Црквене Студије

Центар за црквене студије
Ниш, 2021

Овај број Црквених студија објављен је захваљујући прилозима чланова и сарадника Центра за црквене студије, Међународног центра за православне студије и Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу

CHURCH STUDIES

Year **XVIII** Number **18**

The Centre of Church Studies
University of Niš, Center for Byzantine-Slavic Studies
International Center for Othodox Studies
Niš, 2021

Godina **XVIII** Broj **18**

Центар за црквене студије
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2021

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

Издавачи
Центар за црквене студије, Ниш
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
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 Ростислав Станков (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 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

Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
18000 Ниш, Универзитетски трг бр. 2
e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

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

Уз годину јубилеја
„Он даје снагу уморноме, и нејакоме умножава крепост“ (Ис 40, 29) *11*

I

Слађана Ристић Горгиев
Античко наслеђе у византијској филозофији (кроз дело Слободана Жуњића) *15*
Slađana Ristić Gorgiev
Ancient heritage in byzantine philosophy (through the work of Slobodan Žunjić) *23*

Лазар Павловић
Хрија, парабола и реторичка аргументација у Лк. 14, 1-24 у
светлу античке реторичке теорије *25*
Lazar Pavlović
Chreia, parable and rhetorical argumentation in Luke 14, 1-24
in the light of ancient rhetorical theory *51*

Бранкица В. Поповић
Теолошко-философска генеза интуиције *53*
Бранкица В. Попович
Теологическая философская генеза интуиции *72*

Предраг Петровић
Богословски језик у контексту истинитих исказа *73*
Predrag Petrović
Theological language in the context of true statements *83*

Dražen Perić
Το νοημα του ορου «μεθοριος» στην ανθρωπολογια του Αγιου Γρηγοριου Νυσσης *85*
Дражен Перић
Значење израза “μεθοριος” у антропологији Светог Григорија Ниског *98*

Микоња Кнежевић
„Начело из начела“. Григорије Назијанзин и
полемика око filioque Григорија Паламе *99*
Mikonja Knežević
“The source from the source”. Gregory Nazianzus
and the polemics over filioque of Gregory Palamas *125*

Владимир Цветковић
Деконструкција епископоцентризма митрополита Јована Зизиуласа или
прологомена за једну будућу православну еклисиологију *127*
Vladimir Cvetković
Deconstruction of Metropolitan John Zizioulas’ episcopocentrism
or a prologomena to a future orthodox ecclesiology *139*

Милоје М. Ракочевић, Предраг Јеленковић
Могуће интеракције науке и религије *141*
Miloje Rakočević, Predrag Jelenković
Possible interactions of science and religion *145*

Драгана Станојевић, Мирослав Крстић
Преглед савремених истраживања религиозности и менталног здравља *157*
Dragana Stanojević, Miroslav Krstić
A review of contemporary research on religiosity and mental health *172*

II

Сава Бундало
Чин освећења храма по Светом Николи Кавасили и Барберинијевом кодексу 336: богословско-компаративна анализа *175*
Sava Bundalo
The new temple consecration rite according to St. Nicholas Kabasilas and the Barberini codex *192*

Небојша Дабић
Један прилог проучавању богослужбеног уређења које је у српској архиепископији спровео Свети Сава *193*
Nebojša Dabić
One contribution to the study of worship arrangement in the serbian archbishopry by Saint Sava *203*

Слободан С. Јаковљевић
Упутство о раздробљењу Агнеца у српској литургијској традицији XVII и прве четвртине XVIII века *205*
Slobodan Jakovljević
Instruction on the fragmentation of Agnus Dei in the serbian liturgical tradition of the XVII and first quarter of XVIII century *222*

III

Далибор Ђукић
Византијски цар као заштитник саборности - - пример Ендимуса сабора у Византији *225*
Dalibor Đukić
The Byzantine Emperor as the protector of the Conciliarity *237*

Владимир Алексић, Војислав Живковић
Политичка и црквена позадина монашења Краља Драгутина *239*
Vladimir Aleksić, Vojislav Živković
Political and church motivation for King's Dragutin monasticism *264*

Милена Каличанин
Особености развоја хришћанства на територији британских острва *267*
Milena Kaličanin
Characteristics of christianity on the teritory of the British isles *279*

Ваиос Д. Киритсис
Везе светогорског манастира Дионисијата са румунским земљама *281*
Vaios Kyritsis
The relations between the holy monastery of Dionysios of mount Athos with the romanian countries *291*

Georgios Chr. Charizanis
The conquest of Heraclaea of Thrace by the Genoese in 1351 ..... *293*
Georgios Chr. Charizanis
Η αλωση τησ Ηρακλειασ τησ Θρακησ απο τουσ Γενουατεσ το 1351 ..... *302*

Κωνσταντῖνος Βαφειάδης
Το κελλιο του Γενεσιου τησ Θεοτοκου «Μαρουδα» στο Αγιον Οροσ, 17ος – 19ος αιωνεσ *303*
Констандинос М. Вафиадис
Келија посвећена рођењу Пресвете Богородице "Маруда" на Светој Гори, XVII – XIX века *329*

Мартин Матијашевић, Данило Рончевић
Уставне гаранције верских права и слобода у кнежевини Србији *331*
Martin Matijašević, Danilo Rončević
Constitutional guarantees of religious rights and freedoms in the principality of Serbia *339*

Милош Црномарковић
Потапање манастира Драговића *341*
Miloš Crnomarković
Sinking the Dragović monastery *348*

Немања С. Мрђеновић
„Народ најстарији" Осврт на квазинаучни покрет тзв. аутохтонистичке или неоромантичарске историографије код Срба *349*
Nemanja S. Mrdjenović
"The oldest people" Theological analysis of the pseudoscience movement of the so-called autochthonous or neo-romantic historiography among Serbs *369*

Зоран Недељковић
Светионици културе и њихови чувари на духовним темељима Косовског завета *371*
Zoran Nedeljković
The beacons of culture and its keepers on the spiritual foundations of the Kosovo covenant ... *380*

Велибор Џомић
Вашингтонски споразум и црквено питање *381*
Velibor Dzomic
Washington agreement and the church issue *392*

IV

Ирена Плаовић
Како се читао Србљак?
Рецепеција Србљака (СКЗ, 1970) од његовог објављивања до наших дана *395*
Irena Plaović
How was the Srbljak read?
The reception of the Srbljak from its publication to the present day *415*

Бранислав М. Ранђеловић, Александар М. Новаковић
Средњовековна књижевност и електронски ресурси у школи XXI века *417*
Branislav M. Ranđelović, Aleksandar M. Novaković
Medieval literature and electronic resources in the XXI century school *431*

Ксенија Кончаревић, Софија Ковачевић
Комуникацијске традиције раног руског монаштва
према кијево-печерском Патерику *433*
Ксения Кончаревич, София Ковачевич
Коммуникационные традиции раннего русского монашества
на материале киево-печерского Патерика *444*

Мирјана М. Стакић
Значење синтагме адамско колено: дар или казна *445*
Mirjana M. Stakić
Meaning of the phrase Adamsko koleno (adam's bloodline): a gift or punishment *462*

Сунчица Денић
Заветна косовска слика у поезији Манојла Ђорђевића Призренца *463*
Sunčica Denić
Votive picture of Kosovo in Manojlo Đorđević Prizrenac's poetry *471*

Nikola Bjelić
La rencontre avec Dieu :
lecture des pensées de Pascal dans l'œuvre d'Eric-Emmanuel Schmitt *473*
Никола Бјелић
Сусрет с Богом: Шмитово читање Паскалових мисли *484*

Самир Љајић, Милан Дојчиновић
Организациона култура нових медија у
функцији јачања међурелигијског дијалога *485*
Samir Ljajić, Milan Dojčinović
Organizational culture of new media
in the function of strengthening interreligious dialogue *494*

V

Драгиша Бојовић
Изузетни домети теоријског сагледавања црквенословенске књижевности *497*

Богољуб Шијаковић
Богословски допринос професора Драгише Бојовића *499*

Ивица Живковић
Песничка легитимација српске националне културе *501*

Ђорђе Лазаревић
Превод Евергетидског типика *503*

Марија Копривица
Монографија за пример *507*

Марија Ђорђевић
Савремена питања верске наставе православне цркве *511*

Слађана Алексић
Поливалентност легенде о Великом инквизитору *515*

Три центра између два броја
У знаку одликовања и издавачке делатности *519*

Патријарх српски Иринеј (1930-2020)
Одлазак Патријарха који је благословио оснивање Центра за црквене студије *527*

„ОН ДАЈЕ СНАГУ УМОРНОМЕ, И НЕЈАКОМЕ УМНОЖАВА КРЕПОСТ“ (Ис 40, 29)

У овој години обележавамо један вредан јубилеј – двадесет година рада Центра за црквене студије, институције која је покренула објављивање часописа *Црквене студије.* Одлука о оснивању Центра донета је на Светог Луку, 31. октобра 2001. године, а оснивачка скупштина је одржана 28. фебруара 2002. Међу најважније задатке те потпуно нове институције (по програмским опредељењима) уписано је и „покретање гласила – часописа Центра (Црквене студије)“. Већ 2004. године објављен је први број овог годишњака, а у овој јубиларној години објављује се осамнаести пут. „Црквене студије“ припадају високој научној категорији М24 (часопис међународног значаја верификован посебним одлукама).

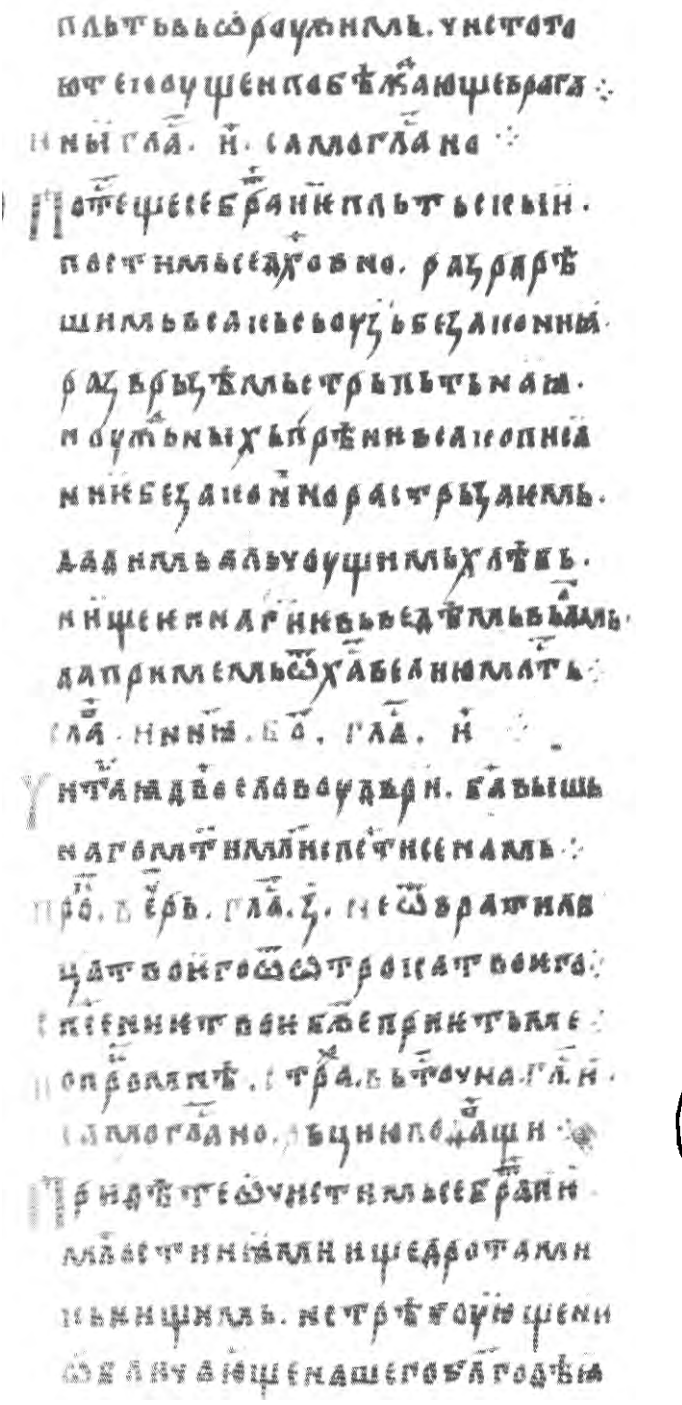
У часопису је до сада око 420 аутора објавило преко 730 научних текстова на неколико језика: српски, руски, грчки, бугарски, македонски, енглески, француски и немачки. Посебна карактеристика програмске концепције је интердисциплинарност, прожимања богословља, философије, филологије, историје, историје уметности и других научних области.

Осим импозантног броја радова, „Црквене студије“ се у академској и широј јавности препознају и по тематским блоковима и обележеним годишњицама. У првом броју објављен је тематски блок *Православна теологија и медицина.* Трећи број је посвећен академику Димитрију Богдановићу, поводом 20 годишњице од упокојање. Десети број доноси тематски део *Свети цар Константин и хришћанство,* а дванаести *Византија и православље.* Комплетан тринаести број је посвећен Светом Јовану Владимиру, поводом хиљадите годишњице од мученичке смрти. Посебан значај има шеснаести број (у два тома), посвећен Светом Сави и великом јубилеју (осам векова Српске православне цркве).

Континуирано објављивање часописа представља велики подвиг како редакције, тако и великог броја сарадника. Чак ни финансијски проблеми, настали последњих година, нису угрозили постојање часописа. Иако изостаје подршка какву је некада давало Министарство вера Владе Републике Србије (које више не постоји), повремена подршка других министарстава, донатотра и сарадника „Црквених студија“, омогућавају редовност излажења.

Наравно, пресудан је онај замах, који и другим активностима Центра за црквене студије, даје снагу. И делатници на овој њиви Господњој уздају се пре свега у помоћ Божју. Јер „Он даје снагу уморноме, и нејакоме умножава крепост. Деца се море и сустају, и младићи падају; али који се надају Господу, добијају нову снагу, подижу се на крилима као орлови, трче и не сустају, ходе и не море се.”

Проф. др Драгиша Бојовић



I

УДК 1(495.02)
1(37/38)
14 Жуњић С.

Слађана Ристић Горгиев
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
Центар за византијско-словенске студије
e-mail: sladjana.ristic.gorgiev@filfak.ni.ac.rs

АНТИЧКО НАСЛЕЂЕ У ВИЗАНТИЈСКОЈ ФИЛОЗОФИЈИ (кроз дело Слободана Жуњића[1])

Апстракт: *Византијска филозофија је неразлучиво повезана са хеленским наслеђем. Опште образовање у Византији, било је организовано по програмима који су важили у хеленским школама позне антике. Античко наслеђе не само да је било присутно на државним школама и универзитетима, већ и у црквеном образовању. Везаност за хеленску филозофију се у Византији осећа како на нивоу идеја и проблема, тако и на нивоу појмова и језика. Слободан Жуњић сматра да је византијска мисао поред мистике, неговала и хуманизам, пре свега због тога што је преузимала идеје, појмовни апарат и доказне поступке античке филозофије. Византија је спој појмовне културе и мистичког осећања. У њој није било одвајања пута вере и побожног учења од филозофско-логичког разумевања стварности.*

Кључне речи: *Византијска филозофија, хеленизам, образовање, идеје, појмови, језик*

Дуго се сматрало да је грчка филозофија нестала 529. г. са Јустинијановим затварањем платоновске Академије а да је после тога настао период средњег века, у којем је филозофија била подређена теологији. Премда је јасно да је Византија морала бити у директној вези са грчком филозофијом, јер се радило о истом географском простору, истом језику, истој култури, ипак преовладава мишљење да је веза са филозофијом прекинута због снажне теоцентричне византијске културе. Сматра се такође да је тек у ренесанси обновљено аутентично интересовање за антику и да је у међувремену филозофија само «преживљавала», без неких оригиналних доприноса.[2] Међутим „пут је ка антици ренесансне хуманисте морао да поведе преко Византије, јер је само она могла да задовољи тежњу за упознавањем грчке културе која се пробудила на Западу».[3] Византијска филозофија је релативно скоро постала предмет озбиљног интересовања, а једна од честих тема истраживања јесте, да ли је и у којој мери, грчка филозофија наставила да живи и у време византијског царства.

1 Слободан Жуњић (1949-2019), био је наш савременик и један од најзначајнијих историчара филозофије у Србији. Један је од малобројних филозофа који се бавио византијском филозофијом на нашим просторима. Овај рад посвећен је годишњици његовог упокојења.

2 Сама чињеница да су се Византијом и њеном филозофијом мање бавили филозофи а много више историчари, теолози и филолози, већ говори у прилог тези колико је таква тема заобилажена у истраживањима.

3 Жуњић 2012, 495.

Слободан Жуњић је један од ретких истраживача византијске филозофије на просторима Балкана. Својим дубинским истраживањима појединих тема из тога периода, он даје један сасвим нов поглед и перцепцију на византијску филозофију, као и на античко наслеђе у њој, које се разликује од уобичајених ставова присутних у научним круговима. Он сматра да је «затварање античких филозофских школа само једна конвенционална прича, која не одговара у потпуности правој истини, пошто после тих првих хиљаду година развоја грчке филозофије није наступио њен крај, већ само почетак њеног другог миленијума, у којем је било много више обраћања према древним филозофским школама»[4]. Зато ћемо у наставку рада покушати да представимо основне тезе Слободана Жуњића о значају античког наслеђа у Византији.

У првим столећима Византијског царства од IV до VI века, док су старе образовне установе још увек биле живе и делотворне, античка филозофија се одржавала као општи категоријални оквир размишљања о свету и човеку, дајући при томе снажан печат теолошком уобличавању хришћанске светоотачке мисли. Али веза са хеленским наслеђем није прекинута ни у VII и VIII веку када су услови били далеко неповољнији[5]. Тек се IX век узима као време у којем је дошло до значајније обнове античког наслеђа[6], па се у стручној литератури овај период третира и као период византијског хуманизма. Међутим, Слободан Жуњић сматра да је хуманизам био саставни део византијске културе у целом њеном развоју, и да је неодвојив од византијског мистицизма.[7]

Један од најважнијих домена у којима се огледа античко наслеђе јесте опште образовање у Византији. Веза је на Западу са грчком филозофијом заиста прекинута већ у петом веку, али је на Истоку постојала у континуитету, и то како кроз врло широку религозну образованост тако и кроз световно образовање које је било присутно у Византији. Византинци тога времена су на своје хеленске студије били исто толико поносни, колико и њихови антички преци на свој језик и обичаје. У Цариграду је са малим прекидима, од IV па до XV века постојао универзитет који је имао световне предмете и предаваче. Он је као установа деловао на традицији хеленистичке и римске филозофије, и на њему су предаване књижевност, наука и филозофија. Цариградски универзитет је за узор имао рад атинских филозофских школа и студијски план који је био усвојен у Платоновој Академији. И после институционално укинутих грчких школа, задржаво се секуларни карактер школа у односу на црквено образовање. Било је и многих других јавних и приватних филозофских школа, у којима је настава филозофије организована у лаичком духу и по програмима који су важили у хеленским грчким школама позне антике.[8] Аристотелова подела филозофије опстала је у Византији у оквиру научне и школске систематике која се преузимала из ранијег школског програма.

Не само да је филозофија као античко наслеђе била присутна у Византији кроз световни школски систем, већ је она била присутна и у црквеном образовању које се налазило при патријаршији. Филозофски тривиум је уведен као предмет на Патријаршиској школи у Цариграду. Тривиум је проширен реториком и поетиком.[9] То је било тако, стога што је филозофија, као што смо рекли, била део образовног програма и

4 Жуњић 2012, 516.

5 Током VIII и IX века, царство су уздрмале спољне невоље попут сеобе Словена и бугарских инвазија као и унутрашње, попут иконоборства.

6 Под Македонском династијом (867—1056) царство је доживело потпуну обнову и почетком XI века било је водећа сила у Источној Европи и на Блиском истоку.

7 Жуњић 2012, 531.

8 Жуњић 2012, 547.

9 Жуњић 2012, 446.

културе позноантичког света, те се и хришћанско образовање одвијало по обрасцу и оквирима старих филозофских школа.

Аутентично сведочанство преливања школског образовног система из Грчке у Византију, може се видети и кроз дефиниције филозофије Јована Дамаскина[10]. Целокупно дело Ј. Дамаскина под називом *Дијалектика,* у оквиру кога су и дате поменуте дефиниције, јесте резултат синтезе источне ортодоксије са класичном филозофијом, и оно повезује античко наслеђе са културом средњевизантијског образовног типа.[11] Сматра се да су дефиниције филозофије утврђене још у александријским коментарима Аристотелових *Категорија* и Порфиријеве *Исагоге*[12] а да су у аутентичном облику биле формулисане у новоплатонистичкој егзегези Аристотела, најкасније средином V века.

О овим дефиницијама С. Жуњић исцрпно расправља у многим својим радовима.[13] Иако су дефиниције потписане Дамскиновим именом, Жуњић показује да су оне великим својим делом преузете из антике, а да им је Јован Дамсакин дао, особито својом шестом дефиницијом, хришћанско тумачење.[14] Природа ових дефиниција је вероватно школског карактера, и ту се очигледно ради о школском знању које је намењено меморисању и памћењу.[15] Сама чињеница да постоје некакве дефиниције, говори у прилог томе да је филозофско знање уобличено, јер дефиниције су могуће само где се верује да је нешто довршено и заокружено. Дамаскинове дефиниције показују плодове предходне метафилозофске рефлексије о самој филозофији, њеној природи, статусу и подели.

Овакви текстови попут Дамаскинове *Дијалектике* деловали су кроз читаву Византију, и њихов утицај се осетио и у земљама као што су Бугарска и Србија. Зато се поједине дефиниције филозофије могу наћи и у старословенској књижевности, нпр. у *Житију* апостола словенске писмености Константина Филозофа[16] а и др.

Ипак, се не може пренебрегнути чињеница да се у Византији променио званични однос према филозофији, те да је она престала да буде «краљица» на онај начин на који је то била у антици. Учвршћивањем хришћанства дискутовало се око тога да ли је могућ опстанак филозофије након Христа. У том смислу су се издвојила два опречна става, један који је сматрао да филозофија треба да опстане[17] и други који ју је порицао.[18] Расправа око значаја саме филозофије забележена је и код Дамаскина, који износи аргументацију у прилог опстанка филозофије, односно о томе како она није могла да се порекне нити избегне, чак и код оних који су је порицали.[19] «Али неки покушаше да пониште филозофију говорећи како нема ни ње, ни спознаје ни схватања. Њима кажемо: Како утврђујете да не постоји ни филозофија ни спознаја ни разумевање, тиме што сте то спознали и схватили, или то нисте спознали и схватили? Ако сте то схватили, онда је то ипак спознаја и схватање! Али ако нисте, нико вам неће поверовати, јер ви говорите о

10 Дамаскин 1997, 56-58, 132-154.
11 Жуњић 2012, 344.
12 Колико је познато Амоније Хермијин је први средином 5. века у општем уводу за Порфиријеву *Исагогу*, прикупио ове дефиниције.
13 Жуњић 1995, 19-53.
14 Она гласи «Философија је опет љубав према мудрости, а истинска мудрост јесте Бог, према томе љубав према Богу је истинска филозофија», Дамаскин 1997, 56.
15 Жуњић 2012, 393.
16 Kneževič 1991, 25-50.
17 Clementis 1869. (Климент Александријски, Stromata I, 5)
18 Teortulijan 1927. (Оповргавање јеретика, 7-8)
19 Жуњић 2012, 337.

ствари чије сазнање не схватате».[20] Овај одломак из *Дијалектике* говори у прилог немогућности побијања филозофије, јер и побијање филозофије јесте филозофија! Филозофија се може оспоравати само филозофирањем, што значи да се не може изаћи из круга филозофије. Чак и када би доказивали бескорисност филозофије, то би чинили средствима саме филозофије, тако да се она ни на који начин не може пренебрегнути. Климент Александријски у тумачењу овога става, сматра да је филозофија облик доследног деловања, па се филозофирање не може осудити уколико се њиме не бавимо, јер се не може осудити оно што не познајемо.[21] А ако већ улазимо у филозофске расправе, значи да филозофију познајемо.

Слободан Жуњић показује да је овај аргумент у корист филозофије био познат много раније, у нешто другачијем облику, и да представља варијанту Аристотелове тезе у *Протрептикосу* где се наводи: "Ако ваља филозофирати треба филозофирати. А ако не треба филозофирати, онда и о томе ваља филозофирати. Дакле вазда, ваља филозофирати."[22]

Овде се појам филозофирање, односи на истраживачки део филозофије, и он је великим делом пренешен и прихваћен у Византији, али поред ове истраживачке способности природног ума, филозофија се у Византији односи и на побожност и божју благодат.[23] Филозофија као духовна дисциплина била је присутна и у антици, особито код Питагоре и Платона, али димензија побожности и контемплације Бога постаје доминантана у Византији. Зато се у Византији појам знања користи у једном ширем смислу као спознаја (*gnosis*) а не у смислу Аристотеловог појма„знаности" (*episteme*).[24]

Општа културолошка клима као и образовање допринели су да многе хеленске филозофске идеје буду укључене у формулисање и уобличавање хришћанске догматике. То се подједнако односило како на теоријску тако и на практичну филозофију која је нашла своје место у византијској богословској мисли. Појмови грчке метафизике и логике, уграђени су не само у византијску хришћанску космогонију и антропологију него и у православну христологију и хагиологију, па чак и у учењу о иконама и светим тајнама. Идеја о Богу Логосу, подражавање Бога, живот као припрема за смрт, јестаство, већ су били присутни у антици. Слободан Жуњић даје цео попис хеленских филозофских термина који су нашли своје место код византијских мислиоца. То се односи пре свега на Аристотелове логичке категорије (oysia, genos, kategoria, idion, diafora), на појмове Платонове онтологије (eidos, aisthesis, methexis, homoiosis), као и на термине Аристотелове метафизике (physis, energeia, dinamis).[25] Наравно сваки од ових појмова поред античког значења добио је и своју надоградњу у хришћанском кључу.[26]

Хеленско наслеђе контемплације Бога као и духовне вежбе, биле су присутне како у богословским тесктовима посвећеним догматским питањима, тако и у аскетској монашкој литератури. Мада је монашка литература често оспоравала хеленску мудрост, филозофско наслеђе ни тамо никада није сасвим укинуто, него се одржавало и систематски преносило.[27] Технике самоконтроле, прочишћења душе, као и аскезе биле су познате још грчким филозофима, и оне су укључене у живот хришћанских монашких

20 Дамаскин 1997, 57-58.
21 Жуњић 2012, 407.
22 Aristotel 1996, 133-137.
23 Жуњић 2012, 339.
24 Жуњић 2012, 357.
25 Жуњић 2012, 512.
26 Горгиев, 2012, 35.
27 Жуњић 2012, 530.

заједница. У V и VI веку долази до коегзистенције а затим до сједињавања молитвене и контемплативне праксе са извесном појмовном систематиком које из хеленске традиције преузима филозофија. Глагол филозофирати почео се употребљавати за монашку умну молитву.[28] У том духу филозофија се одређивала као „унутрашње тиховање“ односно као „исправљање нарави спојено са истинском спознајом бивствујућег“.[29] Стоички појам apatheia, бестрашће, био је један од основних циљева хришћанских подвижника. Наравно и овај појам као и многи други доживео је своју надоградњу и хришћанско тумачење, али је чињеница да је он великим својим делом пренешен из антике. Бестрашће код хришћанских подвижника није циљ као код стоичара, већ средство за сусрет са Богом. Циљ филозофије «као утрнуће сазнајних сметњи» и као својевсрсни «обрт душе»[30] покренут још у Платоновој филозофији, постаје темељ византијске гносеологије и етике. Суштина сазнања по византијским богословима је преумљење (metanoia) бића. Јер се у том сазнајном обрту, окрету душе, крије егзистенцијана промена бића, која надилази само сазнање по себи и пуку потебу за знањем.[31]

Хришћанство је имало и своје нехеленске идеје, али су и оне биле уобличене грчким филозофским језиком.[32] Кључни појам онтологије биће (to on) не бави се само целокупним бићем, већ више оним бестелесним, односно Богом и она више није само *metaphysica generalis* (наука о бићу уопште) већ *metaphysica specialis* (наука о посебном Бићу).[33] Појам логоса (logos) који у антици између осталих има и значење закона, овде се односи на богочовека Исуса Христа, посредника између Бога и света. «Рад византијских богослова на уобличавању православне вере враћа их традицији грчке филозофије, а грчки црквени оци црпу потребан садржај и терминологију од грчких филозофа и научника».[34] Затим појам ипостаси (ipostasis), који се у грчкој филозофији односи на метеоролошке појаве у медицини, у Византији постаје појам за божју личност.[35] Везаност за античку хеленску филозофију се као што можемо видети, у изворним списима византијске побожне мисли, осећа како на нивоу идеја и проблема тако и на нивоу појмова и језика.

Целокупна појмовно-логичка хеленска апаратура користила се не само у формулисању основних црквених догми, већ и у побијању различитих јереси. Рецимо Григорије Ниски побија Евномијево степеновање Божанског суштаства, док Палама користи појмове суштаства (usia) и дејства (energeia) у борби против аристотеловске струје Варламе и Акиндина.[36] Дакле, коришћење хеленске логике и треминологије није била особеност усамљених и изолованих текстова, него је то постала главна карактеристика целокупне византијске културе.[37]

Може се закључити да је византијско богословље великим делом усвојило како истраживачку тако и теоријску и практичну филозофију античких Грка, уз додатно проширење и објашњење датих појмова у хришћанском духу. Ову битну одредницу византијске филозофије, С. Жуњић налази још у Александријској школи која је још пре

28 Жуњић 2012, 340.
29 Лествичник 2008. 340.
30 Платон 1976, 213.
31 Жуњић 2012, 364.
32 Жуњић 2012, 532.
33 Онтологија своје сужавање доживаљва још у аристотеловој првој филозофији као теологика или наука о највишем бићу. (Жуњић 2012, 436).
34 Жуњић 2012, 533.
35 Горгиев 2019, 43-53.
36 Жуњић 2012, 526-528.
37 Жуњић 2012, 530.

него што је припадала хришћанима била заснована на традицији коју он назива «новоплатонистички аристотелизам».[38] Проклов школски систем је као увод имао Аристотелову логику, а касније се прелазило на тумачење Платонове више филозофије.[39] Ова Платонова виша филозофија представљала је тумачење њеног контемплативног и мистичног садржаја.

Византијска филозофија је наглашавала оне аспекте из грчке филозофије који су били ближи хришћанској концепцији спасења, па је појмовни хоризонт читаве грчке филозофије био усмерен ка сотериолошкој димензији. У Византији је била присутна истинска тежња ка мистичном потврђивању догме, али она је често обједињена са типично хеленским интересовањем за логичку и апстрактну анализу бића. Зато је исправније рећи да је Византија спој појмовне културе и мистичког осећања.[40] У њој није било одвајања пута вере и побожног учења од филозофско-логичког разумевања стварности.[41]

Без обзира што се IX век у Византији назива хуманистичким,[42] Слободан Жуњић сматра да је византијска мисао у себе укључивала хуманизам, пре свега по томе што је преузимала идеје, појмовни апарат и доказне поступке античке филозофије.[43] Наравно могу се издвојити мислиоци за које би се могло рећи да су својим опусом били ближи хуманистичким темама као што су Јован Итал, Михаил Псел, Фотије, као и они који су ближи мистици, св. Максим Исповедник, св. Јован Лествичник итд., али и код једних и код других налазимо исту идејну и терминолошку позадину пониклу у грчкој филозофији. Због тога, Слободан Жуњић сматра да је погрешно редуковати византијску философију само на њену религиозну свест, већ да је у њој подједнако присутно и рационално поимање света.

Из Византије се не може издвојити «чисто» грчко наслеђе, али се не може издвојити ни «чисто» хришћанство без грчког наслеђа. Чистота вере у Византији не може се спасити порицањем и брисањем античке компоненте, али се ни чистота филозофије не може издвојити порицањем вере.[44] С. Жуњић зато сматра да се у Византији хришћанска вера не може проучавати без антике, али да се ни античка филозофија не може проучавати без хришћанства. У том смислу може се говорити само о неразлучивој повезаности читавог византијског друштва и његове културе са античким хеленским наслеђем.[45] То никако не значи да је византијска култура била само еклектично спајање хеленске филозофије са хришћанском мистиком, већ је дошло до плодних спајања хеленског наслеђа са свежином и снагом нове хришћанске поруке.[46] Византија није била само

38 Жуњић 2012, 349.
39 Жуњић 2012, 442.
40 Аверинцев, Медведев 1996, 98.
41 Жуњић 2012, 531.
42 Овај период се посебно везује за доба у којем је живео патријарх Фотије јер је с њим почела обнова класичних грчких студија, и уопште књижевни полет. Међу књижевним радовима патријарха Фотија нарочито је познато његово енциклопедијско дело класичне књижевности под називом *Библиотека*.
43 Мада остаје отворено питање може ли се грчкој филозофији приписати епитет «хуманистичка» с обзиром да теолошка компонента није била искључена код античких мислиоца
44 Жуњић 2012, 541.
45 Филозофију и теологију епохе која нас занима, није могуће до краја разграничити, али их не треба ни мешати. Тако рецимо Атанасије и Кирил су теолози, док су Јован Итал и Псел филозофи, иако усвајају хришћанску веру и занимају се за теолошка питања. (Жуњић 2012, 524).
46 Ова идеја је веома занимљива јер се најчешће сматра да је религија пад духа у односу на филозофско промишљање, међутим овде се она појављује као нека врста нове снаге уморном хеленском духу који је већ био помало «истрошен».

архивско спремиште антике и њена улога није била једино у томе да чува или да пренесе антику до ренесансе, већ је преко хришћанства уморном хеленском духу, по Слободану Жуњићу, удахнут нови живот.[47] „Византија уопште није била мртва ризница античке цивилизације која се само по инерцији даље одржавала у иначе спарушеним формама и рецидивима прошлости. Управо супротно, они не само да су античку културу чували и неговали, него су стваралачки продужавајући њен живот, у знатној мери, обликовали и потоњу европску духовну климу подстичући, и претичући у много чему, велику западноевропску ренесансу старе образованости и науке. Без ње није могуће освешћивање наше савремене духовне ситуације и уопште довољно продорна критичка рефлексија данашњице у њеним правим историјским изворима“.[48]

Све ово говори у прилог чињеници да Византија како културно тако и језички представља продужетак античке цивилизације и да никада није било стварног прекида са антиком.[49] И не само у филозофији и науци, него је читаво византијско друштво неразлучиво повезано са античким хеленским наслеђем. **».** Византија је очувала грчку жеђ за истином, методичку потрагу за њом, безинтересну спекулацију, љубав према духовној активности и апстракцији...».[50] С. Жуњић сматра да је византијска филозофија – хришћанска верзија грчке филозофије.[51] Због те дубинске повезаности грчке и византијске филозофије најпримеренije би било називати је грчко-византијском, при чему хеленски елемент овде има првенство не само у временском него и у садржинском смислу.[52]

На филозофију се у Византији гледало као на општеобразовну дисциплину, на теоријску истраживачку науку, али и као на сотериолошку дисциплину која кроз тиховање остварује пут ка Богу. Ово троструко разумевање филозофије у чијем се центру налази Бог основна је особеност византијског филозофско-богословског система.

Литература

Aristotel (1996): *Nagovor na filozofiju*. Zagreb: Naprijed

Аверинцев, Сергеј, Медведев, Игор (1996): *Преглед византијске филозофије*. Београд: Плато

Горгиев, Бранко (2012): *Глагол «einai» као родно место теологије и филозофије*. Годишњак Центра за Црквене студије. Година IX. Број 9. Ниш: Центар за црквене студије

Горгиев, Бранко (2019): *Термин Ypostasis у антици и раном хришћанству*. Византијско-словенска чтенија II. Ниш: Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, Центар за Византијске студије

Дамаскин, Јован (1997): *Философска поглавља, Источник знања*. Никшић: Јасен, Бјели Павле

Жуњић, Слободан (2012): *Логика и теологија*. Београд:Отачник

Жуњић,Слободан (1995): *Дефиниције филозофије у дијалектици Јована Дамаскина*. Филозофски годишњак, 8. Београд: Институт за филозофију Филозофског факултета

47 Жуњић 2012, 496.
48 Жуњић 2012, 497.
49 Жуњић 2012, 545.
50 Жуњић 2012, 512.
51 Жуњић 2012, 534.
52 Жуњић 2012, 511.

Platon (1976): *Država.* Beograd: BIGZ
Knežević, Anto (1991): *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*. Zagreb
Лестивичник, св Јован (2008): *Лествица*. Света Гора: Манастир Хиландар
Clementis, Alexandrini (1869): *Opera, Ex recensione Gulielmi Dindorfii*. 4 vols. Oxonii: Typographeo Clarendoniano.
Teortulijan as Apologet.(1927): Bd.I-II: Munster

Slađana Ristić Gorgiev

ANCIENT HERITAGE IN BYZANTINE PHILOSOPHY
(through the work of Slobodan Žunjić)

Byzantine philosophy is undeniably linked to the Hellenistic heritage. General education in Byzantium was organized according to programs that were also valid in Hellenic schools of late antiquity. Ancient heritage was not only present at state schools and universities, but also in church education. The connection to Hellenistic philosophy is felt in Byzantium both at the level of ideas and problems, as well as on the level of concepts and languages. Slobodan Zunjic believes that the Byzantine way of thinking besides the mysticism also nurtured humanism, primarily because it took over the ideas, the conceptual apparatus and the practices of ancient philosophy.

УДК 93/94
808.5(37/38):821.14'04

Лазар Павловић
Православна епархија нишка, Ниш
e-mail: lazar.pavlovic89@gmail.com

ХРИЈА, ПАРАБОЛА И РЕТОРИЧКА АРГУМЕНТАЦИЈА У ЛК. 14, 1-24 У СВЕТЛУ АНТИЧКЕ РЕТОРИЧКЕ ТЕОРИЈЕ

Апстракт: *Намера рада огледа се у покушају сагледавања могућности утицаја античке реторике и њених стандарда на Луку као библијског аутора и његово литерарно стваралаштво. Одломак Лк. 14, 1-24 показује ауторово потпуно свесно експлоатисање реторички изразито корисних форми: параболе и хрије, и то у оквиру јасно дефинисаног поступка реторичке аргументације, као што је разрада хрије. Лука у складу са Аристотеловим и Квинтилијановим поимањем параболе као врсте реторичког доказа, и хрије као основе за развитак једне у реторичком смислу аргументативне целине, конструише одломак као разрађену мешовиту хрију према Хермогеновом осмоделном моделу. Могућност наведеног лежи у Лукином сусрету са реториком кроз образовање према античком стандарду. То му је омогућило да правилно и успешно користи хрију и параболу онако како су употребљаване у античким реторичким круговима. Своје доказе у процесу аргументације налази и садржински снабдева на основу „места“ као што су: трпеза, част и срамота, која су као таква имала изразиту важност у свету у коме и за који пише.*

Кључне речи: *Еванђелист Лука, реторика, реторичка аргументација, парабола, хрија, образовање, места, изналажење.*

Лука као аутор у хоризонту хеленистичког миљеа

Будући аутором двотомног дела, **Еванђеља**, и **Дела апостолских**, Лука као један од еванђелиста стоји у самом праскозорју хришћанске писмености и литературе. Улазећи у свет Лукиних списа, залазимо заправо у свет античке словесности и онога што тај свет пружа. Као потпуни литерарни стваралац[1] он пише не само у маниру хеленских историчара, нити само као теолог ране Цркве према библијском калупу, већ такође и као потпуно свесни литерата грчко-римског периода.[2] Прва ужа одредница која Луку сврстава у ред пажње вредних аутора тога времена открива се на самом почетку његовог еванђеља: он своје дело посвећује извесном Теофилу, кога назива „племенитим“ (κράτιστε) чиме себе представља као писца „популарне“ литературе која има за циљ образовани аудиторијум вредан да се назове κράτιστος[3]. Често је еванђелист Лука узиман

1 Иако можда брзоплето назван „великим историчарем“, њему се литерарна вештина одиста не може оспорити. Уп. Streeter 1930, 548.
2 Fitzmyer 1981, 92.
3 Braun 1995, 3. У свом делу „Contra Apionem” Јосиф Флавије на самом почетку поздравља извесног Епафродита речима: κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε, што се врло вероватно може сматрати формулом (уп. Flavius Josephus 2007, 3)

као први историчар Цркве, што не може бити занемарено када такву чињеницу сместимо у контекст античке историографије уопште. У том смислу, *προοίμιον* Лукиног еванђеља (1, 1-4) открива да је његова намера да испише историју настанка Хришћанства. Начин на који то чини открива другу ширу одредницу њега као аутора јелинског кова: користи термине διήγησις (казивање), πραγμάτων (догађаји), ἀνατάσσομαι (изложити по реду) који се могу сматрати техничким терминима античке историографије.[4] Уводна композиција рефлектује намеру да се историја испише у стилу Ксенофонта, па чак и Тукидида, уз постојање извесних ограничења у виду недостатка адекватног историјског утемељења као и правих читалаца. Дело које је он могао разумљиво да понуди својим читаоцима, морало је бити дело поучавања.[5] На том трагу, иако Лука не циља да креира у техничком смислу ригорозну историографију, већ дидактичку и посвећену биографију[6], неоспорна је чињеница да се он врло вешто служио техникама које су биле у оптицају међу грчко-римским историчарима.[7]

Говорити о томе какав је Лука као историограф, према стандардима хеленске историографије, захтевало би једно посебно разматрање[8] и ништа мање не би на том трагу било захтевно проучавање начина на који је преносио своје теолошке намере уз помоћ њему познатих вештина састављања историографских одељака.[9] Међутим, каква је ситуација са утицајима реторике и њених стандарда на Лукино литерарно стваралаштво? Није у великој мери био случај да се о Лукиним литерарним вештинама говори из перспективе „уметности реторике“ онако како је исту грчко-римски свет познавао, што у сваком случају не отклања могућност, дубоко античком реториком инспирасаног, Лукиног покушаја да креира убедљиву хришћанску поруку.[10] Будући на овом месту фокусирани само на еванђеље, крећемо се трагом претпоставке да се Лука могао служити грчко-римским формама и техникама нарације у процесу писања. Наш је примарни интерес испитивање употребе одређених као што су парабола и хрија[11], и то на конкретном примеру одломка Лк. 14, 1-24, а у контексту реторичких стандарда и према истим – поступку реторичке аргументације.

***Παραβολή / similitudo*: Аристотел и Квинтилијан**

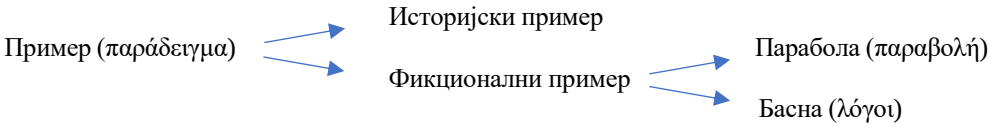
Зашто Аристотел и Квинтилијан? Навешћемо два важна разлога да се термину *παραβολή* односно у латинској верзији *similitudo* приступи на основу њима својственим реторичким теоријама: прво, Аристотел представља централну фигуру античких теорија поређења (παραβολή) баш као што је то он управо и на читавом пољу реторике. Био је

4 Dormeyer 1998, 63.
5 Haenchen 1971, 103.
6 Уп. Dormeyer, 1998, 63.
7 Правила је реконструисао и систематизовао Вилем ван Уник на основу Лукијановог дела „*Како писати историју*“ и „*Писма Помпеју*“ Дионисија из Халикарнаса. Правила су: 1) избор узвишене теме; 2) корисност теме за читаоце (примаоце); 3) независност ума и непристрасност аутора; 4) добро конструисан наратив, посебно почетак и крај; 5) адекватна колекција предложака; 6) разноврсност у третирању тема; 7) правилан начин излагања исказа; 8) живописност наратива; 9) умереност у топографским детаљима; 10) прилагођена копозиција говора оратору и реторичкој ситуацији. Наведено у: Marguerat 2004, 14 и даље.
8 У том смислу видети инспиративна разматрања: Baum 1992, 286-296; Marguerat 2004, 1-26.
9 Разматрање ове теме нарочито у: Haenchen 1971, 91; 96с.
10 Kurz, 1980, 171.
11 Разматрање хрије и њеног односа са параболама код Луке карактерише истраживања: Taylor, 1946; Farmer, 1962, 301-316; Код еванђелиста Марка: Mack 1988, 135-171; Mack/Robbins 2008, 143-160.

иноватор, слеђен или одбациван, али свакако са трајним утицајем на касније теорије[12], јер је његова *Реторика* прво систематско бављење како термином *παραβολή* тако и теоријом реторике уопште. Друго: иако временски дистанцирано, Квинтилијаново дело *Institutio oratoria* у истој равни са *Реториком* представља потоњи плод римског реторичког миљеа који се на систематичан, али и обимнији начин бави расправама о поређењу (similitudo). Отуда и говор о овом термину на основу њихових теорија.

Παραβολή **у Аристотеловој** ***Реторици***

Већ на првим страницама Аристотелове *Реторике* проналазимо виђење реторике као „способности теоријског изналажења уверљивог у сваком датом случају“.[13] Тиме је саобразна дијалектици, па су тако и једна и друга вештине које се користе приликом изналажења аргумената.[14] Аристотел у својој *Топици* расправља о терминима индукције и силогизма као методама уверавања које припадају вештини дијалектике, и на основу тога говори о методама уверавања у реторици називајући их *примером* и *ентимемом*, односно, ентимем сматра реторичким силогизмом, док пример назива реторичком индукцијом.[15] Према Аристотелу, пример и ентимем су као методе уверавања својствене свим врстама говорништва: политичком, судском и епидеиктичком.[16] Пример (παράδειγμα), пошто је сличан индукцији, а индукција је, у Аристотеловом систему, основни принцип доказивања[17], дели се надаље на две поткатегорије: историјски примери – навођење већ извршених дела и фикционални примери – оне које говорник сам изналази. Потом се врста смишљених примера дели на параболу (παραβολή) и басну (λογοί),[18] што бисмо могли и схематски видети:



Из наведеног бива очигледно да је термин παράδειγμα означитељ како „историјских примера“ тако и „примера“ уопште.[19] Објашњавајући историјске примере, Аристотел нуди илустрацију из историје и приказује начин аргументације из конкретних историјских догађаја у којима суделују историјске личности.[20] Измишљени примери

12 McCall, Jr., 1969, 24.
13 Ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. (I, 2. 1)
14 уп. Aristotel, I, 2. 7., 1356a, 2008, 39.
15 Исто, I, 2. 8.
16 Према Аристотеловој подели, говорништво се дели на три врсте: судско, саветодавно (политичко) и похвално (епидеиктичко). Уп. Аристотел, II, 3. 3. Осим на овом месту, шире разматрање наведених врста говорништва Аристотел чини у трећем, четвртом, деветом и десетом поглављу своје *Реторике*.
17 Види: Aristotel, II. 20. 2., 1393a, 155.
18 Aristotel, II. 20. 2-3., 1393a, 155.
19 McCall, Jr., 1969, 26.
20 Реторичко уверавање уз помоћ једног историјског примера креће се у смеру да се има на уму да нити је Дарије нити Ксеркс напао Јеладу док претходни нису заузели Египат, па би се ваљало одупрети Великом цару, јер ако би заузео Египат, Јеладу би сасвим извесно напао. Пример је заиста историјски утемељен, јер се односи на првобитно неуспешни напад Артаксеркса III Оха на Египат из 354-351. године. Сâм напад резултирао је освајањем 343-341.године. Види: Aristotel, II. 20. 3., 1393b и коментар у референци 55.

креирају се не тако везани за историјску стварност, већ падају у домен говорника који их у сагласности са реалношћу ствара, иако се они нису десили. Параболу треба разумети као *поређење*, а како би то појаснио, Аристотел каже:

> „παραβολὴ δὲ τὰ Σωκρατικά, οἷον εἴ τις λέγοι ὅτι οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν· ὅμοιον γὰρ ὥσπερ ἂν εἴ τις τοὺς ἀθλητὰς κληροίη μὴ οἳ δύνανται ἀγωνίζεσθαι ἀλλ᾽ οἳ ἂν λάχωσιν, ἢ τῶν πλωτήρων ὅντινα δεῖ κυβερνᾶν κληρώσειεν, ὡς δέον τὸν λαχόντα ἀλλὰ μὴ τὸν ἐπιστάμενον“ [21]
>
> „Бит параболе најбоље објашњава Сократова метода расправљања, као, на пример, кад би неко рекао да високе чиновнике не треба бирати коцком, јер би то исто било као кад би неко изабрао коцком атлете, не оне који имају одговарајуће телесне квалитете, већ оне на које падне коцка; или да се од морнара за кормилара изабере не онај који тај посао зна, већ онај на кога падне избор.“ [22]

Баш као што пример (παράδειγμα) било као род или врста служи закључивању на темељу бројних сличних случајева[23] и да се као врста индукције односи „као део према делу (ὡς μέρος πρὸς μέρος), слично према сличном (ὅμοιον πρὸς ὅμοιον)“[24], исто тако, Аристотел саветује, параболе и басне треба да буду такве да омогућавају увиђање сличности (ὅμοιον), и да њих треба да саставља онај ко се покаже способним да увиди исте.[25] Параболу стога, према Аристотеловом схватању, треба разумети као врсту реторичког доказа који доприноси уверавању на основу поређења. То је евидентно из чињенице да је парабола једна од две подврсте фикционалних примера (поред басне), и да παραβολή јесте παράδειγμα. То може потврдити и непостојање суштинских разлика, чак, штавише, присуство везивних елемената: када Аристотел говори о историјском примеру приметно је коришћење уводне фразе „δεῖ“ плус глагол у инфинитиву, а када непосредно након тога говори о параболи (измишљени пример) користи идентичну фразу са додатком негације „οὐ δεῖ“ плус глагол у инфинитиву.[26] Тако се историјски пример и измишљени пример не разликују у форми, већ у садржају[27], јер παράδειγμα оперише примерима који су се догодили у стварном свету, док παραβολή (као и λόγοι) говори о догађајима који су се имали збити у хипотетичком свету фикције.[28]

Similitudo* у Квинтилијановој *Institutio oratoria

Квинтилијанова дискусија о параболи великим се делом слаже са Аристотеловим разумевањем. Међутим, Квинтилијан уводи нешто што ће бити карактеристично за његово поимање, а тиче се извесног нијансирања на нивоу успешности поређења као реторичког доказа. Код њега се могу срести различити термини експлоатисани у циљу да означе *поређење*: *similitudo, simile, imago, comparatio,*

---

21 Текст према: Freese, 1926.
22 Превод према: Aristotel, II, 20, 4, 1393b, 2008, 155.
23 Аристотел јасно наводи да се закључивање на основу више сличних случајева, у дијалектици назива индукција, а у реторици пример. Види: Aristotel, I, 9., 1356b, 40.
24 Исто.
25 Aristotel, II, 20. 8, 1393b, 157; уп. Tucker 1998, 308.
26 Tucker, 1998, 309.
27 McCall, Jr., 1969, 27.
28 Tucker, 1998, 310.

collatio, али се ипак међу њима као главни термин за означавање поређења намеће *similitudo*[29]. Исти је еквивалентан грчком παραβολή. На који начин Квинтилијан поставља ту знак једнакости? Будући сложан са Аристотелом, на самом почетку пете књиге Квинтилијан све доказе дели на оне дате и створене:

> „Ideoque illas ἀτέχνους, id est inartificiales, has ἐντέχνους, id est artificiales, vocaverunt.“[30]

Претходни се називају ἀτέχνους или нестворени, потоњи ἐντέχνους или створени.

Сви створени докази (probatio artificialis), према њему, састоје се од: индикација (signis), аргумената (argumentis) или примера (exemplis).[31] Трећа врста доказа, примери (exempla), како Квинтилијан наводи, Грци називају παραδείγματα и користе је за поређења сличног са сличним, али првенствено за историјске паралеле.[32] Одмах потом помиње и παραβολή и појашњава у каквом је односу са примером (exemplum): најпре доводи у везу грчку реторичку традицију (преко употребе термина παράδειγμα у ширем смислу, тј. као рода реторичких доказа који садржи историјске примере у ужем смислу што изједначава са латинским exemplum[33]) и претходећу му латинску где је долазило до повезивања грчког παραβολή са латинским similitudo.[34] Квинтилијан, тежећи систематизацији, сматра оба термина *примерима* и подводи их под термин παράδειγμα у ширем смислу као рода реторичких доказа, што би се једноставније могло рећи да код њега постоји *exemplum* у ширем смислу који потом обухвата *exemplum* у ужем смислу (историјски пример) и *similitudo* (као фикционални пример). Поређење (similitudo) према Квинтилијану, поред примера (exemplum), од највеће је користи када је доказивање у питању, посебно када се изводи на основу готово идентичних ствари и без мешања метафоре.[35] Поента лежи у његовој намери да на нивоу самог термина similitudo направи одређене суптилне разлике које подразумевају извесно диференцирање од већ стандардизованог разумевања поређења и онога што он подразумева, за реторичке прилике идеалног поређења (similitudo) као доказа.[36] Поређења која укључују метафору[37], али такође и поређења са животињама или неживим предметима, Квинтилијан сматра мање ефективним када је реч

---

29 McCall, Jr., 1969, 176.

30 *Quint. Inst.* V, 1. 5. Текст према: Butler 1977, 156.

31 *Quint. Inst.* V, 11.1.

32 *Quint. Inst.* V, 11. 1: „Tertium genus es iis, quae extrinsecus adducuntur in causa, Graeci vocant παράδειγμα, quo nominee et generaliter usi sunt in omni similium adpositione et specialiter in iis, quae rerum gestarum auctoritate nituntur.“ „Грци“ које помиње Квинтилијан недвосмислено се односе на Аристотела и аристотеловску традицију. (уп. McCall, Jr., 1969, 188.)

33 Карактеристично за ове доказе је да наводе неке прошле стварне или претпостављено стварне догађаје у циљу уверавања слушалаштва у оно што се жели доказати. (в. *Quint. Inst.* V, 11. 6.)

34 Римски писци су добрим делом преферирали да именују поређењем оно што су Грци називали παραβολή, док су παράδειγμα преводили са exemplum, иако потоње по себи подразумева поређење, а претходно чини саму природу примера. (в. *Quint. Inst.* V, 11.1b).

35 Уп. Quint. *Inst.* V, 11. 22.

36 Пример којим Квинтилијан илуструје поређење (similitudo) у смислу доказа, које има, одмах по примеру (exemplum) најачи ефекат је: „Баш као што они који су навикли да примају мито у Марсовом пољу (Campus Martius) бивају посебно непријатељски настројени према онима за које процене да су новац задржали, тако и у овом случају судије улазе у судницу са снажним предрасудама према оптуженима.“ (*Quint. Inst.* V, 11. 22.) Овде се, дакле, види да оба дела поређења бивају из исте сфере, римског јавног живота, без додавања метафоре. (уп. McCall, 1969, 196.)

37 Један од таквих примера долази из Цицероновог говора у одбрани Луција Лицинија Мурене.

о доказивању те би њихова употреба требала бити ређа од поређења којима се доказује.[38] Друга разлика између оних поређења која укључују метафору и оног без мешања исте налази се, по Квинтилијановом промишљању, у сродности или блискости субјекта и поредбеног дела у поређењу.[39] Прави разлог стварања дистинкције између уобичајеног παραβολή/similitudo и његовог разумевања термина similitudo, чини се, лежи у очигледности, а тиме и чврстини доказа, па последично и у ефективности, иако заправо и један и други јесу поређења (similitudines) једног доказа [40] Посебна разлика између једног ранијег (грчког, посебно Аристотеловог) раздвајања поређења у смислу реторичког доказа (παραβολή) и поређења у смислу улепшавања (εἰκών) заправо чини функционалну разлику изражену и терминолошком: παραβολή – εἰκών[41]. Квинтилијан на другој страни доноси готову исту разлику, али сада без терминолошког одвајања, јер се у оба случаја јавља термин similitudo. Овим Квинтилијан similitudo не смешта само у домен реторичких доказа, већ и у домен улепшавања (ornatus).[42] Најочитије указивање на двоструку употребу појма similitudo Квинтилијан пружа у осмој књизи свог дела. Наиме, поређења у овом делу он карактерише као најпогоднија средства за осветљавање предмета те каже да је некима од њих задатак да приликом доказивања послуже као докази, а другима, пак, служба лежи у потреби да се слика учини живљом.[43] Одмах затим експлицитно говори да similitudo поред тога што служи као доказ, у исто време је и говорнички украс:

> „Sed illud quoque, de quo in argumentis diximus, similitudinis genus ornat orationem facitque sublime, floridam, incundam, mirabilem.“[44]

> „Међутим и она врста поређења о којој сам расправљао у вези са доказима јесте говорнички украс и чини га узвишеним, китњастим, привлачним и упечатљивим.“ [45]

Из овога се може извести закључак да „и она врста поређења“ могу бити схваћена у смислу (како је то дао у петој књизи) стандардизованог παραβολή/similitudo које пореди удаљене субјекте. Томе у прилог иде следеће:

> „Nam quo quaeque longius petita est, hoc plus adfert novitatis atque inexspectata magis est.“[46]

---

38 Quint. *Inst.* V, 11. 24.

39 Разлика између већ поменутог Квинтилијанове илустрације поређења из V, 11. 22, и Цицероновог из говора *Pro Murena,* као и оног (приликом одбране Клуенција, римског витеза, оптуженог за тровање свог таста) у којем Цицерон поређењем људског организма и државе жели да опише функционалност исте, налази се у томе што су субјекти поређења у њима диспаратни, удаљени (longius), док у поређењима које Квинтилијан сматра најпоузаданијим за доказивање, субјекти бивају блиски (propria) што и наводи: „illa, ut dixi, propria: „ut remiges sine gubernatore, sic milites sine imperatore nihil valere“ (Quint. *Inst*. V, 11, 26)

40 Исто. уп. McCall, Jr., 1969, 200.

41 Уп. Aristotel, II, 20, 1393b; III, 1-4, 1406b.

42 Уп. Quint. *Inst*. V, 11, 23 – 24. Ово место доноси Квинтилијаново дубоко изнијансирано разумевање термина similitudo, пре свега што ту прави разлику између већ помињаног поређења као доказа, општег παραβολή / similitudo концепта, и грчког термина εἰκών, а све, чини се, у сврху јасне систематизације. Детаљно разматрање ових момената види у: McCall, Jr., 1969, 196 – 204.

43 Уп. Quint. *Inst*. VIII, 3, 72. Овом приликом служимо се преводом: Marko Fabije Kvintilijan, 1985, 247.

44 Quint. *Inst*. VIII, 3, 74.

45 Quint. *Inst*. VIII, 3. 74, 247-248.

46 Quint. *Inst*. VIII, 3. 74, 248.

„Јер, што је предмет поређења удаљенији од предмета са којим се пореди, то ће имати све већу драж новине и изненађења.“ [47]

Квинтилијан овим одељком показује да термин similitudo подразумева и као доказ и као реторичку фигуру улепшавања. На тај начин се може говорити о аргументативној функцији и једне и друге употребе, с тим што се околност примене свакако мора имати у виду, јер за Квинтилијана, како смо раније то показали, највећу уверљивост у реторичке сврхе постиже поређење (similitudo) које пореди „ближе“, из истих сфера субјекте, без мешања метафоре. Но, и када је у питању употреба similitudo као реторичког улепшавања, предмет са којим се пореди нешто, не сме бити нејасан, магловит и непознат, јер све што се узима ради објашњавања друге ствари, мора бити јасније од онога што објашњава.[48] Коришћење неких можда нејасних и метафоричних поредбених делова дозвољено је песницима, али никако говорнику, наводи Квинтилијан.[49]

Χρεία у античкој реторичкој теорији

Хрија (χρεία)[50] је у античкој реторичкој теорији заузимала значајно место. Последично је њена улога у античком образовању била посебно изражена, но о томе нешто касније. Примарно треба рећи шта је заправо хрија (χρεία)? У време када су настајали новозаветни списи, ретори и учитељи су израз „хрија“ користили да укажу на говор и деловање неке посебне личности.[51] Поред Квинтилијана, који се хријом незнатно бавио[52], много исцрпнија теоријска појашњења срећемо у „припремним вежбама“ (προγυμνάσματα), својеврсним уџбеницима у служби предспреме ученика, будућих ретора. Премда их је било пуно из пера различитих аутора у временском распону од првог до петог века после Христа, на овом месту користићемо се појашњењима Елија Теона и Хермогена Таршанина [53]

Хрија се може одредити као кратка пригодна изрека (или чин), приписана некој одређеној особи или нечему што је везано за одређену особу. Могу бити повезане са гномама (γνώμη) и сећањима (ἀπομνημόνευμα), премда се од њих разликује. Такође, хрија има одређену поенту, обично ради нечег корисног[54] Хрије се према приручницима Елија Теона и Хермогена деле на три врсте: словне (λογικαί), затим оне које описују извесну

47 Quint. *Inst*. VIII, 3, 74, 248. За детаљније увиде у суптилне разлике и везе између употребе similitudo у петој и осмој књизи види: McCall, Jr., 1969, 215 – 220.
48 Quint. *Inst*. VIII, 3. 74, 247.
49 Исто, 247. Потреба Квинтилијана да раздвоји употребу поређења као доказа и онога традиционалног које укључује метафору (иако оба имају аргументативну функцију), као и указивање на позорност када је у питању поређење као улепшавање, при чему је за једног говорника важно да поређења изводи уз помоћ јасних и познатих субјеката, чини се, лежи у његовом идеалу какав би говорник требао бити и како би говор требао бити усклађен са моралним принципима. Недвосмислено је био свестан манипулативне снаге реторике и у његово време већ присутне манипулације разноликом реториком. Зато се његов идеал „vir bonus discendi peritus“ јасно осликава у речима: „Moj je cilj da odgojim idealna govornika, a prvi i bitni uslov za to je da on mora biti pošten i čestit čovek“. (Quint. *Inst*., I, 9. 41.)
50 Од χρειώδης што би значило поучан или потребан.
51 Уп. Robbins 1988, 1.
52 Quint. *Inst*. I, 9, 4 – 6.
53 Теонове „припремне вежбе“ и у њима бављење хријом датира из првог века после Христа, дакле време савремено писцима новозаветних списа, док дело Хермогена датира из другог века после Христа. (више о детаљима везаним за њихова дела као и другим ауторима „вежби“ у: Kennedy 2003, xii.
54 Aelius Theon, 1997, 18; Ερμογενους Προγημνασματα Leipzig 1854, 5.

радњу – делатне (πρακτικαί) и мешовите (μικταί).[55] Словне произилазе из изјава, без навођења некаквог чина, практичне се тичу деловања особе којој се приписују, док мешовите доносе комбинацију прве и друге.[56] Оне изречене – словне, утемељене су путем речи, без деловања онога коме је хрија приписана.[57] Словне хрије се потом деле на две подврсте: декларативне (ἀποφαντικὸν)[58] и респонзивне (ἀποκριτικὸν)[59]. Делатне хрије (πρακτικαὶ) путем деловања откривају некакав смисао. Неке од њих су активне, а неке пасивне.[60] Мешовите су сачињене од словних и делатних, али свој смисао имају у одређеној активности: „Философ Питагора, будући упитан колико је дуг људски живот, попе се на кров, куцну кратко, и тиме показа јасно да је живот кратак".[61]

Иако употреба хрије свакако није била лимитирана на коришћење у оквиру античког образовног процеса, управо је у околностима образовања имала свој незаобилазни значај.[62] Практиковање употребе хрија имало је превасходну важност у погледу оспособљавања ученика да говоре и пишу правилно и уверљиво, па је тако „поред басне и приповедања, заузимала посебно место међу почетним вежбама у припремању писаних састава које су упражњавали ђаци реторских школа."[63] У погледу вежбања са хријама, Теон нуди осмоделну поделу: 1) рецитација (понављање), 2) граматичка промена, 3) коментар, 4) приговор, 5) проширивање хрије, 6) скраћивање, 7) побијање, 8) потврђивање.[64] Не треба заборавити да Теон примарно у оквиру припремних вежби претпоставља неколико начина на које хрија може бити представљена, и то у маниру гноме (изреке), објашњења, досетке, силогизма, ентимема, примера, жеље, те на начин симболичног, фигуративног, као и у маниру промене субјекта, чак и у комбинацији раније наведених. Реторска амплификација била је изузетно корисна за ученике реторских школа, јер се помоћу ње могао развити иницијални текст хрије или изреке. Тако се за најједноставнији метод узимало проширивање хрије у краћи текст од неколико реченица.[65] Теон то појашњава тако што даје пример кратке хрије: „Епаминонда, умирући бездетан, рече пријатељима: остављам две кћери: победу код Леуктре и ону код Мантинеје", а потом и пример проширивања исте:

> „Епаминонда, тебански генерал, беше, ваља знати, човек велики у доба мира, но када рат са Лакадемоњанима захвати и његову отаџбину, показа мноштво

55 Theon, *Progym.* 97, 11. (Patillon 19): Τῆς δέ χρείας τὰ ανωτάτω γένη τρία ἀι μὲν γάρ εἰσι λογοικαί, αἰ δε πρακτικαί, αἰ δε μικταί; Hermog. *Progym.* 3, 26, (Spengel 5): τῶν δὲ χρειῶν ἀί μέν εἰσι λογικαὶ αί δὲ πρακτικαὶ αί δὲ μικταί.

56 Theon, *Progym*. 97, 13-14; 98, 31-32; 99, 5-7 (Patillon 19, 21); уп. Hermog. *Progym*. 3, 30, (Spengel 5)

57 Тако Диоген на питање некога како постати познат, одговара да, како би се то постигло, треба мање бринути о славнима. Theon. *Progym*. 97, 14-15, (Patillon 19)

58 Помоћу декларативних хрија онај који говори даје одређену изјаву или просто констатује. Тако, за Исократа важи да је обичавао говорити да они (његови) ученици који поседују природну надареност, бејаху деца богова. Theon. *Progym*. 97, 16-20 (Patillon 19)

59 Респонзивне су, пак, везане за одређену ситуацију. Теон за њих нуди следећи пример: Диоген, киник, видевши богатог необразованог младића, рече: „Овај је прљавштина сребром опточена". Исто, 19.

60 Theon, *Progym*. 98, 31-35; 99, 2-4 (Patillon 21). Овде види примере активних и пасивних хрија.

61 Исто, 21.

62 Теон наводи да би учитељи требали проналазити примере хрија у делима Платона, историчара Херодота, Ксенофонта и Тукидида, као и беседника Демостена, те их употребљавати у раду са ученицима. Theon, *Progym*. 2, 66, 9-30 (Patillon 9-10)

63 Јелачић Србуљ 2007, 270.

64 Theon, *Progym*. 101, 3-6 (Patillon 24)

65 Bonner 2012, 258.

славних дела величине. Служећи као беотарх код Леуктре, он порази непријатеља. Као предводник, борећи се у име своје земље, он настрада код Мантинеје. И будући рањен и при крају живота, док пријатељи његови разговараше о многим стварима, укључујући и то да умире бездетан, насмеши се и рече: не плачите, пријатељи моји, јер вам остављам две бесмртне кћери, две наше победе над Лакадемоњанима, једну старију код Леуктре, и другу – млађу, код Мантинеје“ [66]

Након приказа проширивања хрије као једне од вежби, која се код Теона извесно може сматрати једним од почетних захвата у процесу аргументације, долазимо до побијања и потврђивања хрије. Побијање се као вежба може на почетном стадијуму извести на основу *места* из којих се могу изналазити аргументи.[67] Што се потврђивања тиче, оно иде у смеру да пошто се дâ увод, долази цитирање хрије те затим треба пружити подупируће аргументе.[68]

Уместо простог проширивања хрије код Теона, код Хермогена срећемо *израду (ἐργασία)* хрије, која је, према њему, главна тема одељка о хрији.[69] Хермогенова *израда* хрије јасно је подељена на осам ступњева: примарно се почиње са *похвалом*, па потом следи: *навођење хрије, разлог, супротност, сличност, пример, аргументација проистекла из нечијег суда и молба.* Поменуто, онако како то Хермоген доноси, можемо приказати на следећи начин:

1) Похвала (ἐγκώμιον): *Исократ беше мудар.*

2) Парафраза хрије (χρείας παράφρασις): *Исократ је рекао да је корен образовања горак, али да су му плодови слатки.*

3) Разлог (αἰτία): *Највеће ствари обично се с напором завршавају успешно, а када се постигну доносе задовољство.*

4) Супротност (κατὰ τὸ ἐναντίον): *Безначајне ствари не потребују труда и имају веома непријатан крај, док се код значајних ствари дешава обратно.*

5) Сличност (ἐκ παραβολῆς): *Као што земљоделци морају с трудом да обрађују земљу како би добили плодове, тако се и у наукама мора уложити напор.*

6) Пример (ἐκ παραδείγματος): *Демостен, затворивши се у кућу и много се намучивши, касније је покупио плодове тог труда – венце и јавна признања.*

7) Суд (κρίσις): *Та Хесиод је рекао: – Испод врлине зној су ставили бесмртни бози.*

8) Молба (παράκλησις): На крају ћеш додати и **молбу** да треба послушати лице које је савет изрекло или на њега делом указало.[70]

Овакво осмоделно вежбање имало је за свој циљ да ученици савладају процес реторичке аргументације уз помоћ развијања хрије. Ипак, овакав начин вежби, иако Хермоген нуди конкретне примере, био је захтеван. Подразумевао је припрему кроз оне једноставније вежбе и формирање које наглашава Теонов приручник, а да напреднији

66 Theon, *Progym*., 103, 32 - 104, 1-16 (Patillon 28)

67 Хрија се може оповрћи на основу тога што је нејасна, плеонастична, оскудна, немогућа, лажна, невероватна, бескорисна, штетна и непримерена. (уп. Theon, *Progym*., 104, 17- 20 (Patillon 28)

68 Уп. Исто, 106, 1-3 (Patillon 30)

69 Како у преводу Хермогенових *Припремних вежби* Д. Поповића стоји: „Али сада пређимо на главну тему, а то је **израда** *хрије*“. Види: Поповић 2007, 45. Треба свакако имати на уму да ни Теон не занемарује *израду* хрије, али је намењује старијим ученицима, док она од Хермогена па надаље бива постављена ближе почетним вежбањима, па тако постаје стандардни део учења. О томе в. Bonner, 259.

70 Превод горе наведених места: Поповић, 2007, 44-45.

начин вежбања аргументације долази касније.[71] У сваком случају, Хермогеново вежбање јасно је структурисано и представља снажан модел како се уз помоћ изабране хрије може спровести извесно реторичко доказивање.

Коначно, треба истаћи – важност хрије у хеленистичком свету била је вишеструко изражена: примарно на нивоу образовања, јер су се путем хрија преносиле важне поуке оних личности којима су биле приписиване, а тиме су, теоновски речено, снажиле ум и неговале дух. На нивоу реторског усавршавања, биле су корисне, пре свега из разлога што су подразумевале оне чиниоце који граде један говор: беседника, беседу и аудиторијум. Сходно томе, подразумевале су три елемента једног реторског говора, етос, логос и патос.[72]

Лука, реторички стандарди, хрија и парабола

Након приказа предисторије употребе хрије и параболе у реторичкој теорији грчко-римског света, курсор истраживања пребацујемо ка утицајима оваквог теоријског разумевања и употребе наведених појмова унутар античких реторичких стандарда на Луку као аутора еванђеља кроз сагледавање употребе хрије и параболе у одељку 14, 1-24 његовог еванђеља.

Еванђелист Лука, хрија и реторика

Сусрет еванђелистâ, у нашем случају, еванђелисте Луке са реторичким стандардима и хријом покушаћемо да сагледамо на два нивоа, крећући се од општег нивоа – једног сусрета са реториком као општеприсутног културолошког феномена тог времена, ка посебном – кроз могућност поседовања тадашњег образовања, па сходно томе и служења конкретним формама, као што су хрија и парабола, у склопу једне реторичке аргументације приликом литерарне активности.

Будући да је реторика током хеленистичког периода показала свој изванредан утицај како на пољу образовања тако и на пољу културе и духовности, те да су реторске школе имале потпуни примат и биле присутне готово свуда[73], први хришћани, а тиме и писци еванђеља, морали су се без икакве сумње сусрести са античком реториком и њеним утицајима. Имајући на уму да је реторика била срж античког образовања, први хришћани чак и да нису поседовали подуку у реторици, могли су поседовати извесне, како то Кенеди констатује – предконцепције о правилном дискурсу.[74] Не само да су еванђелисти били свесни реторике, чија се манифестација могла видети свуда око њих путем разнородних форми,[75] већ сам начин на који су они литерарно конструисали одељке својих еванђеља у најмању руку отвара могућност озбиљне претпоставке да су поседовали најмање граматичко образовање.[76] Међутим, из перспективе употребе хријâ и њихове разраде, што је био озбиљан захват, можда и елементарно реторичко образовање.[77] У Лукином случају,

71 Види: Поповић, 2007, 89; Кенеди 2019, 217.
72 Види: Поповић, 2007, 86.
73 О томе у: Ристовић 2005, 83.
74 Уп. Kennedy 1984, 5.
75 Исто, 10.
76 Уп. Dormeyer 1998, 50; Butts 1986, 137.
77 На основу: Watson/Hauser 1994, 119. Квинтилијанова констатација о њему савременом систему образовања ученика може бити корисна: „Prema tome, dogodilo se da su predmeti, koji su nekoć činili početni stadij u školi učitelja retorike, postali završni u školi učitelja gramatike, i dječaci, čijem su uzrastu odgovarali viši obrazovni predmeti, zadržavani su u njihovoj školi i vježbali su retoriku po uputstvima

„*припремне вежбе*“ су биле вежбања којима је извесно био изложен у образовном процесу, тако да је могао градити текст еванђеља на бази правила како су их Теонове „вежбе“ прописивале,[78] а свакако у духу реторичке традиције која утиче на дефинисање разраде хрије коју срећемо код Хермогена.[79] С тим у вези, треба имати на уму да се веома често наглашава да је Лука, поред Павла поседовао завидно образовање у том времену.[80] Што се конкретно експлоатације хријâ тиче, треба истаћи да су оне, као врло корисне, било у усменом или писаном облику, онако како су до њих долазиле или их сами креирали, изузетно биле погодне за литерарне, а поготову за теолошке потребе еванђелиста.[81] Стога је Луки врло вероватно хрија могла послужити као основа за развитак читавог реторичког одломка како би према већ савладаним правилима аргументације могао, развијајући хрију, образовати намеравану поруку.

Хрија и парабола у 14, 1 – 24 и њихов однос

Довођење у везу хријâ и изрека Исусових у еванђељима имало је своје фазе и у великој мери зависило је од позиције истраживача.[82] Што се овог места код Луке тиче, Клаус Бергер препознаје постајање хријâ у 14, 1-24.[83] Хрија је присутна у 14, 1-6, али и три параболе: од којих прва почиње стихом 7 (и терминолошки се истиче: Ἔλεγεν δὲ πρὸς τοὺς κεκλημένους παραβολήν), затим друга која се надовезује на прву, и трећа у ст. 16 – 24., која није уведена наглашавањем термина. Према Теоновој класификацији хрија, Исусово питање фарисејима, као и његово исцељење хидропсичног, може се одредити као мешовита хрија респонзивног подтипа, што се може приказати на следећи начин:

---

učitelja gramatike.“ (в. Kvintilijan, II, 1, 3). Тако је Лука могао бити добро упознат са правилима реторике и у току похађања граматичке школе. Примери разраде хрије (ἐργασία) поред овог коме смо посветили пажњу код Луке, могу бити и Мк. 4, 1 -34 (в. Mack 1988, 135 – 171, посебно 162-163) и Мт. 12, 22-37 (в. Robbins 1988, 21).

78 Види: Kurz, 1980, 186; Parsons 2003, 47.

79 На пример: *Rhet. Ad Her*. II, 18, 28.

80 Кенеди истиче следеће: „Неки новозаветни аутори – а међу њима Павле, Лука и аутор Посланице Јеврејима – били су ваљано образовани, познавали су донекле хеленску књижевност, и служили су се без устручавања средствима античке реторике“. Кенеди, 2019, 274-275.

81 Види: Watson/Hauser, 118; Butts, 137.

82 Мартин Дибелиус из перспективе историје форми даје назнаке повезивања хрије и Исусових изрека. Наводећи примере хријâ из античке литературе, истиче могућност паралелног посматрања Исусове традиције са грчким хријама. Тврдећи да грчка традиција као и хришћанска има свој заметак у усменим предањима, тј. у нелитерарним формама, изводи сличност управо у погледу усменог преношења, али наглашавајући разлику у погледу садржаја. Он грчку хрију види као тесно везану за изјаву личности којој је хрија приписана, уз могућност да хрија буде смештена у контекст не тако развијеног наратива. Парадигма, као преношена усмена форма, доноси и речи и Исусова дела, где је ситуација заиста детаљније описана. Његов интерес, како се чини, није била реторичка улога хрије и њено у том смислу разумевање. Тако сматра да аналогија са грчким хријама може помоћи да се боље разуме развој Исусових изрека унутар традиције. (о овоме и више в. у: Dibelius 1935, 156-158.) Бултман, опет, фокусиран је на термин *апофтегма, (ἀπόφθεγμα)* да би њиме означио једну Исусову изреку смештену у краћи оквир или контекст. Међутим, он паралеле за Исусове изреке види у рабинској традицији, а не у грчкој. (Bultmann, 11. Наведено у: Robbins, 2008, 7)

83 Види: Berger 1984, 85, 90. Браун такође препознаје на исти начин ово место, с тим што се не слаже са Бергером око његовог става да се у одељку налазе две неповезане хрије: једна судског карактера 14, 1-6 и друга, саветодавног типа 14, 7-24. Браун сматра да се овде ради о једној хрији у 14, 1-6 која служи као база за даљу композицију читаве целине 14, 7-24. Види: Braun, 1995, 150.

- Исус одговара на ситуацију питањем: словни део хрије (респонсивни подтип)
+
- Исус одговара на ситуацију и питање делом: делатни део хрије (активни подтип) = мешовита хрија[84]

Оно што бива у великој мери у складу са стандардима једне реторичке аргументације јесте *разрада* (елаборација) хрије. У том процесу се може видети улога параболе (παραβολή/similitudo) као реторичког доказа. Лука уводи прву и другу која се надовезује термином παραβολή, док трећу не. Сходно томе, да ли поменуто стање рефелектује ослањање на техничку реторичку употребу сходно одређењима Аристотела и Квинтилијана?

Примарно треба нагласити фразу „ἀλλ' ὅταν" (ст. 10, 13) која јасно одваја поступке, при чему долази до поређења описаних и стављања у позицију контраста. Лука на овом месту користи поређења која су у реторичком смислу, квинтилијановски посматрано, најпогоднија за реторичку аргументацију, јер овде нема мешања метафоре и поступци који се пореде (и доводе у његовом случају у стање контраста) изведени су из исте сфере (људско деловање, понашање) блиски су, дакле нису диспаратни (longius).[85] Уколико се, дакле, ради о поређењу у функцији реторичког доказа, онда је мешање метафоре заправо оптерећујуће и тиме се може довести у питање успешност доказа.[86] Поређење о коме говоримо изведено је уз помоћ истицања контраста, што се може видети ако погледамо микро структуру поређења (14, 7-11;12-14):

ст. 8: ... „не седај у зачеље"	ст. 10: „седи на последње место"
ст. 9: „Подај место овоме"	ст. 10: „Пријатељу, помакни се навише"
ст. 9: „Са стидом ћеш поћи..."	ст. 10: „Тада ће ти бити част"
ст. 12: „Не зови пријатеље, браћу..."	ст. 13: „Зови сиромахе, богаље..."
ст. 12: Имају вратити	ст. 14: Немају ти вратити

Премда се ради о контрасту, тј. поређењу изведеном на основу супротности, такав један поступак конструисања параболе уз помоћ супротности у складу је са реторичком праксом. Конкретно, што се Квинтилијана тиче, то може бити прихватљиво, али не у потпуности. Треба истаћи да Квинтилијан у говору о историјском примеру као првој поткатегорији примера у ширем смислу (као рода реторичких доказа) истиче да се историјским примером може аргументовати на основу сличних, различитих и супротних ствари.[87] Међутим, он истовремено, уводећи ову класификацију (simile, dissimile,

84 За формирање мешовите хрије в. горе стр. 9 и 10.
85 Види: горе стр. 42.
86 Овде мислимо на Квинтилијанову јасну разлику између оног општег παραβολή/similitudo и његовог посебног схватања similitudo. Разлика лежи у ефективности, иако су заправо и једно и друго поређења у функцији доказа. Свакако да не треба заборавити да је довођење у везу поређења и метафоре била сасвим уобичајена ствар, пре свега код Аристотела. Међутим, занимљивост коју истиче МекКол говори у прилог повезивања поређења са историјским примерима: „[…] general movement in Hellenistic rhetoric was to separate metaphor and comparison and to associate comparison with historical example". Види: McCall, Jr., 1969, 141. Јасна колокација термина παράδειγμα /παραβολή односно exemplum/similitudo, у делима попут „*Реторике за Херенија*", „*О изналажењу*" Цицерона, и Квинтилијановом јединoм сачуваном делу, истичу један јасан фиксиран реторички канон. Уп. McCall, Jr., исто, 141. Јасно колокација се види такође и у Хермогеновим припремним вежбама у оквиру разраде хрије.
87 Уп. Quint. *Inst.,* V, 11, 5, 6,7.

contrario), уводи и то да се сви аргументи овог рода (мислећи на exemplum као genus) изводе из сличних, различитих и супротних ствари. То укључује и similitudo, односно измишљени пример. Ипак, то је могуће, према Квинтилијану, само у случајевима везаним за разматрање закона[88] Вредно помена овим поводом је и место из нешто старије *Реторике за Херенија.* У њој се приликом разматрања поређења говори о поређењу према супротности (similitudo per contrarium), при чему је задатак самог поређења (similitudo) да улепша, докаже, разјасни и оживи.[89] У прилог оваквој употреби термина παραβολή иде и место Лк. 5, 36-39 у коме се сусреће готово идентична поставка: поређење се уводи техничким термином, док је само поређење изведено из супротности – ἀλλά οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον (5, 39). Према томе, могуће је говорити о употреби поређења у форми контраста, како је то случај у одељку код Луке.

Трећа парабола о великој гозби (14, 16-24) доноси наратив као чисту фикцију. Фикционалност чини примарну особину παραβολή односно similitudo. Овде, како је примећено, парабола бива постављена у функцију парадигме, односно „историјског примера“.[90] Наведено може бити оправдано, примарно из перспективе односа παραβολή/παράδειγμα односно exemplum/similitudo: и код Аристотела и код Квинтилијана видимо поделу према којој παραβολή бива једнак са παράδειγμα, similitudo једнак са exemplum. Разлика лежи једино у садржају. Секундарна потврда долази из традиције колокације ових термина и њиховој функцији у аргументацији, што је видљиво у поступку разраде хрије код Хермогена. У овом случају, парадигми је „одузета“ историчност, која је у античким реторичким круговима била нешто изразито важно – позвати се на пример неког од великана античког света, хероја или знамените личности, важан догађај, и постаје парадигма вредности уско везане за Исусово деловање. Овим се може претпоставити да је Лука сасвим извесно правио и техничку разлику између παραβολή и παράδειγμα, премда јасно прилагодивши употребу својој намери.[91]

Однос хрије и параболе треба посматрати у оквирима реторичке аргументације, односно у оквиру разраде хрије. Разрада хрије садржала је параболу и парадигму као доказе.

Лк. 14, 1 – 24 као реторичка целина

Одређивање реторичке целине подразумева први корак у спровођењу реторичке критике. Одређени одељак мора поседовати јасан почетак, средину и крај. Као таква одговара перикопи унутар класификације историје форми. Међутим, оно што карактерише једну реторичку целину јесте јасна повезаност аргументима почетка и краја.[92] Одељак има

88 Уп. Quint. *Inst.,* V, 11, 5; Ову суптилну могућност, али и ограничење препознаје МекКол., в. McCall, 1969, 208.

89 Уп. *Rhetorica ad Herennium*, 4, 45, 59. Иако је сврха ове прве врсте поређења – similitudo per contrarium, према аутору *Реторике* заправо да улепша, не постоји јак разлог да се исти не користи и за доказивање, јер сам термин similitudo у овом делу то подразумева. Важно је да similitudo per contrarium мора бити *компаративан* у својој форми. О претходно наведеном в. детаљније у: McCall, Jr., 1969, 67-68.

90 Види: Braun, 1995, 174.

91 Пример са којим можемо упоредити наведено налази се у 7, 36-50. Као доказ ἐκ παράδειγματος Мек види у стиховима: „И окренувши се жени, рече Симону: Видиш ли ову жену? Уђох ти у кућу, ни воде ми на ноге ниси дао, а она ми сузама обли ноге, и косом главе своје обриса...“ (уп. Лк, 7, 44-46). Контуре историјског примера су овде јасне: ту је Исус, Симон фарисеј, жена грешница, међутим Исус је тај који говори и који је носилац историчности примера. За разраду хрије у овом одељку в. Mack, 2008, 100-101.

92 Kennedy, 1984, 33-34.

почетак у доласку Исуса у дом једног од старешина фарисејских ради обеда у суботу (14, 1), са Лукиним особеним уводом καί ἐγενετο ἐν τῷ и глаголом у инфинитиву[93], а јасно се окончава након Исусове поуке у ст. 24 где долази до промене места, ликова, али и тематике. Одељак је кохерентан како на језичком тако и на тематском плану.

По питању језика, у одељку је приметан већ на први поглед јасно дефинисан вокабулар. По граматички препознатљивом уводу, налазимо фразу ἄνθρωπός τις, такође још једну омиљену Лукину конструкцију, која се у одељку јавља на два места: ст. 2 и 16. У ст. 2 видимо и један *hapax legomenon* ὑδρωπικὸς. Потом доминира уредно распоређена терминологија трпезе, тј. обеда (вечере): φαγεῖν ἄρτον (ст. 1) или у другом случају φάγεται ἄρτον (стр. 15), ἢ δεῖπνον (ст. 12, 16, 24), глагол καλέω у различитим облицима (ст. 7, 8, 10, 12, 13, 16, 17, 24), πρωτοκλισίας (од именице πρωτοκλισία – чело места трпезе, ст. 7), συνανακειμένων (ст. 10, 15). Употреба ових термина, али и упадљиво честа репетиција термина (на пример глагола καλέω) скреће позорност на прецизно литерарно ткање одељка, што се може видети из наратива и структуре истог.

Наративна композиција нам говори следеће: Исус долази у дом старешине фарисеја у суботу на обед. Сцена је постављена тако да се ту налазе званице (иако се не помињу још увек, то *implicite* закључујемо из фразе: καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι[94] αὐτόν – и они мотраху на њега). Сада се јавља и човек са воденом болешћу, чије се место у наративу са разлогом доводи у питање, јер вероватно служи као оруђе фарисејима за искушавање Исуса у погледу исцељивања суботом.[95] Међутим, након Исусовог, како ћемо касније видети, врло важног законског питања, епизода се приводи крају исцељењем болесног од хидропсије, и Исусовог поновног питања, где фарисеји Исусу не дају одговор ни на једно постављено им питање. Исус се потом обраћа осталим званицама, и даје им поуку у виду приче (παραβολή), чија поента лежи у једној инверзији устаљеног реда. Затим следи Исусово обраћање домаћину гозбе, кроз исту такву поуку која би подразумевала позивање на гозбу просјака, богаља и осталих са маргине друштва, како би се плата добила не овде, већ о васкрсењу праведних. Коначно, један од окупљених, с тим у вези, наводи изреку, на коју Исус реагује још једном параболом о великој гозби.

Како је одељак тематски обликован, можемо видети на основу структуре:
14, 1 – 6: долазак, исцељење као суботња контроверза
14, 7 – 11: поука званицама кроз параболу
14, 12 – 14: поука домаћину гозбе
14, 15 – 24: парабола о великој гозби; изречена на основу једног *макаризма*

Први део 1-6 посвећен је исцељењу и законској контроверзи. Сви остали одељци доводе се у везу са трпезом, гостима, домаћинима и понашању око трпезе. Посебно важно у том смислу је литерарно контекстуализовање параболе у трпезни дискурс одељка, а да притом и парабола оперише истим мотивима и сликама, такорећи, фиктивна прича о гозби је смештена у „реални“ догађај трпезог окупљања.[96]

Све наведено води нас томе да је одељак пример јасне реторичке аргументације, плански конструисане уз помоћ реторичких форми. Уводни део 1-6 заправо садржи хрију коју потом Лука разрађује према Хермогеновом моделу. Унутар тог систематског

93 Уп. Fitzmyer 1985, 1040.
94 Дато је као израз да се означи помно посматрање Исуса од стране фарисеја у погледу његових исцељења суботом (уп. Лк. 6, 7)
95 Уп. Лк. 6, 6; 13, 10.
96 Braun, 1995, 15, 18; Scott 1989, 163.

поступка долазимо до уочавања реторичког питања, али и парабола, које овде Лука употребљава као реторичке доказе унутар развоја аргумента. Све наведено сагледаћемо у наредном одељку кроз Лукино *изналажење* аргумената и њихово слагање у процесу разраде хрије.

Лукина *inventio*: композиција одељка као реторичка аргументација

Inventio (εὕρησις) односно изналажење, први је део реторике. Као планирање дискурса и изналажење аргумената, ретор односно аутор, према врсти беседништва бира тему, а затим је амплификује. При том поступку, служи се *местима (τόποι, loci)* као врстом „резервоара“ одакле изналази аргументе.[97] Места, према Аристотелу, могу бити „општа“, али и – посебна, јер одговарају одређеној врсти беседништва. На тај начин, један новозаветни писац могао је имати одређену тему коју је, сходно својој намери (стратегији) затим проширивао.[98]

У одељку 14, 1-6 налази се хрија која служи као основна идеја одакле Лука полази и уз помоћ разраде исте према Хермогеновом моделу, аргументује, јер му је такав начин аргументације, као што је било прилике да увидимо, био близак. Будући да се изналажење бави садржином аргумената, а да би се о садржини аргумената могло говорити, неопходно је да прво говоримо о „местима“ из којих Лука садржински снабдева своју аргументацију, а потом прикажемо разраду хрије према Хермогеновом моделу. У оквиру разраде хрије, видљивим треба учинити ἦθος, πάθος и λόγος[99] као суштинске чиниоце за једну литерарну реторичку целину као што је одељак који истражујемо.

Τόποι: Трпеза, част и срамота

Јасан трпезни дискурс недвосмислено је присутан у 14, 1-24. Исус у Лукином еванђељу веома је често присутан на обедима. Његова се делатност често и дешава током обеда, јер бива у сваком смислу изразито социјално активан - са свима у друштву. [100] Тако Лука показује важност трпезног окупљања у свету у коме и за који пише, на начин да то бива *место* из кога он црпи „материјал“ уз помоћ кога гради своју реторичку стратегију.

Обеди, гозбе, представљали су један од најважнијих контекста социјалних интеракција у хеленистичком свету,[101] догађаји на којима се разговарало, размењивало знање и искуство, тако да се може рећи – поред тела, храњен је и дух. Ипак, то су били догађаји окупљања људи из истог социјалног ранга, углавном елите, на којима је изразито важну ролу играла част. Част је била главна вредност медитеранског друштва I. века. Она је била видљиво очекивана и морала је бити видљиво указана. Како је медитерански свет био такође и веома компетитивно устројен, људи и групе из највиших сталежа су тежиле континуираној самопромоцији и присвајању части.[102] Позивање званица, обед у дому верског лидера као уваженог домаћина, и тема око које се „расправља“ представљају

97 Lausberg 1998, § 373, 171. *Loci* су, према Квинтилијану, argumentorum sedes – ослонци аргументације. (в. Quint. *Inst*., V, 10, 20)
98 Уп. Kennedy 1984, 20.
99 Ово су по Аристотелу три врсте методâ уверавања којима се беседник може служити. Тако се уверљивост може постићи карактером говорника (ἦθος), расположењем у које се доводи аудиторијум (πάθος), и самим говором у коме се нешто доказује (λόγος). уп. Аристотел, I, 2, 3 и даље.
100 Antonopoulos 2007, 269. Уп. Лк. 7, 36; 11, 37; 14, 1-24.
101 Snodgrass 2008, 351.
102 Rohrbaugh 2017, 211; Esler 2017, 16-17.

саставни део трпезног окупљања, које Лука врло вешто користи као „општа места“ једног тада присутног трпезног реда и поретка. Срамота је могла исто толико бити видљива у светлу обеда. Била је везана за ред, што Лука истиче онда када Исус у својој причи саветује званице.

Исус долази у дом једног од старешина фарисејских (ἀρχόντων τῶν Φαρισαίων) у суботњи дан на обед. Старешина као припадник елите организује обед.[103] Присуство човека са воденом болешћу, маркирано уникатним термином ὑδρωπικὸς кога Исус исцељује, с једне стране акцентује Исусов ἦθος, јер се исцељењем које Исус чини, истиче његов ауторитет. С друге стране, употреба *ретке речи* отвара врло важну могућност: термин се односио као метафора на грабежљивост и неутаживу жељу за чашћу и акумулацијом угледа у друштву.[104] На тај начин Лука у наставку одељка указује на званице како видљиво бирају места, па се термин, како Браун предлаже, потом метафорично односи на богате (елиту), јер су грамзиви и жељни части, што доста говори у реторичком смислу о *етосу* фарисеја. Путем наступајућих парабола (7-11; 12-14) Исус саветује званице како би се требали понашати, али и домаћина кога би требао звати на гозбу. Пошто један од званица, на основу Исусове параболе, наводи једну изреку („*Блажен је онај који ће јести хлеб у Царству Божијем*“ 14, 15), Исус подстакнут тим нуди трећу параболу о великој гозби, као одговор.

Разрада хрије

Као три главне компоненте хрије, како се сматра, могу бити: околност (сцена), изазов и одговор.[105] Руководећи се Хермогеновим моделом, разрада хрије у 14, 1-24 би изгледала овако[106]:

- *Компонента хрије*: околност.
- *Амплификација*: опис сцене, ликова и догађаја, имплицитно присутно супарништво.
- *Реторичка функција*: нарација.

14, 1-2: И догоди се да уђе у суботу у дом једног од старешина фарисејских да једе хлеб; и они мотраху на њега.

- *Компонента хрије:* изазов, питање.
- *Амплификација:* конкретно питање / изазов постављен путем питања.
- *Реторичка функција:* питање.
- **14, 3:** И одговарајући Исус рече законицима и фарисејима говорећи: Је ли допуштено у суботу лечити?
- *Компонента хрије*: одговор.
- *Амплификација*: опис дела са наглашавањем Исусовог етоса.
- *Реторичка функција*: разрада.

---

103 Фарисеји су били део јеврејске елите у време Христово. Друштво Иродове Палестине имало је јасно подељене слојеве друштва, о чему се може детаљније информисати у: Rohrbaugh, 201. Што се обеда тиче, гости су обично позивани на суботњи обед након службе у синагоги. Према Јосифу Флавију обично се одигравао у подне, око шестог часа. Види: Fitzmayer 1985, 1040.

104 Тезу је поставио Браун у смеру да је термин био у употреби, посебно међу киничарима, као метафора која је служила за критику. Примере из античке литературе такође даје на увид: в. Braun 30 – 42.

105 Види: Mack 2008, 90; Braun, 1995, 162.

106 Приказ разраде хрије консултујући: Mack 2008, 100-101; Braun, 162-164.

14, 4a: *Увод*[107]:“ А они оћуташе.“
14, 4: *Хрија*:“ И он га се дохвати, исцели га и отпусти.“ (дата као деловање, заправо представља делатни део мешовите хрије)
14, 5: *Разлог:“* И рече им: Који од вас не би свога вола или магарца, да упадне у бунар, одмах извадио у дан суботни?“
14, 6:“ И не могаше му одговорити на то.“ (кроз друго по реду не пружање одговора Исусу на његово питање, његов ауторитет се коначно утврђује, док се реторичка субординација фарисеја и законика додатно наглашава)

Будући да је утемељена вредност хрије и изнета оправданост исцељења, уз помоћ метафоричне улоге термина ὑδρωπικὸς, чија је функција у оквирима хрије транзитивна – да помери акценат са сцене исцељења на званице, жељне части и угледа, и да се тим термином они маркирају. Пошто је фокус пребачен на етос званица, прва у низу парабола усмерена је, кроз тон поучавања, а уједно и критику становишта које званице држе, на преокрет вредности. Друга је усмерена на домаћина и његово становиште, идентично претходнима. У том и светлу наступа доказивање ἐκ παραβολῆς:

- *Компонента хрије:* околност.
Амплификација: опис деловања званица на обеду и Исусова парабола (поређење по супротности).
- *Реторичка функција:* аргументација.
14, 7: *Парабола*: **„**А званицама каза причу, кад опази како избираху зачеља, и рече им: Кад те ко позове на свадбу, не седај у зачеље, да не буде међу званицама неко угледнији од тебе...“
14, 11: *Супротност/суд*[108]*: „*Јер сваки који себе узвисује, понизиће се, а који себе понизује узвисиће се.“
14, 12: *Парабола: „*Када дајеш ручак или вечеру, не зови пријатеље своје, ни браћу, ни рођаке своје, и богате суседе, да не би онда и они тебе позвали и вратили ти. Него када чиниш гозбу, зови сиромахе, богаље, хроме, слепе;“
14, 14: *Суд:* „И блажен ћеш бити што ти они немају чиме вратити, него ће ти се вратити о васкрсењу праведних.“
14, 15: Изрека: „Блажен је онај који буде јео обед у Царству Божијем!“ (Изрека изговорена од стране једног од окупљених међу званицама, циља на потврду Исусових речи, али са становишта које Исус управо критикује[109])
14, 16: *Парабола у улози парадигме*: “А он му рече: Неки човек зготови вечеру и позва многе...“ (на овом месту је парабола дата у функцији примера, на основу кога се конкретно истиче ко ће бити блажен, али уз помоћ параболе која својим наративом рекапитулира сцену у којој је смештена. У овом случају, можемо рећи, да се потврђује и теоријско разумевање параболе као парадигме, а које је било карактеристично за античко реторичко разумевање парадигме и параболе)

---

107 *Похвала* као примарна тачка разраде хрије одговара уводу (προοίμιον) једне беседе, јер акцентује ἦθος говорника. Види: Поповић, 2007, 89. Управо на овом месту, кроз чињеницу да Исусови опоненти не дају одговор на питање, имплицитно је наглашен Исусов ауторитет.
108 Према Хермогеновом низу у разради хрије, супротност долази пре параболе, док у овом случају практично супротност бива постављена као нека врста закључка онога што је претходно речено, па тако рефлектује супротности које су конститутивне за параболу која јој претходи.
109 У овом случају, место се може посматрати кроз призму Теонове праксе вежбања са хријама, на првом месту у контексту парафразе

14, 24: *Закључак*: „Јер вам кажем да ниједан од оних званих људи неће окусити моје вечере.“

Наративним уводом у одломак, сцена је конструисана као оквир представљања хрије. Премда се ради о обеду као месту пријатељског сусрета, изразом „παρατηρούμενοι“, а такође и присуством човека са воденом болешћу, ствара се дојам о супарништву (већ дато у 6, 7 где Исус исцељује човека са сувом руком). На тај начин се конструише тло једне реторичке ситуације. Маркантно је и то што су у 1-6 обједињени моменти обеда, питања суботе и исцељења, па је у контекст трпезе смештена суботња контроверза, дакле нешто што сигнализира елементе судског беседништва. Елементи који чине исто су: две супарничке стране и питање о коме треба просудити. Будући да се ради о мешовитој хрији респонзивног подтипа, Исус одговарајући на ситуацију поставља питање: „Је ли допуштено у суботу лечити?“ (ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὔ), а како фарисеји не дају одговор, он на питање одговара делом, што истиче у први план делатни део мешовите хрије. Питање садржи термин ἔξεστιν[110] који се тиче закона, тј. да ли је нешто према одредбама истог дозвољено. Упућујући своје питање супарничкој страни, Исус дефинише нешто о чему треба просудити, предмет спора, што се у античкој реторичкој теорији означавало појмом στάσις.[111] Исусово питање носи призвук правних питања (νομικαί στάσεις) која за свој циљ имају евалуацију закона о неком случају, односно намеру закона када је у питању одређена одредба.[112] Фарисеји и законици знају да Исус исцељује и суботом (stasis чињенице), исцељивање је дефинисано законом (stasis дефиниције), па је тако закон примењив на овај случај исцељења, али треба утврдити оправданост самог дела, тј. да ли је у реду кршити закон у циљу исцељивања? (stasis квалитета)[113] О питању да ли је исцељивање суботом кршење закона, Исус просуђује помоћу аналогије изражене реторичким питањем: *Који од вас не би својега вола и магарца, да упадне у бунар, одмах извадио у дан суботни*? (14, 5). Реторичко питање у том погледу има своју улогу: а) да укаже на потенцијални акт фарисеја који је у истој мери активност, па може доћи под удар

110 Термин је у претходним деловима Лукиног еванђеља јасно усмерен ка суботњој контроверзи, при чему је у 6, 1-6 присутно супарништво по питању поштовања суботе изражено у епизоди о тргању класја од стране Исусових ученика. Одмах потом долазимо до друге сцене у којој се дешава исцељење сухоруког у 6, 7-11. На том месту већ сусрећемо употребу речи „мотраху“, али и Исусовог питања које се тиче закона. Питање је готово идентично овом у 14, 3.

111 Међу реторичарима хеленистичког периода посебно важна тема била је stasis теорија. У II. веку пре Христа, прву систематизацију и разраду поменуте теорије у оквиру реторике пружио је Хермагора из Темна. Његово дело није сачувано, а како нам истраживачи говоре, њему својствена stasis теорија може се реконструисати из примене исте у Цицероновом делу *О изналажењу* и у *Реторици за Херенија* (в. Кенеди 2019, 105.) Како се може дефинисати stasis? То је основни односно базични предмет дискусије који настаје из различитих ставова двеју супростављених страна. (Kennedy 1983, 74). Будући да су потребне две супростављене стране, и да настаје из неслагања истих, stasis упућује на супарнички карактер једног судског процеса.(в. Lausberg, § 79, 42.). Према Хермогену, stasis, било када и како год се јавља, узима форму питања које се фокусира на супротстављена гледишта две стране. Стога, свако питање може бити stasis уколико укључује опонентне стране које о некоме или нечему просуђују уз помоћ аргумената. (Nadeau, Hermogenes' on Stases, 388.: цитирано у: Robbins 2008, 114; Кенеди 2019, 223). Подела стаза се може извршити на четири елементарна дела: stasis чињенице, (στάχασμος), stasis дефиниције (ὅρος), stasis квалитета (ποιότης) и stasis надлежности (μετάληψις). Поред ове поделе, унутар Хермогенове класификације срећемо и правна питања. Она се јављају као поткатегорија stasis квалитета. (За детаљне приказе Хермогенове класификације stasis в. Kennedy 1983, 83; Nadeau 1959, 69)

112 Уп. Lausberg, 1998, § 143, 64; Kennedy 1984, 19.

113 Kennedy 1984, 19.

осуде због кршења закона, б) овај случај је далеко претежнији од онога што би они потенцијално урадили, в) последично, дата аналогија циља њихово лицемерство. На том трагу, Исус на основу самог дела које чини, просуђује о намери закона, односно о томе да ли је уопште намера закона да забрањује исцељивање суботом. То је нешто раније изречено у 6, 9, а тиче се тога шта треба чинити суботом: добро или зло? Исцељење је свакако добро, тако да је са квалитативне стране дело оправдано. Не треба заборавити да човек који болује од водене болести, поред тога што се његова болест може читати као метафорична (па тако служи јасно у реторичкој композицији), у исто време припада групи оних са маргине, онима који се јављају касније у одељку: слепи, хроми, и остали. За такве јеврејски закон има посебан сензибилитет. У том смислу, питање исцељења у суботу јесте ствар интерпретације закона.[114] Питањем су фарисеји ухваћени у контрадикторност, и заправо се о њима просуђује на основу закона, па тако бивају на свом терену (познавање закона) побеђени.[115] Оваквом поставком Лука јасно разграничава Исусов етос и етос фарисеја, док јасно провејава похвално говорништво, код Луке изразито присутно.

Прелазак на опис понашања званица за трпезом, њихов хидропсични карактер, подобан је клиничкој слици човека оболелог од хидропсије. Болесник често има неутаживу жеђ узроковану болешћу. Тако и званице пате од неутаживе жеђи за почасним местима.[116] Термин за ову болест који је био познат као метафора, у великој мери доприноси метафоричном карактеру саме хрије[117], тако да је у њој дато једно питање, а говори се у исто време и о другом. Исус на то реагује првом параболом, која циља, извртањем њима усвојених вредности, на исцељивање њиховог карактера. Исус саветује, па тако парабола поседује саветодавни карактер, што имплицира скок са ситуације судског квалитета на саветодавну врсту говора[118]. Евидентним поређењем по супротности, Исус изазива осећања аудиторијума, и то бива у тесној вези са саветодавном реториком. Парабола атакује на социјални систем вредности, промовисан бирањем почасних места од стране фарисеја, што је већ дошло под удар Исусове критике (уп. 11, 43). Очито је, пак, да питање части није из Исусових речи сасвим искључено, већ је измењен начин стицања, тиме да част мора бити дата, а не тражена или уграбљена, чиме се тежња за чашћу пасивизује и презентује као квалитет у смеру не уздизања себе. *Судом* који долази у ст. 11, Исус даје наговештај вредности према којима се част мери и додељује по непредвиђеним правилима: они који су „понижени“ биће узвишени, а који себе узвисују, биће понижени[119]. Код Луке „понижени“ указују на оне који у социјалном смислу чине потпуну супротност елити, дакле без сталешког ранга, значајног рођења и припадности вишем слоју. Међутим, овај стих јасно указује на Божију перспективу. Лука истиче да је она у Исусовом деловању присутна, те да је Бог тај који узвисује или унизује, упркос социјалним релацијама међу људима.[120]

---

114 Roth 1997, 182.

115 W. Braun 168; Roth, исто.

116 Tannehill 1996, 228.

117 О томе да хрија може бити изражена као метафора говори Теон. Види: Theon, *Progym*., 100, 14, (Patillon 23). Браун истиче да термин доприноси редефинисању питања хрије, од исцељења човека ка званицама које поседују морално малигни карактер. (в. W. Braun 2005, 168).

118 Циљ саветодавног говорништва је да на нешто подстиче или од нечег одврати. Углавном се бави будућношћу, односно делима која се имају подузети у наступајућем времену. Његова сврха је да говорник саветујући убеди да се од лошег одустане, а да тиме истовремено подстакне на добро. Види: Аристотел, III, 4. 5, 1358b, 47; уп. Kennedy 1984, 19.

119 Green 1997, 552.

120 Уп. Књига пророка Језекиља 21, 31. Лукина заједница, битно је нагласити, била је добро утемељена у познавању текста Септуагинте.

Парабола која следи додатно појачава измештање, на систему реципроцитета, устаљеног социјалног поретка. Исус наглашава ко би требао бити први избор на листи званица: потпуно неочекивано – сиромаси, богаљи, хроми и слепи. Зашто? Снага параболе као реторичког доказа, поред тога што лежи у социјалним стандардима Медитерана, положена је и у познавању Септуагинте од стране Лукиних адресата, који као већ искусни зналци имају довољно залиха различитих слика, тема и прича из LXX за разумевање и прихватање истог.[121] Ови људи са маргине у Септуагинти немају личносно одређење, типски су дати, анонимни су и остављени на милост другима, премда су исто тако приказани као сигурни примаоци Божије наклоности, јер је њихова будућност осигурана од стране Бога, и заправо једино од Њега.[122] Помињање наведених типских карактера има за свој циљ утицај на осећања аудиторијума, јер су читаоци Септуагинте гајили симпатије према овом угроженом слоју људи, што се чини као јако реторичко средство.[123] Ако се жели бити блаженим, потребно је позвати управо одбачене за трпезу, што би било конкретно чињење милости њима. Бог је њима наклоњен и милостив, а ко укаже милост од људи, уподобљава се Божијој вољи, што је пролептички већ објављено у речима: Будите, дакле, милостиви, као и Отац ваш што је милостив (Лк. 6, 36). Међутим, ово место, чини се, двоструко игра на πάθος аудиторијума: а) игра на симпатије слушалаштва и подсећа на Божију вољу, б) да би се учинила милост потребно је одређи се части и устаљеног социјалног поретка, на шта Лука несумњиво циља када говори о Исусовој поруци домаћину у ст. 14.[124] Додатни реторички акценат стављен је помињањем награде за то дело, „реципроцитета“ који се има десити о васкрсењу праведних, што је за фарисеје свакако врло битан аспекат. Зато ово место представља *суд* у систему разраде хрије, јер подразумева излазак из оквира чисто људских формализованих односа, и превладавање социјалих релација на темељу Божије перспективе коју Исус објављује.

Један од званица, на основу изреке, жели да потврди Исусове речи истичући да је блажен онај који буде јео обед у Царству Небеском (ст. 15). То је сасвим истинита тврдња. Међутим, разлика лежи управо у поимању тога ко ће бити блажен (μακάριος). По свој прилици, делује да човек говори управо из перспективе коју је Исус малочас изложио критици.[125]

---

121 Уп. Roth, 1997, 96.

122 Види: Roth, 141. Они немају будућност, јер не могу себи да помогну, тачније немају капацитета за то. Тако, сиромашан (πτωχός) нема ресурса да буде великодушан или милосрдан, нити да утиче на друге. Али, Бог је тај који је сиромашном спасење. Хром (χωλός) не може себи да помогне, јер није способан. Слеп (τυφλὸς) је подложан да буде неправедно третиран. Њему само Бог може да врати вид, али у Септуагинти јасан и сигуран знак да је дошао дан Господњи биће када слепи прогледају. (О овоме, и детаљније у: Roth, 1997, 106, 108, 134). Све наведено Лука смешта у контекст Исусовог деловања, у чијем помазаништву лежи остварење Божијег плана спасења (уп. Лк. 4, 18).

123 Уп. Roth, 1997, 140.

124 Домаћин коме се Исус обраћа, позивањем сиромашних, слепих, хромих и осталих људи са маргине, ризиковао би лични социјални статус, породичне односе, али и нарушио претпостављени систем реципроцитета, што за консеквенцу има лично унижавање (уп. Tannehill, 1996, 230)

125 Кенет Беили, познати новозаветни коментатор из перспективе древног Блисског Истока, истиче да се овде можда ради о једном изазову који гост за трпезом износи на основу пређашњег Исусовог помињања блаженства и васкрсења праведних, у циљу да испита Исусову перспективу. Он вероватно има на уму положај себе и осталих званица које сматрају да ће држањем прописа и формализованим односом, који може да подразумева и социјално јасне границе, бити на есхатолошкој трпези Месије. (в. Bailey 2007, 269). У Исусовој перспективи, ово је доказ да гост није разумео његову поруку, чиме је још један изазов положен у наратив одељка. (в. Braun, 1995, 164)

Парабола која следи може се посматрати у функцији примера (παραβολή јесте παραδείγμα), што одговара Хермогеновом моделу. Исус говори причу о богатом човеку и његовој вечери. Лука смештањем ове параболе у контекст трпезног дискурса жели да прикаже радикално усвајање вредности Царства Божијег присутних у Исусовој личности и деловању. Наведено је уткано у причу која не уверава истицањем експлицитних правила, већ излагањем повезаног наратива, тако да наратив циља на промену или преосмишљавање ставова, чиме прича илуструје одређене културолошке норме.[126] Управо је то случај овде: парабола наново истиче малопређашње социјалне норме које се имају превазићи, тако да нуди пример домаћина који их надилази. Пример у овом случају, реторички подесно, стоји на крају, и како то Аристотел истиче, довољан је само један. Као такав личи на сведока који улива поверење.[127]

Човек неки (ἄνθρωπός τις) зготовио је велику вечеру (δεῖπνον μέγα) и позвао многе. Евидентно је на темељу тога да се ради о богатом и угледном човеку. Дупли позив сведочи о учтивој пракси присутној међу припадницима високог сталежа.[128] Организовањем овако великог окупљања, домаћин извесно циља и на потврду свог социјалног статуса, да уздигне себе у „хидропсичном маниру“, што увећава и социјалну „задуженост“ оних који би дошли.[129] Званице су након другог позива одбиле да дођу, што сигнализира огромну увреду на рачун домаћина. Да се ради о друштву највишег друштвеног ранга, може посведочити и то што примарне званице слове за богате: један купује њиву, други пет пари волова[130], а трећи се оженио, што опет има везе са фамилијарним социјалним стандардима. Самим тим што су примарне званице, извесно је да су једнаког ранга као и домаћин гозбе. На вест да су званице одбиле позив, домаћин реагује љутњом. Извесне паралеле се могу повући са моментима из параболе о милостивом оцу (Лк. 15, 11-32): Оно што је млађег сина подстакло да се врати оцу била је глад и сећање на свог оца[131], а оно што подстиче домаћина да зове сиромахе, богаље, хроме и слепе јесте љутња која се, опет, дијаметрално разликује од исте коју показује старији син када се млађи вратио и када је отац зготовио трпезу и за своју последицу у случају домаћина има звање одбачених, што је сасвим сигурно видљиво указивање милости, док у случају старијег сина има одбијање да буде део славља.[132]

На једну видљиву, социјалну увреду, домаћин реагује истом мером: прибилижава се одбаченима, тако да своје претходне намере за добијањем части напушта, он „унижава себе“ и чини оно што је потребно да постане доброчинитељ, што је по њему добра промена.[133] Поставка параболе репликује у потпуности суд из ст. 11: домаћин жели да се узвиси, али недоласком званица бива унижен, међутим, позивањем презрених себе свесно унизује, али се тиме узвисује. То је заправо Исусова перспектива, перспектива Царства Божијег коју Лука истиче.

Закључак у речима да нико од примарно позваних неће окусти вечере показује да је домаћин прихватио нови начин односа, онај у коме пређашњи, устаљени систем није

126 Уп. Bex/Bench-Capon 2017, 31.
127 Аристотел, II, 20. 9.
128 Scott 1990, 171. Јеремиас истиче праксу да је двоструки позив био присутан у вишим круговима у Јерусалиму. (уп. Jeremias 1972, 176).
129 Braun, 1995, 174; Scott, 1990, 171.
130 У мерама древне Палестине, један пар волова био је потребан да се узоре 9 – 9,45 хектара земље. Имајући у виду да је један од званица купио пет пари волова, имплицира да је поседовао око 45 хектара земље (можда и више), а тиме био изразито велики земљопоседник. (о томе в. Jeremias, 177).
131 Уп. Gnilka 1999, 176.
132 У оба случаја присутан је глагол ὀργίζω – гневити се, расрдити се. (уп. Мт. 18, 34)
133 Scott, 1990, 173; Braun, 1995, 174.

пресудан. Ст. 24 доноси изјаву домаћина којој претходи обраћање у множини: λέγω γὰρ ὑμῖν (јер вам кажем), иако се претходно обраћа само једном слуги. Чест је случај код Луке да Исус овим уводом истиче говор о „својој вечери“ као Месијанској трпези, тако да постоји вероватноћа да Лука ову параболу даје као алегорију трпезе Месије.[134] Могућност да се на овом месту поклапају глас домаћина приказаног у параболи и Исусов глас, такође не може бити искључена, што може имати христолошке импликације[135] Једна од импликација може бити: Лука је намерно синхронизовао Исусову познату уводну фразу и глас домаћина у циљу да свом слушалаштву прикаже домаћина као оног који својом изјавом вербализује свој радикални отклон од система вредности утемељеном на релацијама реципроцитета, и тиме постаје пример следбеништва потребног за трпезу Господњу.

Сумирајући, можемо рећи да разрађена хрија носи поруку: Исусово исцељење хидропсичног (као и остала исцељења) видљив је знак присуства Царства Божијег, присутног управо у личности и деловању Исуса. Исцељење хидропсичног карактера одвија се симултано кроз одбацивање социјалног система и у њему присутног видљивог грабљења части што се има одвијати кроз позивање одбачених. То за последицу има „унижење“, али та милост према њима заправо узвисује. Пример домаћина из приче управо сажима и једно и друго. То је оно што домаћина чини примером који Исус даје како би одговорио на питање ко је заправо блажен. Све чини снажну реторичку целину којом Лука свом аудиторијуму, коме су сви елементи из одељка изузетно познати, указује на темељне вредности Царства Божијег кога је Исус носилац и у коме се оно заправо персонализује.

Закључак

Примарни интерес рада био је разматрање могућности утицаја реторике и њених стандарда на Луку као потпуно свесног литерарног стваралаца античког света. Претпоставка да се Лука могао служити античким реторички важним формама, као што су хрија и парабола у процесу реторичке аргументације, што је разрада хрије, приликом састављања својих дела, на примеру одломка из еванђеља 14, 1-24 показала се оправданом. То је очевидно примарно из перспективе предисторије употребе термина παραβολή и χρεία у античкој реторичкој теорији.

С тим у вези, видљивим смо учинили то да се παραβολή у Аристотеловој *Реторици* разумева и користи као врста реторичког доказа који доприноси уверавању на основу поређења. Παραβολή јесте фикционални пример, за разлику од παράδειγμα у ужем смислу, што јесте историјски пример. Оба термина као врсте реторичких доказа потпадају под категорију παράδειγμα у ширем смислу, као рода реторичких доказа. Разлика између παραβολή и παράδειγμα није суштинска – ове две врсте реторички подесних доказа разликују се у садржају: један доноси измишљени садржај и изналази га говорник, опет у складу са реалним светом, док други своју снагу има у конкретним историјским околностима, ликовима и местима.

Квинтилијаново виђење је готово идентично са Аристотеловим, јер exemplum као род реторичких доказа обухвата exemplum у ужем смислу као историјски пример и similitudo као поређење, чија је фикционалност за исто конститутивна. Међутим, Квинтилијан прави, како смо видели, извесне разлике на нивоу самог термина similitudo: он признаје да similitudo може подразумевати употребу метафоре, али као најидеалније

134 Jeremias, 1976, 177.
135 Snodgrass 2008, 359.

реторички употребљиво поређење сматра оним које не подразумева метафору, већ да субјекат и поредбени део буду у потпуности из исте сфере, како би доказ био што делотворнији. Ипак, similitudo у оба случаја он види као употребљив у циљу аргументације.

На основу προγυμνάσματα Елија Теона и Хермогена Таршанина, чије се „припремне вежбе“ за ученике реторских школа исцрпно баве хријом као реторички изразито битном формом, могли смо видети како је хрија била од велике помоћи ученицима у развијању способности правилног писања, изражавања и аргументовања. Аналогно наведеном, Теонове вежбе са хријама имале су једну елементарну тежину и чини се нису претендовале на систематичност, иако је систематичност вежбања у основи „припремних вежби“. С друге стране, Хермогенова *разрада (ἐργασία)* хрије јесте захтевније вежбање, али истовремено бива потпуно систематизовано и приказано као осмоделно вежбање. Разрада хрије заправо је пример јасно структурисане реторичке аргументације.

Приказано теоријско разумевање и употреба хрије и параболе у грчко-римским реторичким круговима, очевидно је у одломку 14, 1-24 у еванђељу по Луки. Та претпоставка оправдана је примарно на бази Лукиног образовања. Он је сасвим извесно поседовао најмање граматичко, а врло вероватно и почетно реторичко образовање. У том смислу, ове форме биле су му познате, до мере да се њима могао служити правећи притом и техничку разлику између παραβολή и παράδειγμα. Њему је, пак, хрија послужила управо онако како се и употребљавала: као основа за развитак читавог реторичког одломка, где је према Хермогеновом моделу, (био присутан и у ранијим делима античког реторичког дискурса), развијајући исту, образовао намеравану поруку. Хрија коју срећемо у делу 14, 1-6 јесте, према Теоновој подели, мешовита хрија респонсивног подтипа: Исус одговара на ситуацију питањем (словни део хрије респонсивног подтипа), те одговара на ситуацију и питање које поставља делом – исцељењем (делатни део хрије активног подтипа). Унутар разраде хрије, видљиви су и παράδειγμα и παράβολη као докази. Што се παράβολη тиче, у разматраном одељку прве две функционишу по принципу поређења по супротности, што је потпуно у складу са експлоатацијом у реторичком миљеу, док трећа игра улогу парадигме, са наративом као чистом фикцијом, али потпуно у складу са реалношћу, али примарно са оним што јој претходи, а то је сцена окупљених званица и Исуса у дому старешине фарисеја.

Одломак је пример једне компактне реторичке целине, притом јасно аргументативно конструисане. Том закључку иде у прилог терминолошко и тематско стање текста и чињеница да је композиција истог дата као реторичка аргументација. У том погледу Лукино *изналажење* (εὕρεσις, inventio) игра важну улогу. Служи се *местима* (*τόποι, loci*) из којих црпи садржину аргумената и поставља их као ослонце истим. Користи се феноменима трпезе, обеда или гозби, части и срамотом као изразито важним општим местима тадашњег Медитеранског света. Званице се приликом обеда грабе за прва места, што рефлектује социјално устројство тада иначе присутно. Исцељење које Исус претходно чини, оправдано је са становишта закона, тачније утврђује се да намера закона није забрана чињења доброг. Реторичким питањем из 14, 5 Исус заправо анулира могућност приговора фарисеја, и у реторичком смислу их потпуно побеђује, док се оваквом поставком наглашава његов етос, карактер и ауторитет. Тиме је ситуација судског карактера решена. Кључним се показао термин ὑδροπικός, уз помоћ кога се акценат помера на званице у циљу означавања њиховог карактера. Преласком на терен саветодавног беседништва, Исус првом у низу парабола циља на етос званица, што резултира у измештању устаљених вредности и судом у ст. 11: „Понижени“ ће бити они који себе узвисују, а „узвишени“ који себе унижавају. Да је то тако, Исус наглашава

другим поређењем по супростности и њеном поентом: звати одбачене, а не ближње. На тај начин се додатно истиче инверзија људских социјалних односа. Снага ове параболе као реторичког доказа лежи у виђењу маргинализованих људи очима Лукиног аудиторијума, којима је поимање ове групе из Септуагинте било познато, а оно се може сумирати: милост према овима је уподобљавање Божијој вољи, јер је Бог милостив према њима и о њима брине. У томе и лежи суштина питања ко ће бити блажен: блажен ће бити онај који буде милостив према њима. Но, то није лако учинити. То је позив на одрицање од социјалног статуса, на „унижење“. Ово дубоко утиче на πάθος аудиторијума, чак двоструко. На том трагу, трећа парабола, доносећи једну причу о домаћину и његовој гозби, бива доказ ἐκ παραδείγματος: домаћин је, примарно желећи да се узвиси, био осрамећен према мерилима система реципроцитета. Неочекивано, преузео је на себе ризик „унижења“. Тако се „унизио“ позивањем одбачених, али се по Исусовим, тј. Божијим мерилима „узвисио“. Тиме се ова парабола може посматрати и као парадигма вредности Царства Божијег присутног у Исусовој личности и деловању.

Литература

Извори

Aelius Theon (1997). *Progymnasmata*, (M. Pattilon/G. Bolognesi, text étali et traduit). Paris : Les Belles Lettres.

Aristotel (2008). *Retorika*, (M. Višić, prevod sa starohelenskog i komentari). Podgorica: Biblioteka Civilizacije.

Aristotle (1926). *The „Art” of Rhetoric*, (J. H. Freese, an English translation). London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam’s Sons.

Flavius Josephus (2007). *Against Apion*, (J. M. G. Barclay, translation and commentary). Leiden-Boston: Brill.

Marko Fabije Kvintilijan ([2]1985). *Obrazovanje govornika, odabrane strane*, (P. Pejčinović, prevod). Biblioteka Žarišta, Veselin Masleša: Sarajevo.

Novum Testamentum Graece ([28]2012), изд. B./K. Aland/J. Karavidopoulos/C. M. Martini/B. M. Metzger, на основу критичког издања E./E. Nestle, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart.

Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric (2003). (G. A. Kennedy, translation with introduction and notes (SBL 10), Atlanta, Georgia: Scholars Press.

Rhetorica ad Herennium (1964). with an English translation by H. Caplan. London: William Heinemann

Spengel, L., (ed.), (1854). *Rhetores Graeci*, vol. II, Leipzig: Teubner.

The Institutio Oratoria of Quintilian (1977). with an English translation in four volumes (II) by H. E. Butler (LCL). London: Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – William Heinemann LTD, London.

Поповић, Д. (2007): *Хермогенове и Присцијанове припремне вежбе за беседнике*. Београд: Чигоја.

Свето Писмо Новог Завјета, (2012): превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Београд: Библијско друштво Србије.

Монографије и чланци

Antonopoulos, A. (2007): The Parable of the Great Dinner (Lk. 14, 15-24). Historical, Sociological, Literary and Theologial-Interpretative Approach. Part A', 267-282. Преузето са http://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/2007_1_8_Antonopoulos1.pdf

Bailey, K. E. (2007): *Jesus through Middle Eastern eyes: Cultural Studies in the Gospels*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.

Baum, A. D. (1992): Lukas als antiker Historiker. Bibel und Gemeinde (92/4), 286-296.

Berger, K. (1984): *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Bex, F/Bench-Capon, T. (2017): Arguing with Stories. y: Olmos, P., (прир.), *Narration as Argument*, (31-45). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Bonner, S. F. (2012): *Education in Ancient Rome. From the Elder Cato to the younger Pliny.* (RLE 91), Abington, Oxon: Routledge.

Braun, W. (1995): *Feasting and Rhetoric in Luke 14* (SNTS 85). New York: Cambridge University Press.

Butts, J. R. (1986): Chreia in the Synoptic Gospel. BTB (xvi), 132-138.

Dibelius, M. (1935): *From Tradition to the Gospel*. New York: Charles Scribner's Sons.

Dormeyer, D. (1998): *The New Testament among the Writings of Antiquity*. Sheffield: Sheffield University Press.

Esler, P. F. ([2] 2017): The Mediterranean Context of Early Christianity. y: Esler, P. F., (прир.), *The Early Christian World*. (3-26). Abington, Oxon/New York: Routledge.

Farmer, W. R. (1962): Form-Critical analysis of some synoptic material peculiar to Luke. *New Testament Studies* (8) 4, 301-316.

Fitzmyer, J. A. (1981): The Gospel according to Luke I-IX. A new translation with introduction and commentary (AncB 28), New York: Doubleday & Company.

Fitzmyer, J. A. (1985): The Gospel according to Luke X-XXIV. A new translation with introduction and commentary (AncB 28a), New York: Doubleday & Company.

Gnilka, J. (1999): *Teologija Novog Zavjeta*, (I. Dugandžić, prevod). Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.

Green, J. B. (1997): *The Gospel of Luke*, (NICNT), Michigan: Grand Rapids.

Haenchen, E. (1971): *The Acts of Apostles. A Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press.

Jeremias, J. ([2] 1976): *The Parables of Jesus*, New York: Charles Scribner's Sons.

Kennedy, G. A. (1983): *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kennedy, G. A. (1984): *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Kurz, W. S. (1980): Hellenistic Rhetoric in the Christological Proof of Luke-Acts, *Catholic Biblical Quarterly* 42 (2), 171-195.

Lausberg, H. (1998): *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*. (translated by M. T. Bliss/A. Jansen/D. A. Orton). Leiden: Brill.

Mack, B. L. (1988): *A Myth of Innocence. Mark and Christian origins*, Philadelphia: Fortress Press.

Mack, B. L. ([2] 2008): Teaching in Parables: Elaboration in Mark 4, 1-34. y: Mack, B. L./Robbins, V. K., *Patterns of Persuasion in the Gospels*, (143-160). Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.

Mack, B. L. ([2] 2008): The Anointing of Jesus: Elaboration within the Chreia. у: Mack, B. L., /Robbins, V. K., *Patterns of Persuasion in the Gospels*, (85-106). Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.

Marguerat, D. (2004): *The First Christian Historian. Writings the Acts of Apostles*, (SNTS 121), Cambridge: Cambridge University Press.

McCall, M. H. Jr. (1969): *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, (LCM), Massachusetts, Cambridge University Press.

Nadeau, R. (1959): Classical System of Stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes. GRBS 2 (1), 53-71.

Parsons, M. C. (2003): Luke and Progymnasmata: a preliminary investigations into the preliminary Exercises. у: Penner, T/Stichele, C. V., (прир.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, (SBL 20), Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature.

Robbins, V. K. ([2] 2008): Plucking Grain on the Sabbath. у: Mack, B. L/Robbins, V. K., *Patterns of Persuasion in the Gospels*, (107-141). Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers:

Robbins, V. K. (1988); The Chreia. у: Aune, D. E., (прир.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, (SBL 21), Atlanta, Georgia: Scholars Press.

Rohrbaugh, R. L. ([2] 2017): Jesus and Tradition. The Gospel Writers' strategies of persuasion. у: Esler, P. F., (прир.), *The Early Christian World*, (169-196). Abington, Oxon-New York: Routledge.

Roth, S. J. (1997): *The Blind, the Lame and the Poor: Character types in Luke-Acts*, (JSNT 144), Sheffield: Sheffield Academic Press.

Scott, B. B. (1990): *Hear Than the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press.

Snodgrass, K. R. (2008): *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Michigan: Eerdmans Publishing Co. – Grand Rapids.

Streeter, B. H. ([4]1930): *The Four Gospel: A Study of Origins – Treating of Manuscripts of Tradition, Sources, Autorship, & Dates*. London: Macmillan and Co., Limited.

Tannehill, R. C. (1996): *Luke*, (ANTC). Nashville, Tennessee: Abington Press.

Taylor, R. O. P. (1946): *The Groundwork of the Gospels*. Oxford: Basil Blackwell.

Tucker, J. T. (1988): *Exemple Stories: Perspective on four parables in Gospel of Luke*, (JSNT 162), Sheffield: Sheffield Academic Press.

Watson, D. A./Hauser, A. J. (1994): *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*. Leiden: Brill.

Јелачић Србуљ, В. (2007): *Rhetorikè Téchne, реторичка вештина кроз реторске вежбе, приручник за филолошке гимназије*, Нови Сад: Rhetorike Techne.

Кенеди, Џ. А. (2019): *Историја античке реторике* (У. Рајчевић, преводилац). Београд: Карпос.

Ристовић, Н. (2005): *Старохришћански класицизам. Позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књизи*. Београд: Чигоја.

Lazar Pavlović

CHREIA, PARABLE AND RHETORICAL ARGUMENTATION IN LUKE 14, 1-24 IN THE LIGHT OF ANCIENT RHETORICAL THEORY

The paper examines the possibility and manner of using rhetorically useful forms such as chreia and parable within the passage of Gospel of Luke 14, 1-24 in the light of their use within the ancient rhetorical theory. According to Aristotle's and Quintilian's understanding, παραβολή represents a type of rhetorical proof and as such contributes to persuasion based on comparison. Chreia in the *preliminary exercises* of Aelius Theon and Hermogenes of Tarsus is understood as a certain statement or act attributed to a famous person. As a rhetorical form, it has the most important role in the process of educating students, future rhetoricians. In that sense, chreia is an aid for practicing correct speech, writing and argumentation. Hermogen's model of elaboration of chreia is a procedure of rhetorical argumentation.

Luke 14, 1-24 is an example of an elaborated chreia according to Hermogenes' model, in which the parable plays the role of rhetorical proof. Chreia is visible in 14, 1-6 and can, according to Theon's classification, be defined as a mixed chreia of the responsive subtype. Section 14, 1-24 form a compact rhetorical unit, which is concluded on the basis of the terminological and thematic state of the text, as well as the fact that its composition is constructed as rhetorical argumentation. In that sense, Luke's *invention* plays an important role, because he uses the *places* from which he draws his evidence and supplies it in terms of content.

Jesus' healing of a man suffering from dropsy is a visible sign of the presence of the Kingdom of God, present in Jesus' person and activity. The term *hydropsic* also has a metaphorical meaning and specific role here, as well, to denote the character of the guests. In this way, chreia aims to heal the hydropsic character of the Pharisees. Healing is to happen through the rejection of the established social value system, and the adoption of the values of the Kingdom of God. The adoption of these values takes place through the invitation of the rejected, which is a visible act of mercy. This answers the question of who will, in fact, be blessed. As an example of that transformation, Jesus in his third parable, offers the example of the host. He primarily wants to exalt himself by inviting elite to a feast, but he humiliates himself in the social sense by rejection of guests to come. The host then calls the marginalized people, humiliates himself again according to the social system of reciprocity, but exalts himself according to God's criterion, because he does mercy, which is likening to God's will. That very perspective is Jesus' perspective.

УДК 167/168
165.6/.8

Бранкица В. Поповић
Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици
Филозофски факултет
e-mail: brankicapopovic69@gmail.com

ТЕОЛОШКО-ФИЛОСОФСКА ГЕНЕЗА ИНТУИЦИЈЕ

Апстракт: *У раду се афирмише интуитивна метода сазнања стварности кроз стваралаштво знаменитих философа, мистика, светих отаца и религиозних мислилаца. У првом реду се истиче Платонов и Аристотелов допринос утемељењу феномена интуиције у саме основе гносеологије, која се интензивније развија у мистично религиозној философији Плотинове интуиције ума и метафизике унутрашњег искуства Светог Августина. Тај развојни пут нас води преко Декартове рационалистичке философије и Кантове чисте интуиције до савременог интуиционизма, оличеног у Бергсоновом и Хусерловом стваралаштву као и у философији руских интуитивиста, у првом реду Н. О. Лоског, чије се учење прелама кроз призму теолошко философских поимања интуитивног облика сазнања у бројних савремених руских философа и богослова: Владимира Соловљева, Н. А. Берђајева, С. Л. Франка, Оца Павла Флоренског и А. Ф. Лосева. Интуиција испитује све правце и путеве откривања и разумевања света, не искључиво и у првом реду чисто научно егзактно поимање света. Она тежи да, слободном активношћу и снагом духа, свет спозна у његовој многообличности, целокупности и у унутрашњој различитости његовог испољавања. Када за полазиште имамо вишедимензионалност духовног света питање односа између разума и интуиције добија битно сложеније обличје.*

Кључне речи: *интуиција, философија, теологија, метафизика, разум, искуство.*

Корени интуитивног поимања у Платоновој и Аристотеловој философији

Платон (427–347 п.н.е.) у свом дијалогу *Тетеет*, разликујући путеве знања, незнања и нечега трећег у сазнању, знање поима као *непосредно гледање света идеја,* које се непосредно изриче у именима, па отуд, спој идеја представља узор споју имена. Платон је истицао да *душа* унапред зна и влада неким основним истинама света у својој спиритуалној преегзистенцији, те због тога касније, спојена телом, задржава јасноћу у погледу основних проблема и решава их пре него што смо их у искуству доживели. Ево једне илустрације тога проблема из наведеног Платоновог дијалога:

Сократ: Узми дакле ради нашег испитивања да у нашим душама постоји воштана плоча, код једнога већа, код другога мања. Код једнога од чишћег воска, код другога од прљавијег и тврђег, а код неких од мекшег, док га код неког има у правој мери. Теетет: Нека буде. Сократ: Кажимо онда да је плоча дар Мнемозине, мајке Муза, и да се у ту плочу, пошто је излажемо опажајима и представама утискује, као што се означују знакови прстена печатника, оно што зажелимо сјетити се од онога што смо видјели или чули или сами себи промислили. И што се у плочу утисне, сјећамо се и знамо

док је у нама слика (одраз) тога, а оно што се избрише или није способно са де утисне, заборавља се и не зна се.[1]

Платон је говорио о томе како *реминисценцијом*, сећањем философ долази до све јаснијег гледања (интелектуалне интуиције) у себи самоме апсолутних идеја, то јест апсолутне стварности, чије дубоке утиске носи у души својој.

Право сазнање, истиче Платон, везано је за лично самозадовољство које проистиче из мистичког спајања душе с Богом. Ово сједињење постиже се уздизањем душе, пренебрегавањем како онога што пружају наша чула тако и саме способности разума, те се на тај начин душа непосредно спаја с неким вишим метафизичким светом. Притом се добија непосредна интуиција божанства која нам поред катарзе даје основе за једну сигурну и целовиту слику света. Дакле, Платон и његови следбеници су у Богу пронашли светлост којом се види истина, принцип интелектуалног спознавања и правило исправног живљења. У прилог оваквом схватању интуиције код Платона иду и одређене интуитивне методе које даје наш знаменити философ и логичар Б. Шешић. По њему, суштину интуиције као основне опште методе сазнања чини уверење да се дискурзивним мишљењем, разумом као и чулним опажањем не може сазнати суштина нити ствари нити човека.

Одређену улогу интуиције у сазнајном процесу признаће и најпознатији Платонов ученик Аристотел. Премда први и највећи систематичар научног знања старог века, он полази од становишта да целокупно наше сазнање не може бити демонстративно. Отуда се природно намеће питање порекла премиса од којих се при доказивању полази, пошто није загарантовано да такве премисе (аксиоми и постулати) могу бити јасно исказане као хипотезе (стварна наука) или као конвенције (формална наука) и како би могле бити засноване, осим индукцијом или интуицијом. Пошто не може бити дискурзивног сазнања полазних премиса то мора постојати, према Аристотеловим речима, *интелектуална интуиција* којом се оне схватају, а која представља једну врсту индукције помоћу које се универзално показује као оно што је садржано у јасно схваћеном посебном. Питајући се о томе да ли знање узрока припада једној науци или не, Аристотел се заправо пита о мисаоном посматрању почела, којима се доказују све друге ствари. Из тога следи да се све доказне науке служе аксиомима или оним што се мора схватити као праистина. Метафизика је знање аксиома или филозофија принципа, а овде је ум (nous) мишљен као интуиција, непосредно знање ума њиме самим. Говорећи о непоузданости чулног сазнања Аристотел у Метафизици наводи да је „бесмислено судити о истини на основу тога што се овдашње /ствари/ показују променљивим и никако трајним у истом. Истину треба ловити у оном што је увек у истом стању и што не подлеже никаквој промени, а такво је оно што је на Небу“.[2]

Плотинова интуиција ума и Августинова метафизика унутрашњег искуства

Први значајан мислилац који интуицију сматра основним обликом сазнања је Плотин, „племенита и тиха природа у којој је продубљеност и продуховљеност животног схватања, што је био најдрагоценији резултат старе културе, нашло своје најбоље обличје“.[3] У петој глави пете *Енеаде* Плотин своје схватање *О томе да умствено није изван ума и о Добру* започиње једноставним питањем: Одакле уму извесност код оних знања код којих постоји признање да су непосредна? Јер, и знања која потичу из опажања

1 Platon 1979, 69–70.
2 Aristotel 2017, 395–396.
3 Windelband 1956, 261.

и која наизглед поседују најизвеснију веродостојност подлежу сумњи да им наводни основ није у самим предметима /entois hupokeimenois/ већ у њиховим стањима, те им је зато потребан ум или разум, тј. нешто што просуђује. Ипак, оно што се путем опажања спознаје јесте слика ствари, а саму ствар /auto to pragma/ опажање не дохвата, јер ова остаје изван.

Плотинов одговор се резимира у ставу да „ум то сазнаје умствено“:

А ум сазнаје то умствено. На који начин би се он могао с тим спојити, ако га спознаје као нешто различито? […] Јер све то ће бити нешто различито од њега, и начела просуђивања помоћу којих треба да се увери неће бити у њему, већ ће и она бити изван, и ту ће бити и истина. Дакле, или су умствена (бића) неопазива и лишена живота и ума, или поседују ум. Ако поседују ум, тада су оба ту заједно, и на тај начин су истина, и то је први ум.[4]

Управо на том ставу у својим *Енеадама* ће Плотин истраживати истину, идеје, супстанције које спознају, Једно, умствену лепоту, светлост сазнања, ум и умствено и у каквом односу стоје једни према другом. При томе је дошао до открића да се *ум* налази у врхунском *Добру, Једном,* које није одвојено од свега осталог (душе, ствари, телеса), нити постоји нешто што *Га* поседује, већ *Оно поседује све,* наводи Плотин и даље саветује следеће:

Ти немој гледати Њега преко нечег различитог (од Њега); ако ме не (послушаш), видећеш његов траг, а не Њега. Помисли шта би требало да буде то што треба схватити, то што је само по себи чисто, то што ни са чим није помешано и у чему све учествује, премда Га ништа не поседује. […] Ко би могао обухватити читаву Његову моћ? […] Али кад већ гледаш, гледај целину, […] јер, као моћ, Оно је узрок умног живота, узрок по коме јест живот и ум и све оно што припада бивству и бићу – и да је Једно – јер једноставно је и прво, – и да је начело – јер, од Њега потиче све.[5]

Плотиново Прво начело бића је неограничено, утолико што је непресушна моћ, оно нема обличје, а ни форму и зато га не треба *тражити смртним очима.* За Плотина је смешно покушавати обухватити ту неизмерну природу. Онај који то жели да учини одваја тиме себе самог од тога. Као што ће онај који хоће да види умствену природу гледати оно што је изнад опажајног уколико нема никакву представу опажајног, тако ће и онај који жели да угледа то што је изнад умственог одбацити све умствено и гледати то изнад. Ево једне од најзначајнијих Плотинових паралела коју он наводи и у чувеној Енеади:

[…] Ако се пак устврди да је Сунце светлост као таква, то би се могло прихватити ради објашњења тога о чему је реч, јер светло (у том случају) неће припадати ниједној врсти других видљивих ствари […] Јер, све остало што је видљиво није само светлост. Тако је и код виђења које поседује ум: и оно помоћу неке друге светлости види то што је осветљено оном првобитном природом […] Но, не треба истраживати откуд се појавила та светлост, јер не постоји то откуд. Јер, она не долази и одлази, већ се показује […] Због тога је не треба тражити већ у миру чекати […] Ум је заправо тај који долази и одлази, зато што не зна где треба да мирује […] кад би и сам ум могао да не буде нигде, […] вечно би гледао Њега. Штавише, Не би Га гледао већ би био јединствен с Њиме и не би био два. А сада, зато што је ум (друга природа) он гледа помоћу тога у себи самом што није ум.[6]

Цитирани текст је један од најдубокоумнијих и, уједно, један од најлепших текстова у Плотиновим Енеадама. Он говори о томе да умствено не треба тражити изван,

4 Plotin 1984, 52–53, sekcije 5, 10, 15, 20, 25.
5 Исто, 61–62, sekcije 5 и 10.
6 Исто, 59–60, сек. 10 и 15.

нити да је потребно да у уму постоје ликови бића, нити да ум треба лишити истина, тако да он буде само седиште бића, а она ће живети и мислити. Управо све треба да припада тој потпуно блаженој природи, истинском уму који поседује спознају и истину. Као таквом, њему није потребно доказивање, како наводи Плотин, ништа није у већој извесности у вези с њим од њега и да је он то тамо, и да је то збиља. Према томе, и збиљска истина не усклађује се с нечим другим већ са самом собом.

Посебно треба истаћи Плотиново схватање активности или делотворности ума. Ево како сам Плотин објашњава ту јединствену врсту делотворности:

У чему је његова делотворност и шта он мисли, па да га можемо поистоветити с тим о чему мисли? Очигледно је да, ако је збиља ум, мисли бића и да их успоставља. […] Он (ум) је тако рећи први законодавац, боље речено, сам закон бића /tu einai/. Зато су тачни ставови: ***исто је мислити и бити****, наука о томе што је без материје истоветна је свом предмету.*[7]

Према Плотиновим речима, душа непосредно спознаје интелигибилне реалности, неком *природном сродношћу* с њима, а оне, у души сачињавају њену *природну визију.* Интелектуални интуиционизам античког доба природно се завршава мистицизмом Александријске филозофске школе која је, са Плотином на челу, сматрала да се до сазнања апсолутне стварности може доћи једино духовним окретањем унутра које се завршава екстазом, непосредном интуицијом божанства, *Једног.*

У средњем веку јављају се многа учења о интуитивном сазнању Бога, непосредном спајању индивидуалне душе са Христом. Упоредо са догматиком и званичном теологијом развијају се концепције о преимућству осећања над разумом при утврђивању чињеница сазнања. Владало је схватање да се постепеним ређањем чињеница никада не може дознати суштина ствари. Једини пут да упознамо свет какав јесте састоји се у спајању душе с Богом, при чему се доживљава јединство света. Неоплатонска визија човека и универзума, са Плотином као њеним највишим архитектом и репрезентом, оставила је трајан печат на развој философско-теолошке мисли уопште.

У философском профилу Светог Августина[8] сјединио се дубоко страствени природни дар са оштром разумском снагом, философским смислом за истраживање и широким духовним погледом. Његова је наука представљена у елиптичном облику у којој философија и теологија обликују величанствену и оригиналну синтезу вере и разума. Ношен жељом не само да верује него и да разуме истине хришћанске вере он није одвајао истине објаве од истина философије. Инспирацију и прикладно средство за постигнуће тог циља Августин је пронашао у Платоновој философији. На том учењу он ће открити темељну интуицију, која је постала темељни и обједињујући принцип његове властите философије.

Пре него што прикажемо Августинову науку о темељу интелектуалног сазнања, укратко ћемо изнети есенцијалну синтезу његове философије човека као сазнајног субјекта, која заузима значајно место у *De civitate Dei*. Наиме, иако је признавао свој дуг платоновским философима, Св. Августин ће одбацити Платонову антропологију, која аутентичну људску особу искључиво дефинише по духовном принципу, односно души. Као противник такве спиритуалистичке концепције он здушно брани есенцијално јединство душе и тела у човеку јер „то сједињење је прави човек“, допустивши да моменат у којем духовни принцип саопштава живот телесима, боље рећи, начин повезивања душе и тела, буде чудесан и премаши моћ људског схватања.[9]

---

7 Исто, 99, одељак 7, сек. 5 и 10.
8 Augustin 1973, 354–430.
9 Sv. Augustin 1982, CXVI.

Супротно одбацивању Платонове антропологије, када је реч о Платоновој логици Августин тврди да су платоничари супериорнији другим философима због њихова учења о пореклу интелектуалне спознаје човека. Овде он спомиње стоичку и епикурејску чулну епистемологију које истину траже на темељу сазнања путем чула, док су платоничари створили јасну разлику између *реалности које се виде умом* и објеката који се дохватају чулима. Несумњиво је да се Августинова теорија сазнања темељи на тој традиционалној Платоновој дистинкцији између осетилног и интелигибилног света. Овај последњи се, према његовим речима, мисли интуицијом ума.[10] Свети Августин је открио постојање интелигибилног света приликом истраживања Платонове философије која га је упозