска имена у Пивском поменику и Поменику из Хоче“, *Митолошки зборник*, 29, 163–195.

Чучка, Павло (2011): *Слов'янські особові імена українців: історико-етимологічний словник*. Ужгород: Ліра.

***

Aličić, Ahmed (1985): *Poimenični popis sandžaka vijaleta Hercegovina*. Sarajevo: Orijentalni institut.

Constantinescu, N. A. (1963): *Diţionar onomastic romînesc.* Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Romîne.

Loma, Aleksandar (2020): „Problems of chronological and social stratification in historical anthroponomastics: The case of “lupine” and “equine” proper names among the Indo-European peoples“, *Onoma*, 55, str. 15–34.

Kardaš, Mehmed (2014): *Konkordancijski rječnik ćiriličnih natpisa srednjovjekovne Bosne*. Sarajevo: Institut za jezik.

Maretić, Tomo (1886): „O narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba“. *Rad JAZU*, knj. 81, str. 81–146.

RJA: *Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika I–XXIII*. Zagreb 1886–1976.

Skok, Petar (1971–1974): *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika (I–IV)*. Zagreb: Jugoslavenska akademija zznanosti i umjetnosti.

Svoboda, Jan (1964): *Staročešká osobní jména a naše příjmení*. Praha: Československá akademia věd.

Vidović, Domagoj (2014): „Mali povijesni rječnik osobnih imena stolačkoga kraja“. *Stolačko kulturno proleće*, br. 12. Stolac: Matica hrvatska Stolac, 179–199.

Vladimir Polomac

MALE NAMES IN THE COMMEMORATIVE BOOK OF THE MONASTERY OF THE HOLY TRINITY (PLJEVLJA, 16th CENTURY)

The paper studies the system of male personal names in the Commemorative Book of the monastery of the Holy Trinity in Plevlja (16th century). The manuscript is written on paper, it contains 283 sheets of paper (215 x 155mm), it originates from the last quarter of the 16th century (between 1575 and 1585), and is safeguarded in the monostery`s treasury number 74. The analysis of male proper names is undertaken in order to establish their structural and semantic characteristics, as well as to compare them to the state of other anthroponymic sources from the 15th and 16th century. As the most significant features of the male names system in the Commemorative Book, the paper underlines the following: a) a conspicuous prevalence of male names Slovene in origin over Christian names, b) a high frequency of male names with morphological bases *rad*- and *vuk*-, and c) a considerable productivity of a hypocoristic suffix -*o*, along with the expected productivity of the suffixes -*ko* and -*a*. Judging by the aforementioned features, especially the ones under a) and b), but also other less significant ones, the male names system in the Commemorative Book of the Holy Trinity Monastery in Pljevlja from the 16th century extensively corresponds to the anthroponymic systems depicted in other preserved commemorative books from the 16th century located on the current territory of Montenegro – the Commemorative Book of the Piva Monastery, the Commemorative Book of the Morača Monastery and the Commemorative Book of the Hoča, ad well as the collected corpus from the wider territory of the monastery according to the Turkish defters (tax registers) from the 15th and 16th centuries.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 529-546*
УДК 821.163.41-1:398
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.33

Александра Костић Тмушић
Филозофски факултет
Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: aleksandra.kostic.tmusic@pr.ac.rs

Кристина Митић
Филозофски факултет, Универзитет у Нишу
Центар за византијско-словенске студије
e-mail: kristina.mitic@filfak.ni.ac.rs

ПРЕСВЕТА БОГОРОДИЦА У УСМЕНОКЊИЖЕВНОЈ ТРАДИЦИЈИ

Ђе јој расте по крај срца дрвце,
У ширину по свему свијету,
У висину до ведрога неба.
(Караџић, 1866, 312)

Апстракт: *Народни култ Пресвете Богородице разликује се од црквеног већом обичношћу и укљученошћу у свакодневни живот. Пресвета Богородица је у новозаветним апокрифима вишеструко заступљена, ти мотиви се огледају у индексима мотива усменокњижевне традиције.*

Кључне речи: *Пресвета Богородица, народно веровање, народна поезија, народна проза*

Етички усавршено хришћанство и *паганско обожавање природе* неодвојиве су нити наше народне религиозности. Примера ради, прослава Васкрсења и прослава пролећа једнако славе живот *вечни* – Христос побеђује смрт, пролеће побеђује зиму. Духовна страна живота наглашенија је у првој врсти победе, док је у другој врсти победе наглашенија физичка страна живота. Наша народна религиозност и жилавост једнако су проткане *високим идеалима човечанства*, као и *детињом свежином и непосредношћу*.[1]

Усменокњижевна традиција је прихватила хришћанство и *преобразила га у сопственим оквирима уносећи елементе који нису, теолошки гледано хришћански*. Варијантост и различити услови варијантности унели су промене у народну причу и у народну песму – „човек из народа не брине о строгој теолошкој исправности" приповеданог и певаног. Док Црква не дозвољава замењивање Господа Бога другим бићима – у усменокњижевној традицији је то могуће[2], па у етиолошким предањима, нпр., Бог ствара свет, али то једнако чини и Пресвета Богородица, као и други светитељи и

1 Уп. Чајкановић, 1994в, 151.
2 Уп. Ајдачић, 2005, 288, 292; Митић, 2018, 371−378.

светитељке. Такође, у народној песми вилу замењује Богородица, коју често замењују Света Недеља, али и друге светитељке.

„Психолошки основ поштовања Богородице код Срба лежи у њиховом менталитету и тешкој историји. У људској је психологији да се у невољи прибегава заштити пријатеља, зато је почашћена епитетом Пресвета и атрибутима Путеводитељица, Наставница, Брза помоћница, Добротворка и сл. [...] Богородица се сматра за милосрдну и предусретљиву, за небеску заступницу као и заштитницу људи од несрећа и болести, покровитељку породиља. Назива се још Богомајка, Богоматер, Богомати, Богородитељка, Владичица, Мајка Божја, Пресвета, Пречиста [...]”[3]

Дан када су Свети Јоаким и Ана зачели, после толико година неплодног брака, будућу Богородицу, назива се у Лужници − „Анино зачатије”[4], у Лесковачкој Морави − „Јањино зачеће”, и празнује се 9. децембра / 22. децембра.[5] У Хомољу трудне жене нису смеле читав дан руке преко трбуха да ставе. Погрешно се веровало у народу да је овог дана Пресвета Богородица остала трудна са Исусом Христом и да га је носила годину и шеснаест дана.[6] „Христос се зачео у деви Марији, као што зрно бадема постаје у својој тврдој неповређеној коштици. Зато је ореола око Девине иконе с малим Христом на руци често бадемастог облика.”[7]

Међу дванаест великих Господњих празника четири су Богородичина: Рођење Пресвете Богородице, Заведење Пресвете Богородице, Благовести и Успење Пресвете Богородице.[8] Народна религија особито поштује још четири Богородичина празника: Сабор Пресвете Богородице, Полагање ризе Пресвете Богородице, Полагање појаса Пресвете Богородице и Покров Пресвете Богородице.[9]

Календарски први Богородичин велики празник јесу Благовести (25. марта / 7. априла). Према народном казивању из Груже – то је толико велики празник, да ни птице тога дана не савијају своја гнезда, тј. строго су забрањени сви послови[10]. Жене нероткиње ишле би на Благовести у цркву како би рађале.[11] Пагански празник посвећен божанству плодности могуће је повезати са хришћанским представама и значењима дана када је Пресвета Богородица примила благу вест и дознала да је у благословеном стању.[12] У народу се о Благовестима гатало о времену − у Поповом Пољу у Херцеговини веровало се: „ако на тај дан скваси киша волу рог, веле да ће те године бити добар род.”[13] У Алексиначком Поморављу се веровало − „ако је сунчан дан, година ће бити родна и за људе здрава.”[14]

Први петак по Васкрсу – источни, светли, благи, бели петак, пре зоре ишло се на источник или извор, који је на источној страни места у ком се живи. Ту се умивало и у три маха пребацивала вода преко себе шакама.[15] Почетком двадесетог века православни

3 СЕ, 2011, 268.
4 Николић, 1900, 91.
5 Ђорђевић, 1958, 399.
6 Милосављевић, 1914, 68.
7 Нишевљанин, 1990, 11.
8 У неким изворима се том низу додаје и пети празник − Сретења Господњег, уп. СЕ, 2011, 268.
9 Уп. Недељковић, 1990, 32, 256.
10 Петровић, 1934, 241.
11 Исто.
12 Недељковић, 1990, 28−29. Уп. Чајкановић, 1994а, 164−170, Чајкановић, 1994б, 325−332; Самарџија, 2011, 394.
13 Мићовић, 1952, 157.
14 Антонијевић, 1971, 185.
15 Милићевић, 1984, 107.

из Сарајева рано су ишли на источник Бендбашу и умивали се на извору Пјенковац, верујући да је то добро ради здравља јер је тога дана и „Богородица измивала Христу ране".[16]

Наредни Богородичин празник, особито поштован у народу, јесте Полагање ризе Пресвете Богородице (2. јула / 15. јула). Он има у народу и различите називе: у Попову Пољу у Херцеговини зове се „Петрова мати"[17], док се нпр. у Хомољу зове „Рези-појас"[18]. Тај дан строго су били забрањени тзв. женски послови: није се плело, ткало, шило, нити се бојила прећа, такође се жене нису чешљале нити прале косу. Налаза из традиције о овом празнику има и у серијској публикацији „Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena", где нпр. 1915. стоји забележено: „Kažu, da je neka žena prala taj dan pa rekla: 'Ja ću prati; ne bojim se, neka riza rizika, a verige neka verugaju!' I odma' da je snašlo. Svještavali joj, popovi masla, i vodili je pod evanđelje, dok je došla na šest."[19]

Уочи Малог Крстовдана, који пада 1. августа / 14. августа и који је први дан Госпојинског поста, празнују се Госпојинске покладе, после којих настаје двонедељни пост.[20] У народу је поштован Госпојински пост, сматран је наставком Великог поста.[21] Овај двонедељни пост уочи Велике Госпојине има неколико народних назива – од Лесковачке Мораве до Фрушке горе зове се „Госпођини пости"[22], „Панађурски пост"[23] зове се у неким местима код Пирота, у Горњој Пчињи носи назив – „Богородичин пост"[24] – тамо се причало: „како су неки, који нису хтели да посте тај пост, ишли и где год су дошли да пију воду, вода им се претварала у крв."[25]

Госпојинске покладе и Госпојински пост падају две седмице уочи Велике Госпојине – Успења Пресвете Богородице. Време од Велике Госпојине (15. август / 28. август) до Мале Госпојине (8. септембра / 21. септембра) народ зове „међудневица" и то је време „биљобрања". Беру се лековите траве, које се употребљавају за бајање „против ветрова који наносе болести"[26]. На Велику Госпојину би болесници одлазили на „видарице" (посвећене изворе који имају лековиту моћ) да се пре сунца умију водом ради оздрављења.[27] Према предању Господ је узнео тело Пресвете Богородице на небо, чиме је њен гроб постао лествица за небо.[28]

Полагање Појаса Пресвете Богородице (31. августа / 13. септембра) у околини Бољевца празнују трудне жене да би лакше рађале децу.[29] „Одевни предмети који покривају део тела са већ развијеним значењем 'заштите', по правилу добијају исту симболичку вредност."[30] „У Гружи жену пред порођајем унапред опасују канапом који је

16 Брканлија Касаблија, 1903, 170.
17 Мићовић, 1952, 164.
18 Милосављевић, 1914, 63.
19 Ardalić, 1915, 50.
20 Jovićević, 1928, 314.
21 Грбић, 1909, 9.
22 Филиповић, 1934, 96.
23 Ђорђевић, 1899, 77.
24 Филиповић, Томић, 1955, 99.
25 Исто, 100.
26 Према: Недељковић, 1990, 48.
27 Петровић, 1934, 254.
28 CE, 2011, 268. Вид. и Krstić, 1984, 44: B 3, 8, 6 *Kad Marija umre, ponesu je četiri evanđelista. Sretne ih Isus i kaže da njegova mati nije zaslužila da trune u zemlji, nego neka je odnesu na nebo.*
29 Грбић, 1909, 72.
30 Мршевић Радовић, 1987, 312.

сву ноћ висио у цркви поред иконе Богородице".[31] Појасеве освештане над Појасом Пресвете Богородице, који се чува у Манастиру Ватопед на Светој Гори, носе бездетни супружници држећи особито правило поста. Поводом глагола *опасати се*, Вук у „Рјечнику" наводи и један пример његовог метафоричног значења – „опасао се снагом". Вук је упутио и на локализам „пас" који се употребљава у два значења – у значењу „појас" (*А уз тебе од злата пасове*) и у значењу познатом са подручја Црне Горе „кољено у роду" (*први пас, други* итд.).[32] У „Српском митолошком речнику" о појмовима *појас, пâс* и *опасивање* писао је Петар Ж. Петровић: „На дан венчања девојка се опаше мушким појасом, да би рађала мушку децу. Пошто први пут уђе у младожењину кућу, она се провуче кроз мушки појас у истој тежњи. На Бадње вече чобанин постави свој појас на улаз у тор, да преко њега пређе стока, па га затим опаше око себе. [...] Опасивање, магијско – често се примењује у народу: опасују се невесте и нероткиње да би затруднеле, труднице да би лако родиле, породиља и дете да се не урекну, болесници да би оздравили, здрави да задрже здравље, кућа, пчеланици, торови и воћке да би се заштитили од демона, цркве да би се умилостивила божанства, гробови да би се завезали мртваци за гроб због вампирења."[33] Ана Плотњикова у енциклопедијском речнику „Словенска митологија" пише да је народ веровао како нас одсуство појаса чини слабима и незаштићенима и да је семантика опасивања блиска семантици појаса – почива на веровању у магичну заштитну моћ затвореног круга.[34]

Празник рођења Пресвете Богородице (8. септембра / 21. септембра) у народу се назива Мала Госпојина, Мала Госпођа или Мала Богородица.[35] У хомољском крају је било уобичајено да од Мале Госпође сељаци почињу орати и сејати озиме усеве, а у банатским херским селима око Мале Госпојине су одржавали овновске свадбе: „три недеље пре празника одвоје се овнови од оваца, држе их код куће и боље их хране. Око празника ти овнови се оките и пуштају међу овце, претходно их јашу женска деца, да би према веровању, и јагањци били женски".[36]

Празник Богородичиног покрова, веома раширен у Русији, дошао је у наше крајеве под руским утицајем. Установљен је 911. године, када је по хришћанском учењу Пресвета Богородица виђена у Влахернској цркви у Цариграду како се моли Христу за цео свет, покривајући својим омофором хришћане.[37] „Покровица" (1. октобра / 14. октобра) првенствено је женски празник. Жене које рађају, посте седам дана пред овај празник да би лакше рађале.[38] У Лесковачкој Морави тад не раде жене ни рукама ни у баштама, а нарочито не труднице[39], док у Височкој нахији нико није радио тога дана.[40] Ни у околини Бољевца жене нису на „Покровицу" ништа радиле од ручних радова[41], а у Левчу и Темнићу ни мушкарци ни жене нису радили на „Покровицу", а многи за овај дан посте седам дана ради здравља у кући,[42] тај пост носи у народу исто име – „Покровица".

31 Петровић, 1934, 254.
32 Караџић, 1986; 1972.
33 СМР, 1998, 73.
34 СМЕР, 2001, 433–434. Уп. Љубинковић, 2014, 329–337.
35 Грбић, 1909, 72, Урошевић, 1990, 100.
36 Милосављевић, 1915, 65, БХ, 1958, 313.
37 Према: Недељковић 1990, 185, 32.
38 Петровић, 1934, 254.
39 Ђорђевић, 1958, 393.
40 Филиповић, 1949, 142.
41 Грбић, 1909, 73.
42 Мијатовић, 1907, 140.

У више крајева је празник Ваведења, који пада 21. новембра / 4. децембра, познатији под називом „Пречиста”, поготову по југоисточној Србији.[43] Тад не раде нарочито младе жене које рађају, и нероткиње да би родиле. У Лесковачкој Морави нероткиње одлазе овога дана у Манастир „Свете Богородице” у Црковници и пошто тамо преспавају, провлаче се, пре сунца, испод једне старе букве – да би родиле.[44] У бољевачким селима се Ваведење празнује због вукова: овога дана се маказе не узимају у руке, „да би вуцима остала уста склопљена”[45], а у Хомољу Ваведење нарочито поштују они који имају доста стоке.[46] О Ваведењу су у Неготинској крајини предсказивали време: ако је тога дана киша – година ће бити берићетна, ако је пак ветар или магла, онда је неродна.[47] У Крагујевачкој Јасеници важило је правило за оне који су те године ожењени, да још тога дана смеју играти око девојака, и више никад.[48]

Пресвета Богородица у усменопоетској традицији

Теотоколошки мотиви присутни су у народној поезији и првенствено су повезани са народним веровањем о Пресветој Богородици, заштитници трудница и породиља. Међу песмама „побожним” Вукове пете збирке налази се песма која се певала „на сијелу уз четворо поста годишњијех”. Богородица сања да јој поред срца расте дрво, а значење тог сна протумачи јој њен брат:

[...]

„Што ти расте украј срца дрвце,
„То ћеш родит’ Христа Бога сина;
„Што се дрвце широм раширило
„И покрило с крај на крај свијета,
„То ће свијет од гријеха спасти,
„Што се дрвце к небу узвисило,
„Са земље ће оцу Богу поћи.”[49]

Чудесно зачеће Христа распрострањен је фолклорни мотив, сама Пресвета Богородица је, према народним представама, зачета од мириса цвећа, она је Христа зачела миришући бели крин.[50] О Христовом рођењу највише се може наћи у апокрифима, али и у народној традицији. Дванаест дана пре Божића називају се мучним данима. Према запису у оклини Бољевца, народ верује да се у ове дане замучила Пресвета Богородица да роди. Зато у ове дане трудне жене ништа не раде.[51]

43 Према: Недељковић 1990, 190.
44 Ђорђевић, 1958, 398.
45 Грбић, 1909, 75.
46 Милосављевић, 1914, 67.
47 Димитријевић, 1901, 235.
48 Павловић, 1921, 99.
49 Караџић, 1866, 312−313. Варијанте према Krstić, 1984, 36, 40: B 2, 1 *Nagoveštavanje i proricanje Hristovog rođenja.* B 2, 1, 1 *Anđeo javlja devi Mariji da će roditi sina.* B 2, 1, 2 *San predskazuje Bogorodici ili kome drugo da će roditi sina.* B 2, 8, 6 *Nasred zemlje je Hristovo drvo, a pod njim su, za trpezom, sveci i sestra Marija.*
50 Krstić, 1984, 36: B 2, 2 *Hristovo rođenje*. B 2, 2, 1 *Anđeo da devi Mariji ljiljan, ružu ili grozd. – Ona pomiriše i posle devet meseci rodi Hrista.* B 2, 2, 2 *Bogorodici se otvore grudi i ona rodi Hrista.* Уп. Вранска, 1940, 94−95.
51 Грбић, 1909, 77.

Калинарке су, нпр. на ранилу[52] од Игњатијевдана до Божића, према бележењима свештеника Дене Дебељковића, на Косову и Метохији, певале различите песме које се тичу живота Пресвете Богородице, тако је и са песмама на Ивањдан, који Божићу стоји у народном месецослову дијаметрално супротно, као зимски и летњи солстицај. За празник Ивањдан постоји још и назив Свети Јован Игритељ, каже се и зато што је он заиграо у утроби мајке кад се она срела и пољубила са Пресветом Богородицом.[53] У Босни, у Височкој нахији, бранило се певање на Бадњи дан јер се тог дана Пресвета Богородица мучила у порођајним мукама с Христосом.[54]

У народној лирској поезији и апокрифима обред Христовог крштења изводи се у детињству[55]. Пресвета Богородица у том обреду игра главну улогу. Постоји низ народних лирских песама са мотивом „биљка помаже или одмаже Пресветој Богородици и бива награђена или кажњена".[56] Богородица у усменокњижевној традицији благосиља, али више куне биљке и животиње, својим клетвама одређује особине биљног и животињског света.[57] Мотив проклињања дрвећа, биља или птица од стране Пресвете Богородице или неког другог светитеља или светитељке пореклом је, такође, из апокрифа.

Коледари, мушке обредне поворке, које су о Божићу обилазиле насеобине зарад обредног певања за плодност и благосиљања нове године, певали су и о Богородичиним порођајним мукама, које трају „од Игњата до Божича" и о обреду Христовог крштења:

Коледарска

Замучи се Божја мајка,
Од Игњата до Божича,
Та си роди млада Бога,
Млада Бога и Божича.
Никој не мож' да ђи крсти,
Нити Бога ни Божича,
Осем Јован Крститељу.
Стани, горо, стани, водо,

---

52 Вид. Митић, 2018а, 229–247.

53 Милићевић, 1984, 133.

54 Вид. Филиповић, 1949, 125.

55 Неки од мотива скочаних са Христовим детињством и Пресветом Богородицом су још и: B 2, 4, 1 *Bogorodica sedi sa svecima za rajskom trpezom i u rukama drži Isusa. – Dunu vetrovi ili se svedu oblaci i odnesu ga.* B 2, 4, 2 *Bogorodica izađe iz kuće (da prostre pelene). – Kad se vrati, vidi da nema malog Isusa: uzeo ga je sebi Bog.* B 2, 4, 4 *Jevreji nateraju Bogorodicu da im pokaže malog Hrista, a onda ga stanu pljuvati i nad njim oštriti noževe.* B 2, 4, 5 *Bogorodica da malog Hrista grlici da ga pričuva. – Ona zaspi, a Jevreji ga ukradu.* B 3, 1, 1 *Božja majka pravi ljuljku da ljulja belog (mladog) Boga.* B 3, 1, 2 *Anđeli odnesu malog Hrista Bogu. Bogorodica plače, a iguman joj kaže da će joj dete doći kad prođu sedam četvrtaka. – Ona kune četvrtke što ne prolaze brzo* (Krstić, 1984, 38, 41).

56 Уп. Krstić, 1984, 37, 43: B 2, 3 *Hristovo krštenje.* B 2, 3, 1 *Bogorodica moli svece da joj krste sina. Oni kažu da ne smeju od Sv. Jovana (Ivana). Najzad sretne i njega i on krsti Hrista.* B 2, 3, 5 *Dok krštavaju Hrista sve stoji osim trepetljike, ovsa i prosa. Bogorodica ili Sv. Jovan proklinju trepetljiku da stalno treperi, a ovas i proso da se ne nose u crkvu i ne mese za dušu.*

57 Самарџија, 2011, 290. Вид. Krstić, 1984, 43, 465. *B 3, 5, 1 Bogorodica kune biljke (topolu, jablan, trepetljiku, jasiku, proso, ovas, svibu, gloginju, jelu, bor) da stalno trepere, da nemaju roda, da se ne nose u crkvu, što joj se ne uklanjaju s puta, ne poklanjaju se, ili što se ne umire, već trepere:* Vuk I 197, V 248; Karadžić-Vrčević 341; T. Đorđević 12; SEZ VII, str. 271, br. 3; L. M. S. knj. 95, str. 112; Mijatović 187, 188; ZNŽ VII, str. 195; D. Đorđević, str. 272, br. 95): *Božja majka vodi Hrista za ruku. Jela im se pokloni i ukloni. – Ona je blagoslovi da bude sveta i da se zeleni i zimi i leti* (B 3, 5, 2) или *Kukavica budi malog Isusa. – Bogorodica je proklinje da satlno kuka i da nosi jaja u tuđem gnezdu* (B 3, 5, 3). *Kad se Hristos rodi, mazga mu se naruga. – Bogorodica je prokune da nema poroda* (B 2, 2, 6, B 3, 5, 4).

Да крстимо нашег Бога,
Нашег Бога и Божича.
Што дочуло, све стануло,
И гората и водата.
Не станула трепетљика,
Таг ђу Јован љуто проклел:
Трепетљићо, да треперииш,
И са ветар и без ветар.[58]

Сличне варијанте налазе се и у лазаричким песмама. Лазарице, женске обредне поворке које су насеобину обилазиле с краја Цветне недеље, певале су свим члановима заједнице помињући и Пресвету Богородицу:

Лазаричка
(попу)
Света Петка цркву мела,
Усред небо међу магле,
У њум поју девет попа,
Девет попа, девет ђака
И дванајес калуђера.
Дочула ги божја мајка,
Па ги она говорила:
„Стани, водо, стани горо,
Да слушамо девет попа,
Девет попа, девет ђака
И дванајес калуђера!”
Све стануло, престануло,
Трепетљика не станула.
Проклела гу божја мајка:
„Ај, дабогда, трепетљике,
Не станула, престанула,
Нити пород породила,
Само такој треперила!”
Ој убава, мала момо![59]

Краљице, исто женске обредне поворке из ускршње-тројичанског периода, у својим песмама су често помињале Пресвету Богородицу. Вилинско зидање цркве место града украјински је мотив. Богородица старога века је вила,[60] а мотиви у којима се старија жена поистовећује са вилом која зида град на облаку, а потом на његовим вратима приређује свадбе свог сина и кћерке, митолошки су.[61] Ни на небу ни на земљи гради се и троврата црква, граде је је свеци, светитељке, али и угледни старији људи, понегде је од винске пене граде голубови.[62]

Краљичка
(женама)
Заспала ми божја мајка

58 Николић, 1910, 144−145. Варијанте: Prvulović, 1982, 15; Васиљевић, 1960, 12; Кожељац, 1978, 289.
59 Васиљевић, 1960, 47. Варијанте: Димитријевић, 1987, 28, 29; Ђорђевић, 1990, 36–37.
60 Према: Belaj, 2007, 374. Уп. Krstić, 1984, 44: B 3, 6, 5 *Bogorodica zida crkvu.*
61 Јокић, 2012, 250–251.
62 Уп. варијанте Димитријевић, 1987, 27, 28.

насред неба, на облака.
Малко спала, сан гледала:
На сан цркву саградила,
и при цркву једно дрво,
једно дрво јаворово.
Шума му је малинова,
кора му је јаворова,
слупке су му позлаћене.
Што је шума малинова,
туј си мајка ћерку дава;
што је кора јаворова,
туј си мајка сина жени;
што су слупке позлаћене,
туј си мајка сама седи.
Ој убаве, мале моме, ладо, ладо![63]

Мотив мерења платна о црквена врата и зачињања веза или шаре са иконе присутан је и у сватовским песмама, које су у овом обреду прелаза намењене најчешће деверу.

Краљичка

(детету)
Мајка Ристи кошуљу резала,
На црквенска врата измерила,
Са иконе веза зачињала,
Са иконе, са свеца Николе.[64]

У Херцеговини је ивањска песма са хришћанским мотивима везаним за празник рођења Светог Јована Крститеља, као и објашњење порекла ивањског цвећа:

Ивањданска

Дивна ли је Божја црква Софија!
У њој поју шестокрили анђели
Код ње дошла света дјева Марија,
Држ' у руке Христа Бога истина.
Говоре јој шестокрили анђели:
„О тако ти света дјево Маријо!
„Ти натргај Иванова цвијећа
„Пак отиди Крститељу Јовану
„И пред њим се кротко, смјерно поклони,
„Па му реци светоусне ријечи:
„‚Кум да си ми Крститељу Јоване!
„‚Ти да крстиш Христа Бога истина.'"
Кад зачуо Крститељу Јоване,
Поклони се тер на ноге устаде,
Стаде крстит Христа Бога истина;
Тад се ведро небо над њим раствори
А црна се земља махом затресе,
Док крстише Христа Бога истина.[65]

---

63 Златановић 1994, 80–81.
64 Поповић, 1888, 14.
65 Врчевић, 1888, 44; Караџић, 1975, 150; уп. Крстановић, 1990, 11, 13.

„Кад је Богородица хтјела да окуми Светог Јована, она је узела киту ивањског цвијећа", објашњење је које се приписује Вуку Врчевићу, који у књизи „Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје": „Најглавни је цвијет лијер" (бели крин)[66], „који се у Боки Которској зове 'богородичино' (јер а. Гаврил држи овај цвијет на благовјештенској икони), а у Црној Гори 'иваново цвијеће'".[67] И у другом крају земље, околини Бољевца, посебно се значај придавао трави богородици, где су убране ивањске траве, ако ко треба лека, стављали у бакрач и кували, дајући их као чај или купајући тиме болесника: само се трава богородица никако не кува, већ се њоме само кади болесник.[68]

У народним песмама које се односе на страдање, васкрсење[69] и вазнесење Христово, Пресвета Богородица заузима свакако важно место:

Христос тјеши матер
Душа лети, т'јело трепти
Под два крила анђеоска,
Под трећијем Исус био,
И овако говорио:
„Ко ће поћи украј пута,
„Украј пута светог крста,
„Ту ће наћи мајку моју,
„Ће пред крстом сузе рони,
„Сузе рони, Бога моли,
„Да јој јави сретње гласе.
„Како сам ја ускрснуо,
„На небеса полетио."
То зачуо Свети Јово,
Па он посла два анђела,
Те анђели одлећеше,
Светој Госпи говорише:
'Не бој нам се, света мајко!
„Теб' је синак ускрснуо,
„На небеса полећео,
„Нас од гр'јеха избавио."[70]

Како пише Дејан Ајдачић − „хришћанство је своја учења уносило у народ *Библијом*, црквеним списима[71], фрескама, апокрифним делима, побожном књижевношћу, али је фолклорно хришћанство сачувало елементе паганских веровања". Канонски текстови, апокрифи и усменокњижевна традиција неминовно су се прожимали путевима усменог пријема. Нпр. мотив пакла[72] се јавља у више сижеа ових паралелних система: посета Богородице и других светаца паклу, покушај спасавања грешника из пакла, најчешће мајке Светог Петра или Огњене Марије. Одређене разлике у националним и локалним традицијама произилазе из преплитања слојева сликовне, писане, усмене,

66 Ближе у Чајкановић, 1994, 23.
67 Врчевић, 1888, 42–43.
68 Према: Недељковић, 1990, 102.
69 Према Krstić, 1984, 40: B 2, 7, 1 *Kad Hristos vaskrsne na nebo, anđeli i sveci igraju, a Božija majka kolo vodi.*
70 Караџић, 1866, 326−327. Вид. још бр. 244. и 245. у истом извору.
71 Ајдачић, 2019. Уп. Костић Тмушић, 2017, 33−42.
72 Требало би да се упореди како се у старој српској књижевности, која је превасходно црквена, као и у српском црквеном сликарству, гледа на пакао, а како у народној традицији. О овоме вид. Костић Тмушић, 2020, 13−30.

обредне (црквене и народне) културе. У народним песмама и предањима Пресвета Богородица, Света Петка или Света Недеља, ређе неки други светац или анђели, траже кључеве раја да би из раја ушли у пакао. Богородицу најчешће замењује Света Петка, „митски алолик словенског божанства са атрибутима плетиље везане за судбину и хтонски свет".[73] Оквир одласка Богородице или неке друге личности на онај свет, њено посматрање паклених мука и добијање објашњења за грехове због којих се те муке трпе, користи народна поезија, чиме се бавила Нада Милошевић-Ђорђевић проучавајући тематско-сижејне везе између народне прозе и неисторијских народних епских песама. Она народне песме о овој теми дели на четири важније групе. Прву чине епске песме, које почињу дијалогом са Богом, тражењем кључева и пратиоца за онај свет, а после виђења пакла, завршавају се најчешће моралном поуком.[74] „Тежина казне у фолклорном паклу није једнака црквеној хијерархији грехова. Различитост казни у народним и црквеним веровањима, произилази из различитих осуда сагрешења по црквеном и обичајном праву."[75] У другој групи, према подели Наде Милошевић-Ђорђевић, три грешника према варијанти може срести и Пресвета Богородица. Ове лирске песме се у потпуности поклапају са уводним делом епских варијаната прве групе. Као пример наводи лирску песму из *Zbornika Matice hrvatske*, I, 1896:

Шетала се Христа Бога мајка
А од раја до пакленских врата
И с њоме су два Божја анђела
- -
Кад у паклу три душице горе:
Једној горе ноге до кољена,
Јер је туђе међе преорава;
Другој горе руке до лаката,
Јер је тука своје родитеље;
Трећој гори лишце до очију,
Тај љубио на вјери дјевојку,
Љубио је, пак је оставио;[76]

Централну тему треће групе народних песама према Нади Милошевић-Ђорђевић чини мађехино огрешење о пасторчад, а у четврту групу спадају песме, „у којима средишно место заузима грех одбијања милостиње, иначе, већ познат као епизода епских песама."[77]

„Морални систем цркве је у народним представама пакла допуњен гресима из народног поимања правде, а мање развијен у осудама греха у којима се оно није поклапало са Црквом. Пакао као место загробног испаштања грехова у хришћанској религији је приказан у канонским и неканонским списима, као и у црквеним и народним песмама и предањима. У апокрифном спису *Ход Богородице по мукама* описује се силазак Божје мајке са Арханђелом Михајлом у пакао. Међутим, важна је чињеница да, човек народне културе, недовољно упућен у хришћанску естетику и догматику, допуњује и преображава те слике према фолклорном поимању загробног света."[78]

---

73 Ajdačić, 2019. „У песмама о силаску Свете Петке и Свете Недеље у ад, светице виде и грешнике који испаштају због непоштовања њихових дана". Вид. Митић, 2018, 371−378.
74 Милошевић-Ђорђевић, 1971, 206.
75 Ajdačić, 2019.
76 Према: Милошевић-Ђорђевић, 1971, 207.
77 Исто.
78 Ajdačić, 2019.

Пресвета Богородица у усменопрозној традицији

Важно је овде да се нагласи да „у народном приповедању и народном погледу на свет не постоји чврсто разграничење Старог и Новог завета, јер се Библија схвата као јединствена света књига. Човек народне културе није имао потребу нити знања да одваја ликове старијег и новијег библијског дела. У томе су му били блиски апокрифни списи, који више повезују но (што) раздвајају Стари и Нови завет.”[79]

Готово све народне приче, у којима се појављује Пресвета Богородица, везане су за апокрифе. Апокрифи и усменокњижевна традиција преплићу занимљиве и лако памтљиве заплете. Мотиви скопчани са Пресветом Богородицом, проистекли из апокрифних списа, слични су и својствени фолклору јужнословенских народа.[80]

„Према истакнутом обележју да је родила Христа, Богородица је постала покровитељка породиља и свих жена које желе да имају пород.”[81] Карактеристична особина Богородице у здравицама балканских Словена је „живоначелна”, „која може да нам поможе”; „нас се сетила”; „најбоља нам помоћница била”; „спасла нас”;[82] Слично је и у бајкама, Богородица се јавља као спаситељка: „Најбогатији круг варијанта бајки записаних у *Вили*”, како запажа Снежана Самарџија, „окупљен је око фабуле о прогоњеним јунацима – деци, девојци, младој жени и њеном чудесном породу (AaTh 327, 706, 707). [...] Управо запис из *Виле* (6. *Бог не заборавља правих*[83], AaTh 709, I, II + 706) послужио је Павлу Поповићу да прикаже идеалан тип бајке о девојци без руку. Потанко изложивши радњу, пратио је сличности и разлике фолклорних обрада са могућим писаним изворима у делу светогорског монаха Агапија и српскословенским преводима *Чудеса Богородице*.”[84] У једној народној приповеци Богородица спасава жену коју је муж хтео да преда ђаволу за обећано богатство, тако што узима њен лик и клетвом ђавола претвори у прах и пепео (Ресава).[85]

Највећи број усмених предања повезаних са Пресветом Богородицом налазимо у области етноботанике. Нпр. Богородичина трава (Госпина трава, кантарион)[86], „Код нас се ова мирисава биљка у народу веома употребљује као лек од разних болести. Зато је наш народ и доводи у везу са Небесном Царицом, помагачицом и заштитиницом свију невољних. У околини Ниша народ називље ову биљку Богородичиним тестом и за ово

---

79 Ајдачић, 2005, 288.

80 У Македонији се проблемом односа апокрифа и народне традиције бавила Вера Антић Стојчевска, у Бугарској Донка Петканова Тотева и Цветана Вранска, последња особито новозаветним апокрифима посвећеним Богородици.

81 СЕ, 2011, 270.

82 Петровић, 2006, 173.

83 Варијанте: Вук, СНП, бр. 33, *Зла мађеха*; ЛМС, 1858, 97, стр. 165−172, *Мађеха и пасторка* (AaTh 706 + 707; о прогоњеној девојци – девојци без руку: повезано са приповедним типом о прогоњеној невести и њеној деци); ЛМС, 1876, 119, стр. 177−180, *Како ко ради онако и пролази*, у ЛМС бр. 8, 9 и напомене на стр. 210−211; Алексић, IV, *Бакарна коза*; Којанов, СНП, 18, *Девојка којој на глави ружа цвати, за њом трава расте и ту траву златан коњ пасе*; Микуличић, стр. 57−68, *Devojke kaplju z oči dijamanti, kad se plače, a kad se smeje, rožice z usta*; Strohal, I, 4, *Kako je vrag pisma prepisival*, 2, *O grofovoj ženi i dici* (са мотивом замењеног писма); Красић СНП, I, бр. 1, *Десета кћи*; Николић, СНП, бр. 9, *Царица са звездом на челу*. Чајкановић, Антологија, 193 и напомена на стр. 411. Занимљиво је да Чајкановић варијанту из *Виле* укључује међу легенде, а не у корпус бајки, директно је означавајући као „нежну легенду”.

84 Самарџија, 2009, 15. Вид. П. Поповић, 1905, 25, 99−100. Уп. Поленаковиќ, 1988, 415−434.

85 Према СЕ, 2011, 270.

86 Videk, 1960, 130−131.

име везује причу: ’Једном Богородица, пошто је месила хлеб, умије своје руке од теста, па су капљице такове воде падале на ову биљку. Отуда је биљка добила оне беле пеге које се виђају на њеном широком лишћу’.”[87] У речнику Веселина Чајкановића налази се и овај податак: „Ако жена услед чини не може да затрудни, треба духовник да благослови Госпину траву; трава се затим скува и неколико дана пије изјутра наштину. Сем тога, жена ову траву треба да носи уза се. У народној медицини Богородичина трава се употребљава код застарелог кашља и астме, кад је поремећена менструација, код тешког порођаја, кад кога боли утроба, меће се на осекотину, против беснила. Понекад се њоме само кади болесник, а никако се не кува. Нарочиту снагу има она убрана на Ивањдан.”[88]

Или о босиљку: користио се и користи се као антисептик и зачин. „Једна хришћанска легенда у нашем народу вели о њему да је први пут никао на Голготи, где је Христос Спас био разапет. А опет једна друга легенда, по свој прилици у вези с оном горњом легендом, вели, да је Мајка Богородица најрадије мирисала босиљак, и да јој је био најмилији цветак.”[89] Босиљак је имао широку примену у врацбинама и народној медицини. „Семеном од босиљка лечи се врућица и кијавица. У води у којој је босиљак потопљен купају се болесници од велике болести. Његов сок употребљује се против змијског уједа, исто тако босиљак се привија кад уједе чела или зоља [...] Мирисање сувог босиљка помаже очном виду [...] Да би се жена лакше породила, треба да пије воду са крстовданским босиљком, нарочито још ако је на Крстовдан украден са иконе.”[90]

У Херцеговини се причало етиолошко предање о постанку обичаја да се на Божић кити кућа бршљаном: „Кад је Ирод наредио покољ деце, онда су Јевреји, идући из куће у кућу, метнули бршљанову грану на сваку кућу где су дете погубили, да се не би поново у ту кућу навраћали. И онда је на кући у којој је био Исус изненада изникао бршљан, и тако је Исус спасен, а нама остао обичај да се о Божићу кити кућа бршљаном.”[91]

Са друге стране „у околини Ниша прича се да је здравац постао од Богородичиног зноја, који је капао на земљу када је по брдима и врлетима бежала са новорођеним Исусом. У народној медицини здравац дејствује углавном егзорцистички, мање као медикамент. При магичном ’отварању’ болесника, болесник мора бити окупан у води у којој је пренећио здравац. Породиља одмах по порођају треба да се окупа у води са здравцем.”[92]

Словенци верују да у липу не удара гром зато што се под њом одморила Богородица кад је бежала са Исусом.[93] У околини Ниша се верује да је Богородици кад је бежала с новорођеним Христом упомоћ притекла купина, која је на Богородичину молитву гониоца саплела и задржала.[94] Када је Богородица бежала са Исусом, жалосна врба се сажалила на њу и спустила своје гране да би је сакрила, отуда су јој гране оборене, и отуда се зове жалосна. Топола се оглушила о Богородичине молитве, зато ју је Богородица проклела да јој се лишће увек лелуја, и без ветра.[95] „Зашто је клас пшенице мали као шака? Једном је ђаво упалио пшеницу, и она почне горети; Богородици би жао,

87 Софрић Нишевљанин, 1990, 13−14. Уп. Катић, 1982, 93.
88 Чајкановић, 1994, 31−32, 222−223. Уп. Симоновић, 1959, 241−242; Tucakov, 1960, 68−69; Сикимић, 2014, 132.
89 Софрић Нишевљанин, 1990, 29−45. Уп. Катић, 1982, 85; Раденковић, 1996, 214−215.
90 Чајкановић, 1994, 36−43, 223−224. Уп. Симоновић, 1959, 320−321; Tucakov, 1960, 64.
91 Чајкановић, 1994, 49−50, 225. Уп. Симоновић, 1959, 224; Tucakov, 1960, 64−65.
92 Чајкановић, 1994, 86−87, 233. Уп. Софрић Нишевљанин, 1990, 100−101; Симоновић, 1959, 212−213; Tucakov, 1960, 88; Сикимић, 2014, 130.
93 Према: Чајкановић, 1994а, 463.
94 Софрић Нишевљанин, 1990, 144.
95 Lovretić, 1902, 195.

па сиђе с неба, ухвати шаком за клас и угаси ватру: и клас остане онолики колико је Богородица ухватила.”[96]

Занимљиво је да „на особен начин, потпуно подређене одређеном типу фантастике, животиње се укључују и у структуру легендарне приче и у динамику чудесних авантура бајке. Легенде махом апсорбују етиолошка предања, тумачећи настанак и својства живих бића кроз потврду моћи демона, Божје воље, снаге Богородичиних речи и чудеса светаца.”[97]

„Мада су вегетацији, домаћим и дивљим животињама, птицама, гмизавцима и инсектима намењене другачије казне, неминовне су и трајне последице преступа. [...] Богородица проклиње коња да се никада не наједе, јер узима сламу на којој је положен тек рођени Исус (*Зашто се коњ не може никад најести*, Врчевић, СНП II, стр. 77–78). Клетва Божије мајке стиже и јасику чије лишће увек трепери, јер се једино она није умирила за време појања светаца (Чајкановић, 1985, 122). Проклетство пада и на тополу, када не заштити пчелу пред Дабоговом потером, али су зато због пруженог уточишта благословени босиљак и тамњаново дрво (Вила, 18) итд.”[98]

Предање о чудотворности Појаса Пресвете засновано је на библијској и митској симболици. Може се рећи да предање има упоришну тачку у библијској симболици, али га је створила и одржала врло древна митолошка представа која се у народној култури Балкана одржала све до данас. По народним представама за неплодност у браку је крива жена и, обично, она предузима магијске радње које треба да јој омогуће плодност (као што су: провлачење испод шупљих каменова, обилажење култних каменова, ритуално купање и сл.) Овде је пак то проблем супружника јер пород треба схватити као дар Божји, који траже и добијају жена и муж држећи се одређених правила понашања.

За расветљавање митолошке слике осим народних представа важан је симболички елеменат: везивање на основу предања Свете Горе за Богородицу. По предању, после Христовог узнесења на небо, апостоли заједно са Богородицом, бацањем коцке, делили су земље у којима ће обављати проповед. Богородица је добила Иверску, тј. Ђурђијанску земљу, али анђео по Божјој жељи мења њен пут и одводи је на Атос, који она, од паганског претвара у свето хришћанско место. И после осам векова она се јавља пустињаку Светом Петру и њему објављује да је Света Гора њена. По предању Пресвета Богородица посетила је Халкидики и оставила завет да источни крак полуострва буде њена држава.[99]

***

Пресвета Богородица је у апокрифима мотивски заступљена као: „анђелска похвала”, „она која благосиља”, „виша од свих”, „заступница хришћанска”, „зрака незалазне светлости”, „молитвеник”; „омофор њен”, „појас њен”, „покров њен”, „родитељи њени”, „рођење њено”, „Синовљево станиште”, „ход њен”, „пловљење њено”, „четворострука тврђава”, „успење њено”[100], „Ход Богородице по мукама” (обе верзије), „Како апостол Тома подиже панагију” (обе верзије), „О часном крсту и о два разбојника” (друга верзија), „Слово Јована Богослова о Богородичином успењу”, „Протојеванђеље

96 Стојановић, 1901, 136.
97 Самарџија, 2011, 99.
98 Исто.
99 Уп. СЕ, 2011, 268.
100 АН, 2005, 553.

Јаковљево", „Анастасија црноризица", „Како се написа Јеванђеље", „Сказање Афродитијана Персијанца" (краћа верзија), „О сплетеном дрвету".[101]

Апокрифе су народни певачи и казивачи прилагодили правилима усменокњижевних творевина у којима мотивски: „Богородица рађа Христа из груди", „прави љуљку да љуља Христа", „куне и благосиља биљке и животиње", „моли Христа да помогне жени која се мучи на порођају", „доји дете чија је мати умрла", „опомиње девојку да свекрва хоће да је отрује", „ослобађа сужња из тамнице", „одводи мученицу на небо", „кажњава бродаре", „каже Христу да казни ходочаснике што играју", „проклиње Цигане што кују Христу велике чавле", „проклиње ловце", „пише цару Лазару да бира између небеског и земаљског царства", „пише раји у Херцеговину да се диже на оружје", „извештава калуђере да ће Турци напасти манастир", „Богородица се заузима за грешне душе", „саветује девојку како ће свирком избавити родитеље из пакла"; побројана су чуда Богородице: „море се пред њом разлије, а за њом залије", „хода по реци", „оживљава растргнуту девојку", „окамени Јевреје што хоће да јој отму Христа", „лечи крвљу детета слепе, неме и кљасте, па оживљава исто дете", „јавља се у виду птице", „уда се за Јосифа јер у његовој руци процвета штап".[102]

Народни култ Пресвете Богородице разликује се од црквеног већом обичношћу и укљученошћу у свакидашњи живот, ближи је некакнонским текстовима и однегован на основу њих. Пресвета Богородица је у усменокњижевну традицију стигла из апокрифне литературе, а потом су мотиви скопчани с њеним животом прерађени у народној свести и прилагођени народном веровању и народној традицији, па се могу повезивати са старим веровањима у оквирима митологије и фолклорне фантастике. Постоје и самосвојни теотоколошки мотиви у поезији и прози усменокњижевног постања, тј. они настали потпуно независно од апокрифа.

Извори

АН (2005): *Апокрифи новозаветни,* приредио и превео др Томислав Јовановић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Антонијевић, Драгослав (1971): *Алексиначко Поморавље*, у: Српски етнографски зборник 83.

Ardalić, Vladimir (1915): *Godišńi običaji (Bukovica u Dalmaciji)*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, 20, sv. 1, 32−52.

Boranić, Dragutin (1912): *Iz života turskih sužńeva*, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, 17, sv. 1, 186−190.

БХ (1958): *Банатске Хере*, ур. Миленко С. Филиповић, Нови Сад: Војвођански музеј.

Брканлија Касаблија (1903): *Обичаји у Сарајеву*, Караџић, IV, 3, 165−171.

Васиљевић, Миодраг А. (1950): *Југословенски музички фолклор* I, Београд: Просвета.

Веселиновић, Јован Х. (1890): *Лазарице, српски народни обичај у Врању и врањском округу*, Браство, IV, 66−94.

Videk, Vilko (1960): *Ljekovito bilje Jugoslavije*, Zagreb: Poljoprivredni nakladni zavod.

101 Уп. АН, 2005, 547−548.
102 Krstić, 1984, 465.

Врчевић, Вук (1888): *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје. Сабрао по Боки Которској, Црној Гори и Ерцеговини и у реду описао*, Панчево: Браћа Јовановић.

Грбић, Саватије М. (1909): *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, у: Српски етнографски зборник 14, 1−382.

Димитријевић, Дим. (1901): *Некоја веровања и обичаји у Неготинској Крајини*, Караџић, III, 12, 234−239.

Димитријевић, С. (1987): *Народне песме лесковачког краја*. Свеска прва, Лексовачки зборник XXVII, 3−59.

Ђорђевић, Драгутин М. (1958): *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, у: Српски етнографски зборник 70.

Ђорђевић, Драгутин М. (1990): *Народне песме из лесковачке области*, у: Српски етнографски зборник 95.

Ђорђевић, Тихомир Р. (1899): *Народна имена месеца*, Караџић, I, 3−4, 77−78.

Ђорђевић, Тихомир Р. (1958): *Природа у веровању и предању нашега народа*, II, Српски етнографски зборник 72.

Jovićević, Andrija (1928): *Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori)*, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, 26/2, 293−318.

Караџић, Вук Стеф. (1866): *Српске народне пјесме из Херцеговине: женске.* Беч http://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.php?type=publications&id=1154&m=2#page/12/mode/2up (12. 5. 2021)

Караџић, Вук Стеф. (1972): *Етнографски списи.* Сабрана дела Вука Караџића XVII, Београд: Просвета.

Караџић, Вук Стеф. (1975): *Српске народне пјесме. Књига прва, 1841*. Сабрана дела Вука Караџића IV, Београд: Просвета.

Караџић, Вук Стеф. (1986): *Српски рјечник* (1852). Сабрана дела Вука Караџића XI, Београд: Просвета.

Катић, Реља (1982): *Терминологија средњовековне српске медицине*, Београд: САНУ.

Krstić, Branislav (1984): *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd: SANU.

Крстановић, Здравко (1990): *Златна пјена од мора. Народне пјесме Срба у Хрватској*, Београд: Рад.

Lovretić, Josip (1902): *Otok. Narodni život i običaji*, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, 7, 57−201.

Мијатовић, Станоје М. (1907), *Обичаји народа српског у Левчу и Темнићу*, у: Српски етнографски зборник 7, 1−170.

Милићевић, Милан Ђ. (1984): *Живот Срба сељака*, Београд: Просвета.

Милосављевић, Сава (1914): *Српски народни обичаји из среза хомољског*, у: Српски етнографски зборник 19, 1−442.

Мићовић, Љубо (1952): *Живот и обичаји Поповаца*, у: Српски етнографски зборник 65.

Николић, Владимир (1900): *Нешто из народног празновања: (у округу Пиротском)*, Караџић, II, 5, 89−91.

Павловић, Јеремија М. (1921): *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници*, у: Српски етнографски зборник 22.

Петровић, Атанасије (1907): *Обичаји народа српског у Скопској Црној Гори*, у: Српски етнографски зборник 7, 171−332.

Петровић, Петар Ж. (1934): *Живот и обичаји народни у Гружи*, у: Српски етнографски зборник 58, 1−275.

Поп Дена Дебељковић (1948): *Обичаји народа српског на Косову Пољу*, у: Српски етнографски зборник 7.

Самарџија, Снежана (1995): *Народне приповетке у Летопису Матице српске*, Нови Сад: Матица српска.

Самарџија, Снежана (2009): *Народна проза у Вили*, Нови Сад: Матица српска.

СЕ (2011): *Српска енциклопедија*, том I, књига 2, Чедомир Попов, Драган Станић, ур., Нови Сад: Матица српска, Београд: САНУ, Завод за уџбенике и наставна средства.

Симоновић, Драгутин (1959): *Ботанички речник*, Београд: САНУ, ИСХЈ.

СМЕР (2001): *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, ред. Светлана Толстој, Љубинко Раденковић, Београд: Zepter book world.

СМР (1998): *Српски митолошки речник,* Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, ур., Београд: Етнографски институт САНУ.

Софрић Нишевљанин, Павле (1990): *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, Београд: БИГЗ.

Стојановић, Михаило (1901): *Животиње и биље у народном предању*, Караџић, III, 6−7, 136.

Tucakov, Jovan (1960): *Lekovito bilje*, Novi Sad: Progres.

Урошевић, Атанасије (1990): *Косово*, у: Српски етнографски зборник 78.

Филиповић, Миленко С. (1934): *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, у: Српски етнографски зборник 54, 277−566.

Филиповић, Миленко С. (1949): *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, у: Српски етнографски зборник 61.

Филиповић, Миленко С., Томић, Персида (1955): *Горња Пчиња*, у: Српски етнографски зборник 68.

Чајкановић, Веселин (1994): *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон.

Шкарић, Милош Ђ. (1934): *Живот и обичаји планинаца под Фрушком гором*, у: Српски етнографски зборник 54, 1−275.

Литература

Ајдачић, Дејан (2005): *Старозаветне легенде у фолклору православних балканских Словена*, Црквене студије II, 287−297.

Ajdačić, Dejan (2019): *Predstave o hrišćanskom paklu u folkloru balkanskih Slovena*. https://www.rastko.rs/rastko/delo/10044 (12. 5. 2021)

Антиќ-Стојчевска, Вера (1970): *Мотиви што се среќаваат во апокрифната и во народната литература*, Македонски фолклор, 3−4, 195−208.

Антиќ-Стојчевска, Вера (1978): *Од есхатолошките апокрифи за Богородица и нивниот одзив во народното творештво на југословенските народи*, Македонски фолклор, 2, 207−218.

Vitković, Dimitrije (1919): *Utjecaj hrišćanske ikonografije na neke narodne pjesme*, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena, 24, 1−28.

Вранска, Цветана (1940): *Апокрифитѣ за Богородица и българската народна пѣсень*, София: Държавна печатница.

Јокић, Јасмина (2012): *Краљичке песме. Ритуал и поезија*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Костић Тмушић, Александра (2017): *Поетски елементи у српској хагиографској књижевности*, Косовска Митровица, Ниш: Филозофски факултет, Међународни центар за православне студије.

Костић Тмушић, Александра (2020). *Мотиви покајања и страшног суда у књижевности и сликарству за време краља Милутина*. У: Наука без граница III, Косовска Митровица: Филозофски факултет, 13−30.

Љубинковић, Ненад (2014): *Наши далеки преци. Етномитолошке студије*, Београд: СКЗ.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (1971): *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*, Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета.

Мршевић Радовић, Драгана (1987): *Фразеолошке глаголско-именичке синтагме у савременом српскохрватском језику*, Београд: Филоолошки факултет.

Митић, Кристина (2018): *Светитељке које пазе на женске послове*, у: Византијско-словенска чтенија I, Ниш: Центар за византијско-словенске студије, 371−378.

Митић, Кристина (2018): *Не боје се ока ни урока*, Зборник радова Филозофског факултета, XLVIII, 2, 229−247.

Петканова-Тотева, Донка (1978): *Апокрифна литература и фолклор: апокрифната художествена проза и фолклорът*, София: Наука и изкуство.

Петровић, Петар Ж. (1932): *Опасивање црквa*, Гласник Етнографског музеја VII, 110−112.

Петровић, Тања (2006): *Здравица код балканских Словена*, Београд: Балканолошки институт САНУ.

Поленаковиќ, Харалампие (1988): *Студии од македонскиот фолклор*, Скопје: Македонска книга.

Раденковић, Љубинко (1996): *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Београд, Ниш: Просвета.

Самарџија, Снежана (2011): *Облици усмене прозе*, Београд: Службени гласник.

Сикимић, Биљана (2014): *Антрополошко-лингвистички речник лековитог биља: Књажевац и околина*. У: Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II, (ур. Зоја Карановић), Нови Сад: Филозофски факултет, 125−143.

Чајкановић, Веселин (1994а): *Студије из српске религије и фолклора 1925−1942*, Београд: Српска књижевна задруга, БИГЗ, Просвета, Партенон.

Чајкановић, Веселин (1994б): *О врховном богу у старој српској религији*, Београд: Српска књижевна задруга, БИГЗ, Просвета, Партенон.

Чајкановић, Веселин (1994в): *Стара српска религија и митологија*, Београд: Српска књижевна задруга, БИГЗ, Просвета, Партенон.

Aleksandra Kostić Tmušić
Kristina Mitić

HOLY MOTHER OF GOD IN THE ORAL LITERARY TRADITION

The popular cult of the Holy Mother of God differs from the church cult by its greater commonness and involvement in everyday life. The Holy Mother of God is repeatedly represented in the New Testament apocrypha; those motifs are reflected in the indices of motifs of the oral literary tradition.

УДК 177.61: 2
821.163.41.09 Савић-Ребац А.
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.34

Светозар Бошков
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет
Одсек за историју, Нови Сад
e-mail: svetozarboskov@ff.uns.ac.rs

Борис Стојковски
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет
Одсек за историју, Нови Сад
e-mail: boris.stojkovski@ff.uns.ac.rs

НЕКИ АСПЕКТИ ПРОУЧАВАЊА РЕЛИГИЈЕ У РАДОВИМА АНИЦЕ САВИЋ РЕБАЦ

Апстракт: *У богатом научном опусу Анице Савић Ребац значајно место заузима проучавање религије. Аница Савић Ребац је проучавала различите религије, као и међусобне утицаје и прожимања античке религије и философије са другим религијама. У раду ће се посебна пажња посветити неким аспектима проучавања религије код Анице Савић Ребац, а нарочито ће се анализирати хришћанство, богумилство и кабала. У вези с тим посебно ће се обратити пажња на њено дело Платонска и хришћанска љубав и приказ књиге В. Рибара Проблем историјске улоге хришћанства. Богумилство и кабалу Аница Савић Ребац је проучавала у контексту Његошеве Луче микрокозма, за коју је била цењен и признат стручњак. На овај начин настојаћемо да дамо један новији поглед на ову врло комплексну тему у научном стваралаштву Анице Савић Ребац.*

Кључне речи: *Аница Савић Ребац (1892–1953), религија, хришћанство, кабала, богумилство.*

Аница Савић Ребац (4. октобар 1892 – 7. октобар 1953) наш је чувени класичар, преводилац, философ, есејиста, историчар, песник, која је својим научним делом обезбедила место међу великанима српске науке. У свом богатом научном опусу,[1] Аница Савић Ребац се дотицала, иако истина у мањој мери, различитих питања из области изучавања религије, а у овом раду ћемо представити њене погледе на историју хришћанства, богумилства и кабале.

Хришћанство је једна од најраспрострањенијих религија света. О њој је, наравно, написано мноштво књига и расправа. Ипак, Аница Савић Ребац није у свом целокупном делу посветила много пажње ни хришћанству а ни историји средњег века, тако да данас немамо њену студију која говори уопште о историји хришћанства или историји хришћанске религије. Њене идеје и погледе о хришћанству и хришћанској вери можемо

1 Библиографију радова Анице Савић Ребац израдили су Марија Јованцаи за период од 1905. до 1997. године и Мирјана Д. Стефановић за период од 1998. до 2013. године; Јованцаи 1997; Стефановић 2014.

да видимо у приказу књиге марксистичког философа Вељка Рибара *Историјска улога хришћанства у смени друштвено-економских формација*,[2] као и у њеном есеју *Платонска и хришћанска љубав*.[3]

Приказ књиге Вељка Рибара је доста критички. Аница Савић Ребац улогу хришћанства и његов однос према ропству посматра са искључиво марксистичког становишта и користи марксистичка уопштавања. Она се не слаже с основном поставком и идејом водиљом Вељка Рибара да је хришћанство подржавало прелазак са робовласничког на кметовски (феудални) систем и износи још неколико врло начелних, као и озбиљних методолошких примедаба на ову књигу. Међутим, Аница Савић Ребац у тексту не одбацује тезе Карла Маркса и Фридриха Енгелса да се хришћанска религија *сживљавала са ропством током свих векова.* Ниједног тренутка не одбацује ни другу тезу да је права улога хришћанства била у одржавању *статичности социјалног стања,* као ни то да се хришћанство тобож удружило са капитализмом против социјализма.[4]

Овом приликом нас занима само први део ове тезе, као и став Анице Савић Ребац према историјској улози хришћанства у односу на ропство. Наиме, однос хришћанске цркве (испрва јединствене, а потом и подељене) комплексан је и амбивалентан. Црква, као живи организам, настајала је и развијала се столећима и представља једну врло сложену целину. Хришћанска црква је прихватила постојање ропства и стала у очување свеукупног поретка, али је током столећа сопственог развитка подржавала ублажавање односа према робовима. Неспорно је да су клерици и на Истоку и на Западу, високи црквени достојанственици, манастири, па и римске папе, поседовали робове. Било је и знаменитих црквених отаца који су оправдавали ропство као институцију. Чак ни свеукупан епископат није увек имао уједначен став према овом питању. Међутим, никако се не може генерализовати однос хришћанске цркве према ропству. Даћемо само неколико примера који илуструју погрешност горе изнесене тезе.

Један од најранијих хришћанских сабора, у Елвири 305/6. године, казнио је једну жену која је свог роба тукла до смрти. И други сабори у Византији су посебно штитили робове, и то поглавито жене, од насртљивих господара. Осамдесет и седми канон Трулског сабора, примера ради, наређује да се власник који има непримерен однос са робињом батина, а ако неко има однос са туђом робињом, треба да плати 36 номизми њеном власнику или ако је сиромашан да се батина. Управо у позноантичком периоду постоје и примери светаца који су помагали и лечили робове. Свети Теодор из IV века се наводи као заштитник робова. Житије Светог Теодора Сикејског је још један занимљив извор за ропство у Византији крајем VI и почетком VII столећа. Он је лечио многе робове и робиње, између осталог и робињу једног ђакона. Свети Јован Милостиви, александријски патријарх, откупљивао је и ослобађао робове које су Персијанци 614. године одвели у Ктесифон. У доба византијског василевса Василија Македонца (867–886) живела је и деловала Света Марија Млада, чије житије сведочи да се према робовима опходила као према члановима своје породице. Свети Василије Нови је такође излечио једну робињу.[5]

Познати су из извора и другачији ставови цркве, који забрањују ропство. На пример, Теодор Студит, игуман Богородичиног манастира Студион, у бројним документима овог цариградског манастира из 826. и 842. године изричито је забрањивао

2 Савић Ребац 1988а, 91–97.
3 Савић-Ребац 1988б, 23–37.
4 Савић Ребац 1988а, 92–94.
5 Hadjinicolaou-Marava 1950, 21–22; Χριστίνα 1985, 33–51; Rotman 2004, 191–192; Стојковски 2011, 470–471. са литературом.

поседовање било робова за пољопривреду, било за личну употребу. За њега је то *опасно за душе*, али и супротно религији и позиву монаха.[6] И типик Светог Атанасија Атонског за манастир Велику Лавру на Атосу (Светој Гори), донет 973–975. године, такође прописује забрану држања робова у овој монашкој заједници.[7]

Доба Комнина показује промењена гледишта у држави. У својој новели из 1095. године византијски василевс Алексије I Комнин каже како жали зато што не може да промени уврежено стање и истиче да међу људима постоји неправда противна хришћанству, али он нема моћ да промени већ постојеће устројство. За њега су робови били људска бића која такође треба да славе божански закон. Овај византијски аутократор је овом својом новелом наредио да и робови морају да буду венчани пред свештеником. Ово је значајна новина, јер у ранијим временима нису признавани нити брак нити породица робова и робиња. Сходно овој новели Алексија I Комнина, ако би роб уз два или три сведока доказао да је слободан човек, бивао би ослобођен. Да се постепено мењао положај робова у Византији сведочи и то што је унук поменутог цара Алексија I, Манојло I Комнин, био последњи цар који је доносио законске одредбе у вези са робовима откупивши у Цариграду њихову слободу, позивајући се на хришћанску веру.[8]

Попут црквених великодостојника у Византији, и уопште у православљу, и римокатолички клер је охрабривао чињење добрих дела и саветовао ослобађање заробљеника. У Западној Европи је од раног средњег века било низ сабора и одлука који су охрабривали ослобађање робова. Несумњиво, трговина робовима није замирала. Напротив. Али исто тако, овакве одлуке сведоче да став цркве није био искључив, нити исти током столећа. Црква је на Западу још од времена варварских краљевина пружала азил одбеглим робовима. О томе су расправљали сабори у Орлеану (који је сазвао први франачки краљ Хлодовех и где се први пут водила расправа о азилу) 511, 538. и 549. године, као и концил у Епону. Сабор у Арлу још 452. године, затим визиготски сабори у Толеду 589. и 633. године, и други сабори током V и VI столећа донос бројне одлуке о ослобођеницима. Папа Гргур Велики је ослободио све робове римске цркве. Бискупи су и у Француској, по меровиншком законодавству, и у Шпанији могли да ослободе робове. Сабори у Севиљи (590), Толеду (633) и Мериди (666) строго забрањују да бискуп робове које ослободи са црквених поседа задржи на својим приватним добрима. Правило Светог Фереола допушта и опатима манастира да ослобађају робове са акламацијом међу братством или без ње. Црква се бавила браком слободних људи и робова, као и одмарањем робова недељом и празницима. Поред сабора у Француској, о робовима је 691. године расправљао чак и сабор у Весексу. Црквени сабор у Шалону на Сони, одржан између 644. и 650. године, донео је одредбе у смислу спречавања трговине робовима ван краљевства. Штавише, упркос амбивалентном ставу цркве, у средњовековној Француској постојао је Ред Најсветијег Тројства, а у Шпанији Ред наше Госпе Милости Откупитељице (Свете Марије Мерцедес) који је основао Педро Ноласко. Ови редови су, поред класичних завета монашких редова, имали и један додатни – ослобађање хришћанских робова из муслиманског ропства. Током XIII и XIV века ови редови су откупљивали много хришћанских невољника.[9] Очигледно је да је проблем ропства

6 Thomas, Constantinides Hero 2000, 71, 76–77, 85–86.

7 Thomas, Constantinides Hero 2000, 247, 249. Наравно, то не значи да је пракса држања робова ишчезла; напротив, поједини манастири су поседовали робове, али видимо да то ипак није била општа пракса, нити неко *чување статичности феудалног поретка.*

8 Nov. Post Just, 4, 35; Rotman 2004, 258–259; Köpstein 1980, 160–172; Hadjinicolaou-Marava 1950, 26–27.

9 О односу цркве и ропства уп. детаљније Стојковски 2008, 334–348.

постојао у целој хришћанској Европи и да питање ропства није било могуће лако решити. Скоро сваки црквени сабор, поред својих основних проблема, решавао је и питања у вези са ропством.

О хришћанској религији код Анице Савић Ребац читамо и у студији *Платонска и хришћанска љубав*. Она у овој студији одаје признање хришћанству на унапређењу појма љубави и ту љубав посматра искључиво из аспекта платонизма. У овој студији она тражи и налази платонско порекло мисли водиље у химни љубави Светог апостола Павла,[10] која одсликава хришћанско поимање љубави којом човек воли Бога и све људе, без обзира на то да ли су му пријатељи или непријатељи, а у корену ове ранохришћанске мисли стоји Платонов ерос који чини основу мистичке и философске љубави. Према томе, хришћанска љубав, агапе (ἀγάπη), код Светог апостола Павла није само љубав према Богу и свим људима него је и мистичка снага душе помоћу које човек спознаје Бога, и, како каже Аница Савић Ребац, која води пред Бога „лицем у лице“ и доводи до мистичног спајања душе са Богом пре смрти.[11] Ипак, агапе је у првом реду божанска љубав, а код људи, она је духовни дар који их повезује међусобно и, путем Сина Божјег, са Богом. Види се да она хришћанску љубав сматра преузетом готово потпуно из хеленске мисли, а њену улогу доживљава као чудесни препород платонизма,[12] и у томе је њен специфичан поглед. Редак је помен појединих византијских писаца, црквених отаца или мислилаца, попут Дионисија Ареопагита, и то увек у контексту философије и мистике. Њу не занимају ни византијски неоплатоничари нити хришћански писци који су се бавили антиком. Њено интересовање се своди само на преузимање платоновских идеја у неоплатонски философски систем.[13] Сва византијска култура спој је и прожимање хеленистичке културе и хришћанства, али она о томе не пише. То је могуће објаснити и њеном идејом да је еволуција хришћанства углавном у прихватању хеленизма. Она је сматрала да су тек ренесансни писци достигли врхунац античке мисли. Још је једна опсервација овде могућа. Хришћанство она своди на једну појаву, а не на религију, која је ударила печат свеукупној цивилизацији и која је, штавише, сачувала, заједно са исламом, античку културу. И њен навод да је хришћанство преузело семитску представу о вансветском Богу[14] би захтевао посебан осврт.

Када пише о богумилству, Аница Савић Ребац показује своју ерудицију и своје енциклопедијско знање. Богумилство тумачи кроз готово сву до њеног времена доступну литературу и изворе. Средњовековни феномен дуалистичких учења, њој битан због Његоша, Аница обрађује са више научности и мање спекулативности у односу на питање хришћанства. То се најбоље види у њеном делу *О народној песми „Цар Дуклијан и Крститељ Јован“*.[15] У овој епској песми Аница Савић Ребац тражи дуалистичке елементе као и пре ње многи наши, руски и бугарски стручњаци, од Илариона Руварца, Веселина Чајкановића, Милана Будимира, преко Веселовског и Драгоманова. Њено тумачење ове народне песме показује сву комплексност богумилског учења, али и дуализма уопште. Аница Савић Ребац у богумилским елементима ове песме тражи

10 1. Кор. 1, 13.
11 Савић-Ребац 1988б, 27–28.
12 Савић-Ребац 1988б, 37.
13 Савић-Ребац 1988б, 25–27. О много комплекснијем односу византијских неоплатоничара према Платоновој философији сведочи обимна литература из које издвајамо само неколико наслова на страним језицима: Rosan 1949; Masai 1956; Blumental and Markus, 1981; Lloyd 1990; Bargeliotes 2000; на српском језику уп. Бајервалтес 2009; Лаут 2009.
14 Савић-Ребац 1988б, 25. Иако је инкарнација Христа на Земљи у хришћанству показатељ Божијег присуства међу људима.
15 Савић-Ребац 1988ц, 349–371.

трагове манихејства и гностицизма, али остаје уздржана према изворима који су могли утицати на богумилство, као и на правце из којих су ти утицаји и улазили у богумилску доктрину.[16]

Њен поглед на епску песму *Цар Дуклијан и Крститељ Јован* веома је вредан допринос проучавању богумилског елемента у фолклору код јужнословенских народа, доста редак у нашој науци. Вреди истаћи овде рад и Вере Антић, која је богумилске елементе обрађивала у македонском фолклору.[17] Овом приликом нас највише занима однос Анице Савић Ребац према овој врло комплексној теми. Она наглашава сложеност богумилског дуализма и истиче одређена одступања у богумилској доктрини у односу на манихејство. Према мишљењу Анице Савић Ребац, Мани је у своје учење увео два радикално одвојена принципа у дуализму.[18] Она спада у скупину аутора који су богумилство више и ближе везивали за манихејски корен. Поред Анице Савић Ребац, као без сумње великог ауторитета на пољу философије, класичних наука и науке о књижевности, посматрање богумилства у ширем контексту дуалистичких учења кроз историју карактеристично је и за дела таквих медиевиста светског гласа какви су Стивен Рансимен[19] или Димитри Оболенски.[20] Овог потоњег и Аница Савић Ребац цитира.[21] Штавише, Оболенски хеленски мит о души која је заточена у материјалном свету сматра макар имплицитним кореном сваког дуализма.[22]

Занимљиво је приметити и да у својим анализама богумилства и њиховог учења Аница Савић Ребац не помиње босанске крстјане ни цркву босанску, иако је манихејство имало, према неким претпоставкама, значајан утицај на развој њиховог учења.[23] Богумили у Србији спомињу се само узгредно, бабуни и патарени ни толико. Њу богумилство занима као философско-религијска појава, у контексту манихејског учења, и уопште дуалистичких доктрина.

Богумилство је Аници Савић Ребац био ванредно важан елемент у њеном изучавању Петра Петровића Његоша и његове *Луче микрокозма.* Она у овом делу тражи различите мистичне утицаје, међу којима у првом реду богумилско и кабалистичко. У

16 Савић-Ребац 1988ц, 362–371.

17 Антиќ 1982, 113–126.

18 Савић-Ребац 1988ц, 352–354. Мада ни сам манихеизам не одваја радикално два принципа, и ту су катари, донекле павликијанци, па чак и Драговићка црква, били строжи, што примећује и Аница Савић Ребац. Најважнији извор који документује овакву тврдњу јесте Августин и његово дело *Contra Faustum*, где Фауст детаљно објашњава манихејски дуализам, али на концу не одвајајући радикално два принципа, Бога и *hyle* односно материју (Aug. *Contra Faustum,* XXI). В. Савић-Ребац 1988ц, 354; уп. и Alić 1982, 173. в. и нап. 67; Драгојловић 1987, 193–194, уп. нап. 24 за попис извора. О Августиновом делу као извору за хришћанско-манихејске распре уп. Lim 1995, 96–98.

19 Runciman 1982. уп. нарочито 5–181. Могуће је пратити велику сличност у Рансименовом излагању, од гностицизма, преко манихејства до богумила и катара, са писањем Анице Савић Ребац, с тим што Рансимен хеленску мисао и њен утицај на дуализам готово и не спомиње.

20 Obolensky 2009, 13–286 нарочито. Важна је тврдња Оболенског да је немогуће историјски наћи везу између гностицизма, манихејства, као и бројних јереси које су настајале све до VIII века. Obolensky 2009, 33.

21 Савић-Ребац 1988ц, 351, нап. 6.

22 Obolensky 2009, 16.

23 Alić 1982, 172–184. У наставку свог дела, Алић покушава да докаже да су крстјани, односно верници цркве босанске дошли у додир са манихеизмом преко Угарске. То је мало вероватно, јер богумила у Угарској нема, судећи по изворима, после 1046, а Халисије, Печенези и други народи које Алић набраја су муслимани, в. Стојковски 2010, 171–178; Bálint 2013, 501–523. У новије време се појављују истраживања која негирају дуализам цркве босанске, в. Mužić 2008, 65–67. Нажалост, не знамо став Анице Савић Ребац према овом питању.

свом спису *Његош и богумилство* Аница Савић Ребац више истиче разлике изворног манихејства с једне и катарског и богумилског *неоманихеизма*, како их назива, с друге стране. Знатно јасније него у претходно описаној расправи о епској песми *Цар Дуклијан и Крститељ Јован*, катаре и делимично византијске богумиле она назива радикалнијим дуалистима, у односу на богумиле, па и на само Манијево изворно учење. Примећује и да у манихејству пад Прачовека у материјално (смртно) нема карактер огрешења, односно примордијалног греха.[24]

Кабала, јеврејска традиција, односно током векова јеврејска езотерија и мистика, била је такође један од предмета изучавања религије Анице Савић Ребац. Овом проблематиком она се бавила у свом спису *Његош, кабала и Филон.* Овај рад је занимљив из много аспеката. Наиме, Аница Савић Ребац у *Лучи микрокозма* налази различите кабалистичке утицаје, којих нема много, и покушава да делове овог Његошевог спева повеже са кабалистичком мишљу, како директно (она сматра из усмених Његошевих сазнања), тако и преко Игоа, Гетеа, раног Хегела, Милтона и других писаца или философа. Литература о кабали је поглавито немачка. Говорећи о кабали, Аница Савић Ребац се осврће и на различите утицаје у јеврејској мистици. Помиње и утицај античке философије, јеврејског неоплатонизма, као и оријенталних и гностичких струја.[25]

О вези различитих источњачких учења, па и манихеизма, и данас се доста пише у стручној и научној литератури. Јеврејска је традиција претрпела знатне утицаје манихеизма, апокрифних списа (попут *Књиге Енохове*, *Књиге Сетове* и сл.), а сиријско-месопотамска гностичка учења имају значајан утицај и на формирање позноантичке и раносредњовековне јеврејске мисли, једнако као што и јудаистичка библијска егзегеза има значајан утицај и на манихејство, па чак и на неке класичне дуалистичке списе из Наг Хамади корпуса манихејских текстова.[26]

Познавање кабале, као и међусобни утицаји ове јеврејске традиције и хеленске философије, као и Филона Александријског, представљају значајан сегмент проучавања Његошеве *Луче* код Анице Савић Ребац.[27] Она одлично познаваје историју кабале, као и њен средњовековни развој, нарочито развој кабалистике код Јевреја Провансе у XIII веку. Међутим, њен поглед на катарски утицај на кабалу део научника који се баве кабалом не види на исти начин. Наиме, постоји мишљење да су провансалски кабалисти познавали катарску доктрину због свог дуализма. Не треба одбацити ни сличност њихових учења о сељењу душе, па ни постојање аскетског братства међу проучаваоцима кабале који су живели аскетски и потпуно се посвећивали изучавању Торе, притом одбацујући све овоземаљско.[28]

На поимање кабале Анице Савић Ребац и јеврејске традиције, па и јеврејске езотерије и мистике уопште, пресудан утицај имао је Гершом Шолем. У време када се бавила *Лучом микрокозма* (крајем 30-их година XX века), Аница Савић Ребац имала је више личних контаката с овим утемељивачем савремене науке о кабали, значајним јеврејским мислиоцем, који је у то време био и професор универзитета у Јерусалиму.[29] Гностичка, па и античка грчка философија су, по Шолему и Аници Савић Ребац, имале

24 Савић-Ребац 1966а, 120–121. Уп. Runciman 1982, 14; Obolensky 2009, 17–18.
25 Савић-Ребац 1966б, 131–151, посебно 140–141.
26 Reeves 1996, 5–212. Библијски јудаизам, посебно *Књига Постања*, имали су, према Ривсу, и кључан утицај на манихејску козмогонију. В. његову студију Reeves 1997. О кабалистичком тумачењу *Постања* в. Smith 2010, 11–137.
27 Савић-Ребац 1966б, нарочито 143–145.
28 Савић-Ребац 1966б, 134–135, в. Gečel 1987, 79, нап. 6.
29 Савић-Ребац 1966б, 133.

значајан уплив на кабалистичка поимања, штавише, Гершом Шолем поједина кабалистичка учења настала у Прованси током XIII века и назива *гностичка.* Треба рећи да поједина Шолемова гностичка проучавања кабале имају опоненте у науци. Гностичка кабала се коначно јавља тек у Херони, у Каталонији, у другој половини XIII века, и тек тад се јавља и одређени дуализам, а питање зла постаје видљивије постављено.[30]

Идеје и везе Његошевог спева *Луче микрокозма* са кабалом проучаване су и пре Анице Савић Ребац. Перо Слијепчевић се такође бавио утицајем кабале на Његоша. Аница Савић Ребац је систематизовала та проучавања и дала особен печат његошологији, нарочито овом аспекту проучавања *Луче микрокозма* и утицаја на цетињског владику и писца. И она, као и многи други проучаваоци Његошевог дела, сматра да је до додира са кабалом дошло индиректно, мада, неки извор који то потврђује, за сада не постоји.[31]

Аница Савић Ребац и њено проучавање Његошеве *Луче микрокозма* оставили су велики и значајан утицај на науку о књижевности, философију, историју и философију религије и друге науке све до данас. Њени религијски аспекти, пре свега богумилство у овом Његошевом спеву, и данас научнике који се баве делом великог српског песника надахњују на различита промишљања и на тражење дубљих философских корена у античкој философији, богумилству или кабали. Управо на трагу Анице Савић- Ребац и у својој новој књизи, француски писац и историчар књижевности српског порекла Борис Лазић пише о гностичким, тачније дуалистичким, богумилским, односно манихејским утицајима код Његоша, упливу философије Платона, па и Оригена.[32]

Религија и њено проучавање у уистину ванвременском опусу Анице Савић Ребац заузимају посебно место. Интердисциплинарни приступ, који је красио енциклопедијско знање које је она имала, и у изучавању религије био је основна карактеристика радова Анице Савић Ребац. Ни њена лична убеђења, па ни идеолошка матрица којој је и сама припадала, нису недостајала и дала су печат њеним истраживањима у овом домену. Треба знати да она није била историчарка, да су њени погледи више философски, али да то никако не значи да Аница Савић Ребац није оставила значајан траг и у проучавању историје религије, напротив. Управо њена мултиперспективност, њено вишезначно тумачење античких и средњовековних религијских учења и појмова подстичу на размишљање и представљају један особити светоназор једне од најученијих жена модерне српске науке.

30 Општи преглед историје кабале (нарочито средњовековне) у *Encyclopedia Judaica,* second edition, Volume 11 Ja–Kas, ed. in chief Fred Skolnik, Detroit, 2007, 590–599, 602–610 (Kabbalah); о кабалистици Гершома Шолема уп. његова дела Scholem 1962; Scholem 1974. О Шолемовом схватању кабале в. Biale 1982, 35–93; Weidner 2003. О различитим тумачењима неких Шолемових претпоставки и опонирању истим Gečel 1987, 35–39, 94–95.

31 Петровић Његош 1968. Нарочито уп. Флашар 1968, 119–147, као и предговор Савић-Ребац 1968, 5–48; од литературе в. Слијепчевић 1950, 150–152; Lux 1982, 128–130; Радуловић 2007, 532–538.

32 Lazić 2009, књига у штампи, 63–69. Овом приликом аутори исказују своју најдубљу захвалност драгом колеги и пријатељу др Борису Лазићу на својевременом уступању рукописа књиге која је у припреми за штампу. Пагинација је извршена према рукопису који нам је уступио колега Лазић.

Извори и литература

Антиќ, Вера (1982): „Дуалистички елементи во македонскиот фолклор“, *Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања*, Материјали од симпозијумот одржан во Скопје на 30, 31 мај и 1 јуни 1978 година, Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 113–126.

Бајервалтес, Вернер (2009): *Платонизам у хришћанству*, Нови Сад: Академска књига.

Лаут, Ендрју (2009): *Извори хришћанског мистичног предања: од Платона до Псеудо-Дионисија Ареопагита*, Београд, Сремски Карловци: Мартириа.

Петровић Његош, Петар II (1968): *Луча микрокозма*, Београд: Просвета.

Радуловић, Немања (2007): „Езотерични оквири *Луче микрокозма*“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 55-3, Нови Сад: Матица српска, 511–543.

Савић-Ребац, Аница (1988а): „Проблем историјске улоге хришћанства“, *Студије и огледи I–II*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 91–97.

Савић-Ребац, Аница (1988б): „Платонска и хришћанска љубав“, *Студије и огледи I–II*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 23–37.

Савић-Ребац, Аница (1988ц): „О народној песми *Цар Дуклијан и Крститељ Јован*“, *Студије и огледи I–II*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 349–371.

Нови Завет. (1998). Превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве

Слијепчевић, Перо (1950): „Четири теме о Лучи“, *Гласник САН II-1*, Београд: САНУ.

Стојковски, Борис (2008): *Трговина робљем на Медитерану у средњем веку,* магистарска теза.

Стојковски, Борис (2010): „Византијска црква и ропство“, *Српска теологија данас*, Београд: Институт за теолошка истраживања, Правни богословски факултет, 467–477.

Стојковски, Борис (2010): „Правни положај муслимана у средњовековној Угарској“, *Зборник радова Правног факултета 44/1*, Нови Сад: Правни факултет, 171–179.

Χριστίνα, Αγγελίδη Γ. (1985): „Δουλοι στήν Κονσταντινούπολη τον 10ο ΑΙ. ‘Η μαρτυρία το ‘οσίοθ Βασιλείοθ του Νέου“, *Βυζαντινά Συμμείκτα 6*, Αθήνα: Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, 33–51.

Alić, Salih H. (1982): „Bosanski krstjani i pitanje njihovog porijekla i odnosa prema manihejstvu“, *Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања*, Материјали од симпосијумот одржан во Скопје на 30, 31 мај и 1 јуни 1978 година, Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 153–194.

Bargeliotes C. Leonidas (2000): „Plethon's Conception of Cosmos and its impact on Western Cosmologica“, *Zbornik Matice srpske za klasične studije 2*, Novi Sad: Matica srpska, 37–51.

Biale, David (1982): *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge: Harvard University Press.

Blumental, H. J. and Markus, R. Austin eds. (1981): *Neoplatonism and Early Christian thought:Essays in honour of A. H. Armstrong*, London: Variorum Publications.

Gečel, Rolan (1987): *Kabala*, Beograd: Novo delo.

Hadjinicolaou-Marava, Anne (1950): *Recherches sur la vie des esclaves dans le Monde Byzantin*, Athènes: Collection de l’Institut français.

Idel, Moshe (2007): „Kabbalah“, *Encyclopedia Judaica, 11, Ja–Kas*, ed. Fred Skolnik, Detroit: Thomson Gale, 589–690.

Köpstein, Helga, (1980) „Zur Novelle des Alexios Komnenos zum Sklavenstatus (1095)”, *Actes du XVe Congrès international d'Etudes byzantines, IV Histoire. Communications*, Athènes: Association Internationale des Études Byzantines, 160–172.

Lazić, Boris (2009): *La relation du temps et de l'éternité dans l'œuvre poétique de Petar II Petrović Njegoš*, doktorska disertacija.

Lim, Richard (1995): *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press.

Lloyd, A. C. (1990): *The Anathomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press.

Obolensky, Dmitri (2009): *Bogumili. Studija o balkanskom neomaniheizmu*, Zagreb: Misl.

Reeves, John C. (1996): *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*, Leiden: Brill.

Reeves, John C. (1997): *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Tradition*, New York: Hebrew Union College Press.

Rosan, Laurence Jay (1949): *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, New York: Cosmos.

Rotman, Youval (2004): *Les esclaves et esclavage. De la Méditerranée antique à la méditerranée médiévale VIe–XIe siècle*s, Paris: Les belles lettres.

Runciman, Steven (1982): *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schaff, Philip ed. (1956): *Augustine: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists, Nicene and Post-Nicene Fathers* Series I, volume 4, Michigean: Grand Rapids.

Scholem, Gershom (1962): *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin: De Gruyter.

Scholem, Gershom (1974): *Kabbalah*, New York: The Jewish Publication Society of America.

Smith, David Chaim (2010): *The Kabbalistic Mirror of Genesis. Commentary on Genesis 1–3*, Glasgow: Daat Press, 2010.

Ternovácz, Bálint (2013): „A bogumil eretnekség a XI. századi Magyar Királyság déli területein“, *Fons XX*, 4. sz., Budapest: Szentpétery Imre Történettudományi Alapítvány, 501–523.

Thomas, John and Constantinides Hero, Angela eds. (2000): *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete Translation of the Surviving Founders Typika and Testaments*, Washington: Dumbarton Oaks.

Weidner, Daniel (2003): *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Zepos, Ioannes and Zepos, Panagiotes eds. (1931): *Novellae et Bullae Aureae imperatorum post Justinianum, Jus Graecoromanum 1*, Athènes: G. Felix.

Masai, François (1956): *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris: Les Belles Lettres.

Svetozar Boškov
Boris Stojkovski

SOME ASPECTS OF THE RELIGION STUDIES IN THE WORK OF ANICA SAVIĆ-REBAC

In the rich scientific opus of Anica Savić-Rebac the study of the religion occupies a significant place. Anica Savić-Rebac dealt with different religions, as well as mutual influences and permeations of ancient religions and philosophy with other religious teachings.

This paper examines the works of Anica Savić-Rebac dedicated to Christianity, bogomilism and kabbalah. She wrote on Christianity in her study about the Platonic and Christian love. Her views on the one of the most widespread world religions today were given through her review of the book written by V. Ribar on the problem of the historical role of the Christianity. She also studied bogomilism and kabbalah in the context of her studies on a famous 19th century work entitled *Luča mikrokozma,* written by Petar II Petrović Njegoš, for which she was one of the most prominent experts. With a critical overview and an analysis of the works of Anica Savić-Rebac the authors give a newer approach to this very complex subject in her scientific production.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 557-566*
УДК 821.163.41.09(497.115)"18/19"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.35

Сунчица Денић
Педагошки факултет у Врању, Универзитет у Нишу
e-mail: suncicadenic@gmail.com

КОСОВСКИ ЗАВЕТ КАО ХРИШЋАНСКИ КАНОН У ПРИПОВЕТКАМА КОСОВСКОМЕТОХИЈСКИХ ПИСАЦА С КРАЈА 19. И ПОЧЕТКОМ 20. ВЕКА

Апстракт: *Косовски завет који је уједно завет Светог Саве и Косовске битке, кроз време се обнавља и потврђује. Још код средњовековних писаца види се да у српском народу постоји национална свест у виду одрицања од удобности овога света, што би значило извесну и стално постојану свест о жртвовању због вере и образа. Тако су постављани морални и духовни стандарди, везани најпре за Немањиће. Таква заветна слика која је стопила хришћански канон у косовски завет и обрнуто, огледа се у делима посаца Косова и Метохије, почев од Манојла Ђорђевића Призренца, преко Стојана Капетановића, Зарије Поповића, Јанићија Поповића, Томе Поповића и других, до Григорија Божовића, као једног од најрепрезентативнијих прозних писаца косовскометохијског поднебља.*

Кључне речи: *Косовски завет, хришћански канон, жртва, приповетке, писци, Косово и Метохија.*

Предмет књижевног рада код већине српских писаца овога периода јесте изражена жеља и опредељење да се прикаже тежња за слободом. После ослобођења, дуго ће се још таворити због тзв. „јужног јада“. Цела Јужна Србија, косовски део пре свега, осећала је дужност да се дух косовског мита оживи, да се после петвековног ропства сањају лепши снови у богатијој и срећнијој земљи. Ту земљу овако је видео Ђорђе Мано – Зиси, кустос Музеја Кнеза Павла: „Скоро ниједан крај наше земље није онако богат у средњовековним уметничким споменицима као Јужна Србија. (...) Ту осећамо нашу националну културну прошлост, боље него игде у ком другом крају. Градови, рушевине, манастири, везани су за имена Милутина, цара Душана и Краљевића Марка, а о историјској истинитости традиције убеђују нас натписи и записи на самим споменицима као и повеље. (...) Обузеће нас право чудно и религиозно осећање пред живописним силуетама кубета наших манастира, осећање према прошлости пред фрескама Грачанице, пред скулптурама и упаљеним свећама Милице у Дечанима.“[1]

У делима косовскометохијских стваралаца постоји осећање памћења и борбе за национално име, увек са неписаним правилом да се тиме испуњава завет. Зато се каже да у тим делима има доста романтичарског заноса, родољубља и фолклора. Сувише су окренута од личног доживљаја света, од унутрашњег, психолошког стања и става. А тзв. епски елеменат јавља се нарочито у прози, у приповеци пре свега.

1 Мано – Зиси 1937, предговор

Изучавања о настајању и развоју српске књижевности на Косову и Метохији у другој половини XIX-ог и на почетку XX века, до 1912. године, како је писао Владимир Бован у књизи *Зубља...,* прате многе тешкоће. „Многа дела објављена у периодици под Турском остала су анонимна. (...) Највише су се плашили локалних терориста из исламске верске организације, нарочито хоџа.“[2]

У наведеној књизи објављен је значајан преглед стваралаца из међуратног периода са Косова и Метохије, у којем је извршена својеврсна регионална и временска класификација.

Подробнију класификацију дао је Владимир Цветановић у огледу *Век новије књижевности Косова и Метохије.*

Приповетка је у најбољој мери одговорила законима литературе. Она је „отворила очи, служила главном циљу – ослобођењу“. У оквиру тих историјских околности формира се и стил јужносрбијанске приповетке. Најбољи писац тога доба, Григорије Божовић, приповетком из овога времена прокрчио је путеве ове нарочите косовске културне зоне. Служећи се причом и верним приказивањем народног менталитета, изградио је својеврсну самосталну визију тога света. То је красило и приповедачку прозу Зарија Поповића и Јаниђија Поповића, као и стваралаштво Манојла Ђорђевића Призренца и Никодима Савића.

Иако су многи писци писали и поезију и прозу, наводимо имена оних чије су приповетке обележиле њихово књижевно дело. То су, најпре: Манојло Ђорђевић Призренац, Никодим Савић, Зарија Поповић, Петар Петровић, Тома Поповић, Димитрије Фртунић, Григорије Божовић, Јаниђије Поповић, Милан Шарановић и други.

Почетак новије књижевности на овим просторима везује се за Манојла Ђорђевића Призренца[3] који је значајне 1871. године објавио приповетку *Потоњи Немањић,* мада је Призренац још 1868. године објавио поему *Вилино коло*, посвећену Михајлу Обреновићу.

У време када М. Ђ. Призренац пише и објављује, „приповетка доминира над осталим жанровима. Она је, савременим темама и новом формом ближа, како ширем слоју читалаца, тако и већем броју стваралаца. Призренцу је таква *слика из живота* одговарала, као што је одговарала и великом броју српских реалиста, те не чуди што у многим приповеткама, у поднаслову, пише – *слика из живота.* Свакако, та слика не доноси увек реалистичку страну. Она се често употпуњује фантастиком, лирском евокацијом, фолклорним, паганским или религиозним сликањем средине и јединке у њој. Радивоје Микић пише да „слика света у прозном делу мора имати распознатљиве просторно-временске оквире“.[4] Време, било у отвореном или затвореном облику, врло је важан фактор у креирању приповедака. „Поједине приповетке М. Ђ. Призренца зависе од функционисања времена зато што је у временском распону организована прича – догађај. У драмама је време уједначеније, кохерентније и постојаније, што и налажу драмски закони.“[5]

Зарија Поповић је један од првих који је тако и толико епски говорио о животу Срба на Косову и Метохији, ако се изузме Манојло Ђорђевић Призренац, старији писац и по годинама и по перу, код кога се трагање за епском правдом манифестовало преко боготражитељства, препознатљивог и наглашеног у индивидуалној димензији.

У књизи *Историја српске и хрватске књижевности* Андра Гавриловић истиче да је Зарија Поповић „с најбољим успехом почео анализу душе Старосрбијанаца, кога је

2 Бован 1995, 206.
3 Више о овоме у: Денић, 2003, 1-283.
4 Микић 1998, 5.
5 Денић 2008, 37.

убрзо учинио предметом књижевног интересовања. Анализа је те душе вршена не само с љубављу већ и са свом пажњом која је необично срећно залазила у мисли и осећања света, историјском судбином упућена у пуну повученост. (...) Његова сликања народа са Косова дају једну прилично изграђену слику.“[6]

У *Енциклопедији* Станоја Станојевића говори се о Зарији Поповићу да је писао приповетке из „народног живота, из националне борбе у Старој Србији, патриотске и политичке чланке и религиозне саставе“.[7]

О томе како су доживљавали дело Зарија Поповића у Србији, вредно је навести писмо Светомира Николајевића из 1910. године. У њему се, између осталог, каже: „Имало је, као што знаш још и наших, и страних људи, који су писали о земљама и народу којим се ти у својим приповеткама занимаш, али ти си први који си успео да нам отвориш душу и срце оног нашег народа. (...) И није чудо, што је, задуго било код нас утврђено веровање, да Старосрбијанци немају ни виших идеала ни политичких одушевљења, и да у много којечему друкчије мисле од осталог српског народа. Ти си, драги Зарија, разбио то погрешно и неправедно мишљење, и твоје приповетке, по том успеху свом, заузимају видно место у најновијој српској књижевности. Имају оне и других својих лепота, али ја волим да овде (...) споменем само њихову родољубиву тенденцију, и њихов успех...“[8]

Као илустрација свеукупног дела З. Р. Поповића може послужити приповетка *Мајка,* у којој су видне све карактеристике идеја и тема, као и стила овога писца.

У приповеци је описана кућа Ветке Димине, чија је судбина била одређена за велику трагедију. Дими и Ветки деца су поумирала, а она, после мужевљеве смрти остаје сама са јединцем Стојаном. У приповеци се описује мајчина љубав и брига, као и стална молитвом Богу да јој сачува Стојана који је био леп и паметан момак. Зла судбина није ни њега мимоишла. Под притиском и претњом Турчина Изетаге, Стојан је морао да побегне. Није прошло много дана од његовог бекства, већ се по Гњилану шапутало о погибији српске чете од руку Арнаута. Сви су знали за то, само Ветка о томе није размишљала, јер таквим гласинама није смела да верује. Свакога дана чекала је сина, увек је била са њим. У машти га оживи, гледа га и разговара са њим. Поставља и диже вечеру. Намешта и размешта софру, нуди га, тепа му. Он је у њеном свету потпуно присутан, испуњава сваки простор куће, као и душе. Она по ваздан чека српску чету, чека њеног Стојана, ништа друго не ради. Опустошила јој земља, а она сама погрбила се и остарела. Комшије и рођаци немају храбрости да разбијају њене снове, зато је и не убеђују. А и како би, кад она непрестано држи и милује хартијицу у недрима, мислећи да је то Стојаново писмо. Годину дана после, по уласку српске чете у град и она трчи да сретне војнике.

„Кад до првог дође“, каже писац, „она рашири руке и викну:

- Синко, Стојане! – и загрли га свом снагом.

(...) А војник се сети мајке своје на дому, која га тако исто очекује, ако је у животу, и ухвати Веткину руку да пољуби, али Ветка се само опусти и сруши на земљу“.[9]

Ова слика бола у приповеци *Мајка* Зарије Поповића може се поредити са многим сличним ситуацијама у светској литератури. Овде је циљ да се истакне Поповићев огроман значај, као и вредно његово место у развоју књижевности и духовности, пре свега на Косову и Метохији, а и у широј Србији.

Владимир Цветановић је, као и многи истраживачи ових тема и поднебља, писао да је „Поповић био најангажованији у духу ондашњег времена, када су национално-

6 Гавриловић 1927, стр. 408.
7 Станојевић, књ. III (Н – Р), стр. 595.
8 Николајевић 1924, 29.
9 Поповић 1920–21.

ослободилачке теме заокупљале један део јавности. Утолико његове приповетке имају и елементе каснога националног романтизма, који су се преплитали са ауторовом тежњом да реалистички тачно опише народну стварност.“[10]

Стојан Капетановић је био близак сарадник Бранислава Нушића у Приштини. Значајан је национални борац, учитељ, сакупљач народних умотворина. У својим списима Капетановић, између осталог, пише о немилом догађају који га је готово коштао главе. Ради безбедности деце био је принуђен да их после школе врати кућама. Једном је на запомагање Српчади ухватио изгредника, турско дете, и ишамарао га. Отац детета, чувени Етем бег Цинић, запретио је „крвљу“ због овог случаја. Капетановићу је после неколико покушаја да се измири са Етем-бегом и изађе из кућног притвора помогао Нушић преко својих веза.

Многа злодела у Приштини дешавала су се у време Мутесарифа, злогласног Рауф-паше. Залагањем Капетановића и народа, а пре свега Нушића, писмима валији, везиру и цару, паша бива отеран.[11]

Српски народ се конзулу обраћао као једином човеку који схвата и разуме све муке кроз које пролази. Нушић је несебично, свом снагом и љубављу, излазио у сусрет свима и помагао колико је могао. Ситуација са свештеником из Гњиланске казе, коју описује Капетановић, жива је слика тога времена. Дошавши у конзулат, поп, који је на све друго личио, а не на божјег слугу, пао је ничице да целива руку Нушићу. Нушић, згранут призором, диже свештеника, узвикујући: „Не, попе, ако Бога знаш! Нисам ја Владика и не тражим метаније“. Хтеде њему да пољуби руку, што само сме да носи име српског попа у овом „змијарнику арнаутском“. Свештеникова прича о зулумима над Србима потресна је и драматична: „Аман ти чиним“, молио је Нушића, „и кунем те Богом и Св. Јованом, кунем те у твоје очи и децу, кунем те у све што ти је живо, да пишеш нашем крању, да побрго дође овамо и ослободи нас, иначе неће затећи ни једнога Јована и Стојана. Кроз најкраће време све ће бити само Хасан и Хамид. Без промене вере и прелаза у њихову, нико живи од христјане не може да остане. (...) А мој живот? То и није живот, него вечита мука, патња и страх! Ето, кад год пођем у народ, не мислим да ћу се жив вратити. Јер, свакоме ћелешу, Арнаутину, кад га издалека видим, морам се скинути с коња, очекати са прекрстеним рукама на прсима и при пролазу поред мене да му рекнем *Тун гатјета, Ага*! (Много ти година, ага!), и тек када ме одослови: *Хајд, бре, хајд!* тад смем поћи (…) Нигде не оставише доброг домаћина и омиљеног Србина.

Какав ми је то живот Господине, кад нам Арнаути одузеше и образ и част. Ми више и нисмо људи. Нигде у свету нема грђег живота, но што је код нас. (...)“

Конзул, сав згрожен и потресен до дна своје душе, каже Капетановић, седа и пише Стојану Новаковићу о свему томе, а он се отуда пита „да ли је могуће, да може српски карактер и свако понижење и безчашће своје породичне светиње да отрпи и одржи!“

Дело Томе Поповића вредно је и у књижевноисторијском и етнографском смислу. У приповеци *Српска крв* (у наставку пише: *листић из црне књиге Ст. Србијанског живота*), описује истините догађаје из Косовског поморавља и турског доба. У њој се описује отимање српске жене од стране Арнаутина Сали Биље. Вредну и лепу Петру, ћерку Паве Катанчевића, жене Тасе Босиног из Могиле, једне су ноћи уграбили Арнаути из села Ђелекара. Описује се злогласни Сали Биља, познат у гњиланској околини. Петру спремају за турчење али, пошто је суд враћа родитељима, Сали Биља убија родитеље у судници. Описујући тренутак када су мртве Петрине родитеље донели до цркве, Поповић

10 Цветановић 2001, 147.
11 Више о овоме у: Денић 2005, 220-228. и Денић 2008, 65-77.

каже: „Све што се крстом крстило, мученичка смрт оних мученика ожалостила је и дубоко до срца потресла. Сви су горко плакали па и небо, које је целог тога дана натуштеног и мутног лица било, није могло да се уздржи, те је и оно почело своје сузе да лије.“[12]

Богата библиографија Григорија Божовића говори о највреднијем књижевном имену косовскометохијског подручја. Вредност његовог дела давно је прешла оквире Косова и Метохије, те је оправдано што је његово дело привукло и привлачи највећу пажњу читалаца и тумача.

Књижевни свет Божовићевих приповедака чине људи и простор са почетка 20. века, по пропасти турског царства, у којем су приказани Срби, Турци, Албанци (Арнаути), Бугари..., нарочито хришћани и муслимани на чему се најчешће и формира сукоб. Сам Божовић је у разговору са Бранимиром Ћосићем рекао: „Истина је да ја хоћу, као што сам и рекао, да дам што више мотива и типова. (...) Мада сам сав васпитан у руској и скандинавској књижевности, и француским класицима (Флобер, Доде, Мопасан и Франс – овај последњи због стила и језика), ви видите да сам поред тога сав за традицију и у традицији. Не волим литературу невезану за народ и крај, иако су толико пута други литерарни мотиви узбуњивали моју душу. Зато ценим Његоша и његов *Горски вијенац* и верујем да само таквим путем и чувајући та начела наша књижевност може ући у светску са великом и новом речју. (...) Баш с тога ја рачунам да је и мој скромни рад само припрема за друге, нове. Имам интимну амбицију да учиним да се што боље пише, да унесем што више речи, да наш језик буде што чистији, да бацим што више мотива, да ставим на хартију оно што нико неће видети и опазити, у нади да ће после мене доћи нови да велике проживљене потресе, сукобе, вере и расе, даде попут Достојевског и Шекспира. Надничарин сам, добровољни, за велике нове који ће свакако доћи.“[13]

Зато је, да би испунио задатак који је, најпре, себи поставио, понекад одлазио у идеализацију и романтичарско-херојски занос, те има приповедака са тенденцијом да се спаси од заборава живот на Косову и Метохији, потенцирајући косовски завет и хришћански канон. Често је дата фолклорна и етнографска слика старосрбијанског света. „Турци и Арнаути“, пише Александар Јовановић, „свуда су около и многи међу Божовићевим јунацима мењају веру, знајући да ће за њих, ако Милош једног дана заиста и дође, бити касно. (...) Ликови потурица и Арнаута су само у једном слични, у дрском и насилничком понашању.“[14] Јовановић наводи да је арнаутско понашање условљено њиховом непрестаном тежњом за ширењем, заузимањем простора и опстајања на њему. Они имају начело да је морално све што је корисно, и да је грехота не искористити противникову слабост. Са више симпатија Божовић је говорио о женама Албанкама, чије се мајчинство узима као разлог њиховог узмицања изнад националног и верског. Занимљива је, с тога, збирка приповедака објављена 1924. године у Мостару, јер она на најбољи начин сведочи о националним и културним околностима под којима и о којима Божовић пише. У њој је одредио *тематско-мотивске просторе* и књижевни занат, створивши тако јединствен и препознатљив стил и поетику. Ту је Божовић увео у књижевност „неиспитани Југ, о који су се бориле многе пропаганде, тај православни народ, везан за милу и проклету груду, који је имао тако важну улогу у стварању Србије“.[15]

Приповетке је често креирао на основу стварних догађаја, али и на основу анегдота и одређених предања.

---

12 Поповић 2018, 251.
13 Ћосић 1931, 96–97.
14 Јовановић 1997, 67.
15 Николајевић 1924, 86.

У приповеци *Мучних дана* даје слику Приштине, неразвијене, прљаве, „азијатске“, како су је поједини окарактерисали, заправо та слика Приштине најбоље сведочи о стварном стању на ширем простору Косова. У њој је направљен идентификациони склоп онога што је Милан Ракић, тадашњи конзул у Приштини, писао у многим песмама, овде конкретно, у песми *Напуштена црква*. „Јер тешко бејаше живети“, пише Божовић, „у прљавој и веома непријатељској Приштини. Много тврђа и несложнија душа ту малакше и почне да чами. Сваког дана извештаји тежи и страхотнији. Косово у самртним трзајима. Сириниће изједна гине, Рогозно већ отупело од аганског јарма, а из Метохије, може бити ускоро, неће бити ни гласника да јави како су се последњи остаци истурчили или замакли ноћу преко Копаоника. Да још није Грачанице са њеним оскрнављеним фрескама и Газиместана, који Преполац непрестано бодро поздравља из лапску долину, човек би клонуо и обамро. Или би побегао као рањена звер, плаховито и безобзирце с уверењем да је све пропало и да је узалудно каменити се више поред наше страшне костурнице. Досадно и хладно око срца као у дубоки јесењи дан слабо одевен.“[16]

У причи *Мучних дана* приказан је необичан сусрет сељака Вука Дулана, Златарца, који је дошо код конзула Ракића да позајми један дукат, пошто је запао у неприлике у овим косметским гудурама. А на питање конзулово што не узме више но само један дукат, сељак одговара:

> „- Боже сачувај, господине! Ни до вијека!... Из ове куће? А колико она мора давати свакога дана! ... Подмићивати Турке и нас ода зла бранити, па плаћати учитеље!... Нећу, Бога ми! ... Овђе ваља доносити, а никако одавде односити... Само на зајам божји! ... Јок! Још нијесам памет иштетио. У Ужичком округу продају и бакраче да би се ова кућа могла држати у Приштини, а ја да узимљем „онако“!“[17]

Златарчева појава и етички став били су светла тачка у конзуловом тадашњем окружењу, али и светла тачка и ван косовских простора. Он без политиканства и демагогоје проговара о тадашњем односу Срба ван Србије према Косову и свему што се тамо дешава.

Мојсил Златановић из Гњилана, а у причи *Оклопник без страха и мане,* један је од оних Косоваца јаке српске крви који ни под каквом претњом неће да напусти своју земљу, иако тешко живи, иако му је и син у турском затвору. Он брине да му земља не остане пуста, јер је нужно одвајати новац за народне послове, а синовљево избављење из тамнице учинило би за ту државну – свету ствар много. Он се у приповеци обраћа Ракићу: „Викам, господине, зашто да се бега у Србију? Србија има доста људи, а ова јој земља ваља, а ми смо, викам, тапија за њу. Кад дође овамо, па никога од нас не нађе, ће гу врате натраг, зашто ће јој рекну: *ето нема овде нико твој – неје ово твоје*. (...) Ја сам моју бабовину уватија зубима, ете овако, и жив се од ње не одвајам. И сад... и сад... не плачите, а да нађемо некога ко ће као ја да легне снажно на њу, да је ухвати зубима и да је тако не испушта док не дође *она... одозго...*“[18]

Приповетка *Суљ-Капетан* приказује још један од актуелних, а тешких момената за српски живаљ на Косову – прелажење у муслиманску веру. Нарочито је то видно у Гори, подно Шар-планине и око Призрена.

---

16 Божовић 2005, 7.
17 Божовић 2005, 9.
18 Божовић 2005, 19.

Суљ-Капетан је строги ратник, *горански витез луталица*, како га Божовић представља, чија је хајдучка слава позната на широком простору Старе Србије, од Призрена до Дебра. Одметнуо се у планине као сваки немиран дух, али и да лакше носи своје потурчење. И био је опак и прек, показујући тако „плату“ за потурчење. Мада, како писац каже, стрина му је још била Божана, а братанци у Призрену у српској су школи. И син његов, јединац, момак а несунећен. И Суљ-Капетан се нечему надао. „Ево већ неколико година“, каже писац, „како су призренски одговори тужни. Свет је почео да се мири са судбином. Тако исто и хајдучки капетан. Из дана у дан види он како од наде нема ништа. Већ је почео да се љути на своје братанце Јанчета и Косту што се не турче, но што своју децу шаљу у Београд на школе. Хе, а како је диван, на пример, Петар Костин! Кад би се тај потурчио, вера и Бог, брзо би постао или велики везир или шеих-уљ-ислам...“

Али, промене се нису дешавале, а ближио се дан да се дете направи Турчином. Суљ-Капетан, иако је славу изградио до највећих висина, није штедео и увећавао своје богатство. Невоља га је натерала да се за тај чин узајми код Спасе Чемерикића, познатог призренског трговца, да се пред Турцима не би обрукао. И, као у бајци, после неколико година кад призренски трговци, па и Чемерикић, путују за Трст и Марсељ по робу, буду ухапшени. Главни харамбаша, Суљ-Капетан, видевши ко је међу њима, нареди да му доведу Чемерикића, да му „сам одруби главу“.

Занимљив је њихов дијалог, у којем, уместо да га му „одруби главу“, Суљ-капетан поклања прстен који ће Чемерикићу у наставку путовања бити нека врста пропуснице (дуредеџије), а коју му је дао из захвалности што му је некада, као земљаку, сачувао образ.

Суљ-Капетан, иако више није хришћанин, сахранио је оца у православном гробљу, држао је до свог старог презимена, бринуо о положају Срба, чекао долазак Србије, одлагао синовљево сунећење, чувајући сећање на јуначке подвиге Срба... Њему је Божовић дао да муслиманство носи као подвиг, јер је његова хуманост и његово осећање припадности велика цена коју носи.

Вредност књижевног дела Григорија Божовића од изузетног је значаја. Говорећи о њему, Александар Јовановић каже да „Божовићев књижевни свет и његове временско-просторне координате књижевна су основа на чијем фону и настају нова дела: он је саставни део књижевне и културне традиције који се мора познавати. Важно је ово рећи јер се крајем осамдесетих и почетком деведесетих година (XX века, прим. С. Д.) појавило више дела са косовскометохијском тематиком, од којих су многа усмерена само на савремена збивања (послератни прогон Срба са њихових огњишта, односно шиптарска просторна експанзија) и не воде рачуна, како о историјском и културном памћењу, тако и о својим књижевним претходницима...“[19]

Нико као Јаниће Поповић није тако и толико писао о завичају Косову, и то оном старом Косову око Грачанице и Гази-местана, са аутентичним записима и језиком.

Најзначајнија одлик књиге *Живот Срба на Косову 1812–1912* јесте у приказивању тешког и чемерног живота Срба под притиском и зулумима муслимана, Арнаута пре свега. Косовци су били вечито на опрезу јер није било сигурности ни слободе. Рукопис је настао на основу казивања тридесетпеторице људи различитог занимања из разних места Косова: Грачанице, Гуштерице, Липљана, Неродимља, Косовске Митровице. Приштине, а и Скопља. Има и прича из усменог предања или лично сведочење догађаја Јаниће Поповића. Он је слика драме српског човека, кога су верски неистомишљеници, Турци и Арнаути, мучили, уништавали, убијали без милости. Социјално, национално и верско биће српског народа у најтежем је положају у последњем веку турске владавине.

19 Јовановић 1997, 75.

Уз то, ова је књига јединствено сведочанство, документовано, хронолошки расопређено, чиме се расветљава слика живота на Косову и Метохији под турском влашћу.

Јанићије Поповић изнео је потресно сведочанство о страдалничком народу, о њиховом тешком животу, понижењима и увредама, као и свакојако сведочанство о уништењу. Такође, то је сведочанство великог човека епске димензије и јунака са идеалом правде и честитости.

У *Антологији косовскометохијских приповедача** наведена је и приповетка *Мученик*. Мото ове приповетке је, на неки начин, мото Срба на Косову: „Земљу и имање могоше нам силом отети, и намучена тела пре времена отерати у раку, али славу и име Косова не ишчупаше из Србинове душе. Оно беше моћни и невидљиви учитељ издржљивости, наде и освете. Но до дана освете Косова – многе ли жртве падоше!“[20] Слика када мајка Михајла, мучки убијеног и усправљеног на зид куће своје, налази у рану зору, једна је од најдраматичнијих у делу Ј. Поповића: „Тек у зору, подранивши послом, мајка га је прва приметила. Она му се најпре обрати: 'Што си, сине, тако подранио?' Не добивши одговор, благо га прекори: 'Што ћутиш, те ми не збориш?!' Кад и на ово не доби одговор, помисли:

'Зар ноћас дошао доцкан из Угљара, ту сео да се одмори и сан га ухватио.' Пође к њему да га продрма и пробуди. И као нежна мајка, она га прво помилова по лицу. Но тада телом јој прострује леденица... Задрхта и крикну.“[21]

Косовска књижевност о којој је реч (1871–1941) потврдила је, на неки начин, своју аутопоетику да је национално блиско или идентично верском, тј. хришћанском опредељењу. Могло би се чак рећи да је национално превагнуло над овим елементом, тј. да га је уврстило у јасан народни идентитет. А задатак писца је и да промовише колективно памћење. У том смислу узимамо део из разговора Григорија Божовића Бранимиру Ћосићу, у којем је изнео своју аутопоетику, где Божовић каже: „Не волим литературу невезану за народ и крај, иако су толико пута други литерарни мотиви узбуњивали моју душу...“[22]

Пишући о својеврсном задатку као и о ономе што је налик на легендарни позив на опредељење за небеско царство, писци су стварали нову, непролазну митологизацију косовскометохијске стварности (садашњости).

Тако се, како би рекао Миливој Солар, и говорење о митовима претвара у нове митове. „Мит, тако“, каже Солар, „као да увијек наново скупља у призми *свијетло истине*, окрећући се вазда према оном *сунцу* за које сматра да освјетљава све што уопће бива видљиво. Он чак и себе објашњава новим митовима, и тако омогућује бесконачно уклапање сваке новине у оно што је већ унапред познато“.[23]

Та естетска намена се код великог броја наведених и других писаца овог времена претворила у епску одговорност и у хришћански канон.

---

* Цветановић 1994, 1-315.
20 Поповић 1987, 337–343.
21 Исто 1987, 337–343.
22 Ћосић, 1931, 96–97.
23 Solar 2010, 147.

Литература

Бован, Владимир (1995): *Народно стваралаштво и књижевност*, у књизи: Василије Крестић, Ђорђе Лекић, *Косово и Метохија током векова, ЗУБЉА,* Приштина, „Григорије Божовић“.

Божовић, Григорије (2005): *Косовска прича*, Београд, Политика, Народна књига.

Гавриловић, Андра (1927): *Историја српске и хрватске књижевности,* Београд, Геца Кон.

Денић, Сунчица (2003): *Књижевно дело Манојла Ђорђевића Призренца,* Лепосавић, Београд, Косовска Митровица, Институт за српску културу- Приштина, НИЈП „Панорама“, Филозофски факултет.

Денић, Сунчица (2005): *Опште и лично,* огледи о књижевности, Београд, „Филип Вишњић“.

Денић, Сунчица (2008): *Српски писци на Косову и Метохији (1871–1941),* Приштина – Лепосавић, Институт за српску културу.

Јовановић, Александар (1997): *Књижевни свет Григорија Божовића, Књижевност Старе и Јужне Србије до Другог светског рата*, Зборник, Београд, Институт за књижевност и уметност, Балканолошки институт САНУ.

Мано – Зиси, Ђорђе (1937): *Ратови за ослобођење Јужне Србије*, *Јужна Србија*, недељни лист, Скопље, Штампарија „Јужна Србија“.

Микић, Радивоје (1998): *Опис приче*, Ниш, Просвета.

Николајевић, Д. С. (1924): Гр. Божовић, *Приповетке*, *Раскрсница*, бр. 17-18, Београд.

Поповић, Зарија, (1920–1921): *Мајка*, *Венац,* књижевни омладински лист, Београд, Власник и уредник Јеремија Живановић, Штампарија „Свети Сава“.

Поповић, Јанићије (1987): *Мученик, Живот Срба на Косову 1812–1912*, приредио др Владимир Бован, Београд, Књижевне новине.

Поповић, Тома К. (2018): *Српска крв*, у Владимир Цветановић, *Антологија косовскометохијских приповедача 1871–1941, Београд, Српска књижевна задруга*.

Solar, Milivoj (2010): *Ukus, mitovi i poetika*, Beograd, Službeni glasnik.

Stanojević, Stanoje (1928): Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka, knj.III, Zagreb, Bibliografski zavod d.d. Zagreb.

Ћосић, Бранимир (1931): *Десет писаца – десет разго*вора, Београд, Издавачка књижарница Геце Кона.

Цветановић, Владимир (1994): *Антологији косовскометохијских приповедача 1871-1941*, Београд, Српска књижевна задруга.

Цветановић, Владимир (2001): *О књижевности Старе Србије*, Београд, Просвета.

Sunčica Denić

KOSOVO COVENANT AS A CHRISTIAN CANON IN THE SHORT STORIES OF KOSOVO-METOHIAN WRITERS FROM THE END OF THE 19TH AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

The Kosovo Covenant, which is also the covenant of saint Sava and the Battle of Kosovo, is renewed and confirmed over time. Even among medieval writers, it can be seen that in Serbian people there is a clear national consciousness in the form of renunciation of the comforts of this world, which would mean a certain and constant awareness of sacrifice for the sake of faith and honour. That is how moral and spiritual standards were set, first of all related to Nemanjic`s family. Such a covenant image that merged the Christian canon into the Kosovo covenant and vice versa, is reflected in the works of writers of Kosovo and Metohija starting from Manojlo Djordjevic Prizrenac through Stojan Kapetanovic, Zarija Popovic, Janicije Popovic, Toma Popovic and others, to Grigorije Bozovic, as the most representative prose writer of the Kosovo-Metohian region.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 567-580*
УДК 821.163.41-84:821.111-84
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.36

Тамара Јеврић
Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, Филозофски факултет
e-mail: tamara.jevric@pr.ac.rs

БОЉИ ТИ ЈЕ ЗНАНИ ВРАГ – ЕНГЛЕСКО-СРПСКЕ ПАРАЛЕЛЕ У РЕЛИГИЈСКИМ ПОСЛОВИЦАМА

Апстракт: *Пословице као језички знаци могу да носе у себи типичне карактеристике једне културе, вредности и мисли њених припадника. Оне могу да објасне везу између језика и културе, и да укажу на њихову међусобну повезаност. Пошто је главни предмет истраживања међукултурне и контрастивне паремиологије упоређивање и контрастирање паремијских еквивалената на различитим језицима, из угла културне семиотике (Гжибек 2014) могу се проучавати пословице које постоје у више култура. Фокус овог рада је на пословицама које су заједничке за енглески и српски језик, а у којима се јављају одреднице* God *и Бог,* devil *и ђаво или враг, чиме се религија у пословицама испитује путем дуалитета добро и лоше као најважнијег дуалитета својственог паремиологији. Корпус се састоји од пословица ексцерпираних из енглеских збирки пословица (Флавел и Флавел 2007, Спик 2007, Хазлит 2007) и српских пословица које је прикупио Марковић (2005), а у чије издање су уврштене и пословице Вука С. Караџића (1849). Анализиран је семантички ниво значења пословица. Проучавањем ових пословица долазимо до заједничких карактеристика две културе, заједничких вредности, стереотипа, опомена или лекција које се разоткривају путем тумачења значења.*

Кључне речи: *пословица, језик, религија, култура,* God*, Бог,* devil*, ђаво, враг, семантичка еквиваленција, лексичка еквиваленција.*

1. Увод

Пословице су књижевна и мисаоно-филозофска категорија која на најкраћи начин сажима и исказује важне мисли и најинтензивнија осећања људи. У погледу припадности појединим областима духовне културе за пословице се може рећи да оне у подједнакој мери припадају и књижевности и филозофији, али и неким другим облицима уметничке и научне мисли. Оне су распрострањене код свих народа света, а налазе се, у већој или мањој мери, у свим књижевностима и представљају искристалисан резултат стварања и таложења народног искуства кроз многе векове. По својој садржини оне су „сажета, завештајна формулација искуства, језгровито изречено опажање прихваћено у традицији".[1] По својој старини вероватно су једна од најстаријих књижевних врста, присутне како у народној књижевности, тако и у многим делима уметничке литературе. У појединим књижевним делима оне чак представљају основна мисаона и идејна језгра

1 Živković & Škreb 1985, 584.

око којих се везују многе анегдоте, песничке слике или наративне целине, па и детаљни описи.

У погледу стваралачког извора пословице својом формом и многоструким значењима више наликују колективним творевинама људског духа, породице, племена, региона или народа, те као такве имају и општији карактер и представљају универзалну вредност. По свом стварном пореклу више су творевина индивидуалног духа и његових посебних профетских напора. Пословице најпре уобличавају појединци који их стварају после надахнутог умног уочавања разних особености људског понашања и понављања друштвених или природних појава. Онда се оне у коначном облику саопштавају другима, даље преносе разгранатим рецепцијским ланцем и проширују на веома велик круг реципијената. На томе дугом путовању кроз простор и време најчешће се губи веза између њиховог творца и крајњих усвојитеља, а име њиховог изумитеља готово увек се утапа у колективно биће и памћење. У енглеском је то најбоље резимирано у речима британског политичара Џона Расела – *The wit of one, and the wisdom of many*.[2]

У језику пословица превладавају врло јасни основни или пренесени појмови у којима се могу препознати поједине стилске фигуре, а најчешће су у употреби поређење и метафора. Управо се у лингвистици пословице могу анализирати у домену метафора као њихових блиских сродника: „Пословице описују одређени догађај или стање ствари који су метафорично примењиви на читав низ различитих догађаја или стања под условом да имају исту или довољно сличну сликовно-схематску структуру.”[3] Како се метафорама приписује да су „главни организациони принцип сваке комуникације, укључујући и пословице”,[4] анализа може да пружи увид у то како комуникација путем пословица обликује наша размишљања и ставове, и који су то заједнички мотиви који прожимају поједине језике и њихову културу.

Пошто су пословице „информативни и корисни језички знаци културних вредности и мисли”,[5] једно од тумачења културе које може послужити да објасни везу између пословица као језичких форми и културе указује на њихову међусобну повезаност и нуди термин *лингвокултура* (енгл. *linguaculture*): „Култура је део језика као што је језик део културе, и те две стварности које се делимично преклапају укрштају се на много начина.”[6] Та места укрштања могу бити учестали језички обрасци[7] чијом се анализом култура једног друштва разоткрива или пословице које су, по природи, културолошки одређене и чијом се употребом култура преноси. У руској лингвистици,[8] као и у српској,[9] уместо термина лингвокултура користи се термин *лингвокултурологија*, област која има за циљ проучавање односа између језика и културе, језика и етноса, језика и националног менталитета.[10]

Пословице које су заједничке већини европских језика воде порекло из латинског и грчког, али неке су и старије. Заједничке пословице прикупљене су у *Речнику европских*

---

2 Према нашим сазнањима, није познато којом приликом је Расел први пут изговорио ову реченицу. Година која се спомиње је 1823. (Mieder 2014, 64). Дата пословица је заправо популарнија верзија оригиналне реченице која гласи: *One man's wit, and all men's wisdom*.
3 Cruse 2000, 209.
4 Wilkinson 2002, ix.
5 Mieder 2004, xii.
6 Friedrich 2006, 219.
7 Jevrić 2017.
8 Телия 1996, Воробьев 2008, Маслова 2007.
9 Кончаревић 2018, Драгићевић 2010.
10 Телия, у Gryshchenko, 2015.

пословица Емануела Штрауса,[11] који укључује мањи број српских пословица, и *Речнику европских пословица на 55 језика, са еквивалентима у арапском, персијском, санскритском, кинеском и јапанском* Ђуле Пацолаја.[12] Такође, захваљујући раду два аутора, Пермјакову и Кусију, установљене су универзалне пословице чијој је структури Пермјаков[13] приступио из угла логико-семиотике. Пословице и пословичне фразе сврстао је у дванаест категорија, које се даље деле на поткатегорије. Кусијев[14] структуралистички приступ пословицама омогућио је да се креира база међународних пословица која се може користити за проучавање структуре пословица, а која је тематски класификована у тринаест главних сегмената.[15]

За најстаријег пописивача енглеских пословица сматра се Годфри од Винчестера (Godfrey of Winchester, †1107) чија је у то време необјављена публикација *Proverbia Epigrammata Satirica* садржала стихове који наликују пословицама. Прве збирке пословица, као што су *Proverbs of Hendyng, son of Marcolphus, Proverbs of King Alfred* и др. карактерише присуство стихова, максима, или реченица уместо пословица[16] како их у савременим лингвистичким теоријама дефинишемо. Помак у пописивању примећујемо у Хазлитовом речнику пословица из 1882. године који садржи пословице и пословичне фразе поређане абецедним редом и анотиране.

У српској књижевности најпознатији сакупљач и популаризатор народних пословица био је народни мудрац и велики реформатор српске културе и српског језика Вук С. Караџић, мада је и пре њега било истакнутих просветитеља и културних радника који су у својим делима указивали на значај и различите облике ових народних умотворина (Захарије Орфелин, Доситеј Обрадовић, Јован Мушкатировић). Библија је један од главних извора пословица, те, природно, пословица са одредницама *Бог* и *ђаво* или *враг* има много, и то знатно више у српском него у енглеском језику. Оваква појава може се једноставно објаснити тиме да су неке културе богатије пословицама од других.[17] Пословице у којима се спомињу *Бог* и *ђаво* сведоче о томе у којој је мери религија играла улогу у животу људи, нарочито до периода просветитељства. Друго, упитно је дефинисање самих пословица и њихове категоризације. Често су се пословице груписале заједно са пословичним фразама, максимама, клишеима, афоризмима и сл. Зато анализа пословица подразумева и њихово јасно дефинисање и одвајање од њима сличних жанрова. Норик,[18] рецимо, дефинише пословице креирањем матрице која узима у обзир својства као што су дидактичност, фигуративност, прозодија, хумор и др.

У семиотици се на пословицу гледа као на комплексан знак и за њено тумачење важно је питање контекста, односно када се одређена пословица употребљава, пошто је значење језик у употреби. Мидер[19] резимира какве све функције може имати једна пословица с обзиром на контекст: „Пословице такође могу функционисати као упозорење, убеђивање, опомена, укор, изјава, карактеризација, објашњење, опис, оправдање, резимирање итд. и сасвим је могуће да иста пословица има потпуно различите функције у различитим контекстима употребе.” Зато се пословице у контексту

11 Strauss 1994.
12 Paczolay 1997.
13 Permyakov 1970.
14 Kussi 1972.
15 Доступно на: https://www.mattikuusiproverbtypology.fi.
16 Hazlitt 2007, xii–xiii.
17 Да број библијских пословица у европским језицима није једнак говори Mieder 2004, 12.
18 Norrick 1985, 72–73.
19 У Grzybek 1987, 47.

анализирају унутар оквира прагматике као једне од три димензије семиозе. Синтактички и семантички ниво могу се засебно анализирати или допунити и продубити прагматичку анализу значења пословица. Морисовом[20] поделом семиотике три нивоа анализе значења заправо се постављају као комплементарна. У прагматици је фокус на односу између знака и корисника знака, у синтактици на односу између самих знакова, а у семантици на односу између знакова и објеката на који се ти знакови примењују.

Немогућност да се текст једне пословице до краја разреши приписује се међусобном односу између *полифункционалности*, *полисемантичности* и *хетероситуативности* (енгл. *polyfunctionality*, *polysemanticity*, *heterosituativity*). Због овог односа, до коначног значења једне пословице никада се не може доћи.[21] Крикман[22] ову појаву назива *семантичком неодређеношћу* (енгл. *semantic indefiniteness*).

Значење пословица може да буде двојако и води нас у сферу денотативног и конотативног нивоа значења пословица. Денотативно значење може се одредити као дословно значење, док је конотативно фигуративно или пренесено значење. Ово, наравно, није једина интерпретација концепата денотативног и конотативног значења, те дословно значење може имати конотативно значење, док пренесено значење не мора бити конотативно. Гжибек[23] о фигуративности говори као о двојакој манифестацији. С једне стране, фигуративност је везана за стилске фигуре као лексичке компоненте које се јављају у пословицама. С друге стране, везана је за текст пословице као целину, тј. за њено укупно значење. Тиме пословице нису само лингвистичке већ и паремијске јединице, односно говоримо о примарном и секундарном нивоу значења. Пословица као лексичка јединица служи као знак за одређену ситуацију, док је као паремијска јединица знак за *групе ситуација* (енгл. *class of situations*). Гжибек[24] развија схему на основу које видимо да семантичко тумачење пословица није могуће без културолошки прихваћеног контекста и ситуационих модела,[25] чиме илуструје уску повезаност између прагматике и семантике.

2. Претходна истраживања на тему пословица са лексемама *Бог* и *ђаво*/*враг*

У српској лингвистици анализом пословица са лексемама *Бог* и *ђаво*/*враг* бавило се неколико аутора. Шафер[26] испитује фразеолошке јединице са лексемом *ђаво* (*враг*)/*devil* у српском и енглеском језику, укључујући и неке пословице. Драгићевић[27] је изучавала концепт Бога у српским народним пословицама користећи корпус који се састоји од пословица које садрже именицу *Бог* и придев *божји*, њихове најфреквентније глаголе, најчешће именичке појмове који се повезани са Богом и листе глагола у облику императива којима се човек обраћа Богу.

Јовановић[28] се у оквирима теорије прототипа и Белићеве теорије о правим именицама бави француским пословицама са лексемама *Dieu* и *diable* и њиховим српским еквивалентима *Бог* и *ђаво*/*враг*. Његови налази указују на искључиво позитивне особине

20 Morris 1938.
21 Grzybek 2014, 155–156.
22 Krikmann 1974a, 1974b.
23 Grzybek 2014, 124, 141.
24 Ibid, 150.
25 У контексту пословица као знакова, ситуациони модели представљају моделе типичних ситуација.
26 Šafer 2016.
27 Драгићевић 2013.
28 Јовановић 2014, 2013.

које се приписују првом пару лексема *Dieu* и *Бог*, док се у другом истраживању првенствено указује на негативне особине које лексеме *diable* и *ђаво*/*враг* поседују. Аутор наилази и на примере пословица у којима те лексеме садрже и позитивне семантичке конституенте. Неке од српских пословица нашег корпуса могу се наћи у збирци *Библијске пословице и изреке* Љиљане Стошић,[29] која садржи и кратак преглед њиховог порекла.[30]

3. Теоријски оквир, методологија и корпус истраживања

Пошто је главни предмет истраживања међукултурне и контрастивне паремиологије упоређивање и контрастирање паремијских еквивалената на различитим језицима,[31] из угла културне семиотике може се проучавати које пословице постоје у одређеној култури, што доприноси проучавању културе уопште.[32] Контрастирање енглеских и српских пословица уклапа се у потребе за радовима који би се на међукултурном нивоу бавили мизогинијом, стереотипима, религијом, за шта се залагао Мидер.[33] Фокус овог рада је на испитивању претпоставке да енглески и српски језик имају заједничке пословице у којима се јављају одреднице *God* и *Бог*, *devil* и *ђаво* или *враг*, упркос томе што су у питању две различите културе. Рад се не бави сазнањима о различитим концептуализацијама Бога и ђавола, добра и зла итд., нити је циљ утврђивање које пословице се јављају само у једном језику, али не и у другом.

У раду правимо разлику између *семантичке еквиваленције* и *лексичке еквиваленције* пословица,[34] те анализирамо и једне и друге. Када кажемо да су пословице заједничке за енглески и српски језик, то значи да су анализиране оне код којих имамо значењску еквиваленцију, јер је код њих уз употребу различите лексике значење пословица идентично или готово идентично. То значи да се једна од наших одредница може јавити у енглеском, али не и у српском језику, и обрнуто. Исто тако, анализиране су пословице са лексичком еквиваленцијом, тј. оне са истоветним одредницама, али не нужно идентичним значењем.

Корпус се састоји од пословица ексцерпираних из енглеских збирки пословица[35] и српских пословица које је прикупио Марковић,[36] а у чије издање су уврштене и пословице Вука С. Караџића. У енглеским збиркама лексема *God* појављује се 61 пут, а лексема *devil* 147 пута. У српској збирци лексема *Бог* јавља се 506 пута, лексема *ђаво* 111 пута, а лексема *враг* 56 пута. За разлику од пословица у енглеским збиркама, српске пословице су поређане азбучним редом, али не по главној одредници, већ по првом слову пословице, због чега је претрага вршена мануелно (тзв. *hand-and-eye method*).

Редослед анализе пословица не прати ни један посебно утврђени шаблон или категоризацију. Анализа корпуса укључује све пословице са поменутим одредницама са семантичком и лексичком еквиваленцијом, и подразумева тематско сврставање пословица.[37]

---

29 Стошић 2007а.
30 У нешто измењеном облику, преглед је објављен као рад. Видети Стошић 2007б.
31 Petrova 2014, 345.
32 Grzybek 2014, 156.
33 Mieder 1997, 400.
34 Petrova 2014, 338–341.
35 Flavell & Flavell 2007, Speake 2007, Hazlitt 2007.
36 Марковић 2005.
37 Лексема *devil* у *Тезаурусу традиционалних енглеских метафора*, у коме се налазе поједине пословице из нашег корпуса, распоређена је у следеће тематске категорије: *ђаво, ђаво – његови атрибути, ђаво – његов однос, ђаво – његов однос са нама, ђаво и црква, ђаво на другим местима,*

4. Анализа и дискусија

4.1. Енглеске и српске пословице са лексемама *ђаво/враг*

4.1.1. *Ђаво* и жена

Пословице као језички знаци у себи носе типичне карактеристике једне културе, вредности и мисли припадника дате културе, па проучавање пословица са поменутим одредницама може бити добар пример проучавања културе у којој се дуалитет *добро* и *лоше* показује као најважнији дуалитет својствен паремиологији.[38] Тако прва група пословица доводи у везу ђавола и жену. У њима се може пронаћи изједначавање особина жене и ђавола, као у *Женска посла – ђавоља посла*, или се жена приказује као лошија од мушкарца, а ђаво као лошији од ње: *Man, woman, and the devil, are the three degrees of comparison*. Жена може бити и средство путем којег ђаво остварује своје заумне и рђаве циљеве. Отуда и пословица *Ђаво кад не зна шта ће да ради, пита жену*.

У неким пословицама жена је толико вешта и домишљата да својом довитљивошћу и спремношћу у критичним моментима надмаши снагу свога мушког супарника,[39] па чак и самог ђавола: *A wicked woman and an evil is three half-pence worse than the devil*, *Wickedness with beauty is the devil's hook baited* и *Жена је врагу с удице утекла*. Удица може бити и симбол тешке и неизвесне ситуације из које жена зна на чудесан начин да умакне и избори се за своје спасење.

У пословицама се поред удице јавља и мрежа: *Women are the devil's nets*, *Жена је вражја мрежа*, *Жене су пређе у које ђаво људе заплеће*. Жена је представљена као природни савезник ђавола, далеко од Бога и мушког рода. *Nets*, *мрежа* или *пређа* служе као симбол из којег се мушки род никако не може искобељати. Њима се може наговестити и снага женског завођења, лепоте и недокучивости жена које као мрежа привлаче мушкарца и не дозвољавају му да се од њих отргне и удаљи. Зато је и речено: *Љубав женска, мрежа вражја*.

Жена у овим пословицама није представљена само у зрелом добу, већ и као старија жена, каткад и вештица, са којом ђаво има посебну повезаност: *To hug one as the devil hugs a witch*, *Ђе ђаво не може што свршити онђе бабу пошаље* и *На једну страну ђаво, а на другу баба, па ко натекне*. Народна мудрост и пословична сажетост не представља у негативном светлу само зреле и старе жене, него и девојчице: *Кад девојчица звижди, ђаволи око ње играју*. Овде је, највероватније, представљена девојчица у одрастању и сазревању у девојку. Звиждукање се може тумачити као почетак завођења, позив мушком роду да обрати пажњу на женске игре. Ђаволи око девојчице могу бити почетак њеног сексуалног буђења. Мотив звиждукања налазимо и у енглеском где се оно поново истиче као нетипично понашање жена – *A whistling woman and a crowing hen are neither fit for God nor men*.[40]

ђаво у акцији, и *ђаво у невољи*. Одреници *God* посвећена је само једна засебна тематска целина идентичног наслова (Wilkinson 2002, 843, 879–883).

38 Grzybek 1987, 57.

39 О женској довитљивости говори и: *If you make your wife an ass she will make you an ox*.

40 О поређењу жена са животињама у пословицама у енглеском и српском језику, видети Јеврић & Радосављевић 2013.

4.1.2. *Ђавоља* работа

Следећих седам примера престављају варијације исте пословице која говори о беспослености или залудности као времену које може да буде само извор за зло делање, те се оно приписује ђаволу као спољном агенсу које то зло креира и негује: *The devil finds work for idle hands, The devil finds work for idle hands to do, An idle brain is the Devil's workshop, An idle brain is the devil's shop [or work-house], Idle men are the devil's playfellows, If the devil catch a man idle, he'll set him at work*. По значењу је слична *He that is busy is tempted but by one devil; he that is idle, by a legion*. По значењу би најприближнија српска пословица била она у којој се не спомиње *ђаво*, већ *поп*: *Беспослен поп и јариће крсти*. У њој нема нужно ђавола или неке ђавоље работе, већ тога да се у одсуству правог и смисленог посла човек бави небитним активностима. *Оксфордски речник*[41] порекло ове пословице везује за посланице Светог Јеронима Стридонског у којима стоји: *Do something so that the devil may always find you busy* или *Have something to do so that the devil will always find you occupied*.

4.1.3. Спомињање *ђавола*

Иако се у савременом енглеском језику најчешће чује редукована верзија другог дела пословице, *Speak of the devil*, у енглеском корпусу пронађено је укупно седам облика ове пословице: *Talk of the devil and he will appear, Talk of the devil, and he is bound to appear, Talk of the devil and he's sure to appear, The devil is never nearer than when we are talking about him, Talk of the devil and he'll* [*either*] *come or send, Talk of the devil, and see his horns*. Пословица се односи на изненадно појављивање особе о којој се тренутно говори. Порекло ове изреке је у латинској пословици *lupus in fabula*, те одредница *вук* постоји у српском језику (*Ми о вуку а вук на врата*) и другим европским језицима, али не и у енглеском. Флавел и Флавел[42] наводе драму Џона Лајла *Ендимион* (1591) као најранији извор у коме се реч јавља *devil*.

Варијације пословица указују на њихову идиоматску природу, те оне ретко дозвољавају било какав вид модификације. Њихова модификација у савременом језику довела је пак до појаве такозваних *антипословица*, *квазипословица* или *уврнутих пословица*,[43] како их је назвао Мидер.[44] У енглеском би пример био *When in Paris, do as the Parisians do*, или у српском *Ко ради, тај и греши, али за грешку песница се смеши*. Видимо да се оне могу модификовати лексички, заменом једне речи другом, или, у српском примеру, додавањем целе једне реченице којом се постиже фонолошка измена путем риме.[45] Овим се остварују хумор и сарказам, па често и преиспитивање самих порука пословица: „Модификоване пословице често исмевају праве изреке хиперболом, иронијом, хумором или пародијом."[46] Пословице каткада умеју да делују архаично, како због лексике и синтактичке структуре, тако и због застареле поруке које покушавају да пренесу. Појавом антипословица добија се простор за традиционалне пословице које тиме успевају да опстану у савременом језику.

---

41 Speake 2007, 74.
42 Flavell & Flavell 2007, 78.
43 Литовкина 2014, 328 примећује да трансформација пословица није феномен забележен само у савременој лингвистици, већ да је он стар колико и саме пословице.
44 Mieder 1982.
45 За потпунију листа механизама за измену пословица, видети Литовкина 2014, 332–338.
46 Mandziuk 2016, 29.

4.1.4. *Ђаво* и опрезност

Better the devil you know than the devil you don't know носи поруку о помирљивости са тиме да је тренутна ситуација, ма колико лоша, опет боља јер је барем позната, док непознаница може бити донети и нешто горе. Исто се може применити и на људе. Флавел и Флавел[47] прате порекло пословице од Плаутија, који користи реч *evil* уместо *devil* (*Keep what you have, the known evil is best*), до садашњег облика у којем *devil* замењује *evil*. У српском наилазимо на идентичне пословице: *Бољи ти је знани враг него незнани анђео* или *Бољи је свој ђаво него туђи анђео*.

Енглеске пословице *It is good to set a candle before the devil* и *'Tis good sometimes to hold a candle to the devil* показују да силе које утичу на наш живот нису само на страни Бога, добра и хармоније, него и њему супротстављеној страни, а да би се човек некако спасао од разних зала и невоља потребно му је да избегне тај велики судар противречних животних и космичких сила. Идентично је у српском: *Добро је (кашто) и ђаволу свијећу запалити*, *И ђаволу понекад треба свијећу припалити*, *Богу ужежи једну, а ђаволу двије* и *Богу се молим, а ђавола хвалим – обојици воштаницу припалим*. Када треба ђаволу упалити дупло више свећа него противној страни, у томе не видимо само покорност и потребу додворавања, него и магијску радњу одстрањивања већег зла од оног претходног. Свеће или светлост симбол су борбе против космичке таме и ништавила и у овим пословицама добијају изузетну снагу и духовну учинковитост. Сличан мотив балансирања између добра и зла имамо у пословици *Богу се моли, али ни ђавола не срди*.

4.1.5. *Ђаво* и црна боја

У оба језика наилазимо на црну боју која у обе културе асоцира на ђавола. Овде пак и сам ђаво добија право да му се преиспита репутација, тј. пословице нас преносно могу учити да испитујемо званичне ставове и утврђене идеје, чак и ако око њих постоји заједнички консензус: *The devil is not so black as he is painted, Make not even the devil blacker than he is.* У српском повлачимо паралелу са *Ни ђаво није онако црн као што људи говоре* и *Ако је црн, није ђаво*. У енглеском се иде и корак даље, па особама треба да признамо заслугу чак и када то чинимо невољно јер их перцепирамо као лоше – *Give the devil his due*. Спик[48] наводи да је пословица потекла из француског језика – *Toutesfois n'est il pas sy deable qu'il est noir* (енгл. *A man is not always as devilish as he is black*).

4.1.6. Остало

Haste is from the Devil и *Хитња је вражји/ђаволи посао* уче нас да смо склонији да правимо грешке ако пренаглимо. *The cross on his breast and the devil in his heart* и *На очи драг, а у срцу враг* имају исто семантичко значење. Описују људе који својом спољашњошћу шаљу једну поруку друштву, а заправо су сушта супротност од оног за шта се исказују.

47 Flavell & Flavell 2007, 72.
48 Speake 2007, 74.

4.2. Енглеске и српске пословице са лексемом *Бог*

4.2.1. *Бог* и предузимљивост

Прва заједничка пословица у којој се спомиње лексема *God* је *God helps those who help themselves* или *God helps them that help themselves*, док су јој српски еквиваленти пословице различите синтактичке структуре: *Ко се (сам) чува и Бог га чува*, *Чувај се и Бог ће те чува(ти)*, *Док се чоек чува, и Бог га чува*, *Помози се, човече, па ће ти и Бог помоћи*. Ова пословица инсистира на човековој иницијативи, на његовој креативности и предузимљивости. Бог је ту да помогне ако човекова активност не буде довољна и добро осмишљена. Смисао божје помоћи овде се састоји се у томе да охрабри човека, да га покрене на акцију и добро дело, те да га подстакне сазнањем да у свему томе није сам. У српском имамо и супротну пословицу, па било какав човеков труд без божје помоћи није довољан: *Залуду се чоек чува ако га Бог не ушчува*. Овим Бог учвршћује своју позицију непобитног фактора у човековом животу и делању.

Насупрот пословицама у којима је акценат стављен на самоиницијативност и веру у сопствене стваралачке потенцијале, постоје и пословице где се тежиште одлучивања и промена налази на Божјој страни, а човек је у њима неко немоћно и несамостално биће које мало одлучује о свој судбини. То су пословице: *Man proposes* [*but*] *God disposes*, *Чоек налаже, а Бог располаже*, *Човек каже а Бог располаже*, *Човек снује, а Бог одређује*/*одлучује*. Приметно је померање тежишта значења са првог њиховог дела на други, са човека на Бога. Судбина човека је у Божјим рукама и коначна разрешења стижу одозго, по Божјој сили и промисли.

4.2.2. *Бог* и народ

The voice of the people is the voice of God, *Глас народа глас сина Божијега*, *Глас народа, глас сила Божја* преводи су латинске пословице *Vox populi, vox Dei*. Поистовећивање воље народа с божјом вољом везано је за устројство владајућих друштвених и црквених кругова у којима је неко ко је изабран за владара то постао по *милости божијој и вољи народној*. Позивање на Бога имало је за циљ да учврсти положај владара као неупитан и непроменљив, да покаже да он има велику снагу и несавладиву потпору, те да је на том положају вечан. Да би био сигуран на свом престолу, потребна му је била већинска подршка целокупног народа, па је *глас народа* био исто што и воља *сина Божијега*.

4.2.3. *Бог* и чистоћа

Cleanliness is next to godliness и *Чистоћа је Богу мила* не потичу из Библије, али неки важни јеврејски и хришћански обичаји укључују прање руку, ногу или целог тела, где вода представља симбол прочишћења и духовног препорода. Тако је чистоћа повезана са узвишеним, моралним и духовним животом. Веза између чистоће и духовности је пак старија и од Библије, па се и у разним митологијама проналазе слични обичаји употребе воде ради прочишћења и постизања духовне чистоте.

4.2.4. *Бог* и правда

The mills of God grind slowly, yet they grind exceedingly slow познатија је у редукованој верзији *The mills of God grind slowly* (у корпусу се јавила и *God's mill grinds*

slow, but sure). Исто је и са њеним енглеским парњаком који у корпусу није забележен, а који се у савременом дискурсу знатно чешће може чути, а то је: *The wheels of justice turn slowly*, уз додатак *but grind exceedingly fine*. У корпусу није забележен ни српски еквивалент *Правда је спора, али достижна*, али јесте пословица идентичног семантичког значења *Правда гмиже, али стиже*. У српском се, дакле, *Бог* ни у једној синтактичкој варијацији не спомиње, али се спомиње глагол *гмизати* који указује на споро кретање, а којим се такође описује кретање змије. Змија или гуја су библијски симболи ђавола, па се и ђаво у српском позиционира као делилац правде, односно неко ко кажњава.

Варијација пословица са именицама којима се означава ђаво има више у енглеском него у српском језику, док су пословице у којима се јављају именице којима се означава Бог разноликије у српском језику. Варијације пословица говоре нам да, ако иницијално постоји неколико верзија једне пословице, временом један облик постаје доминантан,[49] јер су неке од пословица у нашем корпусу више, а неке мање познате.

5. Закључак

Народне пословице које су поникле из дубина народне мудрости и свакодневног искуства имају своје порекло из библијских мотива и учења, као и из најдубљих слојева митологије, паганских обреда и архетипских наслага и симбола. Преплитање свих ових имагинарних суштина и духовних варијација може временом да доведе до међусобног стапања и уједначавања, до тога да превлада један образац понашања и мишљења. Пословице могу да садрже непресушне примере борбе светла и таме, добра и зла, правде и неправде, храбрости и људске слабости, као и примере вечите борбе Бога и Сатане, анђела и ђавола, па је у тим оквирима важно место човека у том великом и вечитом обрачуну или коегзистенцији немерљивих сила.

Религија у пословицама у овом је раду испитана путем дуалитета *добро* и *лоше*, односно путем контрастирања пословица са одредницама *God, Бог, devil* и *ђаво* или *враг*. Проучавањем ових пословица долазимо до закључка о исправности претпоставке да енглески и српски језик имају заједничке пословице у којима се јављају одреднице *God* и *Бог*, те *devil* и *ђаво* или *враг*. Последично долазимо и до заједничких карактеристика ове две културе које су у својој историји имале мало контаката и прожимања, али које имају заједничко европско порекло. Самим тим имају и заједничке вредности, стереотипе, опомене или лекције које путем тумачења значења бивају разоткривене.

Заједничке пословице у којима се спомињу *devil* и *ђаво* или *враг* садрже поуке о слободном времену које треба ваљано искористити, о обазривости и стрпљењу, промућурности и критичком промишљању. У њима лексика није увек подударна. У енглеском су две пословице претрпеле промену кључних лексема, али су задржале исто семантичко значење. То су лексема *lupus*, односно *wolf*, која постаје *devil* у *Speak of the devil*, и *evil* која постаје *devil* у *Better the devil you know than the devil you don't know*.

На Мидеров позив на разоткривање мизогиније у пословицама одговорено је анализом пословица са одредницама *devil* и *ђаво* или *враг*. У оба језика жена је приказана у савезништву са ђаволом, опасна, лукава и домишљата. Жена је приказана и као неко ко може бити гори и од самог ђавола, јер може чак и њега да превари. У односу према мушкарцу, млада жена уме да заведе, док старија жена често симболизује вештицу. Пословице које повезују ђавола и жену различите су по лексичкој и синтактичој структури, али их везује исто семантичко значење. Овакав приказ жене произлази из

49 Mieder 2004, 9.

Библије и компатибилан је са њим. У њему препознајемо вредности једног друштва, али и поједине стереотипне обрасце који су одупиру промени.

Заједничке пословице у којима се спомињу *God* и *Бог* приказују га као чиниоца који пресуђује човеку, он је тај који има последњу реч у одређивању човекове судбине. Кажњава углавном *Бог*, али кажњава и *ђаво*, ако је код њега крајње човеково одредиште. На *Бога* се позивају људи на власти, који на тај начин заправо успевају да сачувају царство земаљско и привилеговани положај у њему. Такав положај каткада може да владаоце удаљи од обичних људи и њихових потреба и интереса. Пословице нас уче и о неким општим вредностима, као што су предузимљивост и чистоћа.

Проучавањем пословица као језичких знакова и њиховим контрастирањем примећујемо које вредности деле две различите културе. Тумачењем семантичког значења пословица уз лексичке диференцијације које постоје, долазимо до тумачења значења ових комплексних знакова као важних јединица у културној семиотици. У наредним истраживањима фокус ће такође бити на заједничким енглеским и српским пословицама, али са новим одредницама које могу да разоткрију неке друге вредности двеју култура.

Литература

Cruse, Alan (2000). *Meaning in Language. An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.

Flavell, Linda, Flavell, Roger (2007). *Dictionary of Proverbs and Their Origin*. London: Kyle Cathie Ltd.

Friedrich, Paul (2006). Maximizing Ethnopoetics: Fine-tuning Anthropological Experience. У C. Jourdan & K. Tuite (прир.), *Language, Culture and Society. Key Topics in Linguistic Anthropology* (207–228). Cambridge: Cambridge University Press.

Gryshchenko, Yana, S. (2015). Linguoculturology as an Actively Developing Field of Linguistics. *Филологические науки / 7. Язык, речь, речевая коммуникация*. Доступно на: http://www.rusnauka.com/14_NPE_2015/Philologia/7_192576.doc.htm. Веб страни приступљено: 14.02.2021.

Grzybek, Peter (1987). Foundations of Semiotic Proverb Study. *Proverbium* 4: 39–85.

Grzybek, Peter (2014). Semiotic and Semantic Aspects of the Proverb. У H. Hrisztova-Gotthardt – M. A. Varga (прир.), *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies* (107–165). Warsaw/Berlin: De Gruyter Open Ltd.

Hazlitt, William, C. (2007). *English Proverbs and Proverbial Phrases. Collected from the Most Authentic Sources*. Marston Gate: Amazon.co.uk Ltd.

Jevrić, Tamara (2017). 'Medical Men' and 'Mad Women' – A Study into the Frequency of Words through Collocations. *[sic] – časopis za književnost, kulturu i književno prevođenje 2* (9). Доступно на: https://www.sic-journal.org. Веб страни приступљено: 14.12.2020.

Jovanović, Ivan (2013). Les proverbes français avec le lexème *diable* et leurs équivalents serbes. *DEAF 2 (Dire, Écrire, Agir en Français), La langue et la littérature à l'épreuve du temps: Зборник радова са II међународног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу*, 333 – 340.

Krikmann, Arvo 1974a (1984). On Denotative Indefiniteness of Proverbs. *Proverbium* 1: 47–91.

Krikmann, Arvo 1974b (1985). Some Additional Aspects of Semantic Indefiniteness of Proverbs. *Proverbium* 2: 58–85.

Kussi, Matti (1972). Towards an International Type-System of Proverbs. *Proverbium* 19: 699–736.

Litovkina, Anna, T. (2014). Anti-proverbs. У H. Hrisztova-Gotthardt – M. A. Varga (прир.), *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies* (441–447). Warsaw/Berlin: De Gruyter Open Ltd.

Mandziuk, Justyna (2016). "A Proverb a Day Keeps Boredom Away." *New Horizons in English Studies 1*. Доступно на: https://journals.umcs.pl/nh/article/view/4886. Веб страни приступљено: 14.12.2020.

Mieder, Wolfgang (1982). *Antisprichwörter, Vol. 1*. Wiesbaden: Verlag für deutsche Sprache.

Mieder, Wolfgang (1997). Modern Paremiology in Retrospect and Prospect. *Paremia* 6: 399–416.

Mieder, Wolfgang (2004). *Proverbs. A Handbook*. Westport: Greenwood Press.

Mieder, Wolfgang (2014). Origin of Proverbs. У H. Hrisztova-Gotthardt – M. A. Varga (прир.), *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies* (64–91). Warsaw/Berlin: De Gruyter Open Ltd.

Morris, Charles, W. (1938). Foundations of the Theory of Signs. У O. Neurath Thomas Kuhn (прир.), *International Encyclopedia of Unified Science, Vol. I, No. 2* (1–63). Chicago: University Of Chicago Press.

Norrick, Neal, R. (1985). *How Proverbs Mean Semantic Studies in English Proverbs*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Paczolay, Gyula 1997 (2017). *European Proverbs in 55 Languages with Equivalents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese and Japanese*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Permyakov, Grigoriy, L. (1979). *From Proverb to Folk-Tale: Notes on the General Theory of Cliche.* Moscow: Nauka.

Petrova, Roumyana (2014). Contrastive Study of Proverbs. У H. Hrisztova-Gotthardt – M. A. Varga (прир.), *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies* (333–358). Warsaw/Berlin: De Gruyter Open Ltd.

Speake, Jennifer (2007). *The Oxford Dictionary of Proverbs*. Oxford: Oxford University Press.

Strauss, Emanuel (1994). *Dictionary of European Proverbs.* London: Routledge.

Wilkinson, Peter, R. (2002). *Thesaurus of Traditional English Metaphors*, 2nd edition. London: Routledge.

Živković, Dragiša, Škreb, Zdenko (1985). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit.

Šafer, Marina, J. (2016). Frazeologizmi sa leksemama *đavo* (*vrag*) / *devil* u srpskom i engleskom jeziku. *Zbornik za jezike i književnosti Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* 6, 159–191.

Воробьев, Владимир, В. (2006). *Лингвокултурология*. Москва: Издательство Российского университета дружбы народов, Рекомендовано Министерством образования и науки Российской Федерации для использования в учебном процессе.

Драгићевић, Рајна (2010). *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Драгићевић, Рајна (2013). Концепт Бога у српским народним пословицама. У Ј. Грковић-Мејџор – К. Кончаревић (прир.), *Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија, књига 5, Теолингвистичка проучавања словенских језика*, 71–85. Београд: САНУ – Одељење језика и књижевности.

Јеврић, Тамара, Радосављевић, Аница (2013). Слика жене у пословицама на енглеском и српском језику: језик као средство промовисања прихватљивог понашања. *Српски језик, књижевност, уметност: Традиције и иновације у савременом српском језику* 1: 467–474.

Јовановић, Иван (2014). Француске пословице с лексемом *Dieu* – *Бог* и њихови српски еквиваленти. *Црквене студије* 11, 643–651.

Кончаревић, Ксенија (2018). *Језик и култура: славистичка перспектива*. Београд: Јасен.

Маслова, Валентина А. (2007). *Лингвокультурология*, 3-е издание. Москва: Академия.

Марковић, Радул, Д. (2005). *Српске народне пословице и изреке*. Београд: Војноиздавачки завод, YU marketing press.

Стошић, Љиљана (2007а). *Библијске пословице и изреке*. Београд: Српска књижевна задруга.

Стошић, Љиљана (2007б). Библијско порекло српских народних изрека и пословица. *Митолошки зборник* 16: 83–102.

Телия, Вероника, Н. (1996). *Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*. Москва: Школа „Языки русской культуры”.

Tamara Jevrić

BETTER THE DEVIL YOU KNOW – ENGLISH-SERBIAN PARALLELS IN RELIGIOUS PROVERBS

Proverbs as linguistic signs can carry typical characteristics of a culture, values and thoughts of members of the given culture. They can explain the connection between language and culture, and how they interact with one another. Since the main subject of research in cross-cultural and contrastive paremiology is the comparing and contrasting of proverb equivalents in different languages, proverbs can be studied from the perspective of cultural semiotics, i.e. which proverbs exist in a particular culture. The focus of this paper are the proverbs which English and Serbian share containing the entries *God* and *Bog*, *devil* and *djavo* or *vrag*, by which religion in proverbs through the duality of *good* and *bad* is examined, as it is the most important duality inherent in paremiology. The corpus consists of proverbs excerpted from English collections of proverbs (Flavell and Flavell 2007, Speak 2007, Hazlitt 2007) and Serbian proverbs collected by Marković (2005), whose edition also includes proverbs by Vuk S. Karadžić (1849). One level of meaning of proverbs was analyzed – the semantic level. Common proverbs that contain the *devil* and *djavo* or *vrag* send the message that free time should be used wisely, about prudence, patience and critical thinking. Mieder's call to reveal misogyny in proverbs was answered by analyzing these proverbs. Common proverbs in which *God* and *Бог* are mentioned present him as a factor that judges men, he has the last word in determining men's destiny. These proverbs also teach us about some general values, such as enthusiasm and cleanliness. By studying these proverbs, we expose common characteristics of these two cultures, common values, stereotypes, warnings or lessons through the interpretation of meaning.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 581-596*
УДК 821.111(73)-2.09 Miller A.
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.37

Радоје В. Шошкић
Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици
Филозофски факултет, Косовска Митровица
e-mail: soskicradoje@gmail.com

МОТИВ ХРИСТОВОГ ДРУГОГ ДОЛАСКА У ДРАМИ *БЛУЗ ЗА МЕСИЈУ* АРТУРА МИЛЕРА*

Апстракт: *Након бројних комада у којима је оцртавао развој савременог америчког друштва без искорака из конвенција реалистичног приказивања, амерички драмски писац Артур Милер је пред крај свог живота крајње критички процјењивао америчку друштвену стварност кроз оптику хришћанске етике, те у том свјетлу ваља разумјети његово инкорпорирање мотива о Христовом другом доласку у драми* Блуз за Месију *(*Resurrection Blues*, 2002), што је и тема овог рада. У хиперреалности XXI стољећа, Исус Христ (оваплоћен кроз лик револуционара Ралфа) у свом другом доласку доживљава да опет буде разапет, а од цјелокупног догађаја, прилагођеног савременој ери масовних медија, селебрити културе, рекламе и сензације бива начињен спектакуларни телевизијски пренос. Теоријски оквир за наша разматрања представљају идеје Николаја Берђајева за кога преобраћање човјекове личности, која је етичка и духовна категорија, у ствар, објект и безличну стихију значи смрт, док у сукобљавању моћи и надличних, виших вриједности, тријумфују оне ниже. Такође, наша промишљања се темеље и на концептима Жана Бодријара, Беле Хамваша, Криса Хеџиса и Зигмунта Баумана који тврде да је савремени флуидни живот заправо потрошачки живот који свијету и свим његовим живим и неживим фрагментима додјељује улогу објекта потрошње.*

Кључне ријечи: *Исус Христ,* Блуз за Месију*, распеће, селебрити култура, потрошачки живот, стварност, опсјена.*

У једном чланку објављеном 1992. године у „Њујорк тајмсу“ Артур Милер, у маниру Џонатана Свифта, одлучно је саопштио да је дошло вријеме да се размотри могућност приватизовања погубљења тако што би их ваљало учинити јавним. Детаљну слику макабричног јавног погубљења на електричној столици на Шеа Стадиону (Shea Stadium), аутор употпуњује призором исплаћивања хонорара свима који учествују у том језивом подухвату. Милер сатирично препоручује Америци да ће трансформисањем погубљења у забаву доступну цјелокупној јавности смрт криминалаца претворити у огољени спектакл налик свечаности каква се вија током полувремена Супербоула (енг. *Super Bowl*). Једино тада, додаје Милер, „почећемо да постављамо питање о томе зашто

* Овај рад је дио истраживања које се изводе на пројекту *Превод у систему компаративног изучавања српске и стране књижевности и културе* (бр. ОН178019), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Американци чине више злочина од свих других народа.[1]“ Идеја иреверзибилног поступка као подстицаја за катарзу а потом и друштвену промјену чини основу овог Милеровог „скромног“ предлога[2] и истовремено темељ његовог комада *Блуз за Месију*, објављеног 2002. године, који тематизује комерцијализацију погубљења Ралфа (у драми оваплоћење Исуса Христа), који је у врлом новом миленијуму претворен у *селебрити* (енг. *celebrity*), и коме Феликс и остали ликови приписују вриједност само зато што има способност да им донесе профит. Његова смрт распећем биће трансформисана у мегаспектакл притом постајући предмет безочне комерцијализације гдје приступ имају сви – и посматрачи, гледаоци, блазирани рекламождери и режисери као креатори слике прилагођене жељама конзумената. Претварањем смртне казне у шоу, прекидајући њену драматичност рекламама о љековима за атлетско стопало, жгаравицу, констипацију и свраб ануса, Милер очито вјерује да би се Америка на концу можда могла одрећи праксе погубљења, али не из осјећања моралног гнушања већ из досаде.

Радња *Блуза за Месију* јесте смјештена у наоко безначајној и удаљеној држави, али је зато глобална партиципација у спектаклу загарантована. Сотона је Христа искушавао нудећи му неограничену власт над свијетом.[3] У Милеровој драми таква понуда и искушење бивају обновљени и прилагођени напредном свијету симулације и нарцисоидности који тражи ужитке.[4]

У неименованој колонизованој удаљеној земљи, а како комад одмиче све више постаје јасно да је ријеч о некој земљи из Јужне или Средње Америке чији становници још увијек памте шпанске конкистадоре и према којој су САД одувијек имале империјалистичке претензије, 2 процента баснословно моћних и богатих контролише 96 процената земље. Грађански рат који је отпочео прије готово четири деценије и даље траје. Револуција је пропала будући да су се њени некадашњи вође нагодили са колонизаторима обезбиједивши себи на тај начин успјешан и лагодан живот. Неправда, насиље и сиромаштво харају, доминантно осјећање је очај, очеви од својих осмогодишњих кћерки праве проститутке, дјеца убијају старе људе због обуће, у најпрестижнијем и најраскошнијем шопинг дистрикту пјешаци уопште не обраћају пажњу на мртве бебе које леже у сливницима, ваздух је толико загађен да је постао кисјео, усљед чега се љушти чак и боја са платна слика насликаних у осамнаестом стољећу, застарјели подземни водоводни и канализациони систем подрио је темеље вила у једној имућној четврти до те мјере да чак и тежина клавира који се налазе у њима сваког тренутка може допринијети њиховом урушавању. Цркве су претворене у простор за игре на срећу, дјеца пате од болести јетре узрокованих паразитима којима је заражена пијаћа вода и који доводе до настанка паразитске болести – *шистозомијазе*, чак и они

1 Arthur Miller, “Get It Right. Privatize Executions.” May 8, 1992, доступно преко: http://www.nytimes.com/books/00/11/12/specials/miller-executions.html Превео са енглеског аутор рада.

2 Алузија на сатирични есеј *Један скроман предлог* (*A Modest Proposal*, 1729) Џонатана Свифта.

3 Библијска приповијест о Сотониним искушењима Исуса Христа осуђује похлепу за имањем ствари и жудњу за моћи те другим манифестацијама модуса имања. На први покушај искушења – претварања камења у хљеб, што симболички изражава тежњу за материјалним добрима – Христ одговара: „Не живи човјек о самоме хљебу, но о свакој ријечи која излази из уста Божјих“ (Матеј, 4:4; Лука, 4:4). Сотона тада искушава Христа обећавајући му потпуну власт над природом (измјеном закона гравитације) и на крају неограничену моћ власти над свим краљевствима на Земљи, што Христ одлучно одбија (Матеј, 4:5-12).

4 Све неодољиво подсјећа на Хакслијев врли нови свијет из истоименог романа, гдје се појединац рађа и живи у великим владиним зградама гдје га одгајају као роб(от)а. Друштво је подијељено на неколико касти од којих је само једна привилегована и контролише све живо и неживо. Религија је укинута и замјењује је култ задовољства и хедонизам (конзумеризам).

најбогатији и најмоћнији лете у Мајами ради одговарајуће здравствене његе. У хиперреалности XXI стољећа, Божији Син (у драми Ралф) се поново враћа на земљу да искупи човјечанство од његових искварених вриједности. Властодрщцима (поменуте подјармљене земље) поново пријети иста она опасност када је Он први пут боравио на земљи. Генерал Феликс Барио, вођа војне хунте која влада земљом, хапси наводног револуционара Ралфа који се појављује како би проповиједао о правди и љубави, за кога сељаци вјерују да је истински Месија. Немајући другог оружја сем јеванђеља љубави и филозофије пацифизма[5], Ралф представља отјеловљење Исуса Христа, и једина револуција на коју он може подстаћи потлачене сељаке јесте револуција наде и вјере у циљу остварења цјеловитог бивања. Узнемирен усљед могућности да би могла избити револуција, јер земља коју он контролише и експлоатише заправо припада обесправљеном и осиромашеном народу, Феликс одлучује да ликвидира Ралфа разапињањем на крст. Његово распеће, прилагођено савременом тренутку – ери масовних медија, рекламе, сензације, гдје Христ не само да постаје предмет разапињања на крст већ се од њега тражи да чак и пристане на предности живота (конформизам) у друштву унутар којег нико нужно не мора бити губитник уколико само интернализује логику монетарне економије, донијеће Феликсу баснословну своту новца јер је он уговорио телевизијски пренос распећа са највећом рекламном агенцијом за фармацеутске компаније у САД-у. Вриједност уговореног посла износи безмало 75 милиона долара; ријеч је о снимању двадесетчетворочасовног ријалити програма, у којем би Ралфово (Христово) распеће преносила америчка телевизијска мрежа уз неопходне рекламне паузе, током којих би се промовисали различити производи за његу тијела, почев од дезодоранса, препарата против опадања косе, суве и осјетљиве коже, па све до таблета против импотенције. Чак и сељаци који према Ралфу гаје страхопоштовање желе да профитирају од тог мегаспектакла, очекујући туристички бум и инвестиције у изградњу инфраструктуре.

Слика ове јалове и беживотне земље представља имагинарну верзију САД-а, истовремено драматизујући посљедице ентропије[6] – неизбјежно трошење физичког свијета и културних система, и њену моћ да „поништи поредак и покрене ка смрти.“[7] У својој студији о Милеру Кристофер Бигзби наглашава да Америка, као и ова измишљена земља, такође представља пост-револуционарну културу, чија су главна обиљежја „дрога и звук пуцња из ватреног оружја у ноћи.“ И Америка је, такође, једно друштво крајности, унутар којег је „религија склопила профитабилан пакт са Мамоном.“[8] У земљи из комада *Блуз за Месију*, као што смо већ нагласили, 2 одсто популације држи 96 процената богатства земље у својим рукама. У Америци, 2000. године, 1 проценат људи држао је у својим рукама 46 процената богатства, док је 10 процената популације контролисало 73 одсто богатства. Независно од тога да ли је ова латиноамеричка земља верзија САД-а или не, чињеница је да је Америка референтна тачка.

Свијет осликан у драми налази се у знаку напетости месијанизма и диктатуре. Свјесни импликација појаве Ралфа, то јест Христовог Другог доласка, Феликс, хибрид Шекспировог Ричарда III, Хитлера, Аугуста Пиночеа и Достојевсковог Великог

5 „Никог није наоружао“, каже режисерка Емили Шапиро.

6 Ричард Лехан (Richard Lehan) у својој студији *Град у књижевности: интелектуална и културна историја* (*The City in Literature: An Intellectual and Cultural History*, 1998) објашњава ентропију ријечима: „Доведен до коначног исхода, други закон термодинамике казује да ће свемир губити топлоту у складу са законом ентропије све док сва материја и сва енергија не буду сведене на коначно стање униформности.“ Види: Lehan 1998, 269. Превео са енглеског аутор рада.

7 Lehan 1998, 270. Превео са енглеског аутор рада.

8 Bigsby 2008, 425. Превео са енглеског аутор рада.

инквизитора, из чијих ријечи громко одзвањају наполеонске тежње, херојске амбиције и војна слава – обиљежја САД-а, и Хенри, његов рођак, филозоф из досаде, дискутују о ефектима разапињања Ралфа на крст:

> ХЕНРИ: Када смо путовали ка Санта Феличеу – Хилда и ја – смо били задивљени ... како бих рекао? […] призором некаквог духовног феномена тамо горе. Заиста је било невјероватно. Гдје год смо пошли сељаци су држали у рукама слике овог младог човјека кога они ...
> ФЕЛИКС: С њим је свршено. Ухапсили смо га, Хенри, готов је, готова је то ствар.
> ХЕНРИ: Они држе упаљене свијеће испред његове слике, знаш ... као да је светац.
> ФЕЛИКС: Злочинци овог свеца су пуцали на три полицијске станице и усмртили два полицајца и ранили још петорицу у посљедњих пет мјесеци.
> ХЕНРИ: Они кажу да он лично није имао никакве везе са тим чином насиља.
> ФЕЛИКС: Тај човјек је револуционар и сноси одговорност! […]
> ХЕНРИ: Кружи једна гласина – у коју тешко могу повјеровати – да намјераваш разапети овог типа?
> ФЕЛИКС: Не могу коментарисати то.
> ХЕНРИ: Молим?
> ФЕЛИКС: Немам коментар, Хенри, крај приче.
> ХЕНРИ: А шта ако то доведе до крвопролића?
> ФЕЛИКС: Мислим да неће.
> ХЕНРИ: Феликсе, уопште не схваташ поенту. Они (народ) заиста вјерују да је он Месија, Син Божији.
> ФЕЛИКС: Син Божији је човјек чије је име Ралф?!?
> ХЕНРИ: Али разапињање! Зар не схваташ? – то ће бити доказ тога да су они били у праву! Они су прост народ, то би их могло подстаћи на устанак!
> ФЕЛИКС: Само убијање више не пали! Људе убијају на телевизији на сваких десет минута; бенг-бенг, и људи падају к'о крушке, то је бесмислено. Али само ли разапнеш пар оваквих проклетника на крст, вјерој ми да ће ово бити најмирнија земља на континенту и спремна за развој! Распеће увијек смирује ситуацију. Заиста, у чуду сам – један кретен се латио проповиједања о проклетој револуцији, док ти ...
> ХЕНРИ: Разговарај с људима! Рећи ће ти да он проповиједа о правди.
> ФЕЛИКС: Ма дај, Хенри. 2 одсто наших људи – укључујући и тебе – посједује 96 посто земље. Правда коју они захтијевају је твоја земља; и да ли си спреман да им је предаш?[9]

Сваки траг независне духовности (Исус Христ) треба уништити као заразно легло да би се отворио пут за настанак и развој свемоћног приземног човјека (Феликс) кога уобличава технократска идеологија.

На земљишту пресахлих вриједности нема пуно изгледа за раст хероизма. У очима чистокрвних Американаца (Хенрија и Феликса) аскета (Христ) није ништа друго него дангуба и друштвени паразит, а херој у античком смислу само је нека врста опасног лудака кога треба одстранити, док се фанатични пуритански моралиста обавија блиставим ореолом. Флуидно модерно потрошачко друштво не оставља мјеста ни за мученике ни за хероје. Такво друштво, вели Зигмунт Бауман, „поткопава, оспорава и бори се против двеју вредности […] против жртвовања садашњих задовољстава у име далеких

9 Miller 2009 138-139. Превео са енглеског аутор рада.

циљева, и тиме против прихватања дуготрајне патње у име спасења у животу након смрти […] Друго, оно доводи у питање вредност жртвовања личних задовољстава у име благостања или у име 'циља' (оно заправо оспорава постојање група 'већих од збира њених делова' и циљева који су важнији од личног задовољства).“[10]

Хенри признаје да му недостаје храбрости и вјере те покушава да одврати Феликса од идеје распећа видећи у томе крах њихове владавине, скори крај свијета. Феликс на то одговара:

> ФЕЛИКС: […] Могу ти рећи да ће тек након овог распећа наша земља коначно почети да живи. […] Наш дигнитет јесте модернизација.[11]

Под изговором технолошког прогреса, агенти комплекса моћ–новац, због финансијског профита и због властите заштите, сматрају својом обавезом избрисати сваки траг једне хуманије прошлости.

Хенри, кога изједа хронични осјећај кривице због безобзирног начина пословања његове фармацеутске компаније и коме недостаје Феликсова вјештина (доведена до перфекције) пренебрегавања чињенице да многи сељаци пале свијеће као вид одавања поште Ралфу за кога интуитивно вјерују да је Месија, опомиње Феликса да ће ако свој план спроведе у дјело завршити на страницама историје бешчашћа и зликоваца гдје једно од главних мјеста заузима Понтије Пилат:

> ХЕНРИ: Не схваташ, Феликсе! Људи на овом свијету очајнички траже неког ко саосјећа с њиховим патњама и коме је стало до њих! Тај човјек представља наду!
> ФЕЛИКС: Он представља наду јер ће нам донијети 75 милиона долара!
> […]
> ХЕНРИ: Феликсе, ако продаш овог човјека, придружићеш се двојици најодвратнијих чудовишта у историји.
> ФЕЛИКС: Којој то двојици?
> ХЕНРИ: Понтију Пилату и Јуди, за име Бога! Такве срамоте тешко је отрести се.
> ФЕЛИКС: Али Исус Христос није био варалица, али овај тип јесте.
> ХЕНРИ: То не знамо.
> ФЕЛИКС: О чему ти ког ђавола говориш, тај кучкин син није чак ни Јеврејин! – Побогу, Хенри, с толиким новцем моћи ћу да набавим полицајцима пристојну обућу и сваком од њих купим по један пончо. И праву канализацију […] са *водоводним цијевима*! – тако да виша класа људи неће убудуће морати да гради куће на врховима брда […] могли бисмо имати и нашу сопствену авионску линију и слати наше проститутке код зубара […].[12]

Моћни тиранин говори у име општег добра али вазда иде за приватним интересом. Диктат новца и профита очито је попримио алармантне размјере. Феликс је способан мислити једино у новчаним размјерама, новац је за њега постао облик активног бића уопште. Обезличавајућа сила новца неповратно празни саму срж ствари, њихову индивидуалност и специфичну вриједност: „Он (новац, прим. Р. Ш.) не цени више ствари према њиховим међусобним односима, већ *у односу на себе самог*. […] Новац је сада

10 Bauman 2009: 60-61.
11 Miller 2009, 144-145. Превео са енглеског аутор рада.
12 *Ibid*., 142. Превео са енглеског аутор рада.

постао сила, и то чисто духовна сила коју метал само репрезентује […] Постоји „мишљење у новцу“, као што постоји и математичко мишљење, јуристичко мишљење.“[13]

У једном интервјуу из 1984. године који је Милер дао за *Royal National Theatre,* Кристофер Бигзби га је упитао: „Које је то морално питање данас које заслужује драму написану од стране Артура Милера?“, на шта је Милер одговорио: „Оно што ме све више и више фасцинира јесте проблем стварности, питање шта је то стварност, и да ли је уопште има, и како трагати за њом. То је, на крају крајева, морално питање, али не бих сада залазио у теологију.“[14] Током цијелог комада *Блуз за Месију*, иста проблематика притиска свијест Хенрија Шулца, филозофа и фармацеутског магната. Он такође преферира филозофски вокабулар у односу на теолошки. Будући да идеју разапињања невиног човјека Хенри сматра гнусном, он покушава да убиједи Феликса да одустане од тог плана јер ће он „довести до крвопролића.“[15] Оног тренутка када увиди да његов апел не успијева уродити плодом, Хенри преобликује своју аргументацију не би ли наговорио извршног продуцента Скипа Чизбороа, који у преносу распећа види јединствену прилику да се домогне Холивуда, да ће телевизијски пренос распећа само нашкодити интересима медија:

> ХЕНРИ: Господине Чизборо, цијелог живота сам покушавао да се ослободим досаде реалности. Наравно, много сам повриједио неке мени врло драге особе – као што то и чине они који бјеже од стварности. Осим што ми је свега доста, сада сам убијеђен да – већина људских дјелатности – спорт, опера, телевизија, филмови, облачење одјеће, свлачење одјеће – или једноставно одлазак у шетњу – имају превасходно за циљ да нас уведу у свијет имагинације. Имагинација је огромна дворана гдје се смрт, на примјер, претвара у умјетничку слику, а крик бола постаје пјесма. Дворана имагинације представља уистину оно мјесто гдје ми обично пребивамо; и све је то у реду изузев једне ствари – да би човјек ушао у ту дворану он мора оставити своју истинску тугу на њеним вратима и умјесто ње окружити се сликама и ријечима и музиком које симулирају патњу али су заправо испражњене од ње – нико никада није изгубио ногу читајући о некој бици, или умро чувши најтужнију пјесму. […] Зато овог човјека морамо уловити и разапети; јер – *он још увијек уистину све осјећа*. Замислите само, господине Чизборо, када би се такво поштовање према животу проширило! Власти би доживјеле слом, војске распустиле, бракови пропали! На сваком кораку наша беживотна и сурова безобзирност би зурила у нас док се не бисмо згрчили од срама! Не! – боље је да га ухватимо и усмртимо и тако будемо мирне савјести.[16]

Није се обистинило предсказање из романа *1984.* Џорџа Орвела, који је страховао од могућности да ће се у будућности забрањивати књиге, да ће човјечанство бити савладано споља наметнутом силом и притисцима. Догодило се нешто много горе и далеко изопаченије, што је наслутио Хаксли; књиге још ријетко ко жели да чита, пошто је зацарила култура нарцисоидности, а с њом и *селебрити* култура сведена на демонстрацију испразности, индустрију јевтине забаве и потрошачку мегаломанију.

---

13 Шпенглер 2010, 440.

14 Види: Arthur Miller, interview by Christopher Bigsby, “3 July 1984, Lyttelton Theatre,” *Platform Papers No. 7: Arthur Miller* (London: Royal National Theatre, 1995), стр. 11. Превео са енглеског аутор рада.

15 Miller 2009, 139. Превео са енглеског аутор рада.

16 *Ibid*., 178-179. Превео са енглеског аутор рада.

Ликови у *Блузу за Месију* (Феликс, Хенри, Скип, Емили) оваплоћење су интелектуално-политичко–психолошких проблема савременог америчког друштва. Они симболизују крајњи облик духовног вртлога и моралне тромости који су покренути бјекством од слободе као позива који им је Бог упутио, губитком додира с другим људским бићима и са природним поретком ствари. Скип Чизборо, извршни продуцент, има задужење да уговори посао и прода производ; режисерка Емили Шапиро долази на мјесто догађаја без претходног знања о самом пројекту распећа и томе шта је њен задатак. Скип је безусловни приврженик система који је на власти, јер само тако може да се докопа користи, чинећи све што је у његовој моћи да снимање успије и отпочне на вријеме, све у оквиру предвиђеног буџета. Његов труд иде дотле да чак и пријети Емили да ће јој уништити професионалну каријеру бројним тужбама будући она одбија, више усљед физичког, а не моралног гнушања, да учествује у снимању током којег ће Ралф бити убијен:

> ЕМИЛИ: Ечисон ми је рекао да дођем овдје и тачка! Није изговорио ријеч 'умријети'. Нико не умире у реклами! Да ли сте сви ви сишли с ума?[17]

Скип у том моменту прибјегава једној врсти здраворазумске декулпабилизације када каже:

> СКИП: Ми ћемо то само да снимамо, нећемо да починимо то убиство, побогу![18]

Присталица медијске псеудологије категорично тврди и да ће снимање распећа довести до тога да сви на свијету прихвате смртну казну као нешто нормално.

> СКИП: Да сам моралиста чак бих ти и рекао да ти је дужност да ово снимаш! Заправо, ово би могло да оконча осуде смртне казне широм свијета […][19]

Распеће ће бити снимано као што се снима документарни филм. Истовремено, Скип увијек има на уму осјетљиви сензибилитет муштерија и чињеницу да они плаћају ТВ претплату. Сходно томе, Скип истиче љепоту планина као савршену позадину за снимање, као пријатан оквир за распеће. Он се нада да ће захваљујући комерцијалној телевизији сви бити у прилици да гледају распеће из удобности својих домова, откривајући у томе (распећу) симболизам искупљења, а да при том уопште и не осјете забринутост због тортуре и егзекуције једног бића. Хенри би могао да заради големи новац од продаје љекова, новац који ће највјероватније утрошити не на побољшање услова живота сиромашних већ на куповину још једног у низу поклона (клавир) за своју жену. Чак се и ти исти сиромаси који пребивају у планинама надају да ће њихова имања бити одабрана као локација за спектакуларно распеће, све зарад изградње можда чак и коцкарнице и забавног парка. У потпуности индиферентна за људску патњу, публика у театрима и испред телевизијских екрана, апатична и безлична маса посматрача, усавршава свој *воајерски менталитет*. Скип изнова и изнова понавља да његов задатак није да рекреира Христово распеће, позивајући се на традицију репрезентативне умјетности. Ралф, када буде разапет на крст, мора остати трансценденталан и без иједног знака патње, као што и задивљујући пејзаж, који Скип и Емили уподобљују ради продаје

17 *Ibid*., 150. Превео са енглеског аутор рада.
18 *Ibid*. Превео са енглеског аутор рада.
19 *Ibid*., 151. Превео са енглеског аутор рада.

спортских рекреативних возила, мора бити у стању дјевичанске љепоте и без икаквих друмова.

Емили је цијели свој живот посветила лажи рекламирања и снимању бескрајних, понајвише посве измишљених, личних драма које су постале базични састојак ексклузивних вијести. Укратко, њена способност је да стварност претвори у умијеће сцене, да стварност саопштава дириговано.

> СКИП: Али твоја генијалност је у томе да све што снимаш претвориш у реалност, драга моја –
> ЕМИЛИ: Моја генијалност је у томе да учиним да све изгледа лагодно лажно, Скипе. Ниједна агенција не жели стварно. Желите лажно распеће? – зовите мене.[20]

У другој сцени драме пародија добија на замаху када Скип и Емили почну дебатовати о томе да ли би требало наводном Сину Божијем дати љекове против болова док га буду разапињали, а да при том не изгледа пијано и тако увриједи религиозну и смјерну чељад из Канзаса. Скип предлаже аспирин и „тиленол ако је алергичан“, а одбија идеју да би га требало носити до крста будући да би то било доживљено као акт бласфемије у САД-у. Емили, показујући саосјећајност и покушавајући да помогне изнуреном Ралфу, тражи од аморалног Скипа да доведе љекара. Скип, пак, одлучно одбија образлажући свој став да ни љекарска помоћ не долази у обзир јер је то патворење историјских података о распећу.

> СКИП: Жао ми је, али не можемо прекрајати историју! […] Штавише, ја не желим да намећем америчку етику једном достојанственом страном народу. Овдје је обичај да се зликовци разапињу, и тачка.[21]

У Скиповом држању несумњиво препознајемо умртвљујући дух бирократије који је продро у сва подручја живота. Иако код Скипа има елемената садизма, то јест задовољства због владања над другим људским бићем, та садистичка црта тек је секундарна у односу према примарним елементима типа бирократе као што је Скип: непостојање људских реакција и обожавање правила. За њега не постоје људска бића као предмети емпатије и саосјећања.

Умјетност (у случају Емили Шапиро филмска умјетност) у пропаганди постаје слуга, и то служи користи. Стварно је надвладано симулираним и стварност људског живота је изгубљена, односно као што сматра Бодријар – телевизијско, филмско приказивање одређених догађаја суштински узрокује урушавање њихове појавности доводећи до „имплозије смисла.“[22] Бодријарова генијална запажања допуњује Хамвашева идеја да је прва лаж – *корист* учинила да нестане осјећање за вриједности и отвореност према лијепом и узвишеном, као и књижевност, умјетност која критикује живот: „да би неко умео да направи разлику између илузорне и фактичне стварности, потребна је критика; да би неко умео да направи разлику између неистине и истине, за то је потребно осећање за вредности; да би неко начинио разлику између манифестне и латентне

20 *Ibid*., 152. Превео са енглеског аутор рада.
21 *Ibid*., 156. Превео са енглеског аутор рада.
22 Види: Baudrillard, Jean. (1994): *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

историје, за то је потребан геније.“[23] Нестала је критика живота, а геније је непрестано под цензуром и налази се у негативној ситуацији. Модерна држава је, каже Хамваш, приморана да развија дезинформативну дјелатност високог степена ради прикривања своје политичке неспособности. Дезинформативна дјелатност је постала толико систематична да је јавност преплављена прештимованим информацијама. Све у циљу да овлада човјеком здраве памети и претвори га у абнормалног:

> Да би деморализовала човека није довољно да дезинформише јавно мњење у новинама и на радију и другде закључно са метеоролошким извештајем. Свет треба потпуно преобразити. То се и данас догађа. Систематску дезинформацију треба већ започети у основној школи. Модерна држава треба да посвети толику пажњу, бригу и трошак систематски изграђиваној лажи да све то превазилази њену моћ. Довољно је помислити само да, рецимо у педагогији, све наставне предмете треба изменити у интересу овог циља. Али ништа није важније до фалсификовати историју. О томе се брину целе научне институције. Дете треба тако васпитавати да уопште и не дође до фактичких података и да нема искуства о стварности, чак да веродостојну информацију сматра злонамерном непријатељском пропагандом, а стварност застарелом и превазиђеном фикцијом. Модерна држава не живи од експлоатације рада народа нити од подмуклог терора, него у првом реду од дезинформисаног јавног мњења.[24]

Да би се човјек ослободио сваке моралне одговорности нужно је континуирано и марљиво радити на подривању чињеничних истина. Хенри, коме је лаж постала систематична животна пракса, чак углађена и виртуозна техника, у једном моменту пропагира овакав став када доводи у питање причу о ропству Јевреја у Египту називајући је поетском конструкцијом, производом маште. На том трагу је и Христово постојање једна застарјела и превазиђена фикција. Стив Тешић је упозоравао на овакву погубну праксу сматрајући да се као посљедица погрешне поставке егзистенције настала деформација нужно претворила у свеопшту дезинформацију. У писму за „Њујорк тајмс“ наглашава сљедеће:

> Хана Арент, експерт за тоталитарне режиме и тоталитарне начине размишљања, одавно нас је упозорила да може доћи доба када не само да ће се филозофске истине сматрати небитним, већ и чињеничне истине: имена и датуми, ко је шта и коме урадио, ко је био жртва а ко агресор више неће бити важно као чињеница и замијениће се мишљењима.
> Чини се да смо доспјели у такво време и баш тако поступили и то не у некој тоталитарној држави већ у слободној држави са слободним медијима. Догађаји у свијету се више не просуђују на темељу снажних доказа или непристрасно. Чак и нормални новинарски стандарди покушавања, настојања да се дође до цјеловите приче, бивају одбачени као исувише тешки и досадни и превише захтјевни. Оно што је замијенило традицију трагања за истином, и филозофском и чињеничном, јесте нека врста претјераног поједностављивања, као из ТВ сапуница, на добре и лоше момке, достојне и недостојне жртве. Бавити се стварима на овај начин доводи до тога да се прави догађаји не рачунају ни за шта

23 Хамваш 2009, 86.
24 Hamvaš 1994, 22.

и да немају никакву суштинску важност у одлучивању ко је у праву а ко није у одређеном конфликту.[25]

Тешићева проницљива запажања о укидању границе између истине и лажи темељно разрађује Крис Хеџис (Chris Hedges) у студији *Царство опсјена* (*Empire of Illusion*), у којој даје анамнезу савремене Америке тврдећи да је смисао капитализма у способности лагања и манипулисања другима:

> Било је још историјских раздобља с високим стопама неписмености и великим пропагандним кампањама. Но, сигурно још од времена фашистичке и совјетске диктатуре, те вјероватно сурове ауторитарне контроле што ју је Католичка црква завела у средњем вијеку, није се тако вјешто и безочно манипулисало самим садржајем информација. Пропаганда је постала замјена за идеје и идеологију. Знање се често брка са осјећајима која су у нама подстакнута. Комерцијални брендови баркају се с изражавањем индивидуалности. А у том вртоглавом урушавању вредносног система и писмености, на тако плодном тлу оних који не могу читати и оних који су престали читати, почиње сјетва из које ће никнути нови тоталитаризам.[26]

Нови тоталитаризам о којем говори Хеџис јесте корпоративна држава чију тиранију аутор препознаје на сваком кораку, закључујући како у таквој форми уређења безбједносне службе цвјетају и доносе се закони типа „Патриота“ који људску слободу претвара у пуку фарсу. Усљед глорификовања похлепе и насиља и чињенице да је Америка највећи извозник оружја, не треба да чуди то што је стопа неписмености запањујућа, и што је морални нихилизам инфицирао и високошколске установе. Чак је и образовање које подстиче студенте на креативност и врлину жртвовано у фаустовском пакту.

Најбољу илустрацију претходно наведеног представља дијалог између Скипа и Хенрија:

> ХЕНРИ: Интересује ли те историја? Или филозофија? Гдје си ишао у школу?
> СКИП: Студирао сам на Принстону. Али је моје поље интересовања био бизнис, право да ти кажем. Ни филозофија, ни култура, углавном тржиште.
> ХЕНРИ: Аха, али поезија и тржиште имају доста тога заједничког, знаш.
> СКИП: *Поезија и тржиште!*
> ХЕНРИ: Да, да. И поезија и тржиште су засновани на правилима која кажу да се успјешни никада не покоравају.[27]

Тржиште одређује све вриједности, филозофија опстајања (монетарна економија) потисла је херојизам и племенитост (поезија, умјетност), чак је и поезија претворена у привезак шоу-бизнису. Ову лекцију из монетарне економије, претходно детаљно очишћену од етичких конотација, усвојили су и Хенри и Скип, а особито Феликс. Та лекција поучава да се у животу ради о опстанку. Оно што се рачуна је долазак до врха и останак на врху. Инстинкт опстанка искључив је према религиозном и етичком захтјеву

---

25 Види: Steve Tesich, “Consider the following”, доступно преко: www.srpska-mreza.com. Превео са енглеског аутор рада.
26 Hedges 2009, 53. Превео са енглеског аутор рада.
27 Miller 2009, 171-172. Превео са енглеског аутор рада.

„воли ближњег свог.“ Примордијално хумано држање јесте *љубав*, док се данашње свеколико човјечанство изграђује на мисли о борби за опстанак. Отуда и не чуди то што грађански рат у фиктивној земљи из Милерове драме траје готово четрдесет година и што се радња Тешићеве драме *На отвореном друму* дешава у вријеме грађанског рата. Укинута је разлика и између рата и мира. Народ се налази између два пуча – један се догодио и пропао, други се припрема. Њихов живот је егзистирање у перманентном преврату, у стању перманентне опсаде.

Мартин Бубер тврди да интензитет човјековог живота има три ступња:

> Први је кад неко живи у кругу непосредног објављења. Тако су живели Буда и Мухамед и Бал Шем Тов. То је мит. Легенда је слабија. Човек не живи у свету објављења, него у успомени на њега. Трећи ступањ је сумња, заборав, критика, порицање.[28]

Интензитет живота Милерових ликова одговара трећем ступњу: сумњи, забораву, критици, порицању. Феликс најприје сумња у Ралфово божанско поријекло и сматра да му је задужење, као и Великом инквизитору, да се умијеша тамо гдје се појави свјетлост (истина) и да је угаси. Отуда Феликса можемо посматрати као производ тоталитарног апарата који је реализовао такав систем који је кроз историју унапријед спречавао појаву свјетлости и чак проналазио формуле за прослављање мрака и ропства. Филозоф-купохолик Хенри пориче Христово постојање, сматрајући га поетским конструктом, фикцијом.

У страху од истине, Милерови ликови одбацују, критикују, поричу и желе заборавити Христа, остајући притом у стању ропства које је увијек негирање истине. Тај дух негације уједно је, а на неки начин и неизбјежно, и дух преваре. *Блуз за Месију* драматизује могућност да човјек постмодерног доба није спреман за спасење. Првобитно желећи да га разапну и од његове смрти профитирају, сви ликови драме на крају моле Ралфа да оде и да се не враћа; они стоје пред трансцендентним али су неспособни за трансцендирање. Христов Други долазак непожељан је и немогућ у свијету у којем је човјекова *личност*, која је етичка и духовна категорија, претворена у ствар, објект, безличну стихију. Такво преобраћање, сматра руски филозоф Берђајев, значи смрт. У сукобљавању моћи и надличних, виших вриједности, тврди Берђајев, „више вредности у свету показују се слабијим од нижих, више вредности се упињу, ниже тријумфују. Полицајац, наредник, банкар и шпекулант, јачи су од песника и философа. У свету објеката материја је јача од Бога. Син Божији је био разапет. Сократ је био отрован. Пророци су били каменовани.“[29] Ралф – револуционар и творац нове мисли и новог живота утемељеног на слободи, љубави и жртви бива угњетаван, умало разапет и на крају прогнан. Тријумфовали су господари и робови – Феликс, Хенри, Скип, Емили и други. Трансцендентно и нада у искупљење не само да су одсутни из таквог свијета већ бивају негирани и одбачени. Ови људи се свјесно одричу слободе личности, неспремни су за самоостварење својих личности које претпоставља сукобљавање и непристајање на конформизам са свијетом, борбу против поробљавајућег друштвеног уређења базираног на теорији која не нуди *ништа сем ега*. Као што каже Берђајев,

> пристајање на ропство умањује бол, и човек лако на то пристаје. Пристајање на ропство умањује бол, непристајање увећава бол. Бол у људском свету је рађање

28 Hamvaš 1994, 200.
29 Berđajev 1991, 75.

личности, њена борба за свој лик. Већ индивидуалност у живом свету боли. Слобода рађа страдање. Може се умањити страдање, одрицањем слободе. Достојанство човека, то јест личности, то јест слободе претпоставља пристајање на бол, способност да се преживи бол.[30]

Одбацивањем и прогањањем Христа Милерови ликови лишавају себе слободе савјести и просуђивања, разликовања добра и зла, истине и лажи, стварности и привида. Радикална промјена, некада схватана као морални императив, сада бива претворена у пуку химеру. Неравноправност и патња не бивају разријешени ангажованом савјешћу већ погоршани анархичним насиљем и самољубљем. С једне стране се налази побуњени човјек (Ралф) изнурен апсурдношћу система у којем је приморан да учествује. С друге стране су они (Феликс, Хенри, Скип, Емили) паралисани сумњом у себе, загњурени у сопствени еготизам, отуђујући се од стварности тренутним задовољствима или сновима сатканим од похлепе. Стварно, у међувремену, бива прерађено у форму забаве, живот претворен у животни стил, бол максимално ублажен, патња приказана као производ који је комерцијализован и претворен у масовно тржиште.

Устукнувши пред неуспјелом утопијом, одбијајући стратегију друштвеног ангажовања, Милерови смушени ликови траже склониште у разоноди, која је расијаност и небрига, испаравање у празнини. Сол Белоу овакву расијаност и разоноду назива „моронским инферном“, што је врло упечатљив опис свијета који је изгубио ослонац и везу са стварношћу. Када је Милер написао свој комад, капитализам је био на врхунцу своје моћи, а капитализам је несумњиво крајњи облик прагматизма. Вриједности не потичу од Бога или просвијећене радничке класе већ их диктира безлично тржиште, нови вид Дарвинизма, природна селекција током које се идеје, вриједности и принципи оцјењују спрам њихове употребне вриједности. Ако Америка није службено забранила хришћанство и античку филозофију као што је то учинила са комунизмом, учинила је нешто цјелисходније: кроз уста Вилијама Џејмса објавила је да корисност твори критеријум истинитог и да се вриједност сваке концепције, чак метафизичке, мјери њеном практичном дјелотворношћу, што у оквиру америчког менталитета на крају готово увијек треба да значи друштвено-економском дјелотворношћу. Сљедствено томе и Христово учење бива мјерено критеријумима новчане економије и самим тим процијењено као небитно, а врлине које захтијева сваки натприродни циљ на крају бивају проглашене за бескорисне и чак шкодљиве.

Мистериозна фигура у *Блузу за Месију* Ралф, исијава бљештаву свјетлост у коју нико не жели да се загледа. Он је оваплоћење савјести (и љубави) као органа смисла, која је по Виктору Франлу глас трансценденције. Као такав он се мора негирати и одбацити у име материјализма и личног интереса јер је савјест оно пред чим је човјек одговоран и зато што савјест стоји у оштрој противности са свим циљевима који се човјеку пружају у име материјализма. Хенријева одлука да је боље усмртити Христа него му дозволити да наруши њихово царство оспјена и славе без одговорности има паралелу у бојазни Стива Тешића да постмодерни човјек тежи да се отараси чак и памћења да је такав човјек икада постојао, као и у Хајдегеровој идеји да човјек починио издају сакралне узвишености свог живота и да данас у *бивству заборава* више и не живи. Као и Шекспиров Ричард Трећи, и Хенри је „ријешен да завриједи као хуља“ кад већ није кадар да што завриједи као љубавник. Економски и социјални интереси заузимају мјесто у првом плану, и могу се задовољити искључиво на уштрб моралног квалитета.

30 *Ibid*., 44.

Надахнуте говоре Милерових ликова прожима култ антиживота, кварења живота, демонска фикс-идеја, плаховитост и стрка (Феликс, Хенри, Скип, Емили). Неспособан за однос *ја – ти*, демон нема своје *ти*; боји се *свјетлости* (Ралф/Христ). Мада се духовни вођа Ралф никада физички не појављује на сцени, попут Бекетовог Годоа, он зрачи необјашњивом свјетлошћу која је свепрожимајућа. Феликс не успијева рационално објаснити Ралфово „емитовање“ овакве свјетлости као ни његову способност да се избави из затвора ходањем кроз зидове, и тврдоглаво одбија да у свему томе *види* еманацију духовности.

> ФЕЛИКС**:** У реду, Не схватам то! Да ли ти разумијеш компјутерски чип? Можеш ли ми објаснити струју? А ген? […] Па шта ако он свијетли; то је једна *ствар* више, то је све. Али погледај га само, да ли си икада видео такву тоталну празнину на лицу једног човјека? […][31]

Очи у систему тамнице, у систему бордела, очи застрте велом, очи сломљене у лажи живота једва и да виде нешто друго до новац. Човјек (Феликс) не види ни најочигледније чињенице, јер његова лажна егзистенција *apriori* затамни његово виђење. Лажна егзистенција мора и може да види само фалсификован свијет. Шта год да се појави из планинских села, чак и спаситељ, за Феликса је тек доказ шокантног пуког провинцијализма. Његова редовна путовања у Мајами, гдје иде код свог психоаналитичара, зубара, посјећује своје проститутке и своје америчке војне савјетнике, помажу му да остане у стању постојане индиферентности према свему ономе што се дешава у земљи којом управља. Када Хенри ламентира над чињеницом да је земља за коју су се некада обојица борили сада у стању распада, Феликс га прекида ријечима: „Слушај, након тридесетосмогодишњег грађанског рата шта си очекивао да ћеш наћи овдје, Шведску?“[32] Након смрти своја два брата који су настрадали у борбама, Феликс је научио да игнорише мртве бебе на улицама, наркотизован терапијом такозване позитивне психологије. Сврха такве психологије јесте у парализовању критике и претварању људи у ходајуће будале којима на челу пише: само се забављај, то јест *хљеба и игара*. Као хиперконзумента индустрије забаве, Феликса интересују само најновији шопинг центри у граду и проститутке. Бела Хамваш каже да човјек, ако се забавља, расије себе и расијан је. Посљедица: не обраћа пажњу. Чак не може ни да се наспава. Стварност га се не дотиче, једино му је занимљива.

По природи утилитариста и себичњак, Феликсу Ралфове натприродне способности дјелују примамљиво јер у њима види потенцијални лијек за сопствену импотенцију. Темељна идеологија овдје је користољубље, егоатрија, бављење самим собом, које искључује љубав према другом, искључује дијете, жену, религију, умјетност и метафизику. Као што каже Хенри: „човјек мора научити да живи у врту својег ја.“[33] Феликсов псеудоегзистенцију понајбоље дефинише термин *луцидност* чија је главна снага *инстинкт власти*: „Луцидност има само животну категорију, нема категорију духа, због тога није универзално хумана, због тога у њој нема женског ни дечјег, нити зреле страсти, и нема имагинације, маште, сна, уметности, нема у њој морала, и нарочито нема љубави.“[34]

---

31 Miller 2009, 144. Превео са енглеског аутор рада.
32 *Ibid*., 137. Превео са енглеског аутор рада.
33 *Ibid*., 184. Превео са енглеског аутор рада.
34 Hamvaš 1994, 53.

Осим борбе између резигнираности и ангажовања, стварности и њеног привида, *Блуз за Месију* драматизује и сукоб између разума и романтизма, од којих ниједан не даје одговор на људске истинске потребе. Разум није окончао сиромаштво нити омогућио да правда завлада. Хенри окреће леђа разуму и покушава се опробати у романтизму и мистицизму, и на крају доспијева до цинизма. Доба вјере (The Age of Faith), Доба Разума (The Age of Reason) и Доба револуције (The Age of Revolution) изврглги су се у еру којом суверено влада идеологија личног интереса.

Блуз за Месију није само текст о Америци или некој далекој земљи што се полагано али сигурно стропоштава из једне форме репресије у другу, односно из стања грађанског рата прелази у фазу милитаристичке диктатуре и криминала, гдје је све дозвољено, чак и антропофагија. Као и сваки блуз, овај комад је ламент над патњом; он је текст о болу, који је захватио како лични тако и јавни живот, драма о губитку смисла и вапајем за смислом, свједочанство о Америци као пуком агрегату појединаца, сметлишту гдје се окупља оно што је другдје одбачено, посвијећено потрошњи – једном ријечју, о мјесту гдје нема културе. Упркос хуморичности, драма казује о загушењу, кварењу и коначном краху људских веза, повременим издајама, језику бесмисла, похлепи прерушеној у принцип.

Питање које Милерова драма поставља јесте с којом трансцедентном/надличном идејом човјек дочекује сваки нови дан, односно је ли сама идеја трансцедентног/надличног остала саставни дио историје и традиције у које човјек више не вјерује. Ралф на крају драме одлази односно бива отјеран а с њим нестаје и спасоносна свјетлост, то јест нада и вјера. Прошлост и традиција се немилосрдно, систематски уништавају, чинећи спас немогућим оног тренутка када се „појединци сведу на пуки низ тренутних искустава која не остављају трага, или прије чији траг је омражен као ирационалан, површан и 'превладан' у правом смислу ријечи."[35] Сведени на такав начин, појединци засигурно неће тражити безбједност у нади – то јест у идеји која тек треба да буде консолидована у реалности. Као што је Пјер Бурдије запазио, људи који не посједују ни дјелић контроле над својом садашњицом – а већина ликова из Милерове драме, као што смо видјели, изгледа има тек магловиту слику о томе шта носи садашњост, нијесу у стању да смогну храброст која је потребна да би се будућност контролисала.

Блуз за Месију је такође и јетка сатира, најпотпунија и најпрецизнија пародија друштва испражњеног од вриједности и непособног да разлучи стварност од опсјене. Ријеч је о свијету који се више не надахњује вјером у Бога, у којем је чак и логика неважећа, неважећи је чак и морал, чак су неважећи и закони органског живота, опстајава само материјализам. „Свијет жели да буде преварен", каже Адорно, кога цитира Бауман наводећи да његова директна пресуда подсјећа на коментар „Фојтвангерове тужне приче о Одисеју и свињама или, с тим у вези, приче Ериха Фрома о 'бјекству од слободе', али као архетип свих тих прича, Платонова меланхолична спекулисања о трагичној судбини филозофа који настоје да подијеле с онима у пећини добре вијести донијете из сунцем обасјаног свијета."[36]

Милерова драма се може посматрати као политички комад, као дебата о неправди и неопходности моралног бунта и друштвено ангажованог дјеловања. Премда се ради о комаду који у своје средиште поставља озбиљна морална питања, она је у исти мах и сатира и комедија у стилу Џонатана Свифта, и продорна кубистичка слика хорора савремене цивилизације која је своје вриједности жртвовала у фаустовској погодби; застрашујући пикасовски портрет свијета гдје се на сваком кораку препознаје тиранија

35 Adorno, Horkheimer 1989, 15.
36 Bauman 2009, 168-169.

корпоративне државе, доминација слике и симулације гдје ствар није онаква каква постоји, него како дјелује, и гдје се човјек не процјењује према његовом стварном животу, него према његовом глумачком учинку; гдје медијска фатаморгана диригована из невидљивих и утолико опаснијих центара моћи на перфидан начин настоји претворити човјека у субнормалног како би њиме владала. Од слободе за којом је човјек толико чезнуо, преостала је само слобода незаинтересованости и апсолутне баналности.

Литература

Берђајев, Николај (1998): *Дух и слобода: проблематика и апологија Хришћанства*. Београд: Логос ант.

Хамваш, Бела (2009): *Пут предака и пут богова*. Превод и поговор Сава Бабић. Београд: Тардис.

Шпенглер, Освалд (2010): *Пропаст Запада I-II*. Београд: Утопија.

Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*. Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost.

Baudrillard, Jean (1994): *Simulacra and Simulation*. Trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Baudrillard, Jean (1988): *America*. London: Verso.

Bauman, Zigmunt (2009): *Fluidni život.* Novi Sad: Mediterran Publishing.

Bauman, Zigmunt & Donskis, Leonidas (2018): *Fluidno zlo*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Bigsby, C. W. E. (2008): *Arthur Miller: The Definitive Biography*. Weidenfeld & Nicolson.

Berđajev, Nikolaj (1991): *O čovekovom ropstvu i slobodi*. Novi Sad: KZNS.

Lehan, Richard (1998): *The City in Literature: an Intellectual and Cultural History*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Miller, Arthur (2009): *Complete Plays I-VI*. London: Methuen drama.

Miller, Arthur (1988): *Timebends*: *A Life*. London: Methuen.

Miller, Arthur (1992): "Get It Right. Privatize Executions." May 8, доступно преко: http://www.nytimes.com/books/00/11/12/specials/miller-executions.html

Tesich, Steve & Nadja, *Essays*. Доступно преко: http://www.srpska mreza.com/ authors/Tesich/nadja-intro.htm

Hamvaš, Bela (1994): *Patam*. Beograd: Centar za geopoetiku.

Hedges, Chris (2009): *Empire of Illusion: the End of Literacy and the Triumph of Spectacle*. New York: Nation books.

Radoje V. Šoškić

THE MOTIF OF CHRIST'S SECOND COMING IN ARTHUR MILLER'S *RESURRECTION BLUES*

The paper strives to analyze the motif of Christ's Second Coming in Arthur Miller's play *Resurrection Blues* (2002), which thematizes the twilight of the American culture and society as a form of moral, intellectual and spiritual nihilism caused by the insidious ideology of capitalism and corporate power. The characters in Miller's play epitomize intellectual, political, and psychological troubles of contemporary American society. Furthermore, they symbolize the ultimate form of spiritual and moral torpor caused primarily by their escape from freedom understood as the will to meaning that God has endowed them with, then their loss of contact with other human beings and the natural order of things. In dramatizing the killing of Christ, Miller shows that evil arises from modern man's desire to escape from his/her conscience. In the play, Christ is understood as the archetype of the wholeness of human being, whose crippling or neglecting inevitably frustrates the development of the human personality, which is man's task and ideal. The paper also interprets the play in the light of its critique of the American entertainment industry, consumer culture, and celebrity culture where human beings become a commodity, objects, like consumer products. The ideas of Nikolai Berdyaev, Bela Hamvas, Jean Baudrillard, and Zigmunt Bauman provide the theoretical framework for our analysis.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 597-607*
УДК 821.133.1.09-7 Дидро Д.
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.38

Nermin Vučelj
Université de Niš, Faculté de philosophie
e-mail : nermin.vucelj@filfak.ni.ac.rs

LE PHILOSOPHE DIDEROT CONTRE L'ABBÉ DIDEROT[1]

Résumé : *La présente recherche a pour dessein d'offrir une analyse de la polémique critique au sujet du religieux et de la tolérance dont les acteurs sont les frères Diderot, le philosophe Denis et l'abbé Didier-Pierre. Si nous partons de l'hypothèse que l'abbé Diderot était son lecteur désiré, voire un récipient effectif, le philosophe Diderot écrivait alors ses ouvrages visant son frère, ennemi de l'Encyclopédie et de la philosophie. Dans l'esprit de son encyclopédisme, l'aîné a vu son cadet comme le prototype du dévot intolérant qu'il devait éclairer. En revanche, le cadet a critiqué son aîné comme un irréligieux qui séparait, sans aucun fondement, la morale du christianisme. Le présent article tente de reconsidérer les positions de deux débatteurs à la lumière des arguments échangés.*

Mots-clés : *philosophe, abbé, religion, dévot, raison, Lumières, tolérance.*

Lumières de la raison contre Lumière du Ciel

Dans son étude *La philosophie des Lumières* (*Die Philosophie der Aufklärung*, 1932), Ernest Cassirer a conclu que l'essence même de la philosophie française des Lumières était « l'attitude critique et sceptique à l'égard de la religion », en soulignant que ce n'était point le trait caractéristique des Lumières allemandes et anglaises.[2] La conclusion du philosophe allemand est bien justifiée si nous nous référons aux *Lettres philosophiques* de Voltaire, écrites pendant son séjour de trois ans (1726–1729) en Angleterre, car le Patriarche des philosophes a vu le royaume d'outre-Manche comme le pays de la liberté où le Parlement réglait le pouvoir du monarque, la philosophie étudiait les faits à la lumières de la raison et les religions coexistaient en paix.

Dans son article sur les Lumières françaises, Monique Cottret nous rappelle que la monarchie française a embastillé Voltaire, a emprisonné Diderot à Vincennes, a contraint Rousseau à l'exil, et conclut que les philosophes français n'ont jamais accédé à une telle reconnaissance en France comme les penseurs anglais dans leur patrie, par exemple John Locke étant considéré comme l'inspirateur du modèle politique de son pays.[3] L'Angleterre avait donc une grande supériorité sur la France de la Révocation de l'Édit de Nantes et des dragonnades – empruntons ici les mots à Laurent Versini, le dix-huitiémiste qui constate qu'après le séjour du philosophe français en Angleterre « le programme de Voltaire et celui des Lumières » sont désormais définis : lutte contre toutes les tyrannies du système, contre l'intolérance sociale et le

1 Cet article est rédigé dans le cadre du projet scientifique international *Les langues, les littératures et les cultures romanes et slaves en contact et en divergence*, N° 1001-13-01, approuvé le 1er mars 2021 par la Faculté de Philosophie de l'Université de Niš.
2 Cassirer 1983, 153.
3 Cottret 1991, 437.

fanatisme religieux.[4] Ainsi, à la différence des Lumières à l'étranger, les Lumières en France se distinguent-elles par leur aspect frondeur et par l'antichristianisme de certains des philosophes.

L'encyclopédisme français, ce qui est l'appellation que Cassirer utilise pour les Lumières françaises, part ainsi « en guerre ouverte contre la religion, contre sa validité, contre sa prétendue vérité ».[5] Le rôle de l'*Encyclopédie* y est incontournable, et son directeur Denis Diderot, selon Jean Ehrard, représente « la plus complète incarnation de l'esprit militant des Lumières, le Philosophe par excellence ».[6] Comme le rappelle Alain Viala, l'*Encyclopédie* avait une triple fonction : elle jouait le rôle de vulgarisation des connaissances, en s'adressant aux couches moyennes de la société ; elle affichait une fonction d'utilité pratique, en s'annonçant en sous-titre comme un *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* ; elle avait une tonalité militante contre les préjugés et les dogmes religieux en général.[7]

L'opposition entre la Raison et la Foi, à savoir entre le philosophe et le dévot, s'inscrit dans la notion même de Lumières. Comme l'a noté Monique Cottret, le XVIIIe siècle a renversé la perspective du terme *lumière*, d'abord attribut de la toute-puissance divine : passée au pluriel et détachée de la métaphysique, ce substantif désigne désormais ce qui est propre à l'homme qui analyse et raisonne.[8] Dans l'article encyclopédique « Philosophe », habituellement attribué à Dumarsais, il est écrit que la raison est si essentielle au philosophe comme la grâce divine est essentielle au dévot.[9] Diderot reprend cette idée dans son ouvrage écrit pour l'impératrice russe Catherine II, *Observation sur le Nakaz* : les philosophes parlent au nom de la Raison, alors que les prêtres parlent au nom de Dieu. La religion ne sert que de prétexte au clergé pour masquer ses desseins. Ainsi, les Lumières de la raison s'opposent-elles à la Lumière du Ciel ; or, « la raison est l'ennemie de la foi ».[10]

Denis Diderot tente de persuader l'impératrice russe que la religion en tant qu'appui finit toujours par renverser la maison et que la distance entre l'autel et le trône ne peut jamais être trop grande. La *maison* menacée de fanatisme religieux dont parle Diderot est la société, mais, dans le cas de notre philosophe, c'est aussi la maison au sens propre, celui de la famille, en l'occurrence les Diderot, car les deux frères se sont opposés en ennemi : l'aîné, Denis, en tant que philosophe, et le cadet, Didier-Pierre, en tant qu'abbé.

Les frères ennemis

Comme l'a noté Arthur Wilson, Denis Diderot sortait d'un milieu intimement proche de la tradition de l'Église : ces deux oncles maternels étaient prêtres (l'un chanoine de la cathédrale, l'autre curé à Chassigny), tout comme les deux oncles de sa mère, qui étaient curés de campagne ; son oncle paternel était moine dominicain.[11] De quatre enfants de Didier Diderot (couturier de Langres) et d'Angélique Vigneron (issue d'une famille de marchand tanneur), sans compter les trois enfants qui sont morts à l'âge tendre, les deux ont consacré leur vie à Dieu : la fille Angélique (née en 1720), qui était entrée chez les ursulines, mais étant devenue folle elle est morte au couvent à l'âge de vingt-huit ans ; et le benjamin Didier-Pierre (né en 1722), qui est

4 Versini 1988, 16.
5 Cassirer 1983, 153.
6 Ehrard 1977, 169.
7 Viala 2015, 355.
8 Cottret 1991, 437.
9 « La grâce détermine le chrétien à agir ; la raison détermine le philosophe ». Dumarsais 1765, 509.
10 Diderot 1995, 509.
11 Wilson 1985, 11.

devenu chanoine de la cathédrale de Langres.[12] Les deux autres enfants des Diderot sont le fils aîné Denis (né en 1713), le futur encyclopédiste, et la fille Denise (née en 1715), que son grand frère a appelée *sœurette* et l'a surnommée *Socrate femelle*.

À l'âge de treize ans, le futur philosophe athée obtient le droit au titre d'abbé lorsque l'évêque de Langres lui donne la tonsure. Peu après, influencé par ses maîtres du collège, il envisage de devenir jésuite. Si le jeune Diderot avait eu réellement l'intention d'entreprendre une carrière ecclésiastique, cela n'aurait pas été parce qu'il avait une *vocation*. Comme le rappelle Arthur Wilson, les abbés, assurés des bénéfices ecclésiastiques garantissant une vie aisée, étaient des figures marquantes du paysage social du XVIIIe siècle. Or, en tant que prêtre, Denis aurait pu profiter à la fois de la sécurité et des plaisirs de l'érudition.[13]

Bien que Denis fût familier avec les concepts théologiques et la doctrine chrétienne, nous ne pouvons prétendre que ces études théologiques fussent réellement approfondies. Recourons encore une fois au dix-huitiémiste américain constatant que le savoir théologique de Denis était « souvent emprunté » et ses arguments « trop souvent personnels » et que « plus nous examinons ses écrits, moins nous pensons justifiable d'y voir une preuve catégorique d'études [théologiques] très poussées ».[14] Denis Diderot n'est devenu ni prêtre ni théologien, mais, en tant que philosophe des Lumières et encyclopédiste, voire penseur critique, il a de même traité des questions concernant la métaphysique de la Foi et la morale chrétienne, la politique de l'Église et la pratique religieuse. Il a prêché la trinité philosophique – le Vrai, le Bon et le Beau, en les trouvant valoir mieux que la Sainte Trinité de la théologie catholique, dont le serviteur dévoué était son frère cadet.

Denis Diderot est donc devenu *philosophe* au sens spécifique de ce mot au XVIIIe siècle français, défini dans l'article encyclopédique de Dumarsais comme « un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables ».[15] Appelé désormais *Le philosophe*, Denis était considéré comme « chef de la *secte* philosophique », hostile à la secte des dévots à laquelle appartenait son frère. Comme Didier-Pierre ne suivait que la lumière du Ciel et Denis suivait les lumières de la raison, il va de soi que l'abbé Diderot reprochait au philosophe Diderot d'être impie, alors que le philosophe reprochait à l'abbé son fanatisme religieux. Selon Arthur Wilson, chacun de deux frères déplorait les opinions de l'autre tout en entretenant « une sorte d'affection obstinée totalement dépourvue de respect mutuel ».[16] Le présent article le confirmera.

L'abbé Diderot, lecteur du philosophe Diderot

Les deux frères se sont confrontés dès débuts de leurs carrières opposées. Le philosophe Diderot, âgé de 32 ans, a envoyé sa première publication à l'abbé Diderot, âgé de 23 ans. Il s'agissait de la traduction de l'ouvrage *Inquiry concerning Virtue, or Merit* du penseur anglais Shaftesbury. À l'époque, il allait de soi que le traducteur prenait la liberté de corriger le texte originel, de l'élargir dans une traduction plutôt adaptée que littérale, de s'y imposer, en quelque sorte, en co-auteur. Le jeune philosophe a dédié sa traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu* (1745) au jeune abbé. L'auteur a commencé son épître par une phrase significative annonçant le

12 Didier-Pierre a étudié la théologie à Langres, puis il a fait son droit à Paris. De retour à Langres, il est devenu secrétaire de l'évêché, ensuite prieuré de Rimaucourt. À l'âge de cinquante ans, il a été nommé chanoine de la cathédrale de Langres. Marcel 1915, 607.
13 Wilson 1985, 18, 31.
14 *Ibid*., 30.
15 Dumarsais 1765, 510.
16 Wilson 1985, 13.

ton de toute la dédicace de huit pages : « Oui, mon frère, la religion bien entendue et pratiquée avec un zèle éclairé, ne peut manquer d'élever les vertus morales ».[17]

En mentor, Denis enseigne à Didier-Pierre les principes de la vraie religion, étant loin de la folie nommé *barbarie* et plus proche de l'esprit philosophique résidant dans la raison. Car la philosophie ne signifie pas forcément l'impiété, tout comme la religion n'aboutit pas forcément au fanatisme ; « mais du fanatisme à la barbarie, il n'y a qu'un pas ».[18] La barbarie dont parle Diderot est de l'ordre religieux, car l'autorité que l'Église a obtenue par les lois lui permet d'interdire des livres jugés impies, et, ce qui prouve les guerres de religions au XVIe siècle, lui permet d'inciter la moitié de la nation à se baigner dans le sang de l'autre moitié pour soutenir la cause de Dieu, « comme s'il fallait cesser d'être homme pour le montrer religieux ».[19] Déiste au début de sa carrière de littérateur, Denis approuve qu'il n'y ait « point de vertu sans religion, point de bonheur sans vertu », et annonce ces deux vérités approfondies dans ses réflexions que l'utilité commune l'a fait écrire. L'*Essai sur le mérite et la vertu* se présente donc comme *un antidote* destiné à réparer chez Denis « un tempérament affaibli » et à entretenir chez Didier-Pierre « des forces encore entières ».[20] C'est dans cet esprit que l'aîné a offert au cadet l'ouvrage traduit comme « le présent d'un philosophe et le gage de l'amitié d'un frère ».[21]

Roland Mortier estime que le jeune philosophe a écrit cette dédicace pour s'assurer de ne pas heurter sa famille par cet ouvrage, mais qu'il devait se rendre compte que cet *éloge* aurait pu être ressenti comme un affront.[22] Le prouve la réaction du jeune abbé. En quatorze pages, Didier-Pierre fait des commentaires relatifs à l'épître dédicatoire, aux réflexions de Denis et au texte de Shaftesbury. En méprisant toute philosophie qui ne conduit pas à Dieu et en se faisant gloire d'être chrétien et catholique, l'abbé réfute l'épitre dédicatoire et juge que la traduction du texte de Shaftesbury est mauvaise et que le style *louche et obscur* empêche le lecteur de saisir bien l'esprit de l'auteur anglais.[23] Mortier, qui a présenté les *Réflexions* de Didier-Pierre sur l'*Essai sur le mérite et la vertu*, conclut que, par ses griefs, l'abbé Diderot rend le philosophe Diderot « doublement coupable dès ses débuts, à la fois comme traducteur et comme penseur ».[24]

Dans le cas de Denis Diderot, Lucien Nouis a renversé la perspective du concept de fraternité élective, à savoir de l'idée traditionnelle du lecteur comme semblable, comme frère d'élection, au profit de la thèse du lecteur comme frère de sang. Ce théoricien croit que l'abbé Diderot hantait le philosophe Diderot dans les marges du texte comme son lecteur désiré, sinon effectif. Le philosophe ne pouvait parler de tolérance qu'en prenant en compte la présence *complexe* et *dérangeante* de son frère, affirme Nouis, et c'est la raison pour laquelle Denis a inclus Didier-Pierre en tant que lecteur et destinataire.[25] Pour ce diderotien français, l'Épître dédicatoire de l'*Essai sur le mérite et la vertu* a « une certaine performativité du texte » : le philosophe a signé son texte doublement, à la fois en tant que philosophe et en tant que frère, et le jeune abbé, s'étant laissé prendre au jeu de la dédicace, est devenu l'otage du texte qui l'a mis en scène.[26] Ayant été mentionné, Didier-Pierre a été obligé d'y répondre, car le silence même

17 Diderot 1745, III.
18 *Ibid*., IV.
19 *Ibid*., VIII.
20 *Ibid*., IX.
21 *Ibid*., IX–X.
22 Mortier 1991, 21.
23 *Ibid*., 39.
24 *Ibid*., 23.
25 Nouis 2009, 59.
26 *Ibid*., 63.

aurait pu être interprété comme une réponse. Ainsi, le dialogue fraternel a-t-il pris *une tournure publique*.[27]

Le théâtre diderotien a de même causé la querelle entre les deux frères. Comme *Le Fils naturel*, paru en 1758, a chagriné l'abbé, l'auteur était prêt à faire une seconde édition revue suivant les griefs de son frère. Le philosophe a tenté de rassurer l'abbé qu'il préférait la tranquillité de son frère à la gloire littéraire et que l'approbation de tout l'univers sur une comédie n'équivalait pas à un moment de la peine fraternelle. Mais, après ces doux mots qu'il avait adressés à son frère dans la lettre du 29 novembre 1757, le philosophe a ôté pratiquement toute possibilité de corriger son ouvrage : « En attendant, mon cher ami, méfiez-vous de vos lumières en ce genre, et soyez convaincu que vous ne m'objecterez pas grand-chose dont je ne vous montre sur-le-champ des exemples dans des ouvrages contre lesquels on n'a jamais rien dit. »[28]

L'abbé a fait des commentaires non seulement sur *Le Fils naturel*, mais aussi sur le traité théorique les *Entretiens sur Le Fils naturel*. En premier lieu, l'abbé a réfuté le rôle d'enseignement moral du théâtre. Les spectacles incitent l'homme au vice et au péché, et non à la vertu. L'abbé trouve que les personnages du *Fils naturels* sont d'une fausse vertu. Il se sent visé par des mots que les personnages prononcent dans la pièce, tels que *préjugés, opinions monstrueuses, fanatisme*. Ainsi, lorsque Constance se complaint-elle de connaître « les maux que le fanatisme a causés, et ceux qu'il en faut craindre » et se réjouit-elle que le siècle s'est *éclairé* et la raison s'est épurée, l'abbé y reconnaît cet odieux propos de Voltaire, qui est *l'homme sans religion*.[29] L'abbé Diderot reproche au philosophe Diderot de ne reconnaître aucune autorité infaillible dans la société : « S'il en reconnaissait quelqu'une sur la terre, vous penseriez qu'il donnerait la préférence à l'Église ou à quelque corps de gens éclairés, sages et vertueux, mais vous vous trompez ; De Voltaire et le Dieu auquel il croirait. »[30]

La théorie de la dramaturgie que Denis a élaborée dans ses *Entretiens sur Le Fils naturel* est inacceptable pour Didier-Pierre, car le dramaturge prêche que l'ouvrage ne vaut rien dès qu'il est décent. L'abbé nie un lien de parenté entre les dévots et les poètes et les acteurs, que le philosophe a rassemblés dans « cette troupe enthousiaste et passionnée » qui sentait vivement et réfléchissait peu.[31] La théorie préromantique du *Second Entretien*, attribuant aux génies et aux artistes une forte sensibilité, a offensé l'abbé Diderot, mécontent de voir de vrais dévots dans une compagnie des gens vicieux. L'abbé remarque que Dorval se fait gloire d'être *esprit fort*, à savoir « de ne rien croire, de n'avoir point de religion »,[32] et il considère comme un blasphème la prétention de Dorval que le christianisme est un obstacle à être honnête homme et bon citoyen. Malgré tous ces griefs de l'abbé, le dramaturge n'a pas corrigé son texte.

La querelle épistolaire

Comme l'a remarqué Flore Villemin, les échanges épistolaires entre les deux frères étaient rares et ne se justifiaient que par la nécessité de résoudre des affaires de famille.[33] Chronologiquement les deux premières lettres que le philosophe a adressées à l'abbé témoignaient déjà des conflits insurmontables entre eux. Dans la première lettre, en date de 14 juillet 1756, le philosophe supplie l'abbé de ne pas se lancer dans une longue contestation avec

27 *Ibid*., 59.
28 Diderot 1997, 70.
29 Perol 1991, 41.
30 *Ibid*., 47.
31 *Ibid*., 42.
32 *Ibid*., 44.
33 Villemin 2011 : 53.

le chevalier Pierre-Paul de Piolenc, son rival pour l'abbaye de Rimaucourt. « Et surtout ne plaidez pas », le conjure le philosophe, car « un honnête ecclésiastique comme vous a quelque chose de mieux à faire ».[34] Douze jours plus tard, le philosophe reproche à l'abbé d'avoir réagi, dans sa réponse épistolaire, *en plaideur* et *en fanatique*.[35] Denis supplie Didier-Pierre d'arrêter les procédures contre le chevalier de Piolenc et lui promet de s'engager lui-même dans des négociations. Après cinq ans, l'affaire a été terminée en faveur de l'abbé Diderot. Seize ans plus tard, au bout d'une longue période des malentendus fraternels, dans sa fameuse lettre d'adieux (du 13 novembre 1772), tout en appelant son frère *méchant*, *infâme* et *le plus vil de des hommes*, le philosophe lui reproche d'être *ingrat* pour avoir oublié que son frère l'avait aidé à obtenir l'abbaye de Rimaucourt.

Lorsque le philosophe mentionne l'abbé dans son échange épistolaire avec les autres personnes, il le dénomme *ce maudit saint* en ajoutant proverbialement « malheur à la famille dans laquelle il y aura un saint ! »,[36] ou encore *le saint prêtre* en ajoutant que son frère n'a pas encore fait tout le mal qu'il a à faire, mais qu'il est en bon train. Aux yeux du philosophe l'abbé est « le plus vil, le plus injuste, le plus despote et le plus intéressé des hommes ».[37]

Lorsque les enfants de Didier Diderot se disputaient au sujet de la succession de leur feu père, cela a provoqué des relations tendues non seulement entre les deux frères mais aussi entre Denis et sa sœurette. Le philosophe a accusé sa sœur de tenir la part de l'abbé qui l'avait persuadée que c'était « agréable à Dieu de haïr son frère ».[38] Deux ans plus tard, dans sa lettre à Denise, en date de 23 mars 1770, le philosophe se rassure d'avoir tout fait pour marquer sa tendre amitié à son frère et à sa sœur, et que ces deux lui ont répondu froidement. Le 4 mai 1770, le philosophe constate toujours qu'il est bien honteux que deux frères soient fâchés l'un contre l'autre. Après ces lettres envoyées à sa sœur Denise, le philosophe a écrit à l'abbé pour se défendre de la calomnie de ses ennemis[39] et pour nier le prosélytisme dont l'abbé l'avait accusé[40].

Cette lettre, datée le 24 mai 1770, était la première après un long silence de dix ans entre les deux frères. La fameuse lettre sur la tolérance, du 29 décembre 1760, qui est le sujet de notre analyse dans le chapitre suivant, a probablement été la cause de cette rupture de dix ans, bien que notre épistolier se prononce de ne pas en connaître les raisons.[41] Il a demandé à l'abbé de lui expliquer par quel motif il s'était tenu si longtemps éloigné de son frère et de sa nièce. Il a de même écrit à Denise en affirmant que c'était leur frère cadet qui s'était brouillé avec lui sans aucune raison. En août 1770, le philosophe est parti pour Langres dans le dessein de se concilier avec son frère. L'abbé a demandé au philosophe la promesse de ne plus écrire contre la religion. Déçu, le philosophe est rentré à Paris. Une nouvelle tentative du philosophe de se rapprocher de

34 Diderot 1997, 59.

35 « Si ce sont là les deux qualités que donne votre religion, je suis très content de la mienne, et j'espère n'en point changer ». Lettre du 26 juillet 1756. *Ibid*.

36 Lettre à Sophie Volland, du 21 novembre 1760. *Ibid*., 321.

37 Lettre à sa sœur Denise, du 29 mai 1768. *Ibid*., 829.

38 *Ibid*., 830.

39 « Mon frère, je ne suis point à l'abri des imputations calomnieuses. On m'attribuera des ouvrages que je n'aurai point faits ; des propos que je n'aurai point tenus ; mais j'espère que vous ajouterez foi plutôt à la parole d'un frère vrai, homme de bien, qui n'a aucun intérêt à vous dissimuler la vérité, […] qu'à des bruits populaires qui ne signifient rien. » *Ibid*., 1012.

40 « Écoutez bien ce que je vais vous dire. Je n'ai point et je n'eus jamais la folie du prosélytisme. Je pense pour moi et je pense pour moi seul. Je laisse les autres dans leurs sentiments. » *Ibid*.

41 Benoît Melançon explique la rupture entre les frères par trois causes : l'impiété de l'aîné ; le mariage de la fille du philosophe avec Caroillon de Vandeul, soupçonné d'irréligion ; des raisons économiques liées à l'héritage laissé par Didier Diderot à ses trois enfants, Denis, Denise et Didier-Pierre. Melançon 1996, 161, n. 75.

son frère a échoué : l'abbé a refusé de donner sa bénédiction pour le mariage de Marie-Angélique, la fille du philosophe. Didier-Pierre a expliqué sa démarche dans ses deux lettres écrites à la fin d'août. Dans la première, il apprend à Denise que « le peu de religion et le défaut de vertus sociales » du futur époux de Marie-Angélique l'empêchent de bénir cette alliance.[42] L'abbé rappelle sa sœur qu'il a demandé à Denis, il y a dix ans, de désavouer tous les écrits qu'il avait faits contre la religion et de promettre qu'il vivrait désormais en chrétien. Dans la seconde lettre, l'oncle reproche à sa nièce d'avoir été élevée « dans une tolérance inexcusable pour une véritable chrétienne » et de vouloir épouser un antichrétien. L'abbé est bel est bien ferme : si le mariage a lieu, Marie-Angélique n'est plus sa nièce comme Denis n'est plus son frère, pour le même motif de religion.[43]

Ces deux lettres de l'abbé sont en date d'août 1772. L'automne a marqué la rupture définitive entre les deux frères dont témoignent quatre dernières lettres échangées : les deux écrites par le philosophe et les deux par l'abbé. Tout d'abord, le philosophe écrit à son frère le 25 septembre, et en le dénommant *un bigot* lui reproche d'avoir prêché à Marie-Angélique la haine de son père. Il lui recommande de lire dans l'*Encyclopédie* l'article « Intolérance », en le conseillant de se rendre à la société et de revenir dans sa famille. Le philosophe affirme d'avoir rempli les conditions de l'abbé, de ne jamais rien publier contre la religion, et cependant, il a perdu son frère. En lui annonçant que c'est la dernière lettre qu'il recevra, le philosophe finit son sermon fraternel : « Les sophismes disparaissent au lit de la mort. C'est alors que tu te verras mauvais prêtre, mauvais citoyen, mauvais fils, mauvais frère, mauvais oncle, méchant homme. »[44] Toutefois, ce n'était pas la dernière lettre, car le philosophe serait provoqué par la riposte de l'abbé.

Dans la lettre écrite fin octobre ou début novembre 1772, l'abbé en veut au philosophe de lui avoir répondu par l'injurier, ce qui ne l'étonne point, car son frère excelle dans ce genre de défense. Il croit que M. le philosophe s'accommode de tout, excepté de ce qui contrarie ses idées antichrétiennes. L'abbé a cessé de réagir aux ouvrages que son frère écrivait contre la religion, car les lettres seules du philosophe suffisaient, étant écrites dans l'esprit de l'incrédulité et de l'impiété. En s'adressant à *M. l'Encyclopédiste*, l'abbé lui reproche de prêcher que le vice et la vertu, le bien et le mal, ne sont que des mots synonymes et l'accuse de n'avoir jamais été reconnaissant envers son frère. S'il se voit *mauvais prêtre*, c'est pour n'avoir pas soutenu avec assez de vigueur les intérêts de Dieu devant son frère impie ; ou *mauvais citoyen*, c'est pour n'avoir pas fait connaître son aîné plutôt *comme une peste dans l'État* ; ou *mauvais frère*, c'est pour avoir au début trop de condescendance à l'égard de son aîné ; ou *mauvais fils*, c'est pour avoir laissé ignorer à leurs parents que Denis s'était marié contre leur consentement ; ou *mauvais oncle*, c'est pour n'avoir pas arraché sa nièce à son père impie afin de lui faire donner une éducation chrétienne.[45] Le philosophe riposte par une longue lettre, la dernière qu'il écrira à son frère. Nous pouvons la compter parmi deux lettres majeures du philosophe ayant le même sujet – l'intolérance religieuse.

Sur l'intolérance religieuse

À travers l'analyse précédente de la correspondance familiale, nous avons pu conclure que même une affaire de famille en cours faisait place aux reproches mutuels tournant toujours autour du même sujet – la religion, ou plus précis l'intolérance. Les deux lettres majeures que le

42 Lettre du 27 août 1771. Perol, Chouillet 1990, 16.
43 Lettre sans date [fin août 1772]. *Ibid.*, 18.
44 Diderot 1997, 1129.
45 Perol, Chouillet 1990, 27.

philosophe Diderot a envoyées à l'abbé Diderot représentent de vrais traités polémiques que nous pourrions les intituler *Lettres sur l'intolérance religieuse*. La première de ces lettres porte la date du 29 décembre 1760, et elle sera quasiment reproduite en 1765 dans l'article « Intolérance » du tome VIII de l'*Encyclopédie*.[46]

Denis écrit à son frère en condamnant la pratique religieuse imprégnée de l'intolérance envers les autres qui osaient penser, croire ou agir autrement que l'église catholique. Pour lui, *impie* est tout moyen « qui excite la haine, l'indignation et le mépris », « qui tient à des vues intéressées », « qui tendrait à armer les nations et tremper la terre de sang ».[47] En conseillant à son cadet l'instruction, la persuasion et la prière comme les seuls moyens d'étendre la religion, l'aîné lui apprend qu'il faut éclairer la conscience et non la contraindre.[48] Selon le philosophe, la voix de l'humanité n'est pas celle du persécuteur qui frappe, mais celle du persécuté qui se plaint. Pour soutenir ses arguments, Denis recourt aux Évangiles, aux Actes des Apôtres, aux épitres de saint Pierre, aux textes de Saint Augustin et aux messages du IVe concile de Tolède en 633. Il rappelle Didier-Pierre que les Évangiles nous enseignent de laisser le jugement à Dieu.

De ces deux *Lettres sur l'intolérance religieuse*, comme je les ai désignées, ces't avec la seconde, signée le 13 novembre 1772, que le philosophe met le point final à l'échange épistolaire avec son frère. Denis y réagit à la lettre précédente de l'abbé, écrit en octobre ou en novembre 1772.[49] En répondant au « mauvais frère et mauvais oncle » qui a renié son frère et sa nièce, l'aîné reproche à son cadet, pour mille et unième fois, sa conduite injuste, le caractère orgueilleux et la fureur de son fanatisme. Le philosophe se permet d'enseigner à l'abbé la doctrine de l'Évangile et le conseille de se prosterner et de frapper son front contre la pierre pour tâcher d'obtenir le pardon du Ciel. Le philosophe finit sa leçon sur la tolérance et sur la miséricorde chrétienne par – « plus de lettres à recevoir, plus de réponses à faire ».[50]

Toutefois, l'abbé a répondu par la lettre du 14 décembre 1772, que le Philosophe renverrait à l'expéditeur sans l'ouvrir. Dans cette lettre sans salutation et sans signature, écrite d'un ton froid et dictée par une ironie amère, Didier-Pierre lance des attaques contre l'*Encyclopédie*, considérée comme impie par des gens respectant les bonnes mœurs, et il se déclare heureux d'être pris comme fou par les hommes de la secte philosophique.[51] Mais Denis Diderot a rompu ce cercle vicieux de l'échange épistolaire en renvoyant la lettre sans la lire.[52] Comme l'a vu Flore Villemin, la communication entre les deux frères, de difficile, est devenue

---

46 La lettre est rendue publique pour la première fois dans la *Correspondance littéraire* de Grimm (1761). Une seconde distribution s'est déroulée sous une forme très proche dans l'article « Intolérance » publié en 1765 dans le tome VIII de l'*Encyclopédie*. Nouis 2009, 66.

47 Diderot 1997, 336.

48 Ce même sermon philosophique sera reproduit dans l'article encyclopédique cinq ans plus tard. L'article commence par la définition du mot *intolérance* signifiant communément « cette passion féroce qui porte à haïr et à persécuter ceux qui sont dans l'erreur ». Le philosophe distingue deux sortes d'intolérance qui vont de pair : l'intolérance civile n'est que la conséquence juridique de l'intolérance ecclésiastique. *Ibid*., 843.

49 Bien que le philosophe épistolier ait juré que sa lettre précédente, du 25 septembre 1772, serait la dernière adressée à l'abbé, après un mois et demi, suit une longue lettre (onze pages imprimées dans la *Correspondance* établie par Laurent Versini) dans laquelle l'aîné, en considérant son cadet comme *ingrat, infâme, méchant, bête*, le dénomme « un monstre infernal », « un étrange chrétien », « une véritable éponge à scandale », « un enragé persécuteur », et « le plus vil des hommes ».

50 *Ibid*., 1152.

51 J'ai consulté la dernière lettre de l'abbé dans la version que Lester Crocker a publiée dans son ouvrage sur Diderot. Crocker 1955, 371–372.

52 Denis renvoie la lettre, le 17 ou 18 décembre, avec la notice suivante : « M. l'abbé, si j'étais sûr de retrouver mon frère dans cette lettre, je l'ouvrirais et je ne la lirais pas sans verser des larmes de joie. Mais, j'aime mieux vous la renvoyer toute cachetée, et m'épargner deux peines ; l'une, d'entendre et l'autre de répondre des choses déplaisantes. » Diderot 1997, 1152.

impossible, et le philosophe a préféré désormais le silence à l'éprouvant dialogue de sourds.[53] Suivent douze ans de silence, jusqu'à la mort du philosophe en 1784. L'abbé est mort trois ans plus tard, en 1787.

En guise de conclusion

Selon Flore Villemin, la figure du philosophe se construisait avec le temps en opposition à la figure du dévot, et ces deux figurent constituent le pendant l'une de l'autre. Ainsi, l'abbé s'impose-t-il comme « une sorte de figure prototype du dévot, hantant l'écriture du philosophe ».[54] Pour Denis, Didier-Pierre fait preuve de la plus grande intolérance religieuse. Le philosophe oppose son éthique civile à la morale religieuse de l'abbé. Non seulement que la religion ne va pas nécessairement de pair avec la vertu, mais bien au contraire : la religion va souvent avec l'immoralité.[55] Quant à Didier-Pierre, il avait honte d'un frère irréligieux séparant la morale du christianisme. Comme un dévot revendique la subordination de la raison à la foi, il va de soi que l'abbé Diderot n'était pas séduit par le propos du philosophe ayant cherché à le convaincre « de délaisser une fausse fraternité chrétienne pour la remplacer par une fraternité universelle ».[56]

Lucien Nouis constate que Didier-Pierre représentait pour le philosophe son lecteur idéal, et que, pour le philosophe, cesser de prôner la tolérance à l'abbé intolérant, ce serait cesser de philosopher. Toutefois, tous les deux sont restés fidèles à leurs convictions opposées, et le débat a fini par la rupture définitive de la relation fraternelle. Le silence entre eux est resté jusqu'à la mort du philosophe, mais leur débat n'a cessé de susciter l'intérêt des chercheurs, non seulement de ceux au XXe siècle, mais aussi bien de ceux au début du XXIe siècle, tels que Nouis (2009) et Villemin (2011). Le présent article a essayé de reconsidérer le discours argumentatif de Denis et de Didier-Pierre, deux débatteurs qui avaient des points de vue opposés au sujet de la morale et de la tolérance, à savoir de la philosophie et de la religion.

Sources

Crocker, Lester G. (1955): *The Embattled Philosopher*. London: Neville Spearman.

Diderot, Denis (1745) : « Épitre dédicatoire : À mon frère ». In : *Principes de la philosophie morale, ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu. Avec réflexions.* Amsterdam : Chez Zacharie Chatelain, III–X.

Diderot, Denis (1994) : « Irréligieux ». In : *Œuvres : Philosophie*, éd. Laurent Versini. Paris : Robert Laffont, 467–468.

Diderot, Denis (1765) : « Intolérance ». In : *Encyclopédie*, t. VIII, 843. <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/8/3473/>. 3. 5. 2021.

Diderot, Denis (1995) : « Observations sur le Nakaz ». In : *Œuvres : Politique*, éd. Laurent Versini. Paris : Robert Laffont, 501–578.

Diderot, Denis (1997) : *Œuvres : Correspondance*. Sous la direction de Laurent Versini. Paris : Robert Laffont.

53 Villemin 2011, 89–90.

54 *Ibid*., 53.

55 Dans son article « Irréligieux », publié dans le tome VIII de l'*Encyclopédie* (1765), Diderot, en bon disciple de Bayle, souligne qu'il ne faut pas confondre l'immoralité et l'irréligion : « La moralité peut être sans la religion ; et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité. » Diderot 1994, 467–468.

56 Nouis 2009, 65.

Dumarsais, César Chesneau (1765) : « Philosophe ». In : *Encyclopédie*, t. XII, 509–511. <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/12/2064/>. 18. 4. 2021.

Marcel, Le Chanoine (1915) : « Le frère de Diderot ». Comptes rendus. In : *Revue d'Histoire littéraire de la France*, nº 3–4. Paris : Presses Universitaires de France, 607–609.

Mortier, Roland (1991) : « Didier Diderot lecteur de Denis : ses *Réflexions* sur l'*Essai sur le mérite et la vertu*. » In : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, nº 10. Paris, 21–39.

Perol, Lucette et Anne-Marie Chouillet (1990) : « L'abbé Diderot et le philosophe, échange de lettres présenté ». In : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, nº 9. Paris, 10–40.

Perol, Lucette (1991) : « Didier Diderot lecteur de Denis : ses *Réflexions* sur le *Fils naturel* ». In : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, nº 11. Paris, 33–47.

Références bibliographiques

Cassirer, Ernest (1983) : *La philosophie des Lumières*. Paris : Fayard.

Cottret, Monique (1991) : « Lumières (Siècle des) ». In : *Encyclopédie de la culture française*, dir. Bernard Willerval. Paris : Eclectis, 437–438.

Ehrard, Jean (1977) : « Diderot » (Chapitre IV). In : Robert Mauzi et Sylvain Menant, *Littérature française, Le XVIIIe siècle, II, 1750–1778*, collection dirigée par Claude Pichois. Paris : Arthaud, 169–200.

Melançon, Benoît. (1996) : *Diderot épistolier. Contribution à une poétique de la lettre familière au XVIIIe siècle*. Québec : Éditions Fides, 1996.

Nouis, Lucien (2009) : « Diderot et son frère ». In : *Diderot Studies*, vol. 31. Genève : Librairie Droz, 57–70.

Versini, Laurent (1988) : *Le XVIIIe siècle, Littérature française*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy.

Viala, Alain (2015) : *Une histoire brève de la littérature française. L'Âge classique et les Lumières*. Paris : Presses Universitaires de France.

Villemin, Flore (2011) : *La réfutation chez Diderot : le discours du philosophe dans la polémique religieuse*. Thèse de doctorat. Université Nancy 2.

Wilson, Arthur (1985) : *Diderot, sa vie et son œuvre*. Paris : Laffont–Ramsay.

Нермин Вучељ

ФИЛОСОФ ДИДРО ПРОТИВ СВЕШТЕНИКА ДИДРОА

Рад нуди анализу критичке полемике коју су браћа Дидро, философ Дени и свештеник Дидије-Пјер, водили на тему религије, морала и толеранције. Ако пођемо од хипотезе да је опат Дидро био његов жељени читалац, онда је философ Дидро, мање-више, писао своја дела предочавајући себи као циљаног реципијента сопственог брата, који је био непријатељ *Енциклопедије* и философије. У складу с просветитељском мисијом, философ Дидро у млађем брату види прототип задртог верника којег треба просветлити. Насупрот томе, свештеник Дидро критикује старијег брата као безбожника који неосновано одваја морал и хришћанство. Овај чланак настоји да преиспита сучељена гледишта двојице полемичара.

УДК 271.2-585
271.2-42
811.133.1'367.626.1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.39

Selena Stanković
Université de Niš, Faculté de Philosophie, Niš
e-mail : selena.stankovic@filfak.ni.ac.rs

Anastasija Gorgiev
Université de Niš, Centre d'Innovation, Niš
e-mail : anastasija.gorgiev@gmail.com

SUR L'EMPLOI DU PRONOM *ON* DANS *THÉRAPEUTIQUE DES MALADIES MENTALES* DE JEAN-CLAUDE LARCHET*

Résumé *: Dans le présent article, nous traitons de l'emploi du pronom français « on » dans l'ouvrage « Thérapeutique des maladies mentales » (2007) du théologien orthodoxe et philosophe français Jean-Claude Larchet. Vu le double caractère spécifique de cette forme pronominale d'être en même temps le pronom personnel et le pronom indéfini, notre étude sous-entend en premier lieu l'analyse de ses valeurs sémantiques et, en second lieu, l'exploration de son contenu affectif dans les positions où elle est utilisée à la place d'un autre pronom personnel. En recourant au procédé descriptif et à l'analyse sémantique, combinée de temps en temps avec l'approche morphosyntaxique, nous opérons notre recherche sur le corpus constitué de presque cent cinquante occurrences de ce pronom dans l'œuvre concernée. Comme point de départ théorique, nous prenons des déterminations, explicitations et suggestions offertes par la littérature linguistique qui examine le phénomène du pronom français « on ».*

Mots-clés *: pronom « on », pronom indéfini, pronom personnel, valeur sémantique, valeur affective, langue française.*

1. Introduction

Grâce à sa double valeur, c'est-à-dire à son caractère particulier d'être en même temps le pronom personnel et le pronom indéfini, la forme pronominale *on* possède un statut spécial

* Cet article communique les résultats de l'étude faite grâce au soutien financier du Ministère de l'Éducation, de la Science et du Développement technologique de la République de Serbie (Contrat Nº 451-03-9/2021-14/200165). La recherche a été effectuée dans le cadre de deux projets scientifiques financés par le Ministère de l'Éducation, de la Science et du Développement technologique de la République de Serbie : *La traduction dans le système de la recherche comparée des littératures et cultures serbe et étrangères* (Nº 178019) et le *Projet* se réalisant au sein du Centre d'Innovation de l'Université de Niš (Nº 451-03-68/2020-14/200371). En plus, l'article a été faite dans le cadre du projet *Les langues, les littératures et les cultures romanes et slaves en contact et en divergence* (Nº 1001-13-01), financé partiellement par l'Agence universitaire de la francophonie et l'Ambassade de France en Serbie.

dans le système grammatical français et, de plus, son emploi, comme le souligne J. Marouzeau[1], représente un des traits les plus originaux de la langue française. En effet, le pronom personnel indéfini *on*[2], une forme invariable, a hérité la caractéristique de posséder toujours un référent ayant le trait distinctif *animé*, à savoir de désigner un être humain et d'assumer exclusivement la fonction du sujet. Du point de vue syntaxique, le pronom *on* manifeste presque toutes les propriétés des pronoms personnels et c'est pourquoi il est rangé dans cette classe pronominale. Cependant, puisque le pronom sujet *on* renvoie à une personne non déterminée, il est placé parmi les pronoms indéfinis. Vu qu'il provient étymologiquement du nominatif du substantif latin *homo*[3] (le genre masculin, le singulier) et qu'il se rapporte à un individu à identité inconnue, le pronom *on* exige la forme verbale au singulier et l'adjectif et le participe au masculin singulier. La signification fondamentale du pronom *on* est *l'agent non concrétisé du procès* et c'est justement l'indétermination en tant que trait essentiel de cette forme pronominale qui, dans le discours, admet son usage à la place d'un autre pronom personnel et qui rend diverses ses valeurs sémantiques et expressives.

L'objectif de notre article est d'examiner l'emploi du pronom personnel indéfini *on* dans le livre *Thérapeutique des maladies mentales* (Paris, Éditions du Cerf, 2e éd., 2007) du théologien orthodoxe et philosophe français Jean-Claude Larchet. Il est question de l'ouvrage qui représente la dernière partie du triptyque de ce grand théologien et patrologue français ; les deux premiers volets de cet ensemble célèbre sont *Théologie de la maladie* (Paris, Éditions du Cerf, 3e éd., 2001) et *Thérapeutique des maladies spirituelles* (Paris, Éditions du Cerf, 5e éd., 2005). Notre étude sous-entend en premier lieu l'analyse des valeurs sémantiques du pronom *on* et, en second lieu, l'exploration de son expressivité, c'est-à-dire de son contenu affectif dans les situations où il est utilisé avec le sens d'un pronom personnel.

En recourant au procédé descriptif et à l'analyse sémantique, combinée de temps en temps avec l'approche morphosyntaxique, nous effectuons notre recherche sur le corpus qui est constitué de toutes les occurrences de ce pronom dans l'œuvre concernée en comprenant ainsi presque cent cinquante apparences de cette forme pronominale. Compte tenu du genre de l'ouvrage et de sa thématique, notre hypothèse de travail est que, dans *Thérapeutique des maladies mentales*, le pronom *on* s'utilise le plus souvent avec le sémantisme du pronom personnel de la 1ère personne du pluriel *nous* : soit en renvoyant, dans le discours scientifique, au sujet parlant auquel s'associe l'interlocuteur et en manifestant certaines valeurs expressives, soit en se comportant comme forme concurrente du pronom *nous* sans nuances stylistiques.

Pour ce qui est du point de départ théorique de notre investigation, nous prenons des déterminations, explicitations et suggestions avancées par la littérature linguistique relative au potentiel sémantique et au fonctionnement morphosyntaxique du pronom français *on*. Il est question avant tout des grammaires − *Le Bon usage*[4], *Grammaire du Sens et de l'Expression*[5],

1 Marouzeau 1950, 189.
2 Sur les appellations variées du pronom français *on*, voir Станковић 2013, 155.
3 La trace de l'origine substantivale du pronom *on* est sa seconde forme *l'on* qui s'utilise à l'écrit en particulier après les mots *et, ou, où, que, à, qui, quoi, si* pour éviter l'hiatus, mais également dans d'autres entourages phonétiques (Grevisse, Goosse 2008, 966 ; Dubois 1965, 114 ; Charaudeau 1992, 130 ; Wagner, Pinchon 1962, 202). J. Dubois la nomme *la forme emphatique* car elle fonctionne comme emphase dans la langue écrite ou soutenue ; il souligne que sa fréquence est d'autant plus grande que le registre de la langue standard s'éloigne de la norme de la langue parlée (Dubois 1965, 114). P. Charaudeau met en évidence que la forme *l'on* est susceptible de « produire un effet de *maîtrise du langage* (chic) » (Charaudeau, 1992, 130).
4 Grevisse, Goosse 2008.
5 Charaudeau 1992.

Grammaire méthodique du français[6], *Grammaire du français classique et moderne*[7], *La grammaire d'aujourd'hui : guide alphabétique de linguistique française*[8], *Grammaire Larousse du français contemporain*[9], etc. − et des ouvrages de référence − *La pensée et la langue*[10], *Précis de stylistique française*[11], etc., aussi bien que des dictionnaires pertinents qui expliquent l'entrée *on* − *Le Nouveau Petit Robert*[12] et *Le Trésor de la langue française informatisé*[13].

Quant aux travaux antérieurs qui proposent des éclaircissements du contenu référentiel du pronom indéfini *on*, qui explorent son comportement textuel et son fonctionnement en contexte ou qui observent les fonctions discursives et les valeurs énonciatives de ce pronom, il faut souligner les études de C. Muller[14], F. Atlani[15], J. Boutet[16], C. Viollet[17], F. Mazière[18], A. Rabatel[19], la thèse de doctorat de A. M. Gjesdal[20], l'article des coauteurs F. Landragin et N. Tanguy[21] et les recherches de J. Jacquin[22] et de L. Hamelin[23]. Les questions du sémantisme et de l'emploi affectif du pronom *on* sont abordées par S. Stanković[24] qui explore également les réalisations traductionnelles de *on* et ses correspondants dans la langue serbe, qui ne possède pas d'équivalent grammatical à ce pronom français. L'usage du pronom *on* et ses valeurs sémantiques dans les proverbes français, ainsi que ses correspondants dans les structures équivalentes serbes sont examinés dans l'étude de S. Stanković et de I. Jovanović[25].

2. Sur le sémantisme du pronom *on*

Quant aux particularités sémantiques du pronom français *on*, la grammaire de M. Grevisse et A. Goosse[26], la grammaire de P. Charaudeau[27], celle des auteurs réunis autour de M. Riegel[28] et les dictionnaires NPR[29] et TLFi[30] les exposent clairement :

− le pronom *on* porte la valeur d'indétermination, d'un vague sujet, c'est-à-dire il a le sens de :

6 Riegel, Pellat, Rioul 2011.
7 Wagner, Pinchon 1962.
8 Arrivé, Gadet, Galmiche 1986.
9 Chevalier, Blanche-Benveniste, Arrivé, Peytard 1964.
10 Brunot 1965.
11 Marouzeau 1950.
12 NPR, 1531 s.v. *on*.
13 TLFi s.v. *on*.
14 Muller 1979.
15 Atlani 1984.
16 Boutet 1986.
17 Viollet 1988.
18 Mazière 1994.
19 Rabatel 2001.
20 Gjesdal 2008.
21 Landragin,Tanguy 2014.
22 Jacquin 2017.
23 Hamelin 2018.
24 Stanković 2013.
25 Stanković, Jovanović 2013.
26 Grevisse, Goosse 2008, 964-966.
27 Charaudeau 1992, 129-130, 148-150, 156-161.
28 Riegel, Pellat, Rioul 2011, 364-365.
29 NPR, 1531 s.v. *on*.
30 TLFi s.v. *on*.

a) *tout le monde* en renvoyant aux êtres humains, à l'homme en général, à un tiers collectif qui représente une totalité ; alors, il produit l'effet de généralisation (par ex.[31] : Toutes les fois qu'*on* se fait craindre *on* risque d'être trompé. / *On* peut éclaircir l'histoire, *on* ne la renouvelle pas. / *On* ne saurait penser à tout. / *On* doit respecter ses parents) ;

b) *les gens* ou *des gens* en désignant un groupe d'êtres humains, un ensemble de personnes qui est plus particulier, mais qui n'est pas précisément identifié. C'est un tiers multiple qui est vu comme partie d'une totalité. En ce cas, *on* crée l'effet d'anonymat (par ex. : *On* était fatigué de la guerre. / Dans son village, *on* croit encore aux sorciers. / Il y a de l'humilité dans la plupart des femmes ; bien peu imaginent qu'*on* les puisse aimer jusque-là) ;

c) *quelqu'un* en renvoyant à un individu dont l'identité est inconnue pour le locuteur, à un tiers unique qui est une personne indéterminée (par ex. : *On* vient. / *On* a sonné. / Si *on* a besoin de moi, je serai dans mon bureau. / *On* me l'a dit : il faut que je me venge) ;

– le pronom français *on* indique un ou plusieurs individus, autrement dit, il tient lieu de tous les autres pronoms personnels :

a) en effaçant le statut de la personne de l'acte de communication et l'identité de l'individu, il rejette le référent du pronom personnel dans l'anonymat. Dans ces conditions, il introduit dans l'énoncé les différentes tonalités stylistiques et valeurs affectives, telles que : modestie, importance, discrétion, imprécision, mépris, ironie, intimité, bienveillance, complicité affective, mise en distance, réserve, convenance, etc. *On = je* → l'indice de discrétion et de modestie du sujet parlant de l'interlocution ou de l'auteur d'un texte, la marque d'imprécision ; l'emploi fréquent dans la langue parlée (par ex. : Oui, oui ! *on* y va. Il y a longtemps qu'*on* ne vous a pas vu. / Qu'est-ce que vous en pensez, mon cher collègue ? – *On* aime… *on* aime beaucoup. / Mais tu ne peux rien me dire de plus précis, maintenant que *l'on* va se quitter ? / Entre ces deux coups de sonde isolés, *on* est réduit à suivre l'évolution). *On = tu* → le signe d'intimité, de gentillesse, mais aussi de mépris et de mise en distance ; la forme d'adresse aux enfants et aux élèves, la forme d'expression d'un ordre (par ex. : C'est drôle que tu ne peux pas trouver ça toute seule ! *On* fait un petit effort ; Et je vous préviens, *on* ne copie pas. / Loïc, *on* éteint la lumière. / *On* se calme). *On = nous* → l'indication de réserve, de discrétion, la marque de modestie de l'auteur du texte scientifique – *nous* de modestie (par ex. : C'est dommage, qu'*on* ne puisse pas avoir le gaz ici : nous sommes trop loin de Saint-Pierre. / Dans cette section, *on* décrira la distribution des pronoms conjoints). *On = vous* → l'indice de familiarité ou de dépersonnalisation, etc. (par ex. : Violaine : Tout beau, maître Pierre ! Est-ce ainsi qu'*on* décampe de la maison comme un voleur sans saluer honnêtement les dames ? / Elle est vraiment offensée. Il rit encore : « Ha ! Ha ! Ça m'a échappé, dites donc. *On* est fâché ? Elle est fâchée », dit-il en s'adressant vaguement à moi. / Maintenant, *on* rentre son ventre, *on* cambre ses reins et *on* laisse tomber ses bras le long des cuisses. Bien, c'est ça. Attention, *on* lève ses bras en inspirant, *on* les baisse lentement en expirant… Voilà ! *On* recommence). *On = il(s), elle(s)* → le signe de délicatesse, de discrétion réelle ou feinte, d'ironie, de dédain, de mise dans l'anonymat, etc. ; cet usage du pronom *on* se révèle être fréquent à l'oral (par ex. : Voici sept ou huit fois que je vous envoie chez mon avoué, depuis quinze jours, et il n'est pas venu ? Croyez-vous que *l'on* puisse se jouer de moi ? / Nous sommes restés bons amis ; *on* me confie ses petites pensées, *on* suit quelquefois mes conseils. / Ç'avait été dans une maison discrète du quartier des Champs-Élysées, un après-midi. *On* s'était dit tout ce qu'*on* avait à se dire, et ce jour n'avait point eu de lendemain. / Elle n'a pas répondu à ta lettre ? C'est qu'*on* a sa fierté).

b) sans effets discursifs et valeurs affectives, le pronom *on* s'utilise avec le sémantisme du pronom *nous* en renvoyant au locuteur multiple : locuteur + interlocuteur ; locuteur + tiers ;

31 Les exemples se trouvant dans ce chapitre sont ceux que donnent les grammaires et les dictionnaires mentionnés en tant qu'illustrations des valeurs du pronom *on*.

locuteur + interlocuteur + tiers, etc. (par ex. : Excusez-nous d'arriver en retard. *On* a eu une panne. / Lui et moi, *on* va chanter en duo. / Qu'est-ce qu'*on* fait cet après-midi ? / Mais tu ne peux rien me dire de plus précis, maintenant que *l'on* va se quitter. / Ce qu'*on* était serrés). Bien que cet usage, s'étant d'ailleurs répandu lors du XIXe siècle, caractérise la langue parlée familière, le pronom *on* démontre aujourd'hui une grande tendance à remplacer *nous* à l'écrit également.

Comme le mettent en relief les auteurs du *Bon usage*[32], de *Grammaire du Sens et de l'Expression*[33], de *Grammaire méthodique du français*[34] et ceux des dictionnaires NPR[35] et TLFi[36], au cas où le pronom *on* se substitue à d'autres personnes, il admet la syllepse facultative – l'adjectif (l'attribut ou l'épithète détaché) et le participe passé peuvent varier en genre et en nombre suivant le sexe et le nombre de l'être ou des êtres dénotés (par ex. : Eh bien ! petite, est-*on* toujours *fâchée* ? / À nos âges, *on* a besoin d'être *soignés*. / Quand *on* est *seules* comme nous), tandis que le verbe garde nécessairement la forme au singulier. Bien que cet accord sémantique soit considéré par l'Académie comme un trait du langage familier, les grammairiens trouvent qu'il est absolument justifié.

Outre les valeurs d'emploi mentionnées, l'emploi du pronom indéfini *on* dans certaines expressions, plus ou moins figées, en particulier avec les verbes *pouvoir* et *savoir* apparaît comme très intéressant. En effet, selon les précisions de la grammaire de M. Grevisse et de A. Goosse[37] et les dictionnaires NPR[38] et TLFi[39], les locutions *on ne peut plus* et *on ne peut mieux* se comportent comme des adverbes modifiant un adjectif et désignant le haut degré d'une qualité (par ex. : J'ai tout cela *on ne peut mieux* présent à l'esprit) ; les constructions phrastiques *on ne sait qui*, *on sait quoi*, *on ne sait où*, *on ne sait d'où*, *on ne sait pourquoi*, *on ne sait comment*, etc., ayant perdu leur caractère de sous-phrases incidentes, assument les fonctions propres aux pronoms, adverbes et déterminants (par ex. : D'un geste large, le bras tendu, avec une sorte d'air noble qui évoquait un acteur de province, il offrit à Mélanie le journal déplié et froissé, taché par ses doigts toujours poisseux d'*on ne sait quoi*, et toujours sales. / *On ne sait quel* rayon de Dieu semble visible. / Un jour, par hasard, il [Gobseck] portait de l'or ; un double napoléon se fit jour, *on ne sait comment*, à travers son gousset) ; les expressions telles que *on dirait que* et *on croirait que*, au sein desquelles le pronom *on* peut alterner avec le pronom *je*, servent à exprimer un jugement personnel que le locuteur partage avec une autre personne (par ex. : Si vous lisiez les lettres qu'il m'envoie ! *On croirait qu*'il parle à un domestique) ; de même, le pronom *on* fait partie de la locution figée *comme on dit*.

3. Analyse du corpus

Notre investigation révèle que *Thérapeutique des maladies mentales* de J.-C. Larchet, qui englobe environ cent quatre-vingts pages, contient presque cent cinquante exemples de l'emploi du pronom personnel indéfini *on*. La forte occurrence du pronom *on* dans ce livre, appartenant au domaine de la théologie orthodoxe et de la spiritualité, prouve le fait que dans les textes de nature scientifique et les ouvrages spécialisés ce pronom représente une des formes

32 Grevisse, Goosse 2008, 545-546.
33 Charaudeau 1992, 130.
34 Riegel, Pellat, Rioul 2011, 365.
35 NPR, 1531 s.v. *on*.
36 TLFi s.v. *on*.
37 Grevisse, Goosse 2008, 126, 371, 471-472, 947, 1456.
38 NPR, 1531 s.v. *on*.
39 TLFi s.v. *on*.

pronominales qui prédominent[40]. Au sein de notre corpus, le pronom *on* s'utilise surtout avec le sens du locuteur faisant partie du milieu scientifique qui inclut l'interlocuteur, c'est-à-dire avec la signification de *nous* de modestie. Outre cette valeur sémantique, le pronom *on* en porte d'autres qui sont nombreuses et variées. Lors de la présentation des résultats de notre recherche, nous partirons des emplois les plus fréquents en signalant les effets stylistiques évoqués dans le contexte concerné.

3.1. *« On » – l'indication d'un ou de plusieurs individus*

Comme cela a été déjà mentionné et comme l'expose la littérature linguistique de référence[41], le pronom *on* peut se substituer à tous les autres pronoms personnels. Il dispose de cette possibilité, comme le stipule J. Dubois[42], grâce à son trait sémantique principale – la faculté de se référer à un individu indéterminé, à une personne qui n'est ni la 1ère ni la 2e personne, à savoir qui n'est pas le participant à la situation communicative. Autrement dit, en neutralisant les oppositions de genre et de nombre, cette forme pronominale s'utilise à la place des pronoms des trois personnes et des deux genres[43]. G. Moignet[44] précise que le pronom *on* possédait cette particularité en ancien et moyen français et qu'elle s'est développée notamment dans la langue contemporaine. Quand la forme *on* s'emploie comme substitut d'autres pronoms personnes, se réalise le procédé qui sous-entend la suppression tant du statut de la personne de l'interlocution que de l'identité de l'individu présenté par le pronom personnel[45]. Il s'agit donc du rejet de son référent dans l'anonymat.

En incluant dans l'anonymat de l'indéfini une personne ou des personnes, le pronom *on* manifeste les diverses valeurs affectives[46]. A. Dauzat[47] met en relief que c'est justement la différence entre le pronom français *on* et ses équivalents germaniques qui désignent aussi un individu indéterminé et un sujet vague, mais qui se comportent en tant que catégories stylistiquement neutres. En effet, le pronom *on* ne donne aucun renseignement sur la personne, mais en se substituant aux pronoms personnels, il apporte à l'énoncé d'autres informations importantes, à savoir des nuances expressives qui sont d'autant plus accentuées que la substitution est moins fréquente[48]. C'est pourquoi l'emploi de la forme *on* à la place du pronom *nous* à l'oral, où cette substitution est considérable, s'effectue sans valeur stylistique, tandis que d'autres types de substitution représentent les procédés expressivement marqués.

Dans notre corpus, l'usage du pronom *on* avec la signification d'un autre pronom personnel constitue les trois quarts de toutes les occurrences de cette forme pronominale. Alors, il représente un ensemble à identité indéterminée dans lequel les individus se confondent l'un avec l'autre.

A) Parmi les exemples de cet usage, nous remarquons la prédominance de *on* qui porte la valeur de *nous* :

---

40 Voir Charaudeau 1992, 156-157.
41 Grevisse, Goosse 2008, 545-546, 964-965 ; Charaudeau 1992, 130, 148-150 ; Riegel, Pellat, Rioul 2011, 364-365 ; Dauzat 1956, 261-262 ; NPR, 1531 s.v. *on* ; TLFi s.v. *on*.
42 Dubois 1965, 111-114.
43 Arrivé, Gadet, Galmiche 1986, 497.
44 Moignet 1965, 154-155.
45 Charaudeau 1992, 148.
46 Grevisse, Goosse 2008, 964 ; Charaudeau 1992, 148-150 ; Dauzat 1956, 261-262 ; Dubois 1965, 113-114 ; Sandfeld 1928, 333-337 ; Brunot 1965, 276-278 ; Chevalier, Blanche-Benveniste, Arrivé, Peytard 1964, 229-230 ; Wagner, Pinchon 1962, 198-199, 203-204 ; Riegel, Pellat, Rioul 2011, 364-365 ; Arrivé, Gadet, Galmiche 1986, 497.
47 Dauzat 1956, 261-262.
48 Dubois 1965, 113-114.

a) en majeure partie, il est question du sens du locuteur du discours scientifique (l'auteur du texte spécialisé) auquel s'associe l'interlocuteur (le lecteur du texte). En évitant le pronom *nous* qui serait trop familier dans ce type de textes et en se servant du pronom *on*, l'auteur de l'ouvrage examiné s'efforce de supprimer le sujet parlant comme si son individualité n'a pas d'importance. Il inclut son lecteur ou ses lecteurs qu'il invite à partager ses attitudes, ses jugements ou ses expériences. Ici, se fait observer la caractéristique de *on* qui englobe en général l'interlocuteur, contrairement à *nous* qui tend à l'écarter de cette collectivité[49]. Employé avec cette signification, le pronom *on* de notre matériel fait entrer dans l'énoncé les valeurs affectives suivantes :

− la modestie du sujet parlant

(1) L'un d'entre eux, ayant recensé, examiné et comparé les « voix » que des patients disaient avoir entendues, a constaté que ces « messages » n'avaient pas le caractère chaotique, chancelant et désordonné que *l'on*[50] *pouvait attendre* d'une désorientation psychologique, mais paraissaient correspondre à une intention bien définie, logique et cohérente et présentaient une structure (*pattern*) identifiable qui semble bien exister indépendamment de ces patients eux-mêmes. *On ne peut certes conclure* de cette étude qui, malgré la hardiesse de son hypothèse, s'en tient à un plan purement descriptif, à l'existence réelle de puissances démoniaques telles que les conçoit la tradition chrétienne […]. (p. 18)

(2) À envisager les choses sous un angle négatif, *on pourrait* aussi *conclure* à une égale inefficacité de ces différentes thérapies face à une nature qui dans ces cas, selon le vieux principe hippocratique, trouverait en elle-même les moyens de sa propre guérison. / Car il faut bien constater par ailleurs, dans beaucoup de cas tant de névroses que de psychoses, le peu d'effet des multiples thérapies dont *on dispose*. (p. 9)

(3) *On notera* en deuxième lieu qu'un savant aussi universellement reconnu que le professeur Marcel Sendrail, parlant en tant que médecin, n'hésite pas à écrire dans sa récente *Histoire culturelle de la maladie* : « Les habitudes critiques aujourd'hui en crédit préfèrent reconnaître dans les cas apparemment similaires [aux cas de possession rapportés par les évangiles] les effets de désordres mentaux dépourvus de caractère occulte. Il resterait à prouver que cette même hypothèse vaut pour toutes les manifestations psychopathiques sans exception. Depuis deux millénaires, comme le contenu de la pensée humaine prétendue lucide a changé, ont changé aussi les modes de son aliénation et ses modes de perversion. *On aimerait* au demeurant pouvoir se convaincre que l'histoire de notre temps autorise à nier que s'exercent dans le monde les influences et les sévices d'une puissance maléfique. » (p. 17)

Dans l'exemple (3), nous notons l'emploi du possessif pour la 1ère personne du pluriel *notre* qui s'impose quand le pronom sujet *on* renvoie au pronom personnel *nous* ; cet accord sémantique révèle combien la forme *on* est vue comme équivalent de *nous* et en même temps supprime le risque d'ambiguïté du possessif[51].

− la discrétion de l'auteur

(4) Parce que l'acédie contient d'une certaine façon en elle toutes les passions, aucune passion n'apparaît immédiatement après qu'elle a été détruite. « Ce démon n'est suivi immédiatement d'aucun autre : un état paisible […] lui succède dans l'âme après la lutte », note

49 Consulter TLFi s.v. *on*.

50 L'auteur suit la règle grammaticale et l'utilisation de la forme euphonique *l'on* signale l'emphase dans la langue écrite.

51 Pour plus d'informations sur l'emploi des possessifs et des pronoms compléments se référant au sujet *on* et sur la concordance sémantique typique pour ce pronom, consulter Grevisse, Goosse 2008, 840 ; Charaudeau 1992, 130 et Wagner, Pinchon 1962, 204. Dans le corpus présenté, l'accord sémantique concerné s'effectue aussi dans l'exemple (10).

Évagre. / Outre ce repos, l'effet principal de la victoire sur cette passion est « une joie ineffable » qui remplit l'âme. / *On voit* bien dans ces deux exemples de la tristesse et de l'acédie comment le plan psychique s'intègre au plan spirituel et en est tributaire, tant en ce qui concerne l'étiologie que la thérapeutique. Mais *on voit* aussi comment la dimension spirituelle déborde et transcende la dimension psychique. (p. 132)

(5) *On trouve* dans les évangiles un cas de folie pour lequel est nettement définie une origine démoniaque : celui des possédés gadaréniens […]. De multiples cas semblables nous sont rapportés par les *Vies* des saints où il est nettement indiqué qu'il s'agit de folie, et qu'elle a pour cause l'action directe d'un ou plusieurs démons. (p. 54)

(6) L'asthénie, symptôme commun à beaucoup de maladies mentales, correspond assez précisément à l'une des composantes essentielles de la passion d'acédie. *On peut* également *percevoir* un rapport direct entre les névroses phobiques, classiquement définies comme des « craintes angoissantes », et la passion de « crainte ». La névrose d'angoisse peut être aisément située dans le cadre de cette même passion de crainte et de la passion de tristesse. (p. 19)

La syllepse de l'exemple (5) qui est marquée par l'emploi du pronom complément *nous* témoigne du contenu sémantique du pronom sujet *on*[52] – la valeur notionnelle de la 1ère personne du pluriel.

– l'attitude distante de l'auteur à l'égard de l'objet du discours ou des personnes évoquées

(7) La variété des théories psychiatriques rendent évidemment difficile une entente sur la définition et la classification des maladies mentales. *On constate* à ce sujet des différences considérables d'un pays à un autre et d'une école à une autre. *On peut même affirmer* sans réserve que « les modèles de classification n'existent pas ». (p. 10)

(8) Les *saloi* apparaissent dans leurs *Vies* comme de grands ascètes. / *On peut* tout d'abord *constater* qu'ils mangent peu et dorment peu. La biographie de sainte Isidora rapporte : « Aucune des quatre cents moniales ne la vit manger de sa vie. Jamais elle ne s'assit à table ni ne reçut un morceau de pain : elle se contentait des miettes qu'elle épongeait sur les tables et de ce qu'elle lavait dans les marmites. » (p. 162)

b) en se référant au locuteur multiple (locuteur + interlocuteur(s) ; locuteur + tiers ; locuteur + interlocuteur(s) + tiers ; etc.) le pronom *on* se substitue au pronom *nous* sans ajouter d'éléments stylistiques à l'énoncé. Dans ces conditions, il fonctionne uniquement comme concurrent du pronom *nous*. Ainsi, nous distinguons les occurrences de la forme *on* dans lesquelles le locuteur (l'auteur du texte) se confond avec son interlocuteur (son lecteur) ou ses interlocuteurs (ses lecteurs) :

(9) L'humilité à laquelle parviennent ainsi les *saloi* est une humilité d'une grande solidité parce que constamment éprouvée à l'aune des relations aux autres, bien plus difficile à réaliser et à conserver qu'une humilité acquise en son seul for intérieur. « La tempête montre la valeur du pilote, le stade celle de l'athlète, le combat celle du général, le malheur celle de l'homme magnanime, et la tentation celle du chrétien », note saint Cyrille le Philéote. Le signe que *l'on est délivré* de la vaine gloire c'est *qu'on n'éprouve plus* de peine à être humilié en public, et que *l'on n'a plus de rancune* à l'encontre de celui qui nous a offensé, méprisé, insulté : or tel est bien le cas des *saloi* selon ce que nous disent leurs biographes. (p. 150)

(10) Sainte Synclétique, évoquant « la tristesse qui vient de l'ennemi » dit ainsi qu'elle est « pleine de folie ». Et saint Jean Cassien fait remarquer que « si *on la laisse* peu à peu *s'emparer* de notre âme, au gré des circonstances diverses, alors elle ébranle et déprime *(labefactat et deprimit)* notre esprit » ; « une fois [celui qu'elle affecte] rendu incapable de

52 L'emploi du pronom complément d'objet direct ou indirect *nous* qui renvoie à *on* apparaît également dans l'exemple (9) de ce travail.

prendre une décision salutaire et privé de la paix du cœur, elle en fait comme un fou […] qu'elle abat et submerge sous un désespoir pénible. » (p. 109)

de même que celles dans lesquelles le locuteur multiple englobe le locuteur, son interlocuteur / ses interlocuteurs et un tiers :

(11) La possession de l'impassibilité (*apatheia*), état qui couronne une telle vie d'ascèse et qui consiste à être pur de toute passion, est une condition préalable indispensable pour pouvoir s'engager dans la voie de la folie pour le Christ. Sinon le risque est grand de l'adopter par orgueil et d'en tirer de l'orgueil plutôt qu'une plus grande humilité. Le second risque est d'être troublé par les actes qu'*on commettra*, les paroles qu'*on proférera* ou les situations que *l'on vivra* dans cet état, comme le souligne Jean, le compagnon de Syméon. (p. 165)

(12) Ainsi saint Dorothée de Gaza enseigne que « si *l'on s'examine* avec crainte de Dieu et que *l'on scrute* soigneusement sa conscience, *on se trouvera* de toutes manières responsable ». Dans tous les cas, explique-t-il, « la cause du trouble [que *l'on ressent* à la suite d'une offense], si nous la recherchons soigneusement, c'est toujours le fait de ne pas s'accuser soi-même. De là vient que nous avons cet accablement et que nous ne trouvons jamais le repos […] ? » (p. 121)

Notre dernier exemple (12) contient le possessif pour la 3e personne du singulier *sa* (*sa conscience*), ce qui atteste la recommandation des grammaires sur l'utilisation du possessif renvoyant au pronom sujet *on*. En effet, étant donné que la forme *on* désigne originellement un tiers, les indices de la possession sont en principe celles qui marquent le tiers, même lorsqu'elle évoque *nous*[53].

Ce modèle de remplacement du pronom *nous* par la forme *on* (*on* = la forme concurrente de *nous*) pourrait être aussi, selon A. Dauzat[54], le résultat de l'économie linguistique, à savoir de la tendance à recourir à une forme verbale plus courte et, dès lors, à un usage plus commode.

B) En tant que substitut des pronoms personnels, la forme *on* de notre matériel remplace fréquemment le pronom de la 3e personne du pluriel *ils* / *elles*. Lorsque le locuteur (l'auteur du texte) met le pronom *on* pour un tiers déterminé, c'est-à-dire pour un groupe de personnes dont l'identité est considérée comme identifiée et connue, il rejette le référent du pronom *ils* / *elles* dans l'anonymat de *on*[55]. Cependant, cette mise dans l'anonymat, comme le stipule P. Charaudeau[56], apporte plus d'importance au tiers qui devient de cette façon un *tiers mythique*. Dans notre corpus, substitué à *ils* / *elles*, le pronom *on* manifeste plusieurs valeurs expressives :

− le rapport ironique et le dédain envers le référent du pronom remplacé

(13) En réponse à des extravagances qu'il commet le plus souvent dans ce but, saint André reçoit une multitude de mauvais traitements : *on le bat, on lui frappe la tête* à coups de bâton, *on lui tire les cheveux, on le couvre de crachats, on le traîne* dans les rues une corde au cou et aux pieds, *on le gifle et lui barbouille* le visage avec de l'encre et du charbon, *on lui marche* sur le corps. (p. 146)

---

53 Charaudeau 1992, 130 ; Wagner, Pinchon 1962, 204.

54 Dauzat 1956, 262.

55 Avec la même valeur sémantique s'utilise aussi le pronom personnel de la 3e personne du pluriel *ils* quand il désigne *les autorités, le gouvernement, les hommes politiques*, etc. Cet emploi du pronom *ils* représente une caractéristique de la langue parlée familière et il peut porter le sens ironique ou péjoratif (Grevisse, Goosse 2008, 838 ; NPR, 1124 s.v. *il* ; TLFi s.v. *il(s), elle(s)*). De plus, la forme *ils*, comme le soulignent F. Brunot et C. Bruneau (Brunot, Bruneau 1937, 378) a été utilisée avec le sens d'un pronom indéfini *on* en ancien français. Ceci est un héritage du latin, la langue qui n'avait pas d'équivalent à *on* et qui dès lors employait le pronom personnel de la 3e personne du pluriel avec la valeur mentionnée. Cet emploi existait en français jusqu'au XVIIe siècle.

56 Charaudeau 1992, 150. Lire aussi Riegel, Pellat, Rioul 2011, 365.

(14) Un autre but de cet ouvrage est de présenter l'attitude qui fut celle de grands spirituels, animés en particulier par l'idéal chrétien de la charité, à l'égard des « fous ». Cette attitude nous paraît garder un intérêt actuel pour ce qui est de la manière d'envisager les rapports avec les malades mentaux et leur accueil dans un monde où, comme nous l'avons souligné, leur différence reste inquiétante et entraîne encore très souvent des réactions d'incompréhension et de rejet, où le plus souvent l'enfermement est la seule possibilité qui leur est offerte et où, dans les milieux hospitaliers spécialisés eux-mêmes, ils restent dans beaucoup de cas considérés comme des « patients », laissés au sort d'un traitement médical que *l'on voit* comme le seul remède possible, et qui les place, en fait, dans la situation objective d'abandon qui est celle de la « chronicité ». (p. 21)

(15) […] l'ensemble de ce passage de la première épître aux Corinthiens (4, 9-13) : « Dieu, ce me semble, nous a, nous les apôtres, exhibés au dernier rang, tels des condamnés à mort ; oui, nous avons été livrés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes. Nous sommes fous, nous, à cause du Christ, et vous, vous êtes prudents dans le Christ ; nous sommes faibles, et vous, vous êtes forts ; vous êtes à l'honneur, et nous dans le mépris. À cette heure encore, nous souffrons la faim, la soif, la nudité ; nous sommes maltraités et errants ; nous nous épuisons à travailler de nos mains. *On nous insulte* et nous bénissons ; *on nous persécute* et nous l'endurons ; *on nous calomnie* et nous consolons. Nous sommes devenus comme l'ordure du monde, jusqu'à présent l'universel rebut. » (p. 144)

− la pudeur ou la réserve, la discrétion réelle vis-à-vis du tiers déterminé

(16) Aussi les Pères accueillent-ils les possédés/fous qui leur sont amenés avec un grand respect, et les traitent-ils avec amour, sympathie, miséricorde, compassion. Jamais ils ne les reçoivent comme des coupables, mais toujours vont à leur rencontre comme de frères souffrants. Jamais ils ne les jugent ni ne les excluent de quelque manière, mais ils les admettent avec empressement à leurs côtés, les considèrent en tous points comme leurs semblables et les chérissent comme leurs propres membres. / Ainsi, le texte que nous avons cité de saint Athanase d'Alexandrie nous présente saint Antoine « plein de sympathie » pour l'homme qu'*on lui amène*. (p. 72-73)

(17) Lorsque l'abba Moïse, en discutant avec l'abba Macaire, soudain « fut livré à un démon si cruel qu'il portait à sa bouche les excréments humains », « l'abba Moïse s'étant mis aussitôt en prière, en moins de temps qu'il ne faut pour le dire, l'esprit malin, chassé par lui, se retira ». / Un nommé Paul « fut saisi de folie ». *On le conduisit* alors à saint Abraamios. « Dès qu'il eut vu le saint, le démon jeta Paul à terre et se mit à le tourmenter et à le molester […]. » (p. 92)

(18) Le *nous* est la plus haute faculté de l'homme, celle qui en lui a pouvoir de commander, de diriger (*on l'appelle* souvent pour cela *ègemonikon*). Par lui l'homme a la possibilité de se situer, de se maîtriser et de se transcender. (p. 37)

− la distance, colorée d'ironie, avec le référent du pronom

(19) Priscus consentant à parler de lui à un envoyé d'abba Jean d'Amida lui dit : « pour m'assurer la vie éternelle, j'endure peines et coups […] ; je vis en grande paix parce qu'*on me tient* pour fou et que nul ne me parle et ne se soucie de moi ». Antiochus qui avait appris par un songe qu'il était spirituellement débiteur raconte : « À mon réveil, je me mis à réfléchir à ce songe et je me dis […] : "Pauvre Antiochus ! Il va te falloir des travaux et des humiliations qui dépassent l'ordinaire!" À partir de ce moment, je me mis à simuler la folie […]. (p. 145)

− la réserve ou la discrétion feinte par rapport aux individus présentés par le pronom

(20) Pourtant, et c'est là une autre distinction d'importance, le fou pour le Christ n'est pas réellement fou ; il est même parfaitement sain d'esprit. Il feint la folie, il a choisi de paraître fou, il fait tout pour sembler tel aux yeux des autres, pour qu'*on le croie* réellement tel, maîtrisant parfaitement chaque acte et chaque parole, et calculant précisément leurs effets. (p. 139)

C) Notre analyse montre ensuite que dans *Thérapeutique des maladies mentales*, le pronom *on* s'utilise parfois à la place du pronom de la 1ère personne du singulier *je*. En effet, nous notons quelques situations discursives dans lesquelles le locuteur (l'auteur du texte) disparaît dans l'imprécision et l'indéfinition de la forme *on*. En raison de sa pudeur et sa discrétion, l'auteur ne s'identifie pas nettement par le pronom *je*, mais il se cache derrière l'indétermination de *on* et « s'autodésigne tout en se confondant dans la masse anonyme de ses semblables évoquée par la forme indéfinie »[57]. Cependant, « en même temps il se trouve comme *dilaté* par l'ensemble de tous les sujets possibles auxquels renvoie *on* »[58]. Dans ce contexte d'emploi, nous remarquons que le pronom *on* de notre corpus marque généralement la modestie puisque le locuteur s'enfonce dans la masse en n'exprimant pas ses attitudes et ses jugements comme les siens, mais comme ceux d'une collectivité à laquelle il appartient :

(21) L'une des principales motivations de saint Marc le Fou dans le choix de cet état est de compenser une période de sa vie où la passion de luxure l'avait habité, ainsi qu'il le rapporte lui-même : « J'ai été dominé par le démon de la luxure pendant quinze ans, mais je suis rentré en moi-même et me suis dit : "Marc, tu as été l'esclave de l'Ennemi pendant quinze ans ; maintenant, sois autant de temps serviteur du Christ"; et j'ai pris l'habit au Pempton, et là je suis resté huit ans ; après ces huit années je me suis dit : "Maintenant, va à la ville et fais-toi fou pendant huit autres années". » Le mode de vie de la folie pour le Christ apparaît ici comme complétant, et même comme dépassant le mode de vie monastique, et cela, *peut-on supposer*, par les humiliations qu'il implique. (p. 154)

(22) Dans ce cadre, toutes les activités de l'âme en tant qu'elles se manifestent ne peuvent exister que par le corps. […] *On peut même dire* que l'état de l'âme tout entier s'inscrit dans le corps et particulièrement sur le visage. C'est ainsi, remarque S. Jean Cassien, que les spirituels peuvent « reconnaître, à l'aspect, au visage, à la manière d'être de l'homme extérieur, l'état de l'homme intérieur » (*Conférences*, VII, 1). L'auteur de l'Ecclésiastique notait déjà : « Le cœur de l'homme modèle son visage soit en bien soit en mal ». (p. 31-32)

(23) En tant qu' « un désir est lié à toute passion », chaque passion est constamment susceptible de produire la tristesse ; « celui qui aime le monde sera maintes fois attristé », dit encore Évagre. Le plaisir étant lié au désir, *on peut encore dire*, avec le même auteur que « la tristesse est la frustration d'un plaisir *(sterèsis èdonês)* présent ou attendu ». Saint Maxime et saint Thalassios en donnent la même définition. (p. 102)

(24) Saint Syméon multiplie des actes extravagants et scandaleux qui, à quelques exceptions près, sont loin de témoigner du Royaume dont les valeurs s'opposent à celles de ce monde, de constituer un dépassement des formes et de manifester la « liberté sans limites » du saint, mais sont autant de provocations et, *peut-on dire*, d'appels à des mauvais traitements. (p. 145-146)

Outre la nuance affective mentionnée, à travers le procédé d'*indétermination*[59], le pronom *on* à la place de *je* dans notre matériel annonce également l'attribution de l'importance au locuteur ; cette valeur se développe lorsque le locuteur se trouve renforcé par la masse anonyme. En ce cas, l'auteur du texte se persuade lui-même ou il fait voir à son lecteur / ses lecteurs que tout le monde réfléchit de la même manière :

(25) Notons encore que saint Paul, dans les passages précédemment cités, utilise le mot *môros* pour désigner le fou, mais que c'est le mot *salos* qui est le plus souvent utilisé pour désigner le fou pour le Christ, terme qui sert à désigner dans le langage courant le fou « ordinaire » […]. J. Grosdidier de Matons s'en étonne à bon droit, sans comprendre ce qui motive cette

57 Riegel, Pellat, Rioul 2011, 365.
58 Charaudeau 1992, 148.
59 L'appellation de Charaudeau 1992, 148.

différence : « *On se serait attendu* à ce que les “fous pour le Christ” fussent désignés d’un terme plus en rapport avec le texte de saint Paul qui sert de fondement à cette forme de sainteté ». (p. 144-145)

D) Les exemples extraits comprennent aussi, mais avec une très faible fréquence[60], les situations dans lesquelles le pronom français *on* est mis pour le pronom personnel de la 2e personne du singulier *tu* ou du pluriel *vous*. Par le biais de cette substitution, le locuteur du texte évite le rapport direct et l’effet agressif que créerait le tutoiement ou le vouvoiement entre le locuteur et son interlocuteur / ses interlocuteurs[61]. En même temps, le locuteur confond son interlocuteur avec les autres personnes dans l’indéfinition de *on* et le traite donc comme un individu indéterminé. Dans notre corpus, ce procédé, nommé d’ailleurs *la mise à distance* par P. Charaudeau[62], à l’aide du remplacement de *tu* par la forme *on* produit l’effet de familiarité ou d’accord affectif :

(26) Et saint Jean Climaque remarque : « L’homme qui en est arrivé à détester le monde a échappé à la tristesse. Mais celui qui est attaché à quoi que ce soit de visible n’est pas encore délivré de la tristesse. Car comment ne pas s’attrister si *l’on est privé* de ce *qu’on aime* ? » (p. 102-103)

Aux fins d’esquiver *vous* trop officiel, l’utilisation de *on* à la place de *vous* dans l’ouvrage examiné peut s’interpréter comme l’intention de l’auteur du texte de dissimuler son interlocuteur / ses interlocuteurs dans l’ensemble de tous les individus possibles sur lesquels se réfère la forme *on*. Le locuteur traite donc ses interlocuteurs comme des individus anonymes. Au moyen de ce procédé, appelé *la dépersonnalisation* par P. Charaudeau[63], le pronom *on* de notre exemple manifeste une tonalité de supériorité ou une nuance de mépris contenues dans un ordre:

(27) La folie de saint Sabas le jeune, qui prend également la forme du mutisme, a le même but : être maltraité. Et en effet, on le frappe à mort, on lui jette des pierres, on lui enduit la tête de poussière et d’ordures, on lui crie : « Loin d’ici l’idiot, le vagabond, le fou, l’homme à l’esprit dérangé, l’oiseau de mauvais augure, le fléau de toute la ville ; qu’*on le batte*, qu’*on le lapide*, qu’*on le chasse* au plus vite de nos limites. » (p. 147)

3.2. *« On » – l’agent non concrétisé ou le porteur indéterminé d’une qualité ou d’un état*

Suivant les définitions et les explicitations des grammaires[64] et des dictionnaires[65], la signification primaire du pronom personnel indéfini *on* est *l’agent non concrétisé* ou *le porteur indéterminé d’une qualité ou d’un état*. Les résultats de notre analyse annoncent que dans le livre *Thérapeutique des maladies mentales* de J.-C. Larchet, presqu’un quart de toutes les occurrences du pronom français *on* sous-entend son usage avec le sens de base. Les trois nuances sémantiques – *toutes les personnes, un ensemble de personnes* et *une personne* – qu’englobe d’ailleurs sa valeur fondamentale montrent à peu près la même fréquence dans le matériel exploré.

A) Nous remarquons d’abord les exemples dans lesquels l’indétermination du pronom français *on* s’illustre à travers le sens de *tout le monde*. Le référent de *on* est, de ce fait, un tiers

60 Nous avons noté une seule occurrence du remplacement de *tu* par *on* et une seule occurrence de l’emploi de *on* à la place de *vous*.
61 Charaudeau 1992, 148-149 ; Riegel, Pellat, Rioul 2011, 364-365 ; TLFi s.v. *on*.
62 Charaudeau 1992, 148-149.
63 Charaudeau 1992, 149.
64 Grevisse, Goosse 2008, 545-546, 964 ; Charaudeau 1992, 129-130 ; Riegel, Pellat, Rioul 2011, 364-365 ; Wagner, Pinchon 1962, 203 ; Chevalier, Blanche-Benveniste, Arrivé, Peytard 1964, 230 ; Dauzat 1956, 261.
65 NPR, 1531 s.v. *on* ; TLFi s.v. *on*.

collectif qui intègre une totalité, c'est-à-dire tous les êtres humains ou le genre humain en général. L'effet que produit cette valeur d'emploi est la généralisation :

(28) L'homme soumis à la chair est avide non seulement de biens matériels, mais encore d'honneurs et de gloire humaine, et nous avons noté en étudiant la passion de tristesse le le lien étroit qu'elle entretient avec la passion de cénodoxie, la déception dans la recherche des honneurs et de la gloire en ce monde étant une cause fréquente de tristesse tant pour ceux qui les possèdent déjà mais en désirent de plus grands, que pour ceux qui aspirent à sortir de l'obscurité. Dans ce cas, la thérapeutique de la tristesse implique le mépris de cette gloire et de ces honneurs mondains ou, mieux, une totale indifférence à leur égard, que *l'on en bénéficie* ou qu'*on en soit privé* : « Contre la tristesse, méprise la gloire [et] l'obscurité », conseille saint Maxime. (p. 118-119)

(29) La malade lui-même ne bénéficie, de la part du personnel hospitalier (souvent trop peu nombreux et non formé, et pour cause, à cette dernière fonction), que d'une attention limitée à l'application de son traitement et à la satisfaction de ses besoins matériels. La médicalisation dont son état fait l'objet a pour effet que *l'on considère* et que *l'on traite* plus la maladie que le malade. La confiscation de sa maladie par le médecin considéré comme seul compétent pour traiter un état où le malade est tenu pour victime de phénomènes physico-chimiques qui échappent non seulement à sa volonté mais encore à sa connaissance comme relevant de la seule science médicale, privé celui-ci de toute possibilité de participer à son propre traitement et à sa propre guérison. (p. 12)

(30) De saint Syméon il est dit que « toute sa prière était que, jusqu'à sa mort, sa conduite vertueuse fût cachée aux hommes, pour qu'il échappât à la gloire humaine, de laquelle résultent pour l'homme l'orgueil et la présomption », et aussi qu'il « avait pour pratique, chaque fois qu'il avait accompli un miracle, de quitter aussitôt le voisinage, jusqu'à ce qu'*on eût oublié* son exploit […] ». (p. 152)

(31) Cette pratique n'est pas restée étrangère aux milieux monastiques, puisque Pallade, dans l'*Histoire lausiaque* nous rapporte que deux moines, Valens et Héron, qui sous l'effet de l'action diabolique étaient tombés dans l'orgueil et déliraient, avaient été attachés et mis aux fers par leurs compagnons. Quel était le sens de cette pratique ? S'il ne nous est donné aucune précision sur Héron, nous savons de Valens que « les pères l'ayant attaché et lui ayant mis les fers, le soignèrent pendant un an, ayant détruit l'estime qu'il avait de lui par leurs prières, leur indifférence et une vie plus calme, et selon ce qu'*on dit* : aux contraires les remèdes contraires ». (p. 80-81)

B) Dans notre corpus, se distinguent ensuite les exemples phrastiques avec *on* qui représente un sujet vague en tant qu'ensemble d'individus, groupe d'êtres humains qui est de toute façon spécifique, mais qui n'est pas ou ne peut pas être précisément déterminé. Le pronom *on* fonctionne alors comme l'indice sémantique d'un tiers multiple en faisant l'effet d'anonymat. Cette pluralité indéterminée peut être vaguement indiquée ou suggérée d'une manière imprécise :

(32) Saint Jean Cassien, qui note que la tristesse fait partie de ces passions qui sont « guéries par la méditation du cœur et une vigilance prolongée », précise plus loin : « Voici comment nous pourrons écarter de nous cette passion funeste : en maintenant […] notre esprit sans cesse occupé à la méditation spirituelle. C'est de cette façon, en effet, que nous pourrons vaincre tous les genres de tristesse, que celle-ci provienne de la colère, de la perte d'un gain, d'un dommage qu'*on nous fait subir*, d'une injure qu'*on nous inflige,* ou que nous la concevions sans aucun motif raisonnable, ou qu'elle nous entraîne à un désespoir mortel. » (p. 123)

(33) La première et plus fondamentale raison qui amène le *salos* à simuler la folie est de s'attirer le mépris, les humiliations et les mauvais traitements. Cela apparaît explicitement dans les récits hagiographiques. Ainsi Pallade note-t-il à propos d'Isidora : elle « feignait d'être

folle et possédée du démon : *on l'avait prise en aversion* […] et c'est ce qu'elle voulait » ; non seulement elle se voit confier les travaux les plus humbles, devenant selon son biographe « l'éponge du monastère », mais encore elle accepte sans murmurer d'être « battue à coup de poing, injuriée, couverte d'insultes et détestée ». (p. 145)

(34) La tristesse peut être en relation avec d'autres sentiments que celui de rancune : elle résulte souvent du sentiment que la colère a été excessive ou disproportionnée à ce qui l'a motivée, ou qu'au contraire elle n'a pas été suffisante en ce qu'elle n'a pas manifesté avec assez d'éclat ce que *l'on éprouvait* ou n'a pas provoqué chez celui ou ceux à qui elle s'adressait la réaction que *l'on escomptait*. (p. 104)

De même, ce groupe peut être plus ou moins marqué par le contexte linguistique :

(35) En premier lieu, nous verrons à propos des maladies mentales ce que nous avons déjà constaté pour les maladies corporelles, à savoir que, dans les évangiles et chez les Pères, l'explication par une cause démoniaque ne tient pas à l'ignorance des causes naturelles, *comme on l'affirme* souvent, puisque les mêmes maladies sont expliquées selon les cas par celle-là ou par celles-ci. (p. 16-17)

C) Nous notons enfin les occurrences de *on* dans lesquelles cette forme pronominale possède la signification de *quelqu'un*. Elle correspond à un individu indéterminé avec une identité qui est ignorée par le locuteur ou que le locuteur croit inutile ou non indispensable de désigner dans l'énoncé. En ce cas, le pronom se réfère à un tiers unique et se comporte en signe de l'indéfinition du sujet :

(36) José Grosdidier de Matons remarque à juste titre à propos de saint Syméon : « Ce qui frappe le plus à la lecture de [sa] *Vie*, c'est la cohérence et la vraisemblance avec laquelle le saint soutient son rôle de fou : un psychiatre à qui *on la fait lire* y reconnaît sans peine un cas de manie bien caractérisé. […] L'on retrouve le maniaque dans tous [ses] faits et gestes : dans ses propos incohérents, ses familiarités excessives, son goût des accoutrements excentriques, son débraillé qui va parfois jusqu'à l'exhibitionnisme, et surtout ses sautes d'humeur et les violences auxquelles il se livre quand *on le dérange* ou quand *on s'oppose* à ce qu'*on prend* pour ses caprices. » (p. 138)

(37) D'une part, s'il est admis qu'une altération lésionnelle ou fonctionnelle de certains organes du corps peut engendrer des troubles dans le psychisme, troubles qui dans certains cas sont rangés sous des catégories de la folie, cela ne signifie pas que l'âme se trouve localisée dans ces organes. « Lorsqu'*on me dit* que l'activité de l'esprit est émoussée ou même disparaît totalement dans certaines dispositions du corps, écrit saint Grégoire de Nysse, je ne vois pas là une preuve suffisante pour circonscrire la puissance de l'esprit en un certain lieu. » (p. 45-46)

(38) Lorsque l'acédie se manifeste sous la forme d'une tendance à l'assoupissement, il convient également de lui résister en s'efforçant de ne pas céder à l'engourdissement ou au sommeil. Dans tous les cas, remarque saint Jean Cassien, « l'expérience prouve qu'*on n'échappe pas* à la tentation d'acédie en fuyant, mais qu'il faut la surmonter en lui résistant ». (p. 124-125)

3.3. *« On » dans les expressions*

L'exploration de notre matériel révèle finalement qu'au dernier quart de toutes les occurrences du pronom français *on* appartient aussi, mais avec un très petit pourcentage[66], son fonctionnement au sein des expressions plus ou moins figées.

A) Premièrement, nous constatons l'emploi de *on* à l'intérieur de la structure phrastique énonçant une opinion particulière ou une expérience personnelle que le locuteur veut présenter non seulement comme les siennes, mais comme celles appartenant également aux autres

66 Nous avons remarqué seulement deux exemples.

individus. Dans cette construction, le pronom *on* peut se substituer au pronom personnel de la 1ère personne du singulier *je* [67] :

(39) Saint Grégoire de Nysse explique une partie de cette conception en recourant à une métaphore classique : « En réalité, *on dirait* tout le corps construit à la manière d'un instrument de musique ; de même que souvent les chanteurs sont empêchés de montrer leur talent par la mise hors d'usage de l'instrument dont ils se servent qui s'est gâté avec le temps, brisé dans une chute, ou que la rouille ou la moisissure ont rendu inutilisable, si bien qu'il ne répond plus, même si c'est un flûtiste de première valeur qui le touche, de même aussi l'esprit, qui se communique à tout son instrument et qui atteint chaque organe d'une façon spirituelle, conformément à sa nature, n'exerce son activité normale que là où tout est selon l'ordre de la nature ; mais là où la faiblesse d'une partie s'oppose à son opération, il reste sans résultat et sans efficacité. […] » (p. 46-47)

B) Deuxièmement, nous relevons la forme pronominale *on* en tant que partie intégrante de la locution figée *comme on dit* dans laquelle se trouve mise en relief sa valeur d'indétermination :

(40) Il est à noter que déjà Tertullien dénonçait cette ingérence de la médecine dans un domaine qui par nature lui échappe : « J'ai vu la médecine, sœur de la philosophie *comme on dit*, travailler à établir qu'à elle principalement appartient l'intelligence de l'âme par les soins qu'elle donne au corps. De là viennent ses dissidences avec sa sœur parce qu'elle prétend mieux connaître l'âme en la traitant au grand jour pour ainsi parler, et dans son domicile lui-même. […] » (p. 51)

La présence du pronom français *on* dans les expressions concernées atteste sa grande capacité sémantique qui, liée aux propriétés syntaxiques de cette forme pronominale, montre que dans l'ouvrage analysé son champ d'emploi est vaste et que ses valeurs sémantiques et expressives sont complexes et efficaces.

4. Remarques finales

Notre étude montre que dans *Thérapeutique des maladies mentales* de J.-C. Larchet, l'œuvre qui conformément à son caractère scientifique et à sa nature spécialisée se caractérise par une forte présence du pronom personnel indéfini *on*, les trois quarts de toutes ses occurrences appartiennent à son emploi avec la signification d'un autre pronom personnel. Parmi ces exemples, nous constatons une remarquable prévalence des situations discursives dans lesquelles le pronom *on* s'utilise avec le sens du pronom personnel de la 1ère personne du pluriel *nous*. Ceci signifie que notre hypothèse de travail est confirmée.

En effet, dans la plupart des cas, la forme *on* de notre corpus désigne le locuteur (l'auteur du texte) du milieu scientifique auquel peut être associé son interlocuteur ou ses interlocuteurs (le lecteur ou les lecteurs du texte). Employé de cette façon, le pronom *on* exprime les valeurs affectives suivantes : la modestie du sujet parlant, la discrétion de l'auteur du texte et son attitude distante vis-à-vis de l'objet du discours ou des personnes évoquées. De même, le pronom *on* s'utilise dans notre matériel en tant que forme qui renvoie au locuteur multiple, forme qui est stylistiquement neutre et, par conséquent, concurrente du pronom *nous*.

D'après notre analyse, le pronom *on* s'emploie aussi à la place des autres pronoms personnels en fonctionnant alors comme catégorie expressivement marquée. Ainsi, il se substitue au pronom personnel de la 3e personne du pluriel *ils / elles* en manifestant les nuances stylistiques suivantes : l'ironie et le dédain envers le référent du pronom, la pudeur, la réserve ou la discrétion réelle envers le tiers déterminé, la distance avec les personnes présentées par le pronom, la

67 Voir TLFi s.v. *on*.

réserve ou la discrétion feinte à l'égard du référent du pronom. Puis, la forme *on* remplace le pronom de la 1ère personne du singulier *je* en se comportant comme indice de modestie du locuteur (de l'auteur du texte) ou comme signe de l'attribution de l'importance au locuteur. Enfin, nous remarquons les situations dans lesquelles le pronom *on* tient lieu du pronom personnel de la 2e personne des deux genres *tu* et *vous* ; le premier procédé produit l'effet de familiarité et d'affection, tandis que le second établit le rapport de supériorité ou fait entrer une nuance de mépris.

L'examen de notre corpus révèle également l'usage du pronom *on* avec sa valeur primaire – celle de l'indétermination et d'un vague sujet – et avec toutes les trois nuances de sens (*tout le monde, un ensemble de personnes, quelqu'un*) englobées par son sémantisme de base. Dans ces conditions, les composantes discursives qu'insère le pronom *on* sont les suivantes : l'effet de généralisation, l'effet d'anonymat et le signe de l'indéfinition du sujet. Une petite partie de ce dernier quart de toutes les occurrences du pronom *on* dans le matériel extrait constitue son utilisation dans les constructions phrastiques fonctionnant comme expressions plus ou moins figées ; en ce cas, la forme *on* s'emploie soit avec la signification de la 1ère personne du singulier *je* soit avec son sens fondamental – celui de l'indétermination.

Sources

Larchet, Jean-Claude (2007) : *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. Paris : Les Éditions du Cerf.

Références bibliographiques

Arrivé, Michel, Gadet, Françoise, Galmiche, Michel (1986) : *La grammaire d'aujourd'hui : guide alphabétique de linguistique française*. Paris : Flammarion.

Atlani, François (1984) : ON l'illusionniste. In : Françoise Atlani, Laurent Danon-Boileau, Almuth Grésillon, Jean-Louis Lebrave, Jenny Simonin, *La langue au ras du texte* (dir. : Almuth Grésillon, Jean-Louis Lebrave). Lille : Presses Universitaires de Lille, 13-29.

Boutet, Josiane (1986) : La référence à la personne en français parlé : le cas de « on ». *Langage et société*, Nº 38/1 (1986). 19-49.

Brunot, Ferdinand (1965) : *La pensée et la langue. Méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français*. Paris : Masson et Cie, Éditeurs.

Brunot, Ferdinand, Bruneau, Charles (1937) : *Précis de grammaire historique de la langue française*. Paris : Masson et Cie, Éditeurs.

Charaudeau, Patrick (1992) : *Grammaire du Sens et de l'Expression*. Paris : Hachette Éducation.

Chevalier, Jean-Claude, Blanche-Benveniste, Claire, Arrivé, Michel, Peytard, Jean (1964) : *Grammaire Larousse du français contemporain*. Paris : Larousse.

Dauzat, Albert (1956) : *Grammaire raisonnée de la langue française*. Lyon : IAC.

Dubois, Jean (1965) : *Grammaire structurale du français : nom et pronom*. Paris : Librairie Larousse.

Gjesdal, Anje Müller (2008) : *Étude sémantique du pronom ON dans une perspective textuelle et contextuelle*. Thèse de doctorat. Université de Bergen. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00335306/document>. Consulté le 21 février 2021.

Grevisse, Maurice, Goosse, André (2008) : *Le Bon usage. Grammaire française*. 14e édition. Bruxelles : De Boeck–Duculot.

Hamelin, Lise (2018) : Éléments pour une sémantique de ON. *SHS Web of Conferences*, Vol. 46, 12006 (2018), 6e Congrès Mondial de Linguistique Française – CMLF 2018. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20184612006>. Consulté le 21 février 2021.

Jacquin, Jérôme (2017) : Le pronom ON dans l'interaction en face à face. Une ressource de (dé)contextualisation. *Langue française*, No 193/1 (Avril 2017). 77-92.

Landragin, Frédéric, Tanguy, Noalig (2014) : Référence et coréférence du pronom indéfini *on*. *Langages*, N° 195/3 (2014). 99-115.

Larchet, Jean-Claude (2001) : *Théologie de la maladie*. 3e édition. Paris : Les Éditions du Cerf.

Larchet, Jean-Claude (2005) : *Thérapeutique des maladies spirituelles.* 5e édition. Paris : Les Éditions du Cerf.

Marouzeau, Jules (1950) : *Précis de stylistique française*. Troisième édition, revue et augmentée. Paris : Masson et Cie, Éditeurs.

Mazière, Francine (1994) : « On » dans les dictionnaires. *Faits de langues*, N°4 (Septembre 1994). 229-236.

Moignet, Gérard (1965) : *Le pronom personnel français. Essai de psycho-systématique historique*. Paris : Librairie C. Klincksieck.

Muller, Charles (1979) : Sur les emplois personnels de l'indéfini on. In : *Langue française et linguistique quantitative*. Genève : Slatkine, 65-72.

NPR : *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. *Nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert*. Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey. Paris : Dictionnaires Le Robert, 1996.

Rabatel, Alain (2001) : La valeur de « on » pronom indéfini/pronom personnel dans les perceptions représentées. *L'Information Grammaticale*, No 88 (2001). 28-32.

Riegel, Martin, Pellat, Jean-Christophe, Rioul, René (2011) : *Grammaire méthodique du français*. Paris : Quadrige − PUF.

Sandfeld, Kr. (1928) : *Syntaxe du français contemporain*. *I. Les pronoms*. Paris : Librairie ancienne Honoré Champion.

Stanković, Selena, Jovanović, Ivan (2013) : Les pronoms relatifs et indéfinis dans les proverbes français et leurs équivalents / correspondants serbes. In : Andreea Gheorghiu, Ramona Maliţa, Ioana Marcu, Mariana Pitar, Dana Ungureanu (dir.), *Agapes francophones 2012*, Actes du colloque (le IXe Colloque international d'études francophones « Passeurs de mots », les 16 et 17 mars 2012, Timişoara). Timişoara : Université de l'Ouest de Timişoara, Chaire de français, Centre d'Études Francophones, Editura Universităţii de Vest, 363-374.

TLFi : *Le Trésor de la langue française informatisé*. <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>. Consulté en juin 2021.

Viollet, Catherine (1988) : Mais qui est on ? *Linx*, N°18 (1988). *Analyse grammaticale des corpus oraux*. 67-75.

Wagner, Robert-Léon, Pinchon, Jacqueline (1962) : *Grammaire du français classique et moderne*. Paris : Librairie Hachette.

***

Станковић, Селена (2013) : Семантика француске заменице *on* и њени еквиваленти у српском језику. In : Biljana Mišić Ilić, Vesna Lopičić (ur.), *Jezik, književnost, vrednosti – Jezička istraživanja*, Zbornik radova (Naučni skup „Jezik, književnost, vrednosti", 27–28. april 2012, Niš). Niš: Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet, 155–170.

Селена Станковић
Анастасија Горгиев

О УПОТРЕБИ ФРАНЦУСКЕ ЗАМЕНИЦЕ *ON* У *ЛЕЧЕЊУ ДУШЕВНИХ БОЛЕСТИ* ЖАН-КЛОДА ЛАРШЕА

У раду се разматра употреба француске заменице *on* у књизи *Лечење душевних болести* француског православног теолога и филозофа Жан-Клода Ларшеа (Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies mentales*, 2007). Имајући у виду специфичан двоструки карактер овог заменичког облика да је истовремено и лична и неодређена заменица, анализирају се пре свега његове семантичке вредности, а испитује се такође и његов експресивни садржај у случајевима када је употребљен са значењем неке друге личне заменице. Применом дескриптивног поступка и семантичке анализе, комбиноване повремено са морфосинтаксичким приступом, истраживање се спроводи на материјалу који сачињава готово сто педесет ексцерпираних примера. Са теоријског аспекта, креће се од одређења и тумачења која доноси референтна лингвистичка литература у вези са семантичким потенцијалом и морфосинтаксичким функционисањем француске заменице *on*.

Резултати студије потврђују полазну хипотезу да се у Ларшеовом *Лечењу душевних болести* лична неодређена заменица *on* најчешће појављује са семантизмом личне заменице за прво лице множине *nous*. Наиме, у највећем броју примера обликом *on* се означава аутор, односно говорно лице из текста научног карактера којем и саговорник може бити прикључен, при чему се као допунске, афективне компоненте исказују ауторова скромност, уздржаност и дистанцирани став; осим тога, користи се и као стилски неутрална форма конкурентна заменици *nous*. Истраживање указује и на употребу заменичког облика *on* уместо личне заменице за треће лице множине (*ils / elles*), потом заменице за прво лице једнине (*je*), као и уместо заменица за друго лице оба броја (*tu, vous*); при томе се форма *on* понаша као еспресивно-стилски маркирана категорија уносећи у исказ следеће додатне тонове: презир, ироничан однос према референту заменице, скромност, уздржаност, дистанцирање, истинску или лажну дискрецију, придавање важности говорном лицу, блискост, емотивност, надмоћност, итд. Забележена је исто тако и употреба заменице *on* са њеном примарном значењском вредношћу − неодређени вршилац радње или носилац особине или стања, а уочена је и њена употреба у реченичним склоповима који функционишу као устаљене конструкције и у којима се користи са значењем појмовног првог лица једнине или пак са својим основним семантичким обележјем − значењем неодређености.

пльтьльсоразумилъ. чистота
ютеговущенпабѣжающебрага
ны гла. н. саллоглана
Потещесебранепльтьесьін.
постнмьсеадховно. разрѣ
шимьбеаісьсьоузьбезаісомны
разврьтѣмьстрьпьтьнаш.
ноутьныхьпрѣнмьеаісопнеа
мнкбезаісанмарастрьзаилль.
даанлльальуоущнмьхлѣбь.
нищенмагнкььедѣллььаль.
дапрнмелльсохабеаннмлть
гла. нмнмъ. бо. гла. н
Унтанадѣеелаоудьрн. бавьшь
нагоплтнлланепетнсенамль
про. бѣръ. гла. ζ. несоратнлв
цатвонгосотраісатвонга
спѣемнетвонбѣепрнкетьмле
шопрблнкѣ. стра. ьтоуна гл. н.
саллогдано. рьцнпоущн
Прнадѣтгесочистнмьсебрани
лаастнмнмлнщедротамн
мьнщилль. нетрѣгоущени
сбавуаіщенашегобагодѣм

V

УДК 7.072.2:2
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.40

Бојан М. Томић
Универзитет у Београду, Институт за мултидисциплинарна истраживања
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: bojantomic@imsi.rs

Милица М. Томић
Београд – Србија
e-mail: tomic.milica.bg@gmail.com

КРАЈЊИ ПАРАДОКСИ ЦРНОГ И БЕЛОГ[1]

Апстракт: *У циљу расветљавања парадоксалности антиномичног пара црно и бело до сада је испитивано њихово појављивање у иконопису, науци, митологији, симболици, што је учињено разматрањем кључних чињеница, сазнања и парадигматичних епизода. Сада су истраживања доведена до ерминевтичких лимита, узимајући у обзир античку митологију, историју науке, библистику и иконографију. Издвојени су технолошко-колористички парадокс, космолошки и астрофизички парадокс, парадокс из епистемологије, те онирички парадокс. Као врхуњење узете су у разматрање иконе Преображења, Распећа и Васкрсења, старозаветни мотив изласка из Египта и библистички мотив Божанског примрака. Да се закључити да истраживања црног и белог као отворена тема, у сваком времену нуде интегративне и ултимативне могућности и изазове.*

Кључне речи: *црно, бело, Божански примрак, облак*

Увод

Током историје опширно се приповедало и записивало о црном и белом. Напоредо са књижевношћу црна и бела су се користиле у процесу сликања. За прве пећинске цртеже карактеристична је употреба угљена, гара, а потврђено је коришћење манган оксида у периоду средњег палеолита од стране неандерталаца.[2] Однос око-сунце и страх од црног (мрака) уткани су у људско биће на физиолошком, као и на религијском нивоу.[3]

Истраживања о црном и белом која су у протеклој деценији објављена у оквиру Црквених студија обухватила су њихове парадоксе, границе и инспирацију[4]. Разматрање парадокса кретало се од анализе оних једноставнијих који се јављају при проучавању црног и белог од стране космологије и физиологије, до ерминевтички захтевних који се

1 Рад је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (Уговор бр. 451-03-68/2020-14/200053).
2 Heyes et al. 2016.
3 Томић 2015.
4 Томић 2012.
Томић, Томић 2013.

односе на екстреме (лимите и лимесе) тумачења теме црног и белог. Границе црног и белог испитиване су превасходно из домена иконописа, теологије, физике, физиологије, символике и психологије, али и неких других дисциплина. Њихов однос разматран је са различитих становишта од којих су нека диспаратна, а то је учињено и у контексту различитих епоха. У контексту 21-вековне мисли која је субспецијалистички развијена овај однос и даље није довољно проблематизован нити је извршена сврсисходна синтеза досадашњих више-дисциплинарних сазнања. Уз ослањање на претходна истраживања на тему црног (Црног) и белог (Белог) у овом раду је присутно финално и истанчаније излагање у оквиру којег је образложен крајњи теолошки парадокс. Обрађени су претежно примери у чијим су основама мрак који тајанствено исијава и светлост која бива скривена тамом.

Извод из досадашњих истраживања

Символика црног и белог присутна је у пресудним животним тренуцима и повезује се са препородом, цветањем, васкрсењем, Божанским, уздањима, вером, узвишеношћу, највећим вредностима друштва, чистотом, миром, али и са страховима, деструктивним побудама, трагедијама, болестима, неуспесима, самоубиствима, утварама и духовима.[5] Њихова символика је често у антиномичмом пару.[6] Бела је перципирана првенствено као символ чистоте, невиности и радости испуњења духовног живота, каква је садржана, на пример, у представи душа у Откривењу које су у белим одеждама (Отк 3, 4; 7, 9). Насупрот томе, одежде које носе невесте у Јапану беле су боје јер оне удајом постају „мртве“ за своје родитеље, са обзиром на то да се у јапанској култури белом представља смрт.[7] Као сума дугиних боја бело је и боја јединства[8], али њен символизам може имати и супротно значење као што је недостатак храбрости и обмањивање.[9] Црно је представљало мистерију, те тајновитост и мудрост Божију.[10] Црно је и символ за тишину у смислу тајни које се не могу свакоме открити и најдубљих личних духовних искустава.[11] Наративу смрти, као највећој мистерији, у многим културама придружена је црна.[12]

Примери из старог века

У сваком времену се кроз владајуће философске и религијске парадигме испитују теме попут божије мудрости, краја света, раја и пакла, васкрсења мртвих. Нови живот, односно васкрсење које представља символ трансценденције и надилажења људских моћи, био је и остао највећа тајна и највећа нада човечанства кроз историју.

У древном Египту је божија мудрост сликовно била сакривена тамом непознања као недоступна интелектуалном поимању.[13] Према митологији, црна смрт претходи васкрсењу Озириса, Анубиса и Птаха.[14] Божанства Озирис и Хорус су некада представљана у белој а некада у црној боји, што је предочавало то да се манифестују у

5 Томић 2012.
6 Исто.
7 McCaffery 1921, 42.
8 Исто, 40.
9 Исто, 45.
10 Исто, 46.
11 Исто, 47.
12 Wolchover 2011.
13 McCaffery 1921, 46.
14 Garden et al. 2011, 87

времену.[15] Озирис је у одређеним ситуацијама сликан са црним лицем и белом митром[16], а Озирис, Анубис и Птах, као и друга божанства која су повезивана са смрћу и васкрсењем, имали су кожу у црној или зеленој боји[17].

У митологији проналазимо још индикативних представа бесмртности и васкрсења. Код старих Јелина (Грка) ноћ је представљана као вео од звезда са два детета – белим (Време) и црним (Вечност).[18] Када је бог медицине, Аполонов син Асклепије, толико узнапредовао у исцелитељским моћима да је могао да васкрсава мртве, због чега је господар подземног света Хад постао забринут, Зевс је Асклепија убио муњом.[19] Вештини лечења Асклепија је подучио кентаур Хирон. Овај јелински мит обухвата коначну транзицију – полазећи од подземног света, низ се наставља преко бесмртности, све до светлости и људи. Прометеј, који жели да се домогне искре светлости да би је подарио људима, што се може поистоветити са божанском интелигенцијом, бива ослобођен мука у замену за смртну жртву – добровољно жртвовање бесмртног кентаура Хирона.[20] Тајна је резервисана за изабране и имплицира жртву за забрањено знање. У случају Адама који постаје смртан, није пресудна казна, ни смрт, већ побијање нужности да црно бива трајно стање.

Примери парадокса

У циљу откривања распрострањености парадокса црног и белог, и то претежно мрака који тајанствено исијава и светлости која бива скривена тамом, биће изложени примери из психологије снова, историје науке, астрофизике, колористике, библистике и иконописа.

Онирички парадокс – црно-бели снови

Сневање се одвија на неуро нивоу и има одређених сличности са смрћу – збива се под окриљем ноћи, у мраку, затворених очију.[21] Оно што се није догодило на јави, као што је садржај сна, ипак може постати предмет истраживања.[22] Колорит снова спорадично привлачи пажњу истраживача из области психологије од прве половине 20. века.[23] Првобитно опречни резултати студија по питању тога да ли већина снова садржи боје или сањамо доминантно у црно-белој варијанти касније су тумачени лошим одабиром начина прикупљања података од испитаника. Развој емпиријских истраживања кореспондирао је и са развојем сазнања у психологији снова. Током 50-их година било је психијатара који су сматрали да би снови у боји могли дати индиције за постојање менталних поремећаја.[24] Резултати истраживања вршених током 90-их указали су на то

15 McCaffery 1921, 47.
16 Garden et al. 2011, 405.
17 Исто, 87.
18 McCaffery 1921, 47.
19 Chevalier, Gheerbrant 1987, 730-731.
Срејовић, Церемановић-Кузмановић 1987, 57.
20 Chevalier, Gheerbrant 1987, 535.
Срејовић, Церемановић-Кузмановић 1987, 363.
21 Wolchover 2011.
22 Притом, парадоксална фаза сна, REM (rapid eye movement) фаза, овде није у фокусу.
23 Murzyn 2012.
24 Calef 1954.
Tapia, Werboff, Winokur 1958.

да црно-беле снове углавном сањају људи старије узрасне доби[25], да би анализе са почетка 2000-их довеле до детаљнијег закључка да старији људи, као и становници руралних подручја, сањају црно-бело због дуже изложености црно-белој телевизији која је утицала на њихову представу о сновима[26].[27] У истом периоду долази и до напретка студија које су у вези са памћењем боја путем којих је у наредној деценији установљено постојање зависности између пријављивања снова у боји и способности визуелног представљања. Ова повезаност имплицира да је памћење снова директна последица наше могућности да их визуелно представимо, што обухвата и памћење боја.[28] Само откриће могло би да буде решење за неусаглашеност између онога што су испитаници сањали и онога чега су се касније сетили.

Снови непознатог садржаја, такозвани *бели снови*, у скорије време су почели да привлаче пажњу научника. Иако чине трећину пријављених снова, били су занемаривани јер се сматрало да су то снови који су заборављени, те да не садрже користан материјал за истраживање.[29] Новије интерпретације садрже идеју да се дубљим истраживањем феномена белих снова и пропратних опсервација могу добити информације о природи сањања и људске свести.[30] Научници указују на могућност да се из снова без форме, *белих снова*, добије садржај који би био од значаја за разумевање скривених аспеката нашег бића – наше таме.

Епистемолошки парадокс

Тама и наука о светлости су повезане кроз сигнификантне примере. У савременој епизоди науке, светлу, то јест зрачењу, се додељује и црни означитељ – не само у називу већ пре свега по смислу – тако да се користе изрази *тамна енергија* и *тамна материја*.

Осим савремене епизоде са тамном материјом и епизоде са позадинским зрачењем, са становишта парадоксалности, феноменолошки и гносеолошки је значајна и историјска епизода са открићем инфрацрвеног (ИЦ) зрачења. На основу тог примера може се пратити како се истраживачи упознају са тајнама „изласка зрачења“ и изгледом „белог“, овај пут у смислу зрачења, које долази из домена „црног“.

Невидљиви зраци су у 17. веку заинтересовали чланове Академије дел Чименто у Фиренци.[31] Француз Едм Мариот (Edme Mariotte, 1620 – 1684) се упушта у разматрање сличне теме испитујући дистинкцију тамног и светлог зрачења, при чему тамно зрачење за њега представља зрачење тела које је загрејано али није ужарено.[32] У 18. веку швајцарски полихистор Ламберт (Johann Heinrich Lambert, 1728 – 1777) је експериментално показао да се тамни зраци простиру на исти начин као светлост.[33] Јавља се отпор таквом приступу, а највише је експониран став шкотског математичара и физичара Леслија (John Leslie, 1766 –

Murzyn 2008.
25 Stepansky et al.1998.
26 Schwitzgebel, Huang, Zhou 2006.
Murzyn 2008.
27 Murzyn 2012.
28 Исто.
29 Fazekas, Nemeth, Overgaard 2019.
30 Исто.
31 Mlađenović 1985, 181.
32 Исто.
33 Исто.
Рад постхумно објављен у књизи: Lambert 1779.
Mlađenović 1985, 181.

1832) са основним, притом за ово разматрање и најиндикативнијим аргументом да *појам невидљивог зрачења садржи унутрашњу противречност*.[34] Овај низ, проширен достигнућима још неких значајних научника, води до Хершела (Friedrich Wilhelm Herschel, 1738 – 1822) који је 1800. године пред Краљевским друштвом у Лондону објавио своје експериментално откриће ИЦ зрачења. Осим Леслијевог здраворазумског закључка о споју неспојивог, о контрадикторности феномена и самог назива, овом разматрању се може додати и питање: шта све утиче на истраживача да прихвати постојање једног феномена који је наизглед окарактерисан противречношћу?

Из епистемолошког угла посматрано, епизода са ИЦ зрачењем садржи следећу поуку – завршетак једне врсте разумевања представља почетак другачијег начина гледања, а прелазак границе није без специфичне тежине, није баналан, већ захтева напор, храброст, али и инспирацију[35]. Имајући у виду колико је недоумица и расправа изазвало ово откриће, циљано се можемо запитати какви се тек ерминевтички изазови и научни парадокси могу очекивати ако се за тему узме проучавање – Васкрсења и Преображења.

Три парадокса: космолошки, колористички и иконописачки

Космолошки и астрофизички парадокс. Црно је слика универзума, али дан је био. Изузимајући компоненту температуре неба коју носи атмосфера, дан има исту унутрашњу температуру неба као и ноћ. Парадоксално, та температура, то црнило, је прва светлост. Црнило неба садржи и астрофизички парадокс описан као Олберсов парадокс. Тама ноћног неба контрадикторна је постојању извора светлости звезда у свим правцима на небу, али је црнило ипак присутно због коначности брзине простирања светлости.

Парадокс мешања боја. Другачији приступи могу да изнедре диспаратне закључке. Такав пример представља процес мешања боја који у једном случају за резултат има бело, а у другом црно. Мешање боја може се извршити на два начина – адитивно и супстрактивно. Адитивно мешање боја засновано је на својствима оптичких процеса и настаје када се преклопе зоне светлости одређених боја. Преклапањем три зоне – црвене, плаве и зелене, настаје *бела* светлост.[36] Насупрот томе, супстрактивна синтеза представља мешање пигмената, при чему се стапањем црвене, плаве и жуте добија *црна* боја.[37]

Парадокс из иконописа. На људском лицу огледа се „светлост помешана са тамом“ човековог бића.[38] Пред сликаром је људски предложак, живи човек који је уметност по себи и „уметност над уметностима“[39]. На његовом лицу укрштају се и рефлектују богословска, иконописачка, антрополошка и психолошка мисао о црном и белом.

Три иконе: Преображења, Распећа и Васкрсења

Три фундаменталне одреднице црног и белог са несамерљивим синтетичким потенцијалом у фокусу су даље анализе. Реч је о догађајима који су трајно утицали на концепт црног и белог и трасирали приказе у којима се он појављује. То су: Преображење, Смрт на Крсту и Васкрсење.

---

34 Mlađenović 1985, 183.
35 Томић, Томић 2017.
36 Mueller, Rudolph 1972, 112.
37 Исто, 111.
38 Флоренски 2007, 32.
39 Исто, 33.

Преображење

Прва икона коју су сликали иконописци[40], и коју данас сликају је икона Преображења. Приказивање догађаја је повезано са исповедањем. У чину сликања те иконе исповеда се трансформација (метаморфоза) знања, почетак изласка из личне таме и усвајања белог (светлости) као крајњег опредељења. У оквиру теме белог, Преображењем се повезују време и вечност и објављује се тајна белих хаљина – и тајна светлог Лица које постаје видљиво. Светлост преображеног Лица постаје видљива и посматрачу иконе. У овој икони уједињују се искуства о светлости, о белим хаљинама, Сунцу и јављању Бога у светлости. Такође, Преображење наново актуелизује тајну *сјајног облака*.

Смрт на Крсту

Догађај који се одиграо од шестог до деветог часа по рачунању времена својственом новозаветном добу[41] пратило је потпуно замрачење, тектонски поремећаји, цепање завесе. Од поднева до 15 часова на Земљи је била тама – најава црнила које долази људима и на космолошком и на антрополошком нивоу. Реч подне на грчком језику – *μεσημέρι* – означава интервал управо саобразан трочасовној тами. На енглеском је *midday* тренутак достизања врхунца светлости у дану који у случају смрти Господње, значајно је приметити – није светао. Парадоксално, а опет индикативно.

У часу када Сунчеви зраци додирују Земљину површину под најмањим углом, у часу када нема сенке, дошло је до потпуног помрачења. Недвосмислена символика указује на то да белина од Сунца нестаје у тренутку када би осветљеност требало да буде максимална. Дан постаје црн кад Господ умире. Проблематика међусобног односа таме и смрти, њихова повезаност и неодвојивост, продубљује се и постаје наглашена. Симболичност је многострука – осим помрачења догађа се земљотрес, пуцање стена.[42] У иконописачком смислу икона Распећа је усмеритељ ка јединој свељудској нади за избављењем у лику Богочовека – јединог Белог[43], једине Светлости. Парадокси *обасјане ноћи* (Рођење) и *мрачног поднева* (Распеће) повезани су са старозаветном темом вере и избављења предоченом кроз *стуб од огња ноћу* и *стуб од облака дању* (2 Мој 13, 21). Тема Распећа доноси пред верне, и оне који то нису, ново упознавање са односом космичког белог (које губи сјај) и иконописачког црног (које ће засветлети).

У случају претпоставке да се Христовим данима страдања завршавају све црне ноћи (Хора нигре), открива се да ситуација није одвојена од личних граница. Сваком следи страдање. Помрачења ће, такође, бити у будућности (Отк 8, 12), а уследиће и интензивно сијање и велика тама.

Васкрсење

Смрт Васкрслог и силазак у ад је икона пред којом највише стрепе и застају иконописци и верни. Најзначајније за коришћење светлости у живописању је сазнање да су све иконе везане за Васкрсење. Крштење најављује Силазак у ад[44], а црна

40 Евдокимов 2009, 203.
41 О часовима и конвертовању погледати у: Ракић 2004.
42 Ови догађаји тема су нових истраживања.
Погледати: Williams, Schwab, Brauer 2012.
43 Јединог трајно белог, неумрљаног, вечне Светлости.
44 Евдокимов 2009, 219.

репрезентација учињена је кроз пећине. Васкрсење се најављује кроз Преображење, види се кроз (у) бело(м). Устајање из мртвих Једног, повлачи и васкрсење Многих. Објављивање је, такође, у белом – младић који говори мироносицама обучен је у беле хаљине (Мк 16, 5-8), а два човека у белом најављују Други долазак Христов (Дап 1, 10-11).

Надсуштаствена скривеност

Црно и бело у религиолошком и теолошком дискурсу, као и њихови међуодноси ослањају се на не-до-краја-заокружен приступ. У случају проучавања јављања (откривења) и мистике не могу се применити принципи *објективности, децидираности* и *искључивости*. Притом виђења остају засебна тема, док је методологија којом се она истражују зависна од дисциплинарног, често и конфесионалног приступа, а закључци који се доносе могу бити диспаратни. Однос догађаја јављања са Белим и Црним, заправо однос са Богом, појављује се на примеру боговиђења по питањима светлости и примрака. У оквиру визија сусрећемо се са концептом који садржи парадокс који заузима посебно место у односу црног и белог – ради се о облацима и стубу од облака.

У Старом завету, у Псалмима, упућује се на облак и примрак: „Облаци и примрак су око Њега“ (Пс 96, 2). Мистика се артикулише (испољава) у парадоксалном новозаветном стиху – „Бога нико није видио никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“ (Јн 1, 18) – који спаја апофатички исказ у првом исказу („Бога нико није видио никад“) и катафатички у другом („Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“).[45] Може се извршити раслојавање те устврдити да је ово парадокс на три испреплетана нивоа – онтолошком као трансценденција и оностраност, сазнајно-теоријском као несазнатљивост, и лингвистичком у виду неизрецивости.[46] Апофатичка мисао сведочи о *познању* које се одвија *у примраку непознања*.[47] *Божански примрак* или *познање кроз незнање* је улазак у мрак (σκότος) прикривен преизобилном светлошћу.[48] Та је светлост Божије јављање својим бићима.[49] У Божанском примраку, према Дионисију Ареопагиту, живи Бог.[50] *Неприступна светлост* (1 Тим 6, 16) заслепљујући је и непробојни блесак.[51] Знање које негира себе као знање је *знање о незнању о томе шта је Бог* и *знање о знању о томе шта није Бог*.[52]

Божански примрак[53] остаје парадоксално питање које се ставља у контрапозицију са јављањем Мојсију. Да ли је то контрапозиција у односу на визије у светлости, на прво богојављање Мојсију када се Бог јавља у светлости? Спрега између онога што се може и не може сазнати? До које мере се црно и бело могу докучити из догађаја јављања? Из ког разлога се појављују *облаци*, због чега су облаци означени *сјајем*, и зашто *стуб од облака*?

Присуство облака између извора светлости и осветљеног упућује да нешто није до краја осветљено, односно да није до краја разлучиво. Својим карактеристикама облак се налази између белог и црног, и нуди их оба. Бог је поставио мрак између себе и нас

45 Шијаковић 2002, 47.
46 Исто.
47 Исто, 52.
48 Лоски 2006, 90.
49 Исто.
50 Успенски 2009, 364.
51 Исто.
52 Шијаковић 2002, 52.
53 Григорије из Нисе 1993.

(σκότος).[54] Што је светлост боље скривена тмином и тежа за проналажење, интензивније нас привлачи.[55]

Поредећи виђења светлости и мрака која је Мојсије имао током пута на врх Синаја, свети Григорије Ниски сматра да је мрак надмоћнији вид општења са Богом од светлости.[56] Догађаји које притом пореди су умозрење светлости неопаљиве купине на почетку Мојсијевог путовања и мрак у који је проникао касније.[57] Мојсијево путовање садржи и симболизам стуба. *Стуб од огња ноћу* и *стуб од облака дању* црно-беле су представе.

Стуб је потпора за дом, храм, али и за аскете које су живеле на стубу, столпнике.[58] Он симболизије савршенство, и као такав је садржан у *Песми над песмама* (Пп 5, 15). Египатски џед стуб у култовима бога Птаха и Озириса подупирао је небо.[59] Хераклови стубови представљају границу између Средоземног мора и Атлантског океана, односно најдаљу тачку на западу иза које није допуштено ићи.[60]

Стуб има космички и духовни симболизам – моћ која осигурава победу и бесмртност, а карактерише га усправан положај, положај који повезује небо и земљу и упућује на тежњу ка савршенству.[61] Стубови уоквирују врата, и указују на границу и крај[62] – било регуларну, очекивану границу или границу коју се не треба усудити прећи због уласка у области које не нуде трагаоцу заштиту. У крајњем, на прелаз из једног света у други.

Завршно разматрање

Са стране тумачења парадокса у природи, црно и бело у космологији и физици не морају бити парадокси, јер апсолутно црног и белог као таквих и нема. Као што је и разматрано – не постоје у космосу.[63] Једино црно била би смрт – непостојање. Супротно, бело је вечно постојање, неуништиво, непропадљиво. Избегнути парадокс значи чекати васкрсење мртвих.

На основу разматраног може се закључити да употреба Белог са великим словом реферише на Преображеног, на Онога који се јавио на путу за Емаус, на Васкрслог, док употреба Црног реферише на Неспознатљивог, Који се открива преко својих енергија. Црно са малим словом указује на појмове који се односе на неспашене, а бело са малим словом на хаљине победника. Човек је кандидат за познање белог и црног, и о његовој кандидатури се расправља у црквеним студијама укључујући антропологију, религиологију, теологију као и друге хуманистичке науке. То је у етимолошком смислу очигледно јер на латинском језику *candidas* значи бело. Почетак трагања човека као кандидата је покајање – *умиј ме и биђу бељи од снега* (Пс 51, 7), а крај је светлосна белина спашених – *онај који победи биће обучен у беле хаљине* (Отк 3, 5).

54 Лоски 2006, 59.
55 Исто.
56 Исто, 64.
57 Исто.
58 Garden et al. 2011, 533.
59 Исто, 532.
60 Срејовић, Церемановић-Кузмановић 1987, 464.
61 Garden et al. 2011, 533.
62 Исто.
63 Томић 2012.
Томић, Томић 2013.

Закључак

Парадокс мрака који тајанствено исијава и светлости која бива скривена тамом садржан је у иконографији старог Египта и јелинској митологији. Старозаветни и новозаветни мотив *Божанског примрака* представља мрак прикривен преизобилном светлошћу. Након толико векова изучавања овог парадокса, као и саме симболике црног и белог, њихове сличности, преклапања и антиномичности, толико различитих фаза и толико мислилаца, антрополога, теолога и осталих, који су живот завршили трагајући за разрешењем, тема и даље остаје актуелна. Разлог томе је што је она део личног трагања. Ови појмови се и даље намећу за истраживање, заједно са парадоксима које су им својствени, инспирацијом и границама. Њихове границе су везане за крајње (егзистенцијалне) догађаје: Васкрсење, Преображење, Рођење, Страдање, Гетсимански врт. Сви ови догађаји су од круцијалног значаја за иконописце, који се непрекидно налазе пред захтевом да на истој икони представе црнило амбиса, пећина, ада и светлост Преображења и Васкрсења.

Литература

Williams, J. B., Schwab, M. J., Brauer, A. (2012): An early first-century earthquake in the Dead Sea, *International Geology Review*, 54 (10), 1219-1228.

Wolchover, N. (2011): How 8 Colors Got Their Symbolic Meanings, *Live Science*, https://www.livescience.com/33523-color-symbolism-meanings.html (приступљено 31.5.2021).

Garden, N., Olorenšo, R., Garden, Ž., Klajn, O. (2011): *LAROUSSE – Mali rečnik simbola*. Beograd: Laguna.

Григорије из Нисе, св. (1993): О божанском примраку, *Источник*, 2 (5), 64-65.

Евдокимов, П. (2009): *Уметност иконе – теологија лепоте*. Београд: Факултет за културу и медије Мегатренд универзитета, Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију.

Jefferson, B. W., Schwab, M. J., Brauer, A. (2012): An early first-century earthquake in the Dead Sea, *International Geology Review*, 54 (10), 1219-1228.

Lambert, J. H. (1779): *Pyrometrie, oder Vom Maasse des Feuers und der Wärme*. Berlin: Haude und Spener.

Лоски, В. (2006): *Боговиђење*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Mlađenović, M. (1985): *Razvoj fizike, Optika*. Beograd: Građevinska knjiga.

Mueller, C. G., Rudolph, M. (1972): *Svjetlost i vid*. Zagreb: Mladost; Ljubljana: Mladinska knjiga; Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva SR Srbije.

Murzyn, E. (2008): Do we only dream in colour? A comparison of reported dream colour in younger and older adults with different experiences of black and white media, *Consciousness and Cognition*, 17 (4), 1228-1237.

Murzyn, E. (2012): Imagery and memory for color and the reported color of dreams, *International Journal of Dream Research*, 5 (2), 108-113.

McCaffery, E. C. (1921): *The symbolism of colour*. London: W. Rider & Son.

Ракић, Р. (прир.) (2004): *Библијска енциклопедија I*. Србиње – Београд: Академија Светог Василија Острошког.

Срејовић, Д., Цермановић-Кузмановић, А. (1987): *Речник грчке и римске митологије*, друго издање. Београд: Српска књижевна задруга.

Stepansky, R., Holzinger, B., Schmeiser-Rieder, A., Saletu, B., Kunze, M., Zeitlhofer, J. (1998): Austrian Dream Behavior: Results of a Representative Population Survey, *Dreaming*, 8 (1), 23-30.

Schwitzgebel, E., Huang, C., Zhou, Y. (2006): Do We Dream in Color? Cultural Variations and Skepticism, *Dreaming*, 16 (1), 36-42.

Tapia, F., Werboff, J., Winokur, G. (1958): Recall of some phenomena of sleep, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 127, 119-123.

Томић, Б. М. (2012): Основа проблематике парадокса црног и белог: астрофизичко, физиолошко, теолошко и иконописачко становиште, *Црквене студије*, 9, 527-537.

Томић, Б. М. (2015): *Светлост као конституент иконописа: хемијски, физички, физиолошки и теолошки аспекти*. докторска дисертација, Универзитет у Београду.

Томић, Б. М., Томић, М. М. (2013): Мултидисциплинарна истраживања о црном и белом: границе, парадоксалности и уметничка (иконописачка) инспирација, *Црквене студије*, 10, 375-388.

Томић, Б. М., Томић, М. М. (2017): Различити приступи и нова мисаона парадигма: примери из историје физике, *Војно дело*, 69 (2), 389-399.

Успенски, Л. (2009): *Теологија иконе*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Fazekas, P., Nemeth, G., Overgaard, M. (2019): White dreams are made of colours: What studying contentless dreams can teach about the neural basis of dreaming and conscious experiences, *Sleep Medicine Reviews*, 43, 84-91

Флоренски, П. (2007): *Иконостас*. Београд: Јасен.

Heyes, P. J., Anastasakis, K., de Jong, W., van Hoesel, A., Roebroeks, W., Soressi, M. (2016): Selection and Use of Manganese Dioxide by Neanderthals, *Scientific Reports*, 6, 22159.

Calef, V. (1954): Color in dreams, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 2, 453-461.

Chevalier, J. Gheerbrant, A. (1987): *Rječnik simbola: mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

Шијаковић, Б. (2002): *Пред лицем другог: фуга у огледима*. Београд: Службени лист СРЈ, Никшић: Јасен.

Bojan M. Tomić
Milica M. Tomić

THE ULTIMATE PARADOXES OF BLACK AND WHITE

In order to uncover the paradoxical nature of antinomic pair of black and white, so far their appearance in icon painting, science, mythology and symbolism has been examined, which has been done by considering key facts, findings, and paradigmatic episodes. Now, the examination has been brought to hermeneutical limits, taking into account the ancient mythology, history of science, biblical studies and iconography. Technological-coloristic paradox, cosmological and astrophysical paradox, paradox from epistemology, and oneiric paradox have been singled out. As the culmination, the icons of Transfiguration, Crucifixion and Resurrection have been considered, along with the Old Testament motif of the exodus from Egypt and the biblical motif of the cloud of unknowing. It has been concluded that research on black and white as an open topic, gives integrative and ultimate possibilities and challenges at all times.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 641-657*
УДК 728
728.6
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.41

Славен Стевановић
Факултет техничких наука, Нови Сад
e-mail: stevanovic.slaven@gmail.com

МОДЕЛ АРХЕТИПСКЕ КОЛИБЕ ПРЕМА САКРАЛНОЈ И ПРОФАНОЈ ПАРАДИГМИ

***Апстракт*:** *Човеково постојање на земљи је просторно. Архетипска колиба (прва кућа) представља материјалну конкретизацију човековог простора егзистенције. Поставке човековог простора егзистенције се налазе у његовим личним животним парадигмама. Стога, основни задатак архитектуре јесте да конкретизује те различите човекове парадигме. Према М. Елијадеу две опште животне парадигме јесу: „свето“ и „профано“. Савремена архитектура конкретизује скоро искључиво „профану“ човекову егзистенцију. У овом раду истражујем шта је то „света“ човекова егзистенција, указујем на чињеницу да она и даље постоји, али и да је у архитектонском смислу запуштена. Архитектура има онтолошку обавезу да конкретизује егзистенцијални простор сваког човека, па тако и оног чија се животна парадигма дефинише као „света“.*

Кључне речи: *Човек, простор егзистенције, животне парадигме, свето, профано, архетипска колиба, домаћа црква, архитектура*

Уводна разматрања

„Становање је начин на који смртници постоје на земљи.“[1]
Мартин Хајдегер
„*Свето* и *профано* представљају два начина бивствовања у свету,
две егзистенцијалне ситуације.“[2]
Мирча Елијаде
„Једине детерминанте свеколиког људског живота на земљи јесу:
човекобоштво и богочовештво.“[3]
Јустин Поповић

Архитектура је интердисциплинарна наука из врло простог разлога. Он лежи у *елементу* њене онтолошко-гносеолошке оријентације. Тај главни елемент, субјекат оријентације, *genitivus subjectivus,* може бити једино човек.[4] Он је био, јесте и остаће, њено

1 Хајдегер 1982, 87.
2 Елијаде 2003, 15.
3 Поповић 1998.
4 Наравно, подразумева се да је у овом конкретном раду реч о словесно (разумски) створеној архитектури; а не о архитектури бесловесних бића, нпр. пчела, мрава, птица и сл.

основно онтолошко-гносеолошко упориште. Њен творац и разлог постојања. Логично је, када не би било човека, не би било ни архитектуре за човека.

Стога, уколико је циљ расправљати о различитим моделима архетипске колибе, и то не само у смислу прве цивилизацијске куће, већ и као представе *битка,* темељних принципа, односно *идеалне представе куће* (свих времена и простора), онда управо човек мора постати главни елемент операционализације. Односно, када се постави проблемско питање: Шта је то архетипска колиба?, једини правац суштинског разрешења овог питања може ићи у правцу *оног* ради кога та творевина уопште и постоји. Спрам тога, могло би се поставити одређеније предметно питање: Какав је то човек спрам кога настаје архетипска колиба? Односно, та идеална кућа, први простор[5] његове животне орјентације и идентификације.

Наравно, постављајући проблем човека у ужи центар интересовања, цео проблем као да се додатно усложњава. Јер, како каже Свети Јустин Поповић: „Нема сумње, човек је после Бога најтајанственије и најзагонетније биће.“[6] Слично би рекао и владика Његош: „Тајна чојку човјек је највиша!”[7] Па чак и трагичар Софокле потврђује: „Много је чуда на свету, човек је од свих чудеснији.”[8]

С обзиром да се питање човека поставља из разлога да би се решило питање првог архитектонског простора, онда би и операционализација целог проблема требало да иде управо у правцу те специфичне везе на релацији човек–простор. Горе наведени Хајдегеров цитат само потврђује да је човеково постојање на овој земљи просторно; односно обавезно праћено некаквим видом становања. Мирча Елијаде у својим истраживањима ближе одређује тај помало загонетни однос.[9] Он појашњава да човек изискује одређени материјални простор како би могао да конкретизује свој егзистенцијални простор; те да у општем метафизичком смислу, тај први простор његове егзистенције и идентификације јесте простор дома, куће. Но, оно што је кључно, јесте да је свака та егзистенција човека врло специфична. Он сублимира и дефинише две опште егзистенцијалне ситуације и одређује их кроз термине: свето и профано. Врло слично тврди и Јустин Поповић када каже да проблематика човека, у најопштијем смислу, може бити сагледана кроз свега две призме: човека као човекобога и човека као богочовека.[10]

С обзиром да се ту ради о, како и Елијаде појашњава, двема „егзистенцијалним ситуацијама“, „начинима бивства у свету“, дубоким метафизичким одређењима, истовремено је, у ствари, реч и о две различите животне парадигме.[11] Свети Јустин би то потврдио, али би их и јасно терминолошки дефинисао кроз појмове „антропоцентризма“ и „теантропизма“.[12] Или, можда још суптилније, као парадигму антропотеоцентризма и теантропоцентризма.

Ове две антиподске животне ситуације човека јесу истовремено и скуп најразличитијих *уверења* ка којима се све потребе човека концентришу и ближе одређују. Ова уверења, јасно је, јесу онтолошко-гносеолошке природе. Или према Св. Симеону Новом Богослову, два вида (онтолошко-гносеолошког) *познања* – телесног и умног[13].

---

5 Више о првим егзистенцијалним и идентификационим просторима човека код: Пијаже 1990.
6 Поповић 2009, 113.
7 Петровић Његош 2001, 11.
8 Софокле 1996.
9 Елијаде 2010; Елијаде 2007.
10 Поповић 1998.
11 Елијаде 2003, 15.
12 Поповић 2003, 115.
13 Према: Ристић-Горгиев 2006, 41.

Логично, архитектура, као дисциплина која подржава човекову егзистенцију на земљи, мора имати за циљ да сва та уверења и познања, тј. *потребе*, ма како оне биле различите и специфичне, задовољи на начин достојан човека. Односно, њен циљ мора бити да све просторно-егзистенцијалне потребе човека, без изузетка, материјално конкретизује. Кроз историју архитектуре може се видети да је она заиста увек била „консеквенца социјалне рефлексије“[14]. Или, како можда Гогољ сликовитије објашњава: „Архитектура је људска историја исписана у камену.“[15]

Тако, и савремена архитектонска продукција, спрам тренутне животне парадигме друштва унутар кога и настаје, највише одговара оној парадигми антропотеоцентризма, профаној животној оријентацији. Сакрална парадигма (теантропоцентризма) јесте скоро потпуно запостављена. Чак и кроз историју архитектуре гледано, питање сакралне егзистенције у архитектури никада није детаљније елаборирано, дефинисано, нити структурирано. Научно посматрано, докле год постоји човек чија је животна парадигма сакрална, ова запостављеност нема оправдања. Јер, чак и данас, у савременој организацији друштва, ишчезавање „религија” никако не подразумева ишчезавање „религиозности”. Или, како још директно каже Елијаде: „Профани човек произилази из *homo religiosus-a* и није у могућности да избрише сопствену историју (…) човек строго рационалан јесте апстракција и не среће се никада у стварности.“[16] Другим речима, чак и данас, када званична парадигма јесте профаност, религиозност и даље (бар у неком облику) постоји. Код неких припадника друштвене заједнице она је јасно истакнута и тежи ка конкретним религијама, а код других је она потиснута и запостављена, али никако уништена. Но чак и тако запостављена, она се испољава кроз различите облике и веровања,[17] идеологије, митологије, сујеверја, епску фантастику, позоришта, филмове и сл.

Циљ овога рада, стога, јесте да бар једним делом осветли ту неоправдано занемарену сакралну димензију човекове егзистенције и њене архитектонске материјализације. То је нужно, јер човек чија је егзистенција сакрална, логично, свој простор идентификације не може наћи у созерцању и живљењу оне профане егзистенције. Тиме, архитектонски и научно је такође нужно елаборирати и јасно представити и ову другу, врло специфичну али свакако постојећу, сакралну животну парадигму човека. Јер, „духовне вредности (…) покрећу саму суштину људског бића а тиме и заједнице која гради насеље.“[18] И још, како и врло директно каже Свети Јустин Поповић: „Не хуманизам – већ теохуманизам! Не човек – већ богочовек!“[19] може бити једини легитимни и потребни парадигматски оквир просторне егзистенције религиозног човека.

Профани егзистенцијални простори архетипске колибе

„Егзистенција коју модерни нерелигиозни човек преузима јесте трагична (…) признао је себе за јединог субјекта и творца Историје а одбацио свако позивање на трансценденцију (…). Свето је препрека ка његовој слободи.“[20]

Мирча Елијаде

14 Зеви 1966.
15 Према: Ацовић 2014, 215.
16 Елијаде 2003, 148–49.
17 Елијаде 2003, 143–51.
18 Кузовић, 2019, 824.
19 Поповић 2009, 122.
20 Елијаде 2003, 144.

Архитектонски простор човека чија је парадигматска позиција профана изразито се разликује од оног чија је парадигма сакрална. Да би се ова, помало мистификована сакрална позиција лакше разумела, било би корисно најпре дати кратак преглед ове профане парадигматске поставке.

У онтолошком смислу, једина истина за профаног човека јесте он сам.[21] Његова вера је у човека и, последично, у човекове материјалне продукте. Никаква дубља трансцендентна сила не постоји. Сходно томе и његово гносеолошко одређење сврхе живота јесте на нивоу пуке физичности, телесних задовољстава и уживања. Један од идеолога модерне егзистенцијалне мисли са краја XIX века, Ниче, у том духу прокламује следећи позив: Човече, „Sei stolz und glücklich!“ („Буди поносан и срећан!“). Данас, у времену глобализма, индиферентизма и екуменизма,[22] чини се да је свет више него здушно чуо и прихватио Ничеов позив;[23] гордо себељубље[24] постаје одлика савременог човека, али и савремене архитектуре.

Модерна мисао у архитектури такође то прихвата и одговара тзв. „модерном кућом за модерног човека“[25]. Идеал нове куће јесте задовољење новоуспостављених потреба модерног човека. Таква, нова кућа је најпре градска кућа. Модерни човек напушта руралне пределе и, захваљујући развоју нових начина за рад (у фабрикама), одлази у град. Напушта сеоско домаћинство и породичну задругу. Нове породице су мале и углавном, услед различитих послова, раздвојене. Време када се породица окупи, проводи у новодефинисаним идеалима – уживања и одмора (често поново раздвојено по засебним стамбеним зонама). Или, како сликовито Елијаде каже, циљ профаних људи јесте „да одморе да би рад наставили“[26]. Тако, нова кућа, у ствари, постаје у правом смислу те речи „машина за становање“, како ју је победоносно дефинисао отац модерне архитектуре Ле Корбизје.[27] Све више центар архитектонске мисли постају техника, технологија, форма, задовољење телесности;[28] човек, ради кога све то и настаје, његове мисли и осећања, поготову оне религиозне, губе свој центар оријентације.[29]

Нову кућу красе „серијска производња“[30] и „домаћинска економија“[31], засноване на профиту и на сведеним идеалима (рада, одмора и уживања). Таква кућа је, у свом естетском погледу, временом постала безлична. Серијска производња је произвела управо оно што јој је и било потребно – типизирану јединицу.[32] Обезличену, хладну, банализовану „кутију“ за становање.[33]

Кристијан Норберг Шулц, један од најзначајнијих теоретичара архитектуре, критикује овај губитак идентитета и поново упућује на *човека* као на епицентар архитектонског деловања.[34] Он истиче да „архитектонски простор конкретизује *човеково*

21 Поповић 2009.
22 Радосављевић 2021.
23 Шпенглер 2010.
24 Шулц 2000.
25 Ле Корбизје 1999.
26 Елијаде 2003, 40.
27 Ле Корбизје, 1999.
28 Ле Корбизје, 1999.; Гиденс 1998.
29 Елијаде 2003.
30 Ле Корбизје 1999.
31 Ле Корбизје 1999.
32 Koolhaas 2014.
33 Радовић 2005.
34 Шулц 2000; Шулц 2009.

постојање на свету“.[35] Но, иако он сасвим јасно упућује на поштовање човекове егзистенције, његових „жеља и снова“, он никако није дефинисао ближе одлике те егзистенције.[36] Није поставио питање шта уопште дефинише, ствара, уређује, те „жеље и снове“ човечијег опстанка. Јасно одређење парадигматске позиције човека, његова дубља метафизичка схватања живота, „жеља и снова“, *разлога* његовог постојања, нису дефинисана. Супротно, из ширег контекста његове теорије стиче се утисак да његова теорија подражава управо ону профану егзистенцију. На овај начин, како је време и показало, до суштинских промена у перцепцији проблематике архитектонског простора није могло доћи.

Без узвишене метафизичке и конкретно онтолошке вредности, таква профана кућа се у сваком тренутку може променити, као и свака друга „машина“.[37] То је ваљда и био циљ модерне мисли. Њена онтологија је у потпуно другачијим, световним, профаним, стварима; човеку и његовим продуктима. Она једноставно нема онтолошку дубину и значење које је првобитна сакрализована кућа религиозног човека имала.

Кућа религиозног човека се, супротно, не може тек тако напустити или заменити са неком другом. Јер, таква кућа „није некакав предмет, ’машина за становање’, она је Универзум који човек себи ствара подражавајући узорно Стварање богова, космогонију“[38]; она дакле одсликава нови почетак, нови живот за религиозног човека.

Сакрални егзистенцијални простори архетипске колибе

Опште поставке: кућа – мала црква

„Религиозни човек може да живи само у сакралном свету, јер једино такав свет учествује у збивању бића, *стварно постоји.* Та религиозна нужност изражава неутољиву онтолошку жеђ.“[39]

Мирча Елијаде

Свака егзистенцијална потреба човека тежи свом простору конкретизације. Тако и ова потреба за религиозним, која је на нивоу „онтолошке жеђи“, како Елијаде каже, још више мора имати свој материјални простор конкретизације. Наравно, у сотериолошком смислу простор сам по себи није нужно круцијалан. Јер, „не спасава место човека“[40], према сведочењу отаца Православне цркве, већ смирење; али, у најопштијем смислу, материјална конкретизација сакралности ипак јесте природна консеквенца човекове сакралне егзистенцијалне просторности.

Леп пример се налази код Св. Максима Исповедника,[41] који каже да „чувствени свет није пролазна сенка, није распад или губљење бића, него припада пуноћи и целосности бића“. Јер, и тело и душа створени су ради сједињења са Господом, ради обожења, заједно, за бесмртност и живот вечни. Тело човеково у Православној цркви се уопште назива и „храмом Божијим“. Свети Јустин објашњава сву истинску лепоту и бригу Православне цркве и за тело, а не само за душу и каже: „Нико не обраћа на тело људско, на светост и бесмртност његову такву пажњу као Господ Христос. Он је учинио

35 Шулц 2000, 18.
36 Шулц 2000, 68.
37 Ле Корбизје 1999.
38 Елијаде 2003.
39 Елијаде 2003, 49.
40 Добротољубље 2009.
41 Радосављевић 2019.

све да му осигура бесмртност и вечност.“[42] Дакле, он је и *умро* за човека (за целог човека); а затим и устао из гроба, васкрснувши и човеково тело и душу. Оваква брига је, бар из угла цркве, далеко узвишенија од оне какву савремено либералистичко друштво слобода гаји према култу тела.

Стога, најверодостојније дефинисање и указивање на везу између земаљске егзистенције човека, његове материјалности и духовне потребе за небеским, долази од стране отаца и светитеља цркве Божије. У овом раду фокус ће бити управљен на наводе отаца Православне хришћанске цркве.

Тако, један од највећих богословских умова нашег времена, Свети Јустин Поповић богослови: „*Домаћа црква? – Породица*. Да, то је црква у маломе. У Великој Цркви мала црква. Али *и у њој сав живот као и у Великој*.“[43] (подвлачења су ауторова)

Ова мисао аве Јустина би се практично могла схватити као својеврсни манифест сакралне егзистенције човека. Манифест који можда најпотпуније сублимира каква то сакрална егзистенција човека у архитектонском смислу треба да буде. Елијаде је слично тврдио како сакрални човек не само да има потребу да живи близу светих простора, у храму Божијем, већ и да се његова „сопствена кућа нађе у Центру света и буде *imago mundi*“[44]. Место где се земља и небо додирују. Св. Јустин то дакле потврђује, али и ближе предметно конкретизује, узвишава и назива човеков простор битисања, његову кућу – домаћом црквом. Но он иде и даље од тога, те не претпоставља само кућу, већ и целу породицу човека, цео дом његов, као „домаћу цркву“. Слично аналогији човека као микрокосмоса смештеног у макрокосмос, тако и овде – једну малу породичну цркву у великој васељенској породичној цркви.

Речи Светог цара Давида, у овом тренутку као да добијају пуније значење: „За једно само молим Господа, само то иштем, да живим у дому Господњем све дане живота својега, да гледам красоту Господњу, и раним у цркву његову“ (Пс: 26,4).

Живети у дому Господњем јесте идеал сакралног човека. Најпре у виду достизања вечног живота у истинском дому Божанства, у Есхатону. Но, знајући да је „царство Божије унутра у Вама“ (Лк. 17, 21) још овде, у овој земаљској пролазности, човек је свакако позван да испуни свој идеал и доживи да се усели у тај страшни и дивни дом Господњи. Живећи светотаинским животом, испуњавајући правила Цркве Божије, обогаћујући себе хришћанским врлинама, чистећи се од страсти и греха, он постаје *подобан* да се у њега самог усели Царство Божије.

Но, поред тога, овај улазак у Дом Господњи се може схватити и у виду борављења унутар црквених грађевина, поготову за време свете Евхаристије и најсветијег њеног тренутка освећења Светих дарова и Светог причешћа, живог сједињења са Творцем Својим.

Али, ава Јустин благовести да ту није крај; црквена грађевина није једини материјални простор у ком човек може да живи као у дому Господњем. Логично, човекова тежња ка Господу коју тако осећајно Цар Давид описује, жеља ка том животу у његовом дому, нити престаје нити почиње уласком, односно изласком из црквене грађевине. Ова жеља је константа и стално потребна. Тиме његова природна унутрашња потреба заиста јесте, како Елијаде рече, да и свој сопствени дом учини „Центром света“, центром божанства, тј. према речима Св. Јустина – „домаћом црквом“. Сама типологија простора стога не би смела да буде препрека, када је реч о циљу обожења човекова. Типолошки избор цркве као места вршења светих тајни, Свете Евхаристије, свакако јесте

42 Поповић 2005.
43 Поповић 1998, 158.
44 Елијаде 2003, 34.

најприроднији и најподеснији. Али, како сведоче Свети оци, када је реч о самом процесу обожења и свака кућа човекова је позвана да постане управо једна мала црква; дом обожења њених станара.

Чак и традиција слављења крсних слава, карактеристична за српски народ, сведочи томе. Свети Сава је предајући свом народу завет слављења крсне славе имао на уму управо ту тежњу да сваки дом постане и једна мала црква. Слава је у томе припомогла јер славећи славу, породица у ствари прославља свог небеског заштитника на небесима. Тиме, тај православни дом, по угледу на Велику Цркву, добивши свог небеског покровитеља, уједно постаје и једна мала, домаћа црква посвећена том светитељу.

Ава Јустин даље сведочи и да у таквој домаћој цркви живи својим животом и сва пунота Велике Цркве: „у Великој Цркви мала црква. *Али и у њој сав живот као и у Великој*: иста Истина, иста Љубав, исте светиње, исте тајне, исте врлине, исте силе, исти закони, исто Еванђеље.“[45] (подвлачења су ауторова). Дакле, исти Господ Исус Христос, иста црква његова, једна, Света, саборна и апостолска. Тиме, свака је православна кућа неизоставно позвана да постане домаћа црква. Свака је породица позвана да постане Света. Поштујући ту једну онтолошку Истину и Љубав, гносеолошку сврху свог постојања у виду обожења, аксиолошко-методолошка мерила владања, стицања светих врлина и светотајинског живота, егзистенција такве породице мора бити сакрална. Тиме је сасвим јасно и логично да архитектонски простори конкретизовани профаним егзистенцијалним поставкама живота, не могу бити одговарајући за човека чија је егзистенција сакрална.

Егзистенцијалност као животна парадигма

Овај проблем *егзистенцијалности* човека у научној литератури, поготову када је реч о њеној архитектонској манифестацији, често није дубље, систематичније истраживан. Питање егзистенције у смислу сакралности и/или профаности архитектонских простора, скоро је потпуно маргинализовано. Кристијан Норберг Шулц, један од најзначајнијих савремених теоретичара архитектуре, који се највише бавио архитектонским просторима човекове егзистенције, управо је добар пример исказаног. Не одређујући ближе (метафизику) природу егзистенције, он суштински тај проблем на нивоу архитектонских промишљања и није решио.[46] Супротно томе, добар показатељ како се проблем егзистенције може разрадити на једном вишем нивоу јесте спомињани Мирча Елијаде.[47] Његова историјско-феноменолошка, тиме у одређеном смислу и метафизичка истраживања, и подела егзистенције на свету и профану компоненту, добар су показатељ у ком правцу треба ићи.

Водећи се његовим истраживањима, уочава се да овде спомињане егзистенцијалне позиције јесу и нешто више од пуке терминолошке одређености проблема човекове егзистенције. Комбинујући истраживања Елијадеа, али и мисли Светих отаца, долази се до мисли да питање природе човекове егзистенције у ствари јесте поставка целокупног његовог живота. Фундамента, на коме, и према коме, човек одређује свој начин битисања у овом свету. Полазећи од ближег схватања семантичких значења термина егзистенције, ближе се утврђује да она представља управо „начин, и или модел живота“. Али, одатле произилази и можда суптилнији термин у виду појма „парадигме“. Њено семантичко

45 Поповић 1998, 95.
46 Шулц 2000.
47 Елијаде 2003.

значење је практично врло слично, али спрам контекста истраживања и интенција које се овде покушавају представити, чини се да би овај термин био подеснији за даљу расправу.

Стога, могло би се закључити да, када се расправља о различитим егзистенцијама човека, погледима на свет, живот, у ствари се истовремено говори и о различитим животним парадигмама. Ово је значајна информација најпре због тога што термин парадигме олакшава истраживање метафизичких полазишта неке егзистенције. Односно, користећи термин парадигме омогућава се један научно структурираније и тиме подеснији приступ.

Сходно предоченом, потребно је издвојити мишљење Губе и Линколна (иначе у једном од до сада најцитиранијих научних текстова), где кажу: „Парадигме су основни системи веровања. Засновани на онтолошким, епистемолошким (гносеолошким) и методолошким претпоставкама.“[48] Касније, многи аутори, попут Холмса и Линдсија суптилно додају и још једну категорију, о којој и сами Губа и Линколн на свој начин већ расправљају, и кажу: „Есенцијалне компоненте темеља на којима се методолошке стратегије (у ширем контексту текста мисли се на парадигме – прим. аут.) углавном граде, обухватају (…) онтологију, епистемологију и аксиологију.“[49]

Дакле, из овога се може закључити да је и егзистенција неке сакралне породице чији је труд усмерен ка формирању свете егзистенције, у ствари, разложеније постављено, усмерен ка познању *онтолошке* Истине, *гносеолошке* сврхе у виду обожења, *аксиолошко-методолошких* врлина и светотајинског живота. Што све, у ствари, јесте и јасан избор погледа на свет, начин живота, односно коначно – *једне животне парадигме*.

Симболичка конкретизација сакралне парадигме

Када је реч о конкретизацији ове сакралне парадигме на ниво човекове куће, или у теорији архитектуре – архетипске колибе, идејно-материјални конструкт који чини ту конкретизацију могућом јесте исто тако одређен управо терминима онтологије, гносеологије, аксиологије и методологије. Разложеније посматрано, почетна идеја, основно полазиште, веровање на којима се заснива идеја стварања неке куће (архетипске колибе) мора бити унутар онтолошко-гносеолошких становишта њеног творца. Последична физичка материјализација тих ставова се даље изражава кроз њихову *симболичку конкретизацију* праћену аксиолошким оквирима и уз помоћ конкретних методолошких стратегија стварања.

Проблем и процес ових симболичких конкретизација посебно је обрађивао и Свети Максим Исповедник. У његовим делима се може наћи својеврсни наставак на мисли Св. Јустина Поповића или, у одређеном смислу, дубље богословско образложење тог тако мистичног односа на релацији дома човечијег и дома Господњег.[50] У својој божанској *Мистагогији*[51], у поглављу у ком се бави грађевинским објектом цркве посматраном као духовно-телесном сликом света, Свети Максим наводи мисли једног мудрог Старца и каже да је: „Црква Божија знак и слика целокупног света који се састоји из суштина видљивих и невидљивих, јер се у њој огледа и јединство и разлика, као и у њему.“[52]

48 Guba & Lincoln 1994, 105–117.
49 Holmes & Lindsay 2018.
50 Радосављевић 2019.
51 Радосављевић 2019.
52 Радосављевић 2019,179.

Уколико би се покушало операционализовати и ближе појаснити, ова мисао би се могла и овако представити: Црква Божија (у контексту грађевине) је (симболички) знак и слика целокупног (нерукотвореног) света (чувственог, телесног) који се састоји из суштина видљивих (телесних) и невидљивих (духа, душе), јер се у њој огледа и јединство (у Христу), и разлика (у људима), као и у њему (у свету).

Другим речима, он покушава са једне стране да црквену грађевину посматра као симболичку конкретизацију целокупног света, видљивог и невидљивог, тј. као *imago mundi* (што је и Елијаде тврдио за храм); а са друге стране да управо тај нерукотворени, чувствени и телесни свет исто тако представи кроз призму премудро-симболички конкретизоване Цркве.[53] У контексту расправе и спрам интенција постављених у овом раду, ово тумачење чувственог и телесног света спрам симболизма Црквене грађевине, јесте од кључне важности.

Имајући на уму мисли да се овај телесни (нерукотворени) свет може представити кроз слику Цркве, те и да свака (рукотворена) кућа треба да постане мала црква, могли бисмо индуковати да тако и свака та (рукотворена) кућа у ствари може бити замишљена и конкретизована управо кроз ту слику Црквене грађевине, односно слику целокупног видљивог и невидљивог света.

Тако, као што цео овај свет постоји као црква у светлу једне јединствене ипостаси састављене од олтара и храма,[54] тако и свака кућа човека, која претендује да постане мала црква, може се симболички посматрати као исто такво јединство од олтара и храма. „Олтар“ неке куће (домаће цркве), у симболичком смислу, представља просторну конкретизацију посвећену вишњим силама и тиме духовну везу са горњим светом; док део „храма“ неке куће (домаће цркве) јесте остатак простора намењен телесној човековој егзистенцији.[55]

Можда интересантан пример јесу породичне куће на локалитету Трговишта код Новог Пазара, али и већина старих средњовековних насеља која су настајала уз манастирске комплексе, а у чијем је склопу једна од просторија била посебно организована као кућна капела. Тако, та капела је симболички представљала управо тај олтар, везу са небеским светом, док је остатак просторија бивао храм, намењен осталим чувственим потребама човека. Иако функционално подељена, та кућа је свакако и даље постојала као једна засебна целина, јединствена и недељива попут цркве коју и симболише.

Слична веза симболичке конкретизације, када је реч о тој средњовековној кући сакралног човека, била је уприличена и на свим другим просторним нивоима. На пример, када је реч о организацији дневне зоне, углавном је некада подразумевано и постојање огњишта као централног елемента оријентације. Његова симболичка улога је на првом месту била управо духовна. Ватра и уопште централност огњишта су представљали директну симболичку конкретизацију Бога и божанствене светлости. Огњиште је било својеврсни елемент „комуникације“ са оностраним, различитим облицима давања заклетви, благосиљања, молитве, па у неким културама и жртвоприношења. Слично је, на пример, и са кућним прагом (као симболом прелаза из профаног у свето), степеништима (путевима уздизања га божанству), угловима објекта и централним стубовима (схваталим као *axis mundi)*, са иконама и сличним елементима. Све те различите хијерофаније (како их Елијаде назива) су са једне стране биле директна манифестација Светог и веза са небесним, али и, са друге ране, конкретан физички елемент који је духовни свет ипак

53 Радосављевић 2019, 179.
54 Радосављевић 2019, 178–79.
55 Радосављевић 2019, 179–80.

привлачио физичком свету, задржавајући га унутар просторних граница тог храмовног дела куће.

Исказано је потенцијално видљиво на свим просторним нивоима. Елијаде тако наводи примере и о урбанистичким решењима (у Кини, Старом Риму, Индији, Турској и сл..), која су *de facto* била поређења сакралним перцепцијама њихових градитеља и целокупне друштвене заједнице. Слична истраживања је спроводио и проф. Кузовић доказујући како је улога сакралних објеката у формирању идентитета насеља била више него значајна. Он тако наводи: „физичка форма торња (мисли на цркву – прим. аут.) је била и *материјализација вертикале духовних вредности* око којих се окупља заједница која гради насеље“[56]. (подвлачења су ауторова)

Овај перихоризис – узајамно прожимање двају природа, духовне и материјалне – Свети Максим схвата као важан извор сазнања, како видљивог, тако и невидљивог света. Јер, како каже: „за оне који имају моћ да виде, сав духовни свет одсликава се на тајанствен начин у целокупном чувственом свету у симболичким сликама. А сав чувствени свет по умном сагледавању, показује да садржи у целокупном духовном свету.“[57] Тако, созерцањем невидљивог помоћу видљивог, односно помоћу „отисака“ невидљивог, његових материјалних симболичких представа, долази се до спознаје тог невидљивог. Али исто тако, и созерцањем видљивог помоћу невидљивог, односно помоћу „логоса“ видљивог, његових идејних значења, концепција, долази се до спознаје тог видљивог. Тако и оно огњиште, као видљиви елемент, може се ближе спознати созерцањем његових невидљивих, духовних значења, логоса; док, са друге стране, и та духовна значења, логоси, могу бити јаснији кроз созерцање њихових „отисака“, материјализације у виду тог огњишта.

Слично и Филип Ивановић тумачи Дионисија Ареопагита када пише о феномену симболичких конкретизација: „Иако је крајњи циљ усхођења домен без форме (Бог, обожење – прим. аут.), овај пут почиње стварима које поседују форму. Слика и визија стимулишу ум у његовом лету… Симболички језик превазилази снагу дискурзивног језика.“[58] Дакле, визуелна репрезентација форме, простора, односно слика, јесте једна од значајних одлика процеса обожења. Јер, сами људи су чулна, тиме и визуелна бића; поред умствене, духовне, спознаје они поседују и ту чувствену способност спознаје помоћу чула. Стога, у контексту усхођења ка Богу и процесу обожења, слика, или другим речима „симболи и сигнали“[59] играју одређену, значајну улогу. Дионисије пак сам, у наставку, егзактно објашњава изнето: „Наш ум другачије не може усходити ка висинама и созерцавању небеских чинова осим кроз (посредством) њему својствених вештатствених руководстава, тј. кроз прихватање видљивих одраза у покушају да се објасне (појме) невидљиве красоте, да се кроз светлост материјалних твари изобрази невештаствено озарење; (…) сав поредак видљивих красота (украса), постојано указује на небеса (…). Да будемо још краћи: све радње које принадлеже небеском, нама су (због природе наше најчешће) предати кроз симболе.“[60]

Слично се налази и код божанственог Павла када каже: „Што је на Њему (Богу) невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види“ (Рим 1, 20). Или и код Св. Владике Николаја, који је цело једно богословско дело *Симболи и сигнали*[61] посветио

56 Кузовић 2019, 824.
57 Радосављевић 2019, 180.
58 Ivanovic 2010.
59 Велимировић 2013; Продић 2012.
60 Ivanovic 2010.
61 Велимировић 2013.

управо овој вези мисаоног и чувственог, невидљивог и видљивог, духовног и телесног, односно њиховим симболичким конкретизацијама.

Сходно свему изнетом, могло би се коначно закључити да човек који тежи сакралној егзистенцији, тј. чија су животна парадигма и његова унутрашња онтолошко-гносеолошко-аксиолошко-методолошка веровања сакрална, потребује исту такву просторну конкретизацију. Један од начина који би, према Светим оцима, могао бити подесан, јесте устројити дом тако да он постане Мала црква. Кућа човека тако постаје јединствени организам где се уз помоћ симболичких конкретизација међусобно спајају видљиво и невидљиво, духовно и телесно. Кућа постаје црква где се „небо оземљује и земља онебесује".[62]

Један од најпознатијих теоретичара архитектуре Ранко Радовић је говорио: „Куће су заиста као људи, или још боље – оне су људи."[63] Исто тако, један од најпознатијих богослова данашњице, Св. Јустин је говорио: „Црква – то је Богочовек Христос (…), но исто тако, Црква је и човек – продужен Богочовеком Христом кроза све векове и кроз сву вечност."[64] Дакле, ако кућа јесте човек, ако и црква јесте човек, онда и кућа јесте црква; али како и Св. Јустин ближе одређује: *кућа јесте црква али само кроз Богочовека Христа*. Да би заиста постала црква, та њена парадигматичност мора бити одређена како онтолошком истином Христа, гносеолошком сврхом обожења у Христу, аксиолошким вредносним мерилима датим од Христа и методолошким начинима достизања до свега дефинисаног, такође уређеним Христом. Схватити *суштину* куће на којој се темељи, *сврху* ка којој тежи и ради чега постоји, усвојити *вредности* којим постоји и којима тежи, *начине* за достизање тога; то је задатак архитектуре и права природа куће човекове ма које животне парадигме, а најпре оне сакралне.

Закључна разматрања

Спознати суштину ма и једног проблема није лако. Тако и питање онтолошко-гносеолошке суштине архитектуре и њене прве куће, или уопште куће, никада није и неће бити лако. Један од начина и могућности приступа овом проблему дат је и у овом кратком прегледу.

Главни кључ за одгонетање тог почетка сваке куће, сваке архитектуре, овде је претпостављен и представљен у виду човека, као главног творца, субјекта сваке архитектуре. Конкретније, у виду његовог егзистенцијалног простора. Још суптилније, у виду његове конкретне егзистенцијалности, односно избора између сакралног и профаног начина битисања у свету.

Виктор Бичков, користећи се теоријом Св. Августина можда лепо сажима тај профано-сакрални егзистенцијални однос и потврђује да постоје два града различитих егзистенција. Један је град Божији где спадају сви они који желе да живе „по духу" (*secundum spiritum)*, „по Божијим законима", а други је град земаљски, оних који живе „по телу" (*secundum carnem), односно – „*по људским правилницима".[65] Или, баш по речима Св. Августина, „два града – безбожника и праведника постоје од настанка људског рода и постојаће до краја света. (…)."[66] Два града су последица две врсте љубави – „земаљски

62 Пјевач 2001, 154.
63 Радовић 2001, 11.
64 Поповић 1998, 30.
65 Бичков 2010, 368.
66 Бичков 2010, 368.

је саздан љубављу према самима себи, која доводи до презирања Бога, а небески – љубављу према Богу, која доводи до презирања самога себе“.[67]

Дакле, профана егзистенција управо човека поставља у сам центар своје оријентације; трансцендентно за таквог човека не постоји. Тачније, према Елијадеу, „он ће достићи лични идентитет само уколико се темељно демистификује, биће збиља слободан тек у тренутку када убије и последњег бога“.[68] Кућа таквог човека, и уопште архитектура као последица ових ставова, постаје изузетно нестабилна, нехомогена, аморфна, стално променљива, покретна, јасно неодређена[69]. Савремена кућа модерног човека, и цео модерни покрет на челу са Ле Корбизјеом о томе јасно сведоче. Савремени човек једноставно у таквим условима не може остварити такву егзистенцијалну сигурност какву је човек архаичних друштава имао. Шулц закључује да његовом кућом влада осећај „изгубљености и беспомоћности“[70].

На супротној страни, сакрални човек за центар своје оријентације поставља Бога. Парадигматски темељ његове егзистенције, онтолошко-гносеолошко-аксиолошко-методолошка уверења, свој извор налазе у тој божанској трансцендентној сили. Кућа таквог човека, логично, свим својим бићем, и метафизичким и физичким, тежи задовољењу те потребе за божанским, за светим. Штавише, човекова тежња је директно управљена ка једном космогонијском начину градње сопствене куће. Он жели да живи у Центру света, да и његова сопствена кућа постане *imago mundi*, храм божанства.[71]

Према оцима Православне цркве, природно би било за верујућег човека да врлинским, светотаинским животом у цркви, он заиста омолитвени и свој лични дом, те и своју кућу, заједно са својом породицом, у ствари претвори у једну малу, домаћу цркву. Угледајући се на Велику Цркву, њено устројство и космогонијски стваралачки принцип, тако и мала црква треба да тежи да уз помоћ симболичких конкретизација постане манифестација светог, оностраног, веза видљивог и невидљивог, земље и неба, Бога и човека.

Према Лазару Абашидзеу сви предмети и цела архитектура хришћанског храма јесу управо такви да „симболично рефлектују премудри и преславни Домострој Божији, да подсете на њега и да га собом изобразе“.[72] Сходно том циљу, храм се претвара у „*складну, мелодичну, вишегласну* песму“[73]. Све је „*складно и равномерно***,** све је потчињену *ритму, поретку и строгом* распореду**;** све има своје *правило – канон, меру, поредак***.** И свему постоји *послушност***,** у свему постоји *хијерархија, усклађеност, устремљеност ка Небу, смирење и лепота.“*[74] (подвлачења су ауторова). Исто тако, како он у наставку сведочи, и „свака травчица или цветић, сваки извор, свака бубица (…) пурпурни залазак сунца, жућкасто-црвени јесењи лист који је пао са дрвета, заслепљујуће бела чипка снега (…) јутарњи освит са живахним цвркутом птица, весело пролећно сунашце, звонки поточићи усред снега који се топи, отварање пупољака (…) све је то громогласна проповед о васкрсењу из мртвих (…) о вечности (…) о животу“[75].

67 Бичков 2010, 368.
68 Елијаде 2003.
69 Елијаде 2003; Шулц 2010.
70 Шулц 2010.
71 Елијаде 2003.
72 Абашидзе 2019, 352.
73 Абашидзе 2019, 353.
74 Абашидзе 2019, 353.
75 Абашидзе 2019, 353.

Управо све ове хијерофаније, симболичке манифестације и конкретизације јесу уједно и конкретно методолошко упутство, како ту тежњу за сакралним, свету атмосферу храма Божијег, пренети на ниво куће, тај такође мали и домаћи храм Божији.

Доказ да то и није толико неостваривo најпре се налази у архитектури оних народа који су (најпре) у својој прошлости изразито тежили сакралном, чија је егзистенција била управљена светом животном парадигмом. Таква архитектура је углавном вернакуларна, спонтана, природна. Бернард Рудофски у својим делима сведочи постојање једне такве архитектуре, али и те помало мистификоване везе куће и божанског.[76] Слично се може наћи и у расправама о архетипској колиби као рајској кући код Рикверта,[77] додатно, и код Рајта,[78] Александера,[79] па и нашег Радовића,[80] могу се наћи јасне интенције ка дефинисању архитектуре, њене прве куће као својеврсне духовно-телесне творевине. Наравно, ван контекста православне вере али, без обзира, на то, намера ка повезивању светог и земаљског је више него јасна и тиме битна за спознају. Свака та интенција практично даје легитимитет овде представљеном виђењу.

Сходно свему предоченом јасно је и логично да кућа саздана према профаној парадигматској позицији никада, ни метафизички, ни физички, не може у потпуности задовољити човека чија је егзистенцијална парадигма сакрална. Он може, сходно приликама и неприликама, заиста живети у њој (како и живи савремени сакрални човек), али пунота његове егзистенције није остварена. Стога, природно би било да савремена архитектонска продукција своје снаге усмери управо ка свом основном задатку постојања – задовољењу ***свих потреба сваког човека.*** Тиме последично и специфичних потреба овог сакралног човека. Управо ово би био научно оправдан став. Свако занемаривање реално постојећих и тиме чињеничних потреба човека који себе сматра за сакрално биће, било би научно, али и по свим моралним мерилима, неприхватљив став.

Заокружујући расправу, као подстицајна мисао али и легитимност раду, наводи се и извод из изузетно значајног текста, исто тако значајног аутора Ле Корбизјеа[81]. Његове мисли, писане током боравка на Атосу, верујемо, на добар начин одсликавају важност дубље спознаје оне духовне позадине архитектонског стваралаштва:

„*Православна* вера, расадник мистицизма, преноси верне у блаженство (…) ова *архитектура (...) заслужује моје дивљење и ја проводим сате у дешифровању њеног чврстог и догматског језика* (...) Сасвим снажно сам осетио да је једини и *узвишен задатак архитекте да отвори душу поетичним царствима* користећи *материјале са интегритетом* да би их учинио *корисним*. Обезбедити Мајци Божијој кућу од камена која је заштићена од старих злочина и уредити обим тог светилишта *тако да дух исијава из њега*, изазивајући мистериозне односе облика и боје, *поштовање према свакоме*, тишину на уснама, и не будити ништа више но уздизање молитве и певање свечаних песама у ритму контролисаног светла. *Божански позив за* старе *градитеље*! *Чистота њиховог циља, њихових напора је изгубљена. Дисциплина је нама непозната,* данашњим фушерима. Господе! Како је болна била екстаза која нас је захватила у тим источњачким храмовима. *Како сам се осећао повучен, осрамоћен*. (…) *Моћно јединство овог језика* је

76 Рудофски 1976.
77 Rykwert 1972.
78 Wright 1974.
79 Alexander 1979; Alexander 2002.
80 Радовић, 2001; Радовић 1979; Радовић 2005.
81 Помало парадоксалан пример иначе, с обзиром да је реч о аутору кога историја архитектуре и уметности сматрају оцем модерне, профане архитектуре. Али ипак значајан и легитиман.

тако озбиљно да са овим утиском може да се упореди *чврстоћа дијаманта*“[82] Ле Корбизје, 1911. године (сва подвлачења су ауторова).

Слично датом, као закључна мисао, прилаже се и опис једне просте сељачке куће Ранка Радовића. Приказ ове куће у великој мери подсећа и на опис вредности унутар једног сакрализованог простора, како су то наведеним речима описивали и Лазар Абашидзе и Ле Корбизје:

„Видео сам много соба светом и по књигама, али ме је *највише обрадовала и научила велика соба нашега кума Савељића, једноставног сељанина* у црногорском *селу* Мартинићи (…) Његова је соба *пространа, без много намештаја, без украса и без сувишности*. Кревети од једрог дрвета постављени су дуж *чистих, белих* зидова. *Средишњи простор* остао је тако *слободан, подложан променама* и стално *другачијој употреби тихих* укућана. Плафон *у дугим талпама,* таман и матиран, спуштен до подигнуте руке. Под се жути, али не од боје, него од *јасноће дрвета*. Четири су *једноставне* столице у соби. Усправне, са *строгим* наслонима, пуне *достојанства***.** Оне бележе велико огледало између два мала *прозора отворена према долини* и са *дрвеним капцима*, који су непријатељи и летње жеге и ветра са кишама. Уместо стола – *непресушна шкриња* наслоњена је на зид. Она је велики знак *породичног блага*, скровиште ткања и дугих бдења, окриље и везења и снова! У једном великом раму *безброј породичних фотографија* сакупљају време још од првих фотографа старе Подгорице. То је *фреска породичног континуитета* у којој величине слика и фигура непогрешиво изражавају значај и љубав коју је свако од нас стекао овде у домаћиновој соби и сећању. *Боје* су собе *сведене* и само *јарке покривке* надгледају кревете као цвеће поља.

И то је све… Све осим *јагњећих кожа* пред сваким креветом за први, *топлији сусрет* са новим и *мукотрпним радним јутром…* сутра, увек и поново…Сем *достојанства* и *сврсисходности* у овој соби живела је и *недвосмислена лепота*, печат *једноставног, дух истине*, сјај *скромности* због које је и била толико раскошна… (…) Нису због тога ови редови о соби нашега кума Савељића романтичарска носталгија за „прошлим“, Они су *пре жудња за истинском архитектуром*, која не разуме границе времена и не признаје привилеговане средине. Будућност је архитектуре, будућност је наших соба, свуда где је ***бит живота*** изнад скупог декора.“ [83] Ранко Радовић, 1974. године (сва подвлачења су ауторова).

Литература

Alexander, Christopher (2002): *The Nature of Order: An Essay on the Art of Building and the Nature of the Universe; The Phenomenon of Life*. Berkeley, Calif: Center for Environmental Structure

Alexander, Christopher (1979): *The Timeless Way of Building*. New York: Oxford University Press

Guba, Egon; Yvonna, Lincoln (1994): Competing Paradigms in Qualitative Research, in: *Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, 105–17. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications

82 Ле Корбизје 2008.
83 Радовић 1979.

Holmes, Colin, David Lindsay (2018): *In Search of Christian Theological Research Methodology*. New York: *SAGE Open* 8, no. 4 (October 1, 2018): 2158244018809214. https://doi.org/10.1177/2158244018809214.

Koolhaas, Rem (2014): *Fundamentals: 14th International Architecture Exhibition - La Biennale Di Venezia*. Venice: Marsilio Editori

Rykwert, Joseph (1972): *On Adam's House in Paradise: The Idea of the Primitive Hut in Architectural History*. New York: Museum of Modern Art

Wright, Frank Lloyd (1974): *The Natural House*. New York: Bramhall House

Абашидзе, Лазар (2019): Души обремењеној духом чамотиње, у: *Жалосна је душа моја до смрти*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Ацовић, Драгомир (2014): *Речник појмова ликовних уметности и архитектуре, Том 1 А-Ђ*. Београд: САНУ, Завод за уџбенике

Ареопагит, Дионисије (2012): *Дела, Corpus Areopagiticum*. Шибеник: Истина - Епархија далматинска

Бичков, Виктор (2010): *Естетика отаца цркве*. Београд: Службени гласник

Велимировић, Николај (2013): *Символи и сигнали*. Шабац: Глас цркве

Гиденс, Ентони (1998): *Последице модерности*. Београд: Филип Вишњић

Елијаде, Мирча (2007): *Мит о вечном повратку*. Загреб: Јасенски и Турк

Елијаде, Мирча (2003): *Свето и профано*. Нови Сад: ИК Зорана Стојановића

Елијаде, Мирча (2010): *Слике и симболи*. Сремски Карловци: ИК Зорана Стојановића

Зеви, Бруно (1966): *Како гледати архитектуру*. Београд: Клуб младих архитеката

Ивановић, Филип (2010): *Визуелни аспекти обожења по Дионисију Ареопагиту.* Београд: Зборник радова Византолошког института 47

Кузовић, Душко (2019): *Улога сакралних објеката у идентитету насеља Балкана.* Ниш: Црквене студије, 16/2

Ле Корбизје (1999): *Ка правој архитектури*. Београд: Грађевинска књига

Ле Корбизје (2008): *Путовање на исток*. Лозница: Карпос

Његош, Петар II Петровић (2001): *Луча тикрокозма*. Подгорица; Цетиње: Октоих; Светигора

Пијаже, Жан (1990): *Психологија детета*. Сремски Карловци: ИК Зорана Стојановића

Пјевач, Невенка (2001.): *Азбучник богочовечанских мисли аве Јустина*. Београд: самостално издање

Поповић, Јустин (2005): Зеница трагизма, у: *О Духу Времена*. Политика, Народна књига

Поповић, Јустин (2009): *Православна црква и екуменизам*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар

Поповић, Јустин (1998): *Тумачење посланице Светог апостола Павла: Ефесцима, Филипљанима и Колошанима, Галатима и I и II Солуњанима*. Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Ћелије

Поповић, Јустин (1998): *Философија и религија Ф. М. Достојевско*г. Београд: Наследници оца Јустина и Манастир Ћелије

Радовић, Ранко (1979): *Живи простор*. Београд: Независна издања

Радовић, Ранко (2001): *Нова антологија кућа*. Београд: Грађевинска књига

Радовић, Ранко (2005): *Нови врт и стари кавез*. Нови Сад: Стилос

Радосављевић, Артемије (2009): *Православље и савремени изазови код нас*. https://svetosavlje.org/pravoslavlje-i-savremeni-izazovi-kod-nas/?pismo=cir., приступљено: 20. 2. 2021.

Радосављевић Артемије (2019): *Свети Максим Исповедник - изабрана дела: Подвижничко сово, Главе о љубави, Мистагогија*. превео и сабрао: вл. Артемије Радосављевић. Београд: А. Радосављевић

Ристић-Горгиев, Слађана (2006): *Гносеологија Светог Симеона Новог Богослова,* Ниш: Црквене студије, 3

Рудофски, Бернард (1976): *Архитектура без архитеката*. Београд: Грађевинска књига

Скуп текстова Отаца цркве (2009): *Добротољубље*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара

Софокле (1996): *Антигона*. Београд: Народна књига; Алфа

Хајдегер, Мартин (1982): *Мишљење и певање*. Београд: Нолит

Шпенглер, Освалд (2010): *Пропаст запада*. Београд: Утопија

Шулц, Кристијан Норберг (2000): *Егзистенција, простор, архитектура*. Београд: Грађевинска књига

Шулц, Кристијан Норберг (2009): *Интенције у архитектури*. Загреб: Јасенски и Турк

Slaven Stevanović

MODEL OF THE PRIMITIVE HUT ACCORDING TO THE SACRED AND THE PROFANE PARADIGM

Man's existence on earth is spatial. The primitive hut (the first house) represents the material concretization of the human space of existence. The settings of man's space of existence are found in his personal life paradigms. Therefore, the basic task of architecture is to concretize these different human paradigms.

According to M. Eliade, two general paradigms of life are "sacred" and "profane." Modern architecture concretizes almost exclusively the "profane" human existence.

In this paper, I explore what a "sacred" human existence is, pointing out the fact that it still exists, but also that it is neglected in the architectural sense. Architecture has an ontological obligation to concretize the existential space of every human being, including the one whose life paradigm is defined as "sacred".

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2022, 659-676*

УДК 726.54(497.11)"15"
75.052.046.3(497.11)"15"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2022.19.19.42

Игњатије Урош Ђорђевић
Универзитет у Приштини
Филозофски факултет у Косовској Митровици
Катедра за историју уметности
e-mail: ignjatije.djordjevic84@gmail.com

О СОПОЋАНСКОМ ИКОНОСТАСУ И ЊЕГОВИМ ИКОНАМА ИЗ ДРУГЕ ПОЛОВИНЕ XVI ВЕКА

Драгом архимандриту
Теоктисту и сопоћанској братији

Апстракт: *У раду су анализиране четири иконе из ризнице манастира Дечани, за које се до сада у литератури сматрало да су биле део дечанског иконостаса. Резултати истраживања указују на немогућност просторног уклапања ових икона у дечански иконостас. Реконструкцијом сопоћанског иконостаса из друге половине XVI века и поређењем његових димензија са овим иконама закључујемо да су оне биле део његове целине.*

***Кључне речи*:** *Сопоћани, Дечани, Зограф Лонгин, иконостаси, иконе.*

Увод

Према подацима уграђеним у овај прилог, у манастиру Сопоћани крајем XVI века постављен је иконостас од дрвета, који је био украшен иконама у два реда и великим крстом са Распећем Христовим. Манастир је пострадао од Турака у време Велике сеобе 1690. године, тако да се не зна шта се догодило са иконама. Наслућујући неповољне прилике, монаси из Сопоћана су 1687. године пренели у манастир Црну Реку мошти светог краља Стефана Првовенчаног у кивоту од интарзије[1] и *Поменик*.[2] Веома је вероватно да су и остале драгоцености, као и иконе са иконостаса, склоњене од уништења. Године 1690. сопоћански игуман Максим сели се са својим братством на територију Аустроугарске.[3] У манастиру Лепавина некада се налазила панагија са моштима светог архиђакона Стефана и са записом „Сопоћани", што указује да су сопоћански монаси дошли до Лепавине. Подлогу за закључивање о судбини икона са сопоћанског иконостаса пружају трагови греда у виду удубљења на источним пиластрима сопоћанског храма, фотографије из 1926. године с приказом остатака греда, димензије трију Лонгинових икона и Деизисног чина из Дечана (сада у Музеју СПЦ).

1 Андрић, 2018, 9; Василић, 1957, 16.
2 Гиљфердинг, 1972, 138–139.
3 Ђурић, 1963, 98.

Зограф Лонгин у Сопоћанима

У *Поменику* манастира Сопоћани[4], који је настао у првој четвртини XVII века, међу упокојеним јеромонасима, на 11. месту, уписан је „Лонгин изуграф“. На основу тог податка у литератури је прихваћена теза да је пећки зограф Лонгин последње године свог живота провео у Сопоћанима.[5] Боравак Лонгина у Сопоћанима може се потврдити и другим, посредним путем.

Пећку сликарску радионицу, која се појавила после обнове Пећке патријаршије 1557. године, чинили су зографи Андреја[6], Лонгин[7] и још један анонимни сликар. Поменута дружина, обнављајући српско сликарство, свој стил је заснована на уметности прве половине XIV века. На основу њиховог цртежа може се закључити да су предлошке радили по узору на дечанске фреске,[8] упрошћавајући њихове форме. Ликови које су представљали били су идеализовани, обрада инкарната и драперија пластична, а палета богата. Припрата Пећке патријаршије је први споменик у коме се јавља сликарство ове тројице мајстора.[9] Њихов рад био је до те мере уједначен да их је тешко разликовати. Одвајање ауторских рукописа могуће је једино разликовањем одређених детаља на физиономијама и богатства палете, док је сам сликарски поступак идентичан код све тројице.

Лонгин је имао утицаја на своје савременике, па се може претпоставити да је имао и ученике. Тако су Деизисни чин из дечанске ризнице, из последње деценије XVI века, сликала двојица сликара, чији су палета и начин извођења блиски Лонгину. Зато је Лазар Мирковић претпоставио да ово дело припада Лонгину.[10] Године 1569. у припрати манастира Грачанице појављује се други анонимни зограф, који је урадио композицију Опело митрополита новобрдског Дионисија Соколовића.[11] Наредне, 1570. године, поменути анонимни зограф је заједно са Лонгином осликао целокупну припрату.[12] Анализом цртежа и колорита овог уметника може се закључити да његово уметничко порекло није везано за пећку радионицу. Његов сликарски поступак се разликује од Лонгиновог. Физиономије ликова које ради немају у основи дечанске форме. Обрада инкарната нема пластичност као Лонгинова, него је плошана. Палета му је састављена од свега неколико засићених тонова. Атрибут *свети* исписује у краћем облику, за разлику од пећких сликара, који га пишу у дужем. Међутим, у његовом раду се примећује прилагођавање Лонгиновом сликарству. Другачијим колоритом гради слику на начин како то чини и Лонин. Дуктус његових слова идентичан је Лонгиновом. Из свега се може закључити да се у сарадњи са Лонгином прилагођава пећкој радионици. Предлошци по којима је радио физиономије изведени су по сопоћанским фрескама. То се може приметити на свим ликовима Дионисијевог опела и на српским архијерејима, на северним ступцима грачаничке припрате. Сопоћанско сликарство *истражује* лепоту човековог

---

4 Поменик манастира Сопоћани, прва четвртина XVII века, РНБ ГИЛьФ. 59, л. 9 а, доступно на: http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Serbian_Manuscripts/show.php?i=793c36a6-bf9c-4537-aab0-7246165d8650&l=12, (последњи приступ 02.05.2021. године)

5 Теодоровић – Шакота, 1956, 161.

6 Тодић, 2013, 46–50 .

7 Милошевић, 1974, 20; Петковић, 1984, 60; Петковић, 1995, 88–89; Шпадијер, Тодић, 2016, 565–573.

8 Ђурић, Ћирковић, Кораћ, 1990, 171.

9 Петковић 1965, 119–122; Чанак – Медић, Тодић, 2014, 167.

10 Мирковић, 1963, 25.

11 Петковић, 1978, 210; Мијовић, 1971, 197.

12 Тодић, 1999, 261–262; Чанак – Медић, Тодић, 2017, 23.

тела. Сликар Опела митрополита Дионисија, с тим у складу, транспонује сопоћанске ликове и у њима успева да ухвати чулност[13] и карактерне особине. Бранислав Тодић је први увидео да су познија остварења овог сликара пећки и дечански иконостасни крстови.[14] То потврђује и дуктус слова, физиономије и палета овог уметника. Током двеју деценија, које деле ова остварења, поменути зограф је веома напредовао у свом занату, још више се прилагодивши пећкој радионици, а уједно оставши веран својој првој сликарској пракси.

Питање уметничког порекла поменутог зографа и разлог због ког користи сопоћанске предлошке изузетно је комплексно. Ипак, можемо са опрезношћу претпоставити да је међу монасима у Сопоћанима током прве половине XVI века било сликара. Пошто је анонимни зограф сарађивао са Лонгином и прилагођавао своје сликарство његовом, чињеница да је део живота Лонгин провео у Сопоћанима још више има смисла. Можда је разлог због ког Лонгин долази у Сопоћане управо рад тамошње сликарске радионице. Трагови дрвеног иконостаса у Сопоћанима, о чему ће ускоро бити речи, и боравак Лонгина у задужбини краља Уроша пружају подлогу за уверење да је он учествовао у његовој изради.[15]

Питање дечанског иконостаса

У католикону манастира Дечани изграђена је мермерна олтарска преграда,[16] на којој првобитно нису биле планиране иконе. Међутим, убрзо су на њу, око 1348. године, постављене иконе Исуса Христа, Богородице, Светог Николе и Јована Крститеља. На тај начин ова олтарска преграда постала је иконостас, у правом смислу те речи.

Лазар Мирковић је 1933. године затекао стари камени иконостас без икона, а оне су биле похрањене у скривници.[17] Тада су се на дрвеном иконостасу, на почетку источног травеја, налазиле Лонгинове иконе: Христос Пантократор – 173 x 118,5 cm (Сл. 1) и Богородица Елеуса[18] – 171 x 117 cm (Сл. 2). Већ 1935. године, на Мирковићеву молбу, старе иконе су враћене на камени иконостас, а Лонгинове иконе са дрвеног иконостаса пребачене у параклис Светог Николе. Тада се у ризници налазила и Лонгинова икона светог Јована Богослова – 174,5 x 74,7 cm (Сл. 3), која је са претходним чинила једну целину.[19] Лазар Мирковић је закључио да су у XVI веку скинуте првобитне иконе са каменог иконостаса и на њега постављене две нове Лонгинове иконе и Иконостасни крст из 1593. године.[20] Још је Мирковић у ризници затекао и Деизисни чин са апостолима, за који је навео да је такође Лонгинов рад и да се некада вероватно налазио на каменој олтарској прегради, између престоних икона и Распећа.[21]

Нерешено питање развоја дечанског иконостаса још више је закомпликовао запис дечанског јеромонаха Гедеона Јосифа Јуришића, који је 1850. године, описујући

13 Радојчић, 1955, 77–78.
14 Тодић, 2012, 123–126; Ћоровић – Љубинковић, 1955, 9–10; Милошевић, 1980, 22, 36, кат. бр. 56; Ћоровић – Љубинковић, 1965, 95; Тодић, Чанак – Медић, 2005, 76–77.
15 Тодић, 2002, 286.
16 Петковић, Бошковић, 1941, 98.
17 Мирковић, 1963, 11.
18 Љубинковић, 1957, 196; Милошевић, 1980, 36, кат. бр. 53, 54, сл. 53, 54.
19 Појава Светог Јована Богослова у оквиру Деизиса није новина и може се видети на фрескама манастира Грачанице, где је представљен „сам“ на источном зиду. (Марковић, 2011, 138)
20 Мирковић, 1963, 22.
21 Мирковић, 1963, 25.

иконостас, навео превелики број икона на њему.[22] Он набраја првобитне иконе из XIV века, три Лонгинове иконе, Успење, новозаветну Свету Тројицу из XVI века и неке иконе из XVII века. До данас није разрешено питање где је био распоређен толико велики број икона. Делимично појашњење изведено је претпоставком да су све иконе које Јуришић наводи биле распоређене, осим на централном, и на иконостасу параклиса светог Димитрија. Међутим, највећу недоумицу изазива икона светог Јована Богослова, која се ни у ком случају не може уклопити у централни дечански иконостас, а која по димензијама представља комплет са иконама Христа Пантократора и Богородице Елеусе. Пошто првобитни дечански иконостас никада није био рушен, а већ је имао иконе, нема оправдања за тврдњу да су у XVI веку старе иконе замењене новим.[23] Да су у неком случају старе биле оштећене, а нису, нове би биле урађене по димензијама старих и у истом броју. Мирјана Шакота је покушала да одгонетне позицију иконе светог Јована Богослова, претпостављајући да се налазила на некој дрвеној конструкцији у оквиру северног иконостаса (испред Проскомидије).[24] Сретен Петковић, истичући темељитост Шакотиног истраживања, опажа да она ипак није нашла адекватан одговор.[25] Лазар Мирковић је икону светог Јована Богослова затекао у ризници, не бавећи се њеном некадашњом могућом позицијом.[26] Пошто се димензије ових трију Лонгинових икона поклапају, по свему судећи, израђене су за једну иконостасну целину.[27] Стога је потребно имати у виду и могућност да је икона светог Јована Богослова вероватно имала и икону која јој је била пандан. Таква концепција од четири иконе још мање одговара дечанском простору и указује на то да ове Лонгинове иконе можда нису урађене за дечански храм.

Гедеон Јуришић, пишући о иконостасу, не помиње да се на њему налазио Деизисни чин. Мирјана Шакота је у књизи *Дечанска ризница* погрешно цитирала Мирковића, рекавши да је он затекао Деизисни чин на иконостасу.[28] Међутим, он ни на једном месту не наводи да га је видео на иконостасу, него да претпоставља да се некада налазио на њему.[29] Тако је ова погрешна интерпретација Мирковићевих речи унела у литературу тезу да се Деизисни чин налазио на иконостасу испод Распећа.[30] Из тог разлога је начињен покушај реконструкције иконостаса из XVI века (са Деизисним чином), под претпоставком да се ова конструкција налазила непосредно испред самог каменог иконостаса, односно испред стубића који га држе.[31]

Пошто сва досадашња истраживања нису донела уверљиве доказе о томе да је целокупан репертоар иконостаса из XVI века могао стати у дечански предолтарски простор, понудићемо наше виђење решења овог проблема. Трагом нерешених питања приступили смо детаљној анализи четири икона из дечанске ризнице из XVI века и предолтарског простора дечанског католикона. Оно што је највише изазвало нашу сумњу у целокупну Мирковићеву концепцију било је то што он наводи да је Деизисни чин дужине 467 cm, док Мирјана Шакота у књизи *Дечанска ризница* наводи 475,5 cm. У књизи

22 Јуришић, 1852, 32.
23 У XVI веку манастири Грачаница и Милешева добијају престоне иконе на иконостасима, али их оне пре овог времена нису имале.
24 Шакота, 1984, 95.
25 Петковић, 1998, 95, нап. 27.
26 Мирковић, 1963, 30.
27 Шакота, 1984, 95.
28 Шакота, 1984, 96.
29 Мирковић, 1963, 11, 22, 25.
30 Вајцман и др., 1983, 306.
31 Тодић, 2012, 121.

Српски иконопис у доба обновљене Пећке патријаршије, аутора Миљане Матић, дужина овог Деизисног чина износи 479,9 cm.[32]

Имајући у виду све наведено, указала се потреба детаљне анализе свих наведених параметара, која би имала за циљ решавање овог проблема. По питању мера Деизисног чина контактирали смо Музеј Српске православне цркве, са молбом да се још једном изврши његово прецизно мерење. Том приликом било нам је потврђено да је његова димензија 479,9 cm, како је и Миљана Матић навела у својој књизи.[33] На основу мерења источног травеја у манастиру Дечани[34] констатовали смо да је камена олтарска преграда дужине 443 cm, а не 478 cm, како наводи Мирковић, што је веома значајно одступање када је у питању решење проблема којим се бавимо. Предолтарски простор без стубића, који држе камени иконостас, износи 467,5 cm. Пошто побочни зидови нису паралелни, него се простиру трапезоидно, размак на западном крају износи 478 cm.[35] На основу мерења и поређења дошли смо до закључка да је Деизисни чин дужи од распона зидова на почетку источног травеја за 1,9 cm. Такође, од предолтарског простора дужи је за 12,4 cm, а од самог каменог иконостаса читавих 36,9 cm.

На тај начин закључујемо да Деизисни чин по димензијама није никако могао бити део целине дечанског каменог иконостаса. Није могао стати ни у предолтарски простор, уз стубиће који држе камени иконостас. А пошто је шири и од распона зидова на почетку источног травеја, вероватно није стајао ни на овом месту. И сам Гедеон Јуришић међу набројаним иконама на иконостасу не помиње Деизисни чин из XVI века. Према томе, можемо претпоставити да је 1593. године над каменим иконостасом и старим иконама из XIV века постављен само Иконостасни крст са Распећем. Теза о постојању Лонгиновог дрвеног иконостаса, који се по претпоставци налазио непосредно испред каменог није одржива, јер смо претходно установили да је Деизисни чин дужи од овог простора за 12,4 cm. Према томе, он физички није могао стати у овај простор. Осим тога, у поменутом раду није разматрана позиција иконе светог Јована Богослова, која представља кључни проблем и тако оставља питање дечанског иконостаса нерешеним.

С обзиром на то да икона светог Јована Богослова ни у ком случају није могла стати на иконостас, можемо закључити да ова целина није урађена за дечански католикон. По свему судећи, три Лонгинове поменуте иконе и Деизисни чин били су део дечанске ризнице. У непознато време стављене су на дрвени иконостас и то не све. Деизисни чин се, по свему судећи, није налазио на иконостасу, нити има сведочанства о томе.

О сопоћанском иконостасу

Манастир Сопоћани је у доба оснивања добио мермерну олтарску преграду без икона.[36] На пиластрима, који су је фланкирали, налазили су се проскинитари са представама Христа и Богородице, уоквирени гипсаном штукатуром.[37] Висина ових фигура била је идентична величини стојећих фигура на фрескама, те су заједно чиниле једну тематску целину. Крајем XVI века изграђен је велики дрвени иконостас.[38] До сада,

32 Матић, 2017, 430, кат. бр. 121.
33 Захваљујемо особљу Музеја на добијеним информацијама.
34 Захваљујемо се монасима из манастира Дечани, који су на нашу молбу извршили мерења.
35 Ову димензију Мирковић наводи као размак између стубића, који држе камени иконостас, међутим, ово је мера западног краја источног травеја. (Мирковић, 1963, 25)
36 Кандић, 2007, 45; Томић, 2007, 68.
37 Николић, 1970, 110.
38 Тодић, 2002, 286.

он никада није био предмет истраживања, јер је веће интересовање постојало за реконструкцију првобитне мермерне олтарске преграде из XIII века. На основу удубљених трагова од дрвених греда на пиластрима и старих фотографија снимљених непосредно пре обнове манастира 1926. године,[39] извршили смо мерења на лицу места и направили реконструкцију иконостаса (Сл. 4).[40] На једној од фотографија јасно се види да су се на месту старе архитравне мермерне греде налазиле три међусобно спојене дрвене греде, које су биле потпорни делови новог иконостаса (Сл. 5). На тај начин можемо закључити да нова дрвена конструкција није постављена на старију камену олтарску преграду (како стоји у литератури)[41], него је стара преграда из неког разлога већ била склоњена. Могуће је да су је уништили Турци у неком од ранијих напада. Ова теза, која потврђује прављење новог иконостаса на месту старог, без *удвајања*, оправдава тадашње постављање новог.

Иконостас је био изграђен од греда, чији је попречни пресек био 25 x 12,5 cm,[42] а покривао је олтарски простор између пиластера и саме пиластре.[43] Архитравна греда се помоћу четири дрвене конзоле ослањала на западна лица пиластера, а држале су је и четири вертикалне греде. У нивоу врха парапета, са обе стране царских двери, налазиле су се још две водоравне греде. Изнад архитравне греде била је још једна греда, која је чинила оквир епистилне даске, односно место за Деизисни чин са апостолима. Између бочних зидова пиластера, на месту старог каменог архитрава, биле су уграђене три претходно поменуте греде, које су држале иконостас приљубљен уз пиластре. За њих је иконостас био причвршћен у нивоу надвратника царских двери. Изнад поменутих греда, унутар побочних страна пиластера, налазила се греда која је придржавала нову архитравну греду, а изнад ове још три, мањих димениија (10 x 10 cm), које су учвршћивале оквир Деизисног чина и подножје крста, краке крста и његов врх. Оквир у коме се налазила епистилна даска – Деизисни чин, хоризонтално је покривао западна лица пиластера и допирао је до северног и јужног зида наоса. Доказ за ово су правилно изрезана удубљења у фрескомалтеру, облика правоугаоника, која су сачувала форму вертикалних ивица епистилног оквира, а која се и данас јасно виде. Над Деизисним чином налазио се Иконостасни крст. Пошто је иконостас покривао проскинитаре на пиластрима у висини глава некадашњих представа Христа и Богородице, може се закључити да су оне до XVI века већ биле оштећене. Разлог томе био је тај што нису сликане на свежем малтеру него у секо техници.[44] Тако је овај простор проскинитара, који је био фланкиран гипсаним колонетама, био предвиђен за бочне иконе новог иконостаса. И данас на левом пиластру

39 Кандић, 1984, 9.

40 Облик и димензије реконструисаног иконостаса верни су оригиналу. Висина крста је аутентична, док је његова форма у нацрту импровизована, ради визуелног употпуњавања целине.

41 Кандић, 2016, 77.

42 У олтару, на јужном зиду источног травеја, поред архитрава иконостаса, налази се фреска непознатог архијереја. Једна од хоризонталних греда *држача* била је постављена пробијањем фреске у пределу омофора поменутог архијереја (Сл. 5). Димензије греда израчунали смо на основу пропорције са величином крста на омофору. Истраживањем у Богородичиној цркви у Студеници установили смо да је тамошњи иконостас из 1568. године био изграђен од греда, које су идентичне овима које су коришћене у Сопоћанима. У Студеници је, за разлику од Сопоћана, сачуван првобитни мермерни под, у коме се и данас налазе уклесана удубљења која су држала греде профила 25 x 12,5 cm, што потврђује димензије греда из Сопоћана.

43 О могућем постојању дубореза на иконостасу нема материјалних доказа, те ово питање није разматрано.

44 Питање материјала проскинитарних икона није до краја решено, пошто постоји и другачија теза – да су биле изведене у мозаику. (Кораћ, 1974, 29)

стоји остатак једне гипсане колонете, што потврђује да су се бочни крајеви иконостаса завршавали управо њима, а не дрвеним гредама.[45] На старој мермерној олтарској прегради није било бочних врата, него се у олтарски простор улазило кроз северну певницу и проскомидију. Дужина старе олтарске преграде, која је идентична распону побочних зидова источног травеја, износила је 430 cm. Нови дрвени иконостас такође није имао бочних врата, а уклапањем проскинитара на пиластрима у његову целину добио је дужину од 626 cm.

Спајање пиластера са иконостасом[46] представљало је идентичан тематски план, који је претходно повезивао стојеће фигуре на фрескама са сликарством проскинитара. Висина обеју целина била је идентична и чинила је непрекинути Деизисни чин, који се настављао у певничким просторима. Димензије проскинитара и стојећих фигура на фрескама диктирале су и величину икона које су биле планиране за нови дрвени иконостас крајем XVI века, да би тако оствариле нову Дизисну целину. То потврђује архитравна греда дрвеног иконостаса, која је постављена на већу висину од архитрава старе олтарске преграде. Пошто су иконе Христа и Богородице, уместо на проскинитарима, планиране на иконостасу, уз царске двери, њихова монументалност не би могла бити идентична фигурама са фресака да је нови иконостас поновио концепцију и димензије старе олтарске преграде, са четири интерколумније. Таква четири простора била би исувише уска за предвиђену висину. Из тог разлога једино решење било је постављање двеју престоних икона, које би прекриле просторе између пиластера и царских двери и двеју икона на самим пиластрима, што се не би одразило на њихову монументалност. О таквом распореду сведочи и фотографија из 1926. године, која приказује горњи део остатака иконостаса (Сл. 6).

Мере икона за иконостас одређују се смањивањем димензија оквира за око 10 до 30 mm. На тај начин оставља се простор за *дисање* и деформацију даске на којој се слика икона. У оквире иконостаса икона се причвршћује помоћу дрвених уметака. Неуклапање Лонгинових икона у дечански иконостас и помен о Лонгиновом боравку у Сопоћанима навео нас је на упоређивање ових икона са сопоћанским иконостасом. Када се у димензије сопоћанског иконостаса поставе иконе из дечанске ризнице – Христос Пантократор, Богородица Елеуса и Деизисни чин са апостолима – слободни простор износи по 8 mm, односно са сваке стране иконе по 4 mm. Размак између гипсаних колонета на пиластрима износи 76 cm, док је икона светог Јована Богослова дужине 74,4 cm. На тај начин добија се оптимални размак за приглављивање иконе са обе стране по 8 mm. За иконостас овако импозантних димензија, 3,95 m x 6,26 m, тако минималне вредности празног простора не могу бити случајност. Пошто поменуте иконе не одговарају дечанском простору ни по димензијама, нити по броју, ово подударање са сопоћанским иконостасом наводи на закључак да су оне биле део његове целине.

Конструкцијске грешке на сопоћанском иконостасу откривају разлог различитих величина Лонгинових икона. Услед тадашњих технички скромнијих метода за постављање вертикале и хоризонтале на иконостасу, долазило је до деформација правих углова. Димензије дасака за иконе одређују се на основу отвора завршеног иконостаса. Ако су

45 Проскинитари су били украшени гипсаном штукатуром образованом на њиховом врху у облику рама – уписаног полукруга у квадратно поље. Гипсане колонете су фланкирале проскинитаре. Када је израђен дрвени иконостас, архитравна греда и Деизисни чин прекрили су горњи део штукатуре, који је претходно механички склоњен. Бочни гипсани стубићи (колонете) нису померани са својих позиција него су искоришћени као рамови за бочне иконе новог иконостаса.

46 Оваква концепција примењена је и у Студеници, тако што је дрвени иконостас прекрио проскинитаре на поткуполним стубовима.

његови углови неправилни, онда су и паралелни отвори за иконе различити. Икона Христа Пантократора дужа је од иконе Богородице Елеусе за 1,5 и виша за 2 cm. Архитравна греда дрвеног иконостаса у Сопоћанима је на северној страни била чак за 5 cm виша од јужне (под углом од 1,3 степена). Због тога је икона Светог Јована Богослова виша од иконе Пантократора за 1,5 cm. Разлог да Богородичина икона буде за 3,5 cm нижа од Јованове је вероватно то што је северна парапетна хоризонтална греда својим јужним крајем била више издигнута од северне. По свему судећи, првобитни под цркве био је искошен ка југу, што је узроковало овакве деформације на иконостасу. Поменути пад правцем север – југ поклапа се са конфигурацијом вештачки заравнатог платоа на коме су изграђени Сопоћани. На првобитној олтарској прегради од мермера из неког разлога довратници двери нису били постављени симетрично, него је јужна половина парапета била дужа од северне за 5 cm.[47] При постављању дрвеног иконостаса стубови довратника царских двери померени су ка југу за 1,7 cm, али не довољно да би поделу простора вратили у симетрију. То је резултирало тиме да је јужни део, који је био предвиђен за Христову икону, остао и даље већи од северног. Зато је Христова икона за 1,5 cm дужа од Богородичине. Седеће фигуре Христа Пантократора и Богородице Елеусе на иконама по пропорцијама одговарају висинама стојећих фигура прве зоне фресака у наосу Сопоћана (180 cm).

Деизисни чин са апостолима насликан је на три даске. Средишња даска, на којој се налазе Христос, Богородица и Јован Крститељ, приближно је исте дужине као и размак довратника царских двери. Деизисни чин са апостолима дело је двојице сликара. Централни део и десну поворку апостола радио је бољи сликар, док је други осликао леву страну. Обојица по стилу показују сродност са Лонгиновим начином рада. Даске са поворкама апостола вероватно су биле одвојене од централне сцене и стајале су уз бочне зидове. Две празнине између њих износе по 48 cm, односно дуже су за 16 cm од простора који заузима попрсје сваког од апостола. На основу свега наведеног може се претпоставити да су се на местима ових двеју празнина налазиле две иконе са представама анђела.[48]

Мирјана Шакота је прва приметила да је икона новозаветне Свете Тројице[49] (66,9 x 42,7 cm) из дечанске ризнице рад сликара који је насликао централни део и десно крило поменутог Деизисног чина.[50] Пошто је сопоћански католикон посвећен Светој Тројици, а димензије ове иконе одговарају патронској, покретној икони, тако се и њено порекло може везати за Сопоћане. Такође и икона Успења Пресвете Богородице[51] (55,5 x 90,4 cm) из дечанске ризнице,[52] коју Шакота везује за рад истог сликара, може припадати манастиру Сопоћани.[53]

Са обеју страна царских двери новог дрвеног иконостаса у Сопоћанима налазиле су се престоне иконе Христа Пантократора и Богородице Елеусе. До њих, на пиластерима, између гипсаних колонета, била је икона светог Јована Богослова и још једна, која није сачувана (Сл. 7). Изнад царских двери могла се налазити сцена Недремано око. На

47 Кандић, 2016, 75, сл. 74.

48 Ове целине су тачно за једну трећину дуже од простора које заузимају фигуре апостола, што се може објаснити планирањем „места“ које изискује сликање анђела са крилима.

49 Шакота, 1984, 117 – 118; Тодић, Чанак– Медић, 2005, 79, Матић, 2017, 121, сл. 116, 430, Кат. бр. 122.

50 Шакота, 1984, 98.

51 Шакота, 1984, 118, 98; Матић, 2017, 107, сл. 100, 439, Кат. бр. 158.

52 Све наведене иконе из дечанске ризнице данас се налазе у Музеју Српске православне цркве у Београду. Чувају се у одличним условима, уз адекватни стручни третман.

53 Манастир Сопоћани је у XVI веку у северном делу свог поседа имао цркву Пречисте (посвећена Богородици), поред које су живеле монахиње. Поменута икона Успења може бити повезана са овом црквом, али за то нема материјалних доказа. (Зиројевић, 1990, 216).

архитравној греди налазио се Деизисни чин са апостолима, а изнад њега Иконостасни крст са Распећем. Судећи по изгледу дечанског крста, у подножју сопоћанског крста могла се налазити композиција Оплакивање Христа, а поред представе распетог Христа неминовно су се налазиле иконе Богородице и младог Јована Богослова. Остаје непознато шта се догодило са поменутим крстом, као и са царским дверима. С обзиром на то да је висина крста била око 5 m, тешко је замислити да се као једна целина могао транспортовати на неко друго место као остале иконе.

У прилог тврдње да све поменуте иконе припадају сопоћанском католикону и о могућем постојању сликара у Сопоћанима говоре још три доказа. На западној фасади храма Светог архангела Михаила у манастиру Црна Река, у оквиру Деизисног чина, иза Богородице, налази се представа светог Јована Богослова.[54] Иако је овакав пример Деизисног чина уобичајен, сама представа светог Јована Богослова рађена је по истом предлошку као и претходно поменута икона,[55] како је приметио Сретен Петковић.[56] Осим тога, фреске у Црној Реци извели су сликари из Лонгиновог круга. На представи Чудо у Хони, у јужном делу наоса,[57] насликана је црква која личи на сопоћански католикон.[58] Три поменута детаља посредно упућују на Сопоћане и његов иконостас.

О дечанској ризници

Нема писаних трагова о склањању сопоћанских икона у дечанску ризницу, али предање овакве врсте могло се временом заборавити. Наиме, иако су Дечани имали најдужи континуитет монашког живота у Србији, постоји неколико кратких интервала када је било и прекида. Серафим Ристић 1859. године наводи да када је игуман Данило преузео управу над Дечанима (1764. године), манастир је био без монаха, а у њему је тада боравио један свештеник Цинцарин.[59] Пошто су Дечани били у немилости Арбанаса, а запали су и у велике дугове, одлуком црквених власти 1903. године малобројно братство замењено је руским монасима са Свете Горе, са надом да ће они решити горуће проблеме. Од 1916. до 1918. манастир је остао без монаха и био је претворен у магацин аустријске војске. Ови повремени вакууми у континуитету живота манастира итекако су довољни да једно предање, као што је порекло икона, буде заборављено. С обзиром на то да су поменуте иконе по нашем мишљењу доспеле у Дечане можда непосредно пре Сеобе 1690. године, није тешко замислити да се за неколико векова овај податак заборави.

За време двеју великих сеоба, 1690. и 1737. године, читава монашка братства напуштала су манастире и одлазила у друге, носећи са собом драгоцености. Патријарх Арсеније IV Јовановић[60] је 1737. године ризницу Пећке патријаршије пренео у Сремске Карловце.[61] У дечанској ризници налази се књига Акатистник бр. 138,[62] чије је делове писао зограф Лонгин, а која је припадала манастиру Ђурђеви Ступови. Сопоћани су

54 Пејић, 1998, 124.
55 Лонгинова икона Светог Јована Богослова веома је блиска представи овог светитеља у североисточном пандантифу цркве Богородице Перивлепте у Охриду. (Марковић, 2011, 120, сл. 1)
56 Петковић, 1998, 95.
57 Станић, 1975, 118.
58 Петровић, 1998, 73.
59 Ристић, 1864, 47.
60 Вуковић, 1996, 33–34.
61 Медаковић, 1983, 143; Задужбине Косова и Метохије, 2016, 40.
62 Теодоровић – Шакота, 1956, 156, 161; Ракић, Шпадијер и др., 2016, 375–377; Богдановић и др., 2011, 554; Драгин, 2013, 314.

пострадали од Турака у исто време када и суседни манастир Ступови (1690. године),[63] а непознати путеви који су одвели Акатистник до Дечана, као да расветљавају исти пут сопоћанских икона.

Закључак

Нерешено питање дечанског иконостаса, због неуклапања икона из дечанске ризнице у његову целину, потврђује да поменуте иконе нису настале за њега, него су тамо склоњене из неког другог духовног центра, како би биле сачуване од Турака. Оне су у једном моменту из ризнице пренете на дрвени иконостас (и то не све), који се налазио на почетку источног травеја. Аргументи изнети у овом раду наводе на закључак да иконе са сопоћанског иконостаса нису уништене од стране Турака 1690. године. Уклапање димензија поменутих дечанских икона у конструкцију сопоћанског иконостаса указује на то да су оне припадале његовој целини. Део сопоћанске ризнице 1687. године склоњен је у манастир Црну Реку. За иконе се не може тачно утврдити да ли је њихов пут такође ишао преко Црне Реке или су директно пренете у Дечане. Реконструкција сопоћанског иконостаса с краја XVI века расветљава начин преобликовања олтарске преграде у иконостас. На сопоћанском примеру пројекат је изведен спајањем некадашњих проскинитара на пиластрима са олтарским простором између њих, како у архитектонском, тако и у тематском смислу кроз сликарство.

Извори

Поменик манастира Сопоћани, прва четвртина XVII века, сигнатура: РНБ ГИЛьФ. 59, доступно на: http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Serbian_Manuscripts/show.php?i=793c36a6-bf9c-4537-aab0-7246165d8650&l=12 , (последњи приступ 02.05.2021. године)

Литература

Андрић, Милан (2018): „Из конзерваторске радионице музеја примењене уметности: Кивот Стефана Првовенчаног: Конзервација дрвета, интарзије и металног окова.“ *Зборник Музеја примењене уметности* 14, 9 – 14.

Богдановић, Димитрије; Штављанин – Ђорђевић, Љубица; Јовановић – Стипчевић, Биљана; Васиљев, Љупка; Церниħ, Луција; Гроздановић – Пајић, Мирослава (2011): *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, књ. 1. Прир. Н. Р. Синдик. Београд: Народна библиотека Србије

Вајцман, Курт; Алибегашвили, Гајане; Вољскаја, Анели; Бабић, Гордана; Хаџидакис, Манолис; Алпатов, Михаил; Воинеску, Теодора; Јанковић, Љиљана (1983): *Иконе.* Београд: Народна књига

Василић, Ангелина (1957): *Ризница манастира Студенице*. Београд: Научно дело

Вуковић, Сава (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић

63 Стојановић, 1982, 450, бр. 1918; Медаковић, 1989, 430.

Гиљфердинг, Феодорович, Александар (1972): *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*. Сарајево: „Веселин Маслеша“

Драгин, Наташа (2013): „Акатист светом апостолу и првомученику Стефану зографа Лонгина (текст и коментари)“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 61, св. 2, 313 – 346.

Ђурић, Ј. Војислав (1963): *Сопећани*. Београд: Српска књижевна задруга

Ђурић, Ј. Војислав; Ћирковић, Сима; Кораћ, Војислав (1990): *Пећка патријаршија*. Београд: Југословенска ревија; Приштина: Јединство

Задужбине Косова и Метохије: историјско, духовно и културно наслеђе српског народа (2016): Призрен: Епархија Рашко – призренска и Косовско - метохијска

Зиројевић, Олга (1990): „Турске вести о Сопећанима.“ *Историјски часопис*, Књ. XXXVII, 213 – 217.

Јуришић, Јосиф, Гедеон (1852): *Дечански првенац*. Нови Сад: Нар. Књигопечатна Дан. Медаковића

Кандић, М. Оливера (1984): „Истраживање архитектуре и конзерваторски радови у манастиру Сопећани.“ *Саопштење* 16, 7 – 29.

Кандић, Оливера (2007): „Архитектура средњовековних олтарских преграда у православним црквама Србије.“ In *Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана*, ур. Владимир Вукашиновић, 39 – 61, Крагујевац: Завод за заштиту споменика културе.

Кандић, Оливера (2016): *Сопећани: историја и архитектура манастира*. Београд: Друштво конзерватора Србије

Кораћ, Војислав (1974): Олтарска преграда у Сопећанима. *Зограф* 5, 23 – 29.

Љубинковић, Радивоје (1957): „Мајстори старог српског сликарства: Поводом књиге професора Светозара Радојчића.“ *Наше старине* 4, 187 – 204.

Марковић, Миодраг (2011): „Иконографски програм најстаријег живописа цркве Богородице Перивлепте у Охриду.“ *Зограф* 35, 119 – 143.

Матић, Миљана (2017): *Српски иконопис у доба обновљене Пећке патријаршије 1557–1690*. Београд: Музеј српске православне цркве

Медаковић, Дејан (1983): „Ризнице фрушкогорских манастира.“ *ЗЛУМС* 19, 137 – 148.

Медаковић, Дејан (1989): „Значај манастира Дечана у 18. веку.“ In Дечани и византијска уметност средином 14. века, Међународни научни скуп поводом 650 година манастира Дечана, ур. Војислав Ј. Ђурић, 429 – 436, Београд: САНУ

Мијовић, Павле (1971): „О хронологији грачаничких фресака.“ *Старине Косова и Метохије* IV – V, 179 – 199.

Милошевић, Десанка (1974): *Сликарство у средњовековној Србији од 12. до средине 18. века*. Београд: Народни музеј

Милошевић, Десанка (1980): *Уметност у средњовековној Србији од 12. до 17. века*. Београд: Народни музеј

Мирковић, Лазар (1963): „Иконе манастира Дечани.“ *Старине Косова и Метохије* 2–3, 11–55.

Николић, Радомир (1970): „Белешке о сопећанском живопису.“ *Саопштења* 8, 101–116.

Пејић, Светлана (1998): „Црна Река – уз проблем живописа на фасадама.“ In *Манастир Црна Река и Свети Петар Коришки*, ур. Д. Бојовић, 117–132, Приштина: Друштво пријатеља манастира Црна Река, Народна и Универзитетска библиотека, Друштво за обнову србистике, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе

Петковић, Владимир; Бошковић, Ђурђе (1941): *Дечани* 1. Београд: Fundationis Mich. Pupin

Петковић, Сретен (1965): *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614.* Нови Сад: Матица српска, Одељење за ликовне уметности

Петковић, Сретен (1978): „Сликарство спољашње припрате Грачанице.“ *Византијска уметност почетком 14. века,* 201 – 213, Београд: Филозофски факултет

Петковић, Сретен (1984): „О фрескама 16. века из припрате Пећке патријаршије и њиховим сликарима.“ *Саопштења* 16, 57 – 65.

Петковић, Сретен (1995): *Српска уметност у 16. и 17. веку*. Београд: Српска књижевна задруга

Петковић, Сретен (1998): „Фреске манастира Црне Реке и судбина пећке сликарске радионице XVI века.“ In *Манастир Црна Река и Свети Петар Коришки*, ур. Д. Бојовић, 87 – 104, Приштина: Друштво пријатеља манастира Црна Река, Народна и Универзитетска библиотека, Друштво за обнову србистике, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе

Петровић, Радомир (1998): „Истраживања и открића у манастиру Црна Река, .“ In *Манастир Црна Река и Свети Петар Коришки*, ур. Д. Бојовић, 43 – 86, Приштина: Друштво пријатеља манастира Црна Река, Народна и Универзитетска библиотека, Друштво за обнову србистике, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе

Радојчић, Светозар (1955): *Мајстори старог српског сликарства*. Београд: Научна књига

Ракић, Зоран; Шпадијер, Ирена и др. (2016): *Свет српске рукописне књиге (XII – XVII век).* Београд: САНУ

Ристић, Серафим (1864): *Дечански споменици*. Београд: Државна штампарија

Станић, Радомир (1975): „Зидно сликарство цркве манастира Црне Реке.“ *Баштина* 1, 95 – 128.

Стојановић, Љубомир (1982): *Стари српски записи и натписи 1*. Београд: САНУ, Народна библиотека Србије; Нови Сад: Матица Српска;

Теодоровић – Шакота, Мирјана (1956): „Прилог познавању иконописца Лонгина.“ *Саопштења* 1, 156 – 166.

Тодић, Бранислав (1999): *Грачаница: сликарство*. Приштина: Музеј у Приштини, Народна Универзитетска библиотека, Универзитет у Приштини

Тодић, Бранислав (2002): „Сопоћански поменик.“ *Саопштења* 34, 279 – 293.

Тодић, Бранислав (2012): „Иконостас у Дечанима – првобитни сликани програм и његове позније измене.“ *Зограф* 36, 115–129.

Тодић, Бранислав (2013): *Српски сликари од 14. до 18. века* 1. Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе

Тодић, Бранислав; Чанак – Медић, Милка (2005): *Манастир Дечани*. Приштина: Музеј у Приштини, Београд: Центар за очување наслеђа Косова и Метохије „Mnemosyne“, Српски православни манастир Дечани

Томић, Оливер (2007): „Олтарске преграде у Србији XIII века – данас.“ In *Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана*, ур. Владимир Вукашиновић, 63 – 77, Крагујевац: Завод за заштиту споменика културе

Ћоровић – Љубинковић, Мирјана (1955): *Пећко – дечанска иконописна школа од XIV до XIX века*. Београд: Народни музеј

Ћоровић – Љубинковић, Мирјана (1965): *Средњовековни дуборез у источним областима Југославије*. Београд: Научно дело

Чанак – Медић, Милка; Тодић, Бранислав (2014): *Манастир Пећка патријаршија*. Нови Сад: Platoneum

Чанак – Медић, Милка; Тодић, Бранислав (2017): *Манастир Грачаница*. Нови Сад: Platoneum

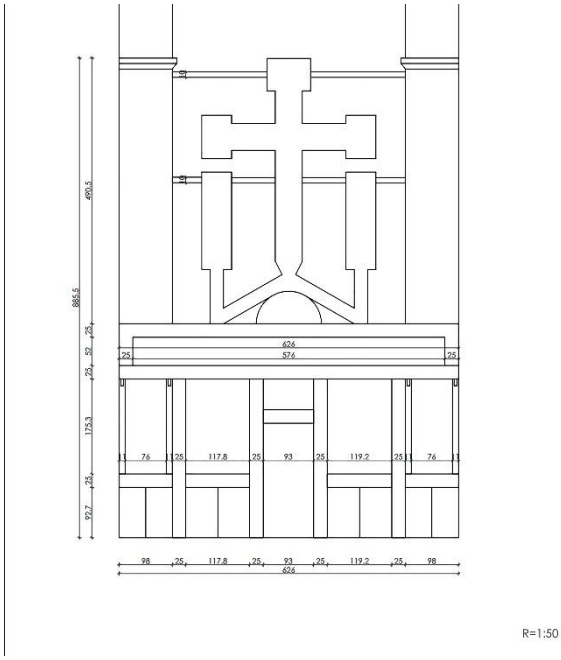
Шакота, Мирјана (1984): *Дечанска ризница*. Београд: Просвета, Републички завод за заштиту споменика културе

Шпадијер, Ирена; Тодић, Бранислав (2016): „Појава свестраних уметничких личности – Лонгин.“ In *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, ур. Д. Војводић, Д. Поповић, 565 – 573, Београд: Српски комитет за византологију, Службени гласник, Византолошки институт САНУ

Сл. 1. Христос Пантократор (фото: Музеј Српске православне цркве – Београд)

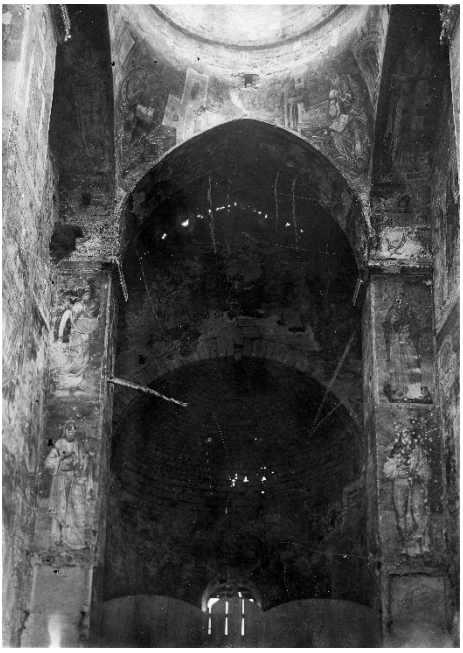
Сл. 2. Богородица Елеуса (фото: Музеј Српске православне цркве – Београд)

Сл. 3. Свети Јован Богослов (фото: Музеј Српске православне цркве – Београд)



Сл. 4. Реконструкција сопоћанског иконостаса са котама
(Исидора Кисин, Урош Марковић)

Сл. 5. Сопоћани, олтар, остаци носећих греда иконостаса, 1926.г.
(фото: Републички завод за заштиту споменика културе – Београд)



Сл. 6. Сопоћани, остаци дрвеног иконостаса, 1926.г.
(фото: Републички завод за заштиту споменика културе – Београд)

Сл. 7. Реконструкција сопоћанског иконостаса са иконама
(Исидора Кисин, Урош Марковић)

Ignjatije Uroš Đorđević

ON THE ICONOSTASIS OF THE SOPOĆANI MONASTERY AND ITS ICONS FROM THE SECOND HALF OF THE 16TH CENTURY

In the late 16th century, the church of the Sopoćani monastery received a new wooden iconostasis with icons. Since the painter Longin spent the final years of his life in Sopoćani, it is assumed that the mentioned icons were his work. During the Vienna War in 1687, the monks removed the body of the Holy king Stefan the First-Crowned and the Memorial book in the Crna Reka monastery because of the Turks. In 1690, during the Great Migration of the Serbs, they crossed Austrian border with the rest of the people. Since they hid part of the valuables before leaving, it can be assumed that this also happened to the entire sacristy. The Museum of the Serbian Orthodox Church has a repertoire of icons, including three made by Longin, which formed the whole of iconostasis, and were brought from the sacristy of the Dečani monastery. In the 19th and early 20th century, some of these icons were located in the church of Dečani monastery. Scientists were confused by the question of the Dečani iconostasis and its development, because the mentioned icons did not fit into its whole, neither in dimensions nor in number. Through detailed analysis and measurement, we have done a precise reconstruction of the destroyed Sopoćani's wooden iconostasis from the end of the 16th century, which is the first endeavor in the consideration of this undiscovered area. The dimensions of the mentioned Dečani's icons completely fit into its construction. Based on all the things mentioned above, it can be concluded that the icons from the Sopoćani's iconostasis were removed to the Dečani's sacristy just before 1690, in order to be preserved from the Turks. That is how Sopoćani's icons, which were considered to be destroyed together with the church, were discovered after 330 years. The Sopoćani's iconostasis is an example of the transformation of the altar partition into an iconostasis, which resulted in the merging of the proscinitarions on the pilasters with the altar space between them.

пльтьньсоразумнлль. чистота
ютеговущенпабѣжающебрага
ны гла. н. саллоглана
Потещесебранѣпльтьесьін.
постнмьсеаховно. разрарѣ
шнмьбеаісьсьоуцьбезаісомны
разврьцѣлмьстрьпьтьнаш.
ноутьныхьпрѣннвьеаісопнеа
мнкбезаісанмарастрьцаилль.
даднлльальуоущнмьхлѣбь.
нищеннагнкеьеедѣллььаль.
дапрнмелльсохабеаінмлть
гла. нннѣ. бо. гла. н
Унтанадѣеелаоудьрн. бавьшь
нагоплтнлаінепетнсенамль
про. бѣрь. гла. ζ. несоратнлв
цатвонгосотроісатвонга
спѣемнетвонбѣепрнкетьмле
шопрболяпѣ. стра. ьтоуна гл. н.
саллогдано. рьцнпоѣдащн
Прнадѣтгесочнстнмьсебрдін
лаастннмалнщедротамн
ньнщнлль. нетрѣгоущенн
ѡбаучаіещенашегобагодѣна

VI

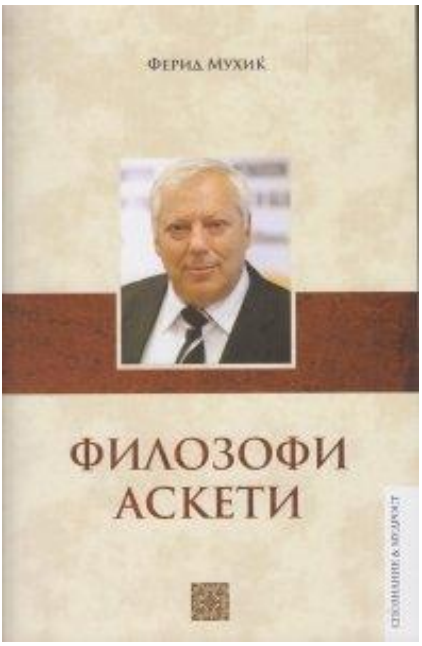
УДК 101
821.163.41-96
821.163.41.09 Мухић Ф.(049.32)

Слађана Ристић Горгиев

ФИЛОЗОФИЈА АСКЕТИЗМА И ТАЈНА ЛИЧНОСТИ

(Ферид Мухић, *Филозофи аскети,* Фондација GNOSA, Тетово 2020/21)

Инспирација за писање овог приказа потекла је из једног апсолутног новума и рекло би се уникатности, коју књига *Филозофи аскети* доноси читалачкој публици. Ова књига разбија постојеће стереотипе о томе могу ли се аскети сматрати филозофима, не мењајући ништа у основним поставкама филозофске спекулације и ништа у основним поставкама конфесионалних догматика. Предност ове књиге је што она проблему аскетског искуства прилази са свих страна, надконфесионално, апсолутно отворено, савршено изриче оно што је изрециво, остављајући простор неизрецивом. Она је заправо савршени увод у аскетску филозофију, јер чак и сва изворна аскетска литература само је увод у аскетику, увод у неизрециво искуство Апсолута. У модерном и, рекло би се, наметнутом дуализму науке и религије књига *Филозофи аскети* пружа јединствену могућност да се аскетизам сагледа из једне синтетичке, филозофске перспективе, јер се научници баве оним изрецивим а религија оним неизрецивим. Тако нас ова књига приближава не само дубинском разумевању аскетизма, него и изворном разумевању филозофије.



Треба рећи да ово није прва књига којом нас Ферид Мухић враћа аутентичном значењу појма филозофије, већ је наставак, односно још једна у низу књига која се бави историјским развојем филозофске мисли. У својим претходним књигама, *Потомци богова* и *Филозофи утешитељи,* аутор нас подсећа да је сотериолошка димензија уткана у саму срж филозофије и да су питања о смислу, доброти, лепоти и савести, била основна инспирација филозофа Антике, да би нас у овој књизи подсетио на мистичну страну филозофије у средњем веку, ради које су филозофи аскети једини истински сведоци људске слободе. Ради се о једној сасвим атипичној историји филозофије, која је и по свом фокусу нешто потпуно ново и различито од постојећих историја филозофије. Све књиге повезане су заједничком идејом и сличном методологијом. Наиме, ако смо навикли да историју филозофије видимо као историју идеја а да су филозофи и њихове личности тек пратиоци тих идеја, овде имамо један методолошки обрт, у којем се у центар филозофирања поставља личност филозофа, а онда и саме идеје. То никако не значи да су идеје производ некакве психолошке условљености личности филозофа, него значи да су филозофи они који познавајући себе познају човека, а познајући човека, познају и свет! Филозофи су као драго камење, кроз које се на различите начине прелама светлост, а филозофија је «прича» о начину на који се кроз човека прелама трансцендентно и иманентно. Зато филозофија не може бити «строга» наука на начин који то од ње очекују представници позитивизма или феноменологије, јер она у себе сублимира и свето и световно, она живи у релацији изрецивог и неизрецивог!

Књига *Филозофи аскети* посвећена је хришћанским и исламским мистицима средњега века. У књизи имамо три представника хришћанских аскета: Ориген, Св. Марија Египћанка и Св. Јован Лествичник, као и три представника исламских аскета: Рабија ел-Адавија, Ел-Халаџ и Јунус Емре. Преко одабраних личности књига сведочи о метафизичкој сродности сваког људског бића које у души носи слику свога Творца. Мистик живи у јединственом метафизичком простору, он стога трансцендира хронолошке и просторне разлике, за мистике је сваки камен, сваки слој земље свето и духовно место, јер духовна реалност коју виде мистици открива надчулни сјај и лепоту свега створеног. Сви они су упркос разликама повезани заједничким јасним сећањем на «божанско порекло» човека (о чему се говори у првој књизи историје филозофије, посвећеној античким филозофима *Потомци богова)*, због којег настоје да у овом земаљском животу раскину ланце нужности, не би ли тако потврдили своје небеско порекло. Сећање на божанско порекло и исконску слободу нагони мистика да успоставља контролу над својим биолошким, психолошким и социјалним функцијама. Истински вапај за слободом прати целу историју човечанства, јер је познајемо само као освајање простора ван нас, а аскети сведоче да је она нешто што долази освајањем унутрашњег простора човековог бића. Све класичне дефиниције ауторитет дефинишу као један спољашни захтев, који представља објективну реалност која себе намеће субјекту. Ауторитет коме се «покоравају» аскети не долази споља као захтев, него изнутра из самог њиховог бића, из аутентичног егзистенцијалног односа са Богом, који је заснован на љубави а не на некавом објективном принципу или суштини. Управо због тога мистицизам је повезан са аскетизмом као његова епистемолошка претпоставка. Аскетска литература настала је из најинтимнијих плодова сусрета душе са Богом, из оних најситнијих капљица истине, исцеђене из искрене жеље човека за бољим ја, узвишенијим ја, вечним ја. Управо се на тим основама сусрећу аскетизам и филозофија. Једино су филозофија и аскетизам прави саговорници на пољу метафизике вечности. Ако филозофија изворно преиспитује метафизичке појмове, онда их аскетизам искушава, за њега је метафизика емпиријска наука. Ако је Бог апсолутни појам у филозофији он је у

аскетизму извор созерцања и извор љубави која нагони аскете да се издвоје од света, ако је савршени човек идеал етике, онда аскете живе тај идеал.

Снажном аргументацијом Ферид Мухић разбија сваки покушај да се добровољно напуштање света и одлука на аскетски живот, протумаче као производ околности, психолошке структуре или генетске предодређености, јер сваки од тих приступа, човека посматра као детерминистичко биће. Трагање за Богом је потрага за надонтолошким идентитетом, оним који се заснива на континуираној свести о нашем постојању, трагање за оним јединим ликом који остаје и онда када нас напусте сви други. Сваки људски лик, баш као и свака травчица, камен, и све што је створено, јесте непоновљиви уникат. А свет тежи унификацији, матрици, мњењу. Сви наши хоризонтални идентитети су начињени по матрици а само је онај вертикални идентиет јединствен. И тек се из тог духовног идентитета може сагледати целина света, лепота света и његова сврховитост. Аскета не чини ништа друго, већ својим самопрегорним трудом скида сувишне наслаге које прекривају човеков јединствени лик. Не напуштају аскети свет да би га покорили, поразили, не да би се погордили над светом, него да би се окренули ка ономе што их везује трајном и непропадљивом љубављу за вечност. Одрицање од света, на шта упућује Св. Јован Лествичник још у својим уводним тоновима његове *Лествице*, значи пражњење, ослобађање душе од световног садржаја, како би она могла бити испуњена садржајем који јој доноси смисао и праву повезаност са светом. Јер љубав према свету без Бога, носи тугу и празнину. Откривање присуства божје љубави у своме животу, јесте услов да се свет заволи на прави начин, не да се презре, него да се сагледа и заволи из друге перспективе.

Парадокс који не може бити сагледан логиком, јесте у томе што строга дисциплина коју аскети намећу своме телу и духу не значи њихово поробљавање, већ њихово ослобађање. Филозофи аскети достижу максимум својих духовних капацитета сводећи своје животне функције на минимум. У том смислу, премда је аскетизам индивидуални чин, он доказује суштину есенцијалних одлика човека као бића, сведочећи о безграничности његове природе. Јер како би се могла објаснити снага ума, појачан сензибилитет, љубав према ближњима и опште психофичко здравље оних који су провели живот у изолацији, као Св. Јован Лествичник који четрдесет година проводи живот у пећини, Св. Марија Египатска која живот проводи у пустињи или ал-Халаџ, који бива утамничен девет година, трпи тортуре и изгладњивање, и који свој живот води свесно ка трагичниом но величественом крају.

Управо због тога ова књига разбија предрасуду о пасивизму аскетског начина живота и одсуству његовог значаја за човечанство. Сасвим супротно, практиковање аскетизама представља радикално активистички однос према животу, јер омогућава преображај човека и његово трајно настројење ка добру. Тај преображај потпомогнут је молитвом која узноси дух до несагледивих висина. Молитва не помаже само личном преображају, него као вид снажне концетрација духа омогућава трајну и невидљиву борбу против зла у свету. У књизи имамо пример Оригена који тврди да богоугодници својим молитвама помажу у рату више од свих оних који носе оружје. Молитва активира све темељне вредности без којих човек не би био човек, а друштво не би било друштво. Молитва заргева душу и срце, а то долази од молитвених речи љубави како нам пева Јунус Емре: *Воли и буди вољен, нико вечно не остаје у свету овом...* Топлота душе проистиче из чињенице што је молитва мистика прожета љубављу према Богу која није одвојена од љубави према свету, јер у срцу мистика све је Једно!

Мистици, премда инспирисани својом сопственом религијом у својим највећим екстатичким дометима бришу разлике између религија, народа, између верујућих и неверујућих, између полова. Овакав универзално хуманистички став експлиците је

наглашен код ал-Халаџа, Џелалудин Руми Мевлана и Јунуса Емреа. *Бити аскета значи самоограничити своју сујету, похотљивост, частољубивост, односно бити максимално самокритичан у погледу сопствених људских слабости. Зато аскетизам не дозвољава никакво потцењивање другог, нити субординацију по било којој основи...” (Ф.М).*

И поред снажног увида у разумевању мистицизма, ова књига нема претензију да демистификује тајну мистичног искуства, која је, како каже аутор, «срасла са аскетом», већ да укаже на вредност мистичног искустава као непроцењиво благо људске заједнице. И то на свим плановима, како на плану знања о човеку, тако и на плану знања о свету. Знање које се постиже мистичним искуством неухватљиво је рационалистичким методама, логиком, као и средствима егзактне науке. Тек истински ослобођени од биолошких и социјалних стега могу искусити слободу, љубав, правду, све оне вредности које човечанство прокламује као најважније. Филозофи аскети су чудо бесконачног у коначном. Па опет свако од тих чуда носи свој посебни уникатни лик, кроз који аутор улази онолико колико се у тајну личности може ући. Читајући књиге Ферида Мухића о филозофима ви улазите у то чудо звано човек, улазите у драму личне егзистенције, у љубав према човеку и његовој боголикој природи.

ПУТЕМ ОЦА ЈУСТИНА КА СВЕТОМЕ САВИ

Догађаји

Центар за црквене студије донео је одлуку да се, уочи почетка свих активности обележавања двадесетогодишњице од оснивања, молитвеним сећањем одужи својим упокојеним подржаваоцима и дародавцима. С благословом Епископа нишког г. Арсенија, у Саборном храму Светих архангела у Нишу 9. јуна 2021. године одржан је парастос добротворима Центра за црквене студије. Парастос су служили високопречасни протојереј Миодраг Павловић и протонамесник Дејан Милошевић, у присуству чланова Центра за црквене студије и чланова породица поменутих добротвора. Том приликом поменута су имена: Његове светости Патријарха српског г. Иринеја, Високопреосвећеног Митрополита црногорско-приморског г. Амфилохија, Преосвећеног Епископа захумско-херцеговачког Атанасија, академика Владете Јеротића, професора Милана Радуловића, двоје међународних сарадника и чланова редакције *Црквених студија*, Димитрија Пантоса из Грчке и Олге Лосеве из Русије, и Томислава Секуловића, привредника из Ниша.

Прва активност у склопу обележавања двадесете годишњице Центра за црквене студије била је двонедељна изложба под називом „Сачуваше се ове свете књиге“. Организатор изложбе био је Центар за црквене студије у суорганизацији са Огранком Српске академије наука и уметности у Нишу и Универзитетске библиотеке „Никола Тесла“, Ниш. Изложба је постављена у Универзитетској библиотеци, а њени приређивачи били су проф. др Драгиша Бојовић, управник, и доц. др Јелена Стошић, чланица Управе Центра за црквене студије. У првој изложбеној целини представљене су рукописне и старије штампане књиге из фонда Библиотеке „Свети Владика Николај“, о којима је, уочи припреме ове изложбе, објављен каталог ауторке Јелене Стошић. Друга целина обухватила је репрезентативне примерке издања, студија и каталога рукописне и старе штампане књиге, који су део фонда, док трећу изложбену целину чине издања Центра за црквене студије, Међународног центра за православне студије и Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу о рукописној и старој штампаној књизи. За потребе изложбе приређен је посебан илустровани каталог под истоименим насловом „Сачуваше се ове свете књиге“. На свечаном отварању изложбе, 16. септембра 2021. године, поред поздравне речи проф. др Драгише Бојовића, говорили су Епископ нишки г. Арсеније и др Виктор Савић, виши научни сарадник Института за српски језик САНУ из Београда.

Свечана академија поводом обележавања јубилеја двадесет година од оснивања Центра за црквене студије одржана је уочи дана Светог апостола и јеванђелисте Луке, 30. октобра 2021. године у Светосавском дому Саборног храма Силаска Светога Духа на апостоле у Нишу. Том приликом многобројним званицама обратио се Епископ нишки г. Арсеније, са чијим благословом ради Центар за црквене студије. Високи гост ове свечаности био је Епископ хвостански Јустин, викар Патријарха српског г. Порфирија, који је у својству изасланика прочитао поздравно писмо Његове светости Патријарха. Поздравне речи упутили су и државни секретар Министарства просвете, науке и технолошког развоја Владе Републике Србије и заменик градоначелника Града Ниша. На свечаној академији говорили су и високопречасни протојереј ставрофор Милутин Тимотијевић, један од оснивача, као и проф. др Драгиша Бојовић, управник Центра за црквене студије. Преосвећени г. Арсеније уручио је високо одликовање Српске православне цркве, Орден Светог цара Константина, еминентним иностраним сарадницима Центра за црквене студије: Александру Наумову, Жан Клоду Ларшеу и Ангелики Деликари, додељен одлуком Светог архијерејског синода марта 2020. године. У име добитника речима захвалности обратила се проф. др Ангелики Деликари. Овом приликом Центар за црквене студије доделио је и своје високо признање – благодарницу г. Драгану Давидовићу, директору Републичког секретаријата за вјере Републике Српске из Бањалуке, за свесрдну материјалну помоћ и подршку активностима Центра у претходном периоду. Део програма академије било је и представљање монографије „Центар за црквене студије – првих двадесет година“, о којој је говорио проф. др Бранко Горгиев. У уметничком делу програма учествовало је Црквено певачко друштво „Бранко“ из Ниша.

Епископ нишки г. Арсеније, на дан славе Центра за црквене студије, Светог апостола и јеванђелисте Луке, 31. октобра 2021. године, пререзао је славски колач у присуству Епископа хвостанског г. Јустина и чланова Центра за црквене студије, у просторијама Библиотеке „Свети Владика Николај“ у Нишу.

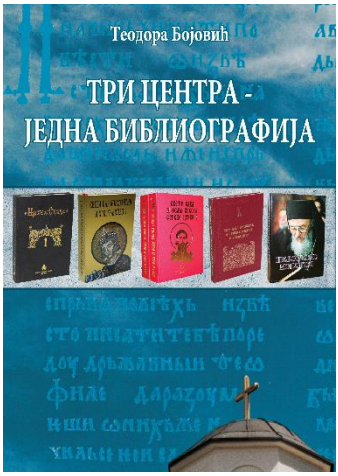
На седници Управе Центра за црквене студије, одржаној 18. октобра 2021. године, донета је одлука о формирању Одељења за светосавске студије, а на седници 13. децембра 2021. године и о формирању Одељења за хришћанску науку, помоћу којих ће Центар за црквене студије у наредним периодима интензивирати и тематски прецизирати неке од својих активности. Прво од ова два одељења формирано је на предлог управника Центра за црквене студије проф. др Драгише Бојовића, коме је и поверено његово руковођење, док је друго основано на предлог др Ивице Живковића, проф. др Слађане Ристић Горгиев и проф. др Бранка Горгиева, а управљање овим одељењем додељено је секретару Центра за црквене студије, Ивици Живковићу.

Неколико месеци након постављања на референтну листу „Erih Plus“ (Европски индекс референци за друштвено-хуманистичке науке), годишњак *Црквене студије* је у децембру 2021. године, према новој категоризацији домаћих научних часописа које је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Владе Републике Србије објавило за 2021. годину, сврстан у престижну категорију међународних часописа, М23.

Објављене књиге

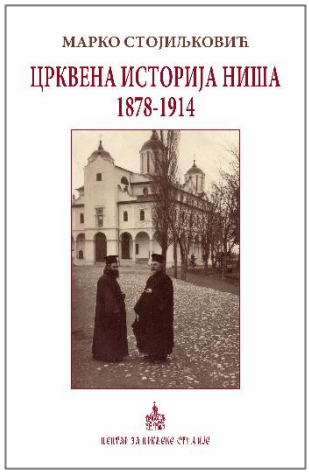
***Каталог рукописне и старије штампане књиге Библиотеке „Свети Владика Николај“*, Јелена Стошић. – Ниш: Центар за црквене студије, 2021.** Објављује се поводом 20-годишњице Центра за црквене студије. Каталог (са фотографијама Стефана Красића) садржи следеће целине: Рукописи; Књиге штампане у XIX веку и Књиге штампане у XX веку. Штампана књига у овом каталогу представља наслове објављене у Србији, Солуну, Москви, Кијеву и др., а највећи број старих богослужбених књига које се налазе у библиотеци Центра за црквене студије штампане су у Синодаљној типографији у Москви у XIX веку.

***Три центра – једна библиографија: издања Центра за црквене студије, Међународног центра за православне студије и Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу*, Теодора Бојовић. – Ниш: Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, 2021.** Објављује се поводом 20-годишњице Центра за црквене студије. Библиографија садржи 106 јединица (монографских публикација, зборника радова, зборника са међународних научних скупова, каталога са разних манифестација као и референтни часопис међународног карактера – годишњак „Црквене студије") у издању поменутих центара, са комплетном библиографском обрадом, ауторским регистром, регистром издавача и пописом саиздавача.



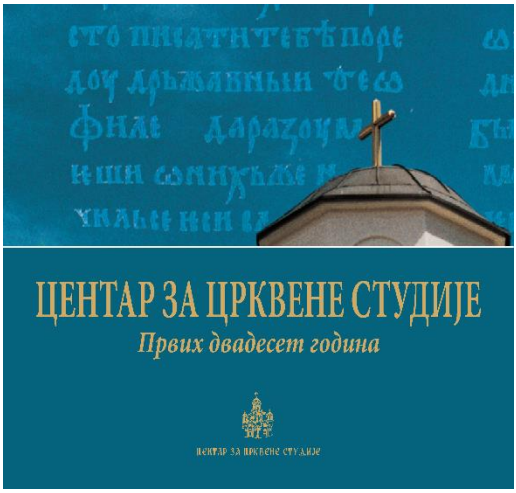
***Сачуваше се ове свете књиге : рукописне и старије штампане књиге Библиотеке „Свети Владика Николај" (каталог изложбе књига)*, ур. Драгиша Бојовић, Јелена Стошић. – Ниш: Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, 2021.** Илустровани каталог изложбе на 22 стране састоји се од предговора проф. др Драгише Бојовића „Један је Дух, и једна је Рука!", фотографија Јелене Стошић, података о организаторима, члановима Програмског одбора и приређивачима изложбе, као и пописа свих књига приказаних на изложби.

***Црквена историја Ниша 1878 – 1914*, Марко Стојиљковић. – Ниш: Центар за црквене студије, 2021.** Прва монографија младог истраживача из области историјских наука садржи поглавља: Нишка епархија кроз векове; Црквене прилике у Кнежевини Србији у XIX веку; Црквене прилике у Нишу у XIX веку; Црквена организација у Нишу од 1878. године; Делатност нишких владика (1878 – 1914) и Борба против унијаћења у Нишу.

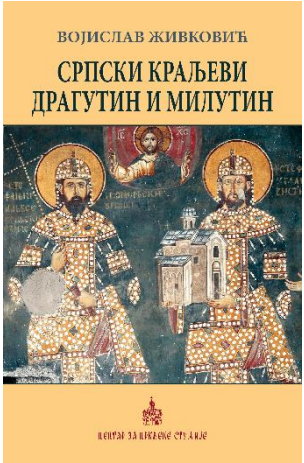


***Манастир Бањска и доба Краља Милутина (Друго издање зборника са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици)*, ур. Драгиша Бојовић. – Ниш: Центар за црквене студије, 2021.** Објављује се поводом 700. годишњице од упокојења Светог краља Милутина. Друго издање зборника, првобитно објављеног 2006. године, садржи 29 радова на српском, руском и бугарском језику, које су приложили учесници првог међународног скупа одржаног на Косову и Метохији после 1999. године.

***Центар за црквене студије : првих двадесет година*, Ивица Живковић. – Ниш: Центар за црквене студије, 2021.** Објављује се поводом 20-годишњице Центра за црквене студије. Капитално илустровано издање на 398 страна, са фотографијама Хаџи-Миодрага Миладиновића и из архива Центра за црквене студије. Детаљна историја Центра у првих двадесет година његовог постојања подељена је у три велике целине, под насловима „Магистрални пут црквених студија“, „Опстанак и јачање Центра“ и „Три центра – једна мисија“. Монографија садржи и већи број прилога: сећања, утиске и доживљаје оснивача и најближих сарадника, попис чланова Центра за црквене студије, студената волонтера у Библиотеци „Свети Владика Николај“, дародаваца Центра за црквене студије, научних скупова, тематских зборника, изложби, духовних семинара, предавања и промоција издања Центра, награда уручених Центру за црквене студије, као и именски регистар са око 440 имена поменутих у књизи.

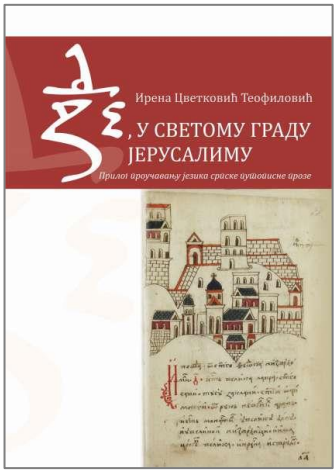


***Српски краљеви Драгутин и Милутин : проблем наслеђа српског престола крајем 13. и почетком 14. века*, Војислав Живковић. – Ниш, Врање: Центар за црквене студије, Свеправославно друштво Преподобни Јустин Ћелијски и Врањски, 2021.** Прва монографија из пера младог истраживача историје српског средњег века, која подробно тумачи важну тему односа између двојице српских владара, браће из лозе Немањића, до сада недовољно истражену у српској науци.

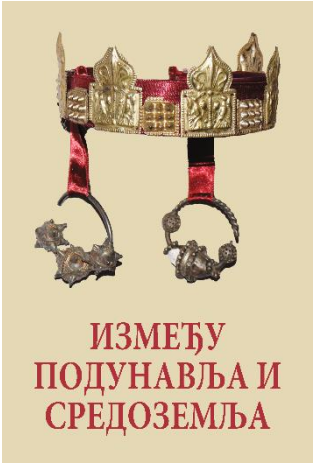


***Светосавље као философија живота*, Свети Јустин Поповић. – Ниш: Центар за црквене студије, 2021.** Ново издање једне од најважнијих српских књига, првобитно објављене 1953. године у српској емиграцији, са предговором који је за прво издање писао Епископ Николај Велимировић и поговором који пише уредник новог издања, проф. др Драгиша Бојовић. Књига је објављена са одобрењем Игуманије Гликерије, настојатељице манастира Ћелије, који управља задужбином писане заоставштине овог духовног аутора, намењена потребама студената Филозофског факултета у Нишу и шире читалачке публике.

***Зде у светоме граду Јерусалиму : прилог проучавању језика српске путописне прозе*, Ирена Цветковић Теофиловић. – Ниш: Филозофски факултет, Центар за црквене студије, 2021.** Књига нишке професорке и чланице Међународног центра за православне студије садржи резултате истраживања путописног жанра у српској писмености од XIII до XVIII века, посебно језика „Поклоњенија часнаго гроба“ Гаврила Тадића, рукописа из 1662. године, његовог садржаја и одлика.

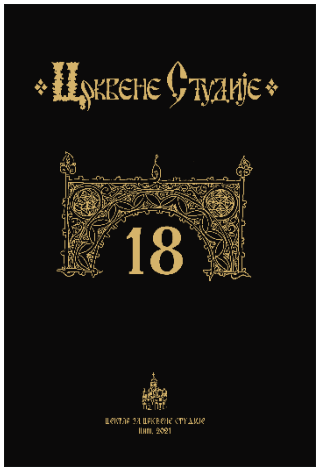


***Између Подунавља и Средоземља : тематски зборник посвећен проф. др Синиши Мишићу поводом његовог 60. рођендана*, ур. Катарина Митровић, Александар Узелац. – Ниш, Пожаревац: Центар за црквене студије, Народни музеј, 2021.** Центар за црквене студије учествује у издавању тематског зборника посвећеног јубилеју једног од својих најближих сарадника, водећег истраживача на пољу историјске географије, топографије и демографије у српској и балканској научној јавности. Поред биографије са библиографијом радова проф. др Синише Мишића, садржи 22 оригинална научна рада његових поштовалаца и сарадника.

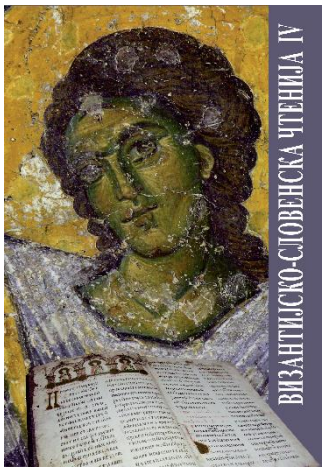


***Преподобни Прохор Пчињски : 950 година у српском народу : тематски зборник*; ур. Драгољуб Марјановић. – Врање: Православна Епархија врањска, Свеправославно друштво „Преподобни Јустин Ћелијски и Врањски“, Катедра и Семи-нар за Византологију Универзитет у Београду – Филозофски факултет, Центар за византијско-словенске студије Универзитет у Нишу, Педагошки факултет у Врању Универзитет у Нишу, 2021.** Зборник садржи двадесет девет оригиналних научних радова, чији су реферати саопштени на истоименом скупу одржаном у Врању претходне, 2020. године. У њима су представљена нова научна сазнања из области историје, уметности, духовности и културног значаја манастира Преподобног Прохора Пчињског као средишта светачког култа Светог Оца Прохора који траје скоро читав миленијум.

***Црквене студије : годишњак Центра за црквене студије, Година XVIII, Број 18.* – Ниш: Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 2021.** Нови број *Црквених студија*, са уводним текстом уредника проф. др Драгише Бојовића, означеним „Уз годину јубилеја“, подељен је у четири тематске целине (филозофија и теологија, литургика, историја и филологија) са укупно 30 оригиналних научних радова (26 на српском, два на грчком и по један на енглеском и француском језику) и седам приказа нових издања. Међу њима налазе се радови професора Предрага Петровића, Микоње Кнежевића, Ксеније Кончаревић, као и одличне актуелне научне расправе Ирене Плаовић, Велибора Џомића и Немање Мрђеновића.



***Византијско-словенска чтенија IV : Зборник радова са Међународне научне конференције, одржане 14. новембра 2020. године на Универзитету у Нишу*, ур. Драгиша Бојовић, Кристина Митић. – Ниш: Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије, 2021.** Редовна годишња конференција под називом „Византијско-словенска чтенија“ на Универзитету у Нишу претходне, 2020. године, није одржана због епидемиолошких услова, али је од приложених радова и ове године састављен квалитетан зборник. Објављено је 19 радова пристиглих са универзитета из Србије и иностранства (Швајцарска, Северна Македонија и Грчка).



Научни скупови и предавања

„Седам векова од упокојења Светог краља Милутина“, Међународни научни скуп, Манастир Преподобни Прохор Пчињски (24. 9. – 25. 9. 2021.)

Са благословом Епископа врањског г. Пахомија, у организацији Епархије врањске, Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу и Катедре и семинара за византологију Филозофског факултета, Универзитета у Београду, у манастиру Преподобног Прохора Пчињског одржан је дводневни међународни научни скуп посвећен 700. годишњици од упокојења прослављеног српског средњовековног владара. На свечаном отварању скупа, 24. септембра 2021. године, Епископ врањски г. Пахомије прочитао је поздравно слово Патријарха српског г. Порфирија, а у име Програмског одбора овог научног скупа учеснике је поздравио проф. др Драгиша Бојовић, управник Центра за византијско-словенске студије.

Пленарно излагање на тему "Седам векова од упокојења Светог краља Милутина" одржао је проф. др Влада Станковић, потпредседник Програмског одбора и управник Катедре и Семинара за историју Византије Филозофског факултета Универзитета у Београду. Првог дана скупа одржане су укупно четири сесије, у којима је било речи о различитим аспектима владавине Светог краља Милутина. Излагало је укупно 18 учесника из Србије, Грчке и САД. Излагачи су, између осталог, говорили о Светом краљу Милутину у савременој Византологији, о архитектури и уметности Милутиновог доба, политичким и идеолошким аспектима Милутиновог брака са византијском принцезом Симонидом и хагиографским одликама Милутиновог житија. Другог дана, на почетку радног дела скупа излагао је Његова екселенција амбасадор Републике Србије у Републици Бугарској, доц. др Жељко Јовић са темом "Свети краљ Милутин – Светлост која спаја" са важним и мање познатим подацима о историји преноса моштију Светог Краља у Средец – данашњу Софију. У наставку рада другог дана скупа одржане су две сесије у којима су обрађена питања веза Светог краља Милутина са Угарском, затим његов лик у западним изворима, као и бројни аспекти Милутинове унутрашње политике. Указано је на нове правце истраживања језичког и писаног наслеђа у време Светог краља Милутина.

Међу осталим излагачима, на овом научном скупу учествовали су и проф. др Радивој Радић, проф. др Татјана Суботин Голубовић, проф. др Атанасиос Атанасиадис, проф. Др Алис Изабел Саливен, проф. др Борис Стојковски, проф. др Ружица Љевушкина и проф. др Драгољуб Марјановић.

„Византијско-словенска чтенија V“, Научна конференција, Универзитет у Нишу (13. 11. 2021.)

Пета научна конференција „Византијско-словенска чтенија“ одржана је у великој сали Универзитета у Нишу, 13. новембра 2021. године. Пленарна излагања имали су проф. др Драгиша Бојовић, на тему „Зашто светосавске студије?“ и др Ивица Живковић, „Косовски завет у XXI веку“. Конференција је одржана у два сабрања. Првим сабрањем председавали су др Катарина Митровић и проф. др Предраг Петровић, а другим проф др Данијела Здравић Михаиловић и доц. др Ирена Плаовић.

Своје реферате на овој конференцији саопштили су: Предраг Петровић, Бранко Горгиев, Слађана Ристић Горгиев, Михаило Стојановић, Катарина Митровић, Марија Копривица, Радован Радић, Војислав Живковић, Јелена Јонић, Ирена Плаовић, Јелена Младеновић, Мирјана Бојанић Ћирковић, Марија Ђорђевић и Данијела Здравић Михаиловић.

„Руско једноверје и изгледи за оживљавање древне српске литургијске традиције“, предавање Владимира Басенкова, Библиотека „Свети Владика Николај“ (18. 11. 2021.)

Предавање руског теолога и истраживача савремене хришћанске културе Владимира Басенкова, на тему традиције руског једноверја и могућности њеног савременог утицаја, чије је учешће на конференцији „Византијско-словенска чтенија“ било отказано због померања заказаних рокова, одржано је у накнадном термину, 18. новембра 2021. године, у просторијама Библиотеке „Свети Владика Николај“, у присуству чланова Центра за црквене студије, студената и гостију. Након предавања развијена је жива дискусија, а предавач је присутнима поделио и потписао своју монографију „Траговима скривене Русије : књига о руском једноверју“, објављену на српском језику.

Промоције

Јубиларна монографија *Центар за црквене студије – првих двадесет година* Ивице Живковића, представљена је у склопу програма свечане академије обележавања годишњице Центра за црквене студије, 30. октобра 2021. године. О књизи је говорио проф. др Бранко Горгиев.

На промоцији издања под називом „Вече Светог оца Јустина“, одржаној у Великој сали Универзитета у Нишу 25. новембра 2021. године представљени су наслови: *Мисао и мисија Светог Јустина Поповића* (ур. Владимир Цветковић, Богдан Лубардић. – Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019.), *Јустин Поповић : синтеза иновације и традиције* (Владимир Цветковић. – Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 2021.) и *Светосавље као философија живота* (Свети Јустин Поповић. – Ниш: Центар за црквене студије, 2021.). Пред пуном салом посетилаца о издањима су говорили проф. др Слађана Ристић Горгиев, проф. др Драгиша Бојовић, др Ивица Живковић и др Владимир Цветковић.

Монографија *Зде у светоме граду Јерусалиму : прилог проучавању језика српске путописне прозе* проф. др Ирене Цветковић Теофиловић, у издању Филозофског факултета у Нишу и Центра за црквене студије, одржана је у склопу активности Школе историје српског језика, организоване у НОКЦ „Вук Караџић“ у Тршићу од 29. новембра до 5. децембра 2021. године. Пред колегама и студентима полазницима школе о књизи су говориле др Марина Курешевић, ванредни професор Филозофског факултета у Новом Саду и један од рецензената, и аутор књиге.

Награде и признања

Високо признање – благодарница Центра за црквене студије додељено је, одлуком Управе Центра од 20. маја 2021. године, г. Драгану Давидовићу из Бањалуке, директору Републичког секретаријата за вјере Републике Српске. У више наврата г. Давидовић је самоиницијативно понудио финансијску помоћ активностима Центра за црквене студије. Захваљујући његовом уважавању вредности на чијем се очувању Центар труди, Републички секретаријат за вјере Републике Српске данас је државна установа која највише од свих подржава рад Центра за црквене студије.

Благодарница Драгану Давидовићу уручена је на Свечаној академији поводом обележавања 20. годишњице Центра за црквене студије, 30. октобра 2021. године у Нишу. Господин Давидовић је том приликом одржао надахнуто слово захвалности. На истој свечаности Епископ нишки г. Арсеније уручио је, према одлуци Светог архијерејског синода од марта 2020. године, високо одликовање Српске православне цркве, Орден Светог цара Константина, дугогодишњим иностраним сарадницима Центра за црквене студије: Александру Наумову, Жан Клоду Ларшеу и Ангелики Деликари. Од троје добитника, једина присутна била је проф. др Деликари, која је у име добитника одржала слово захвалности. Опширније биографије и опис сарадње ово троје еминентних научника са Центром за црквене студије објављени су у претходном броју *Црквених студија*.

Проф. др Драгиша Бојовић добио је књижевну награду „Слободан Костић“ за књигу *Радуј се, јер те српска уста хвале. Антологија српске теотоколошке поезије од XI до XXI века* (објављену у издању Међународног центра за православне студије, 2020). Награда је уручена на манифестацији у Цркви Светог Марка у Београду, 23. октобра 2021. године.

Епархија врањска је 17. децембра 2021. године доделила професору Драгиши Бојовићу грамату, за допринос обележавању два велика јубилеја: 950 година манастира Преподобног Прохора Пчињског и 700 година од упокојења Светог краља Милутина.

РЕЦЕНЗЕНТИ

Др Синиша Мишић
Др Слађана Ристић Горгиев
Др Драгиша Бојовић
Др Александар Јовановић
Др Здравко Јовановић
Др Драгана Јањић
Др Александар Стојановић
Др Милена Каличанин
Др Илија Марић
Др Јелица Стојановић
Др Александар Ђаковац
Др Ђура Харди
Др Борис Стојковски
Др Славиша Недељковић
Др Ратко Хрвићанин
Др Ивица Лазовић
Др Светлана Томин
Др Иван Јордовић
Др Ирена Љубомировић
Др Зоран Ранковић
Др Радомир Поповић
Др Александра Костић Тмушић
Др Маја Анђелковић
Др Владимир Цветковић
Др Јелена Михајловић
Др Небојша Ранђеловић
Др Бранко Горгиев
Др Горан Ружић
Др Благоје Пантелић
Др Петар Јевремовић
Др Душан Стојнов
Др Нина Планојевић
Др Бојан Томић
Др Ивица Живковић
Др Нина Кршљанин
Др Александар Ђорђевић
Др Иван Јовановић
Др Никола Бјелић
Др Диана Поповић
Др Мирослав Пешић
Др Душко Кузовић
Др Мирко Станимировић
Др Милан Радујко
Др Ружица Левушкина

УПУТСТВО АУТОРИМА О ПРИПРЕМАЊУ РУКОПИСА ЗА ШТАМПУ

1. Рад се пише на једном од следећих језика: српски, бугарски, грчки, македонски, руски, енглески и француски. Користи се фонт *Times New Roman,* са увлачењем новог пасуса 1,5 cm, са размаком међу редовима 1,5, са фуснотама величине 10 pt испод текста.

2. Рукопис се предаје припремљен на рачунару, одштампан на папиру и снимљен на CD као Word документ.

3. Поред основног текста, рукопис обавезно треба да садржи следеће елементе чији се редослед мора поштовати:

– пуно **име и презиме** аутора, **назив и седиште установе** (град и држава) у којој је аутор запослен, e-mail. Име и презиме аутора штампају се изнад наслова уз леву маргину. Назив и седиште установе наводе се испод имена и презимена аутора.

– **наслов рада**

– **апстракт** (сажетак) обима до 100 речи. Апстракт треба да се налази испод наслова рада. Пише се на језику основног текста.

– **кључне речи**, којих не може бити више од десет. Наводе се испод апстракта, а на језику резимеа испод самог резимеа.

– **основни текст**

– **резиме** се пише на једном од страних језика (енглески, руски, француски). Ако је рад написан на страном језику, резиме је на српском.

– **цитирана литература** даје се у засебном одељку насловљеном *Литература* и наводи се по азбучном реду презимена аутора.

4. Напомене се куцају на свакој страни, на одговарајућем месту. У фуснотама се користи скраћени облик цитирања:

Ларше 2006, 35.

Потпуне библиографске јединице налазе се у списку литературе. Потребно је после места издавања навести и издавачку кућу:

Ларше, Жан Клод (2006): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије

Ако је исте године један аутор објавио више радова, онда се уз годину додају слова: a, b, c, d, а његови радови су уређени хронолошки. За зборнике радова, колективна дела, наводе се уредници.

5. Графички прилози и табеле могу се доставити у електронском облику: цртежи као Line art (резолуција 600 dpi), а фотографије у резолуцији 300 dpi.

6. Аутор је обавезан да достави и фонтове које је користио.

MANUSCRIPT PREPARATION INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. Papers are accepted in one of the following languages: Serbian, Bulgarian, Greek, Macedonian, Russian, English, and French. The font to be used is *Times New Roman*, with 1.5cm indentation, 1.5 paragraph spacing, and 10 pt footnotes below the text.

2. The manuscript is prepared on a personal computer. A printed copy should be submitted along with the identical electronic document on a CD, saved as a Word doc file.

3. In addition to the text body, the document must also contain the following elements, in the order given here:

– the full **name of the author(s)** (first and last), the **name and seat of the institution** (city and country) of the author's affiliation, e-mail. The author's first and last names are printed above the title, aligned left. The name and the seat of the institution are printed below the author's name.

– **the title of the paper**

– **the abstract** (summary) of up to 100 words. The abstract should be located below the paper title. It is written in the same language as the text body.

– **the text body**

– **the summary** in a foreign language (English, Russian, French). If the paper is written in a foreign language, the summary should be written in Serbian.

– **references** quoted in the text should be listed in a separate section entitled *Literature*, in alphabetical order by last names of authors.

4. Remarks are printed on each page, at the appropriate position. In the footnotes, an abridged variant of quotation is used:

Larchet 2006, 35.

Full references are given in the bibliography. In addition to the location of the publication, the publisher should also be given:

Larchet, Jean Claude (2006). *The Theology of Illness*. Niš: Center for Church Studies.

If an author published a number of articles in a single year, in addition to the year, letters are added: a, b, c, d... The papers are listed chronologically. For paper proceedings and collections, the names of editors are also given.

5. Images and tables may be submitted electronically. Drawings should be sent as Line art (600 dpi resolution), while photographs should be sent in the 300 dpi resolution.

6. The authors must also submit the fonts they used.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2

ЦРКВЕНЕ студије : годишњак Центра за црквене студије = Church studies : annual journal of the Centre of Church Studies / уредник Драгиша Бојовић . - Год. 1, бр. 1 (2004) - . - Ниш (Обреновићева 20) : Центар за црквене студије, 2004 - (Ниш: Пунта) . - 24 cm

Годишње
ISSN 1820-2446 = Црквене студије
COBISS.SR-ID 115723532

МЕЂУНАРОДНИ ЦЕНТАР ЗА ПРАВОСЛАВНЕ СТУДИЈЕ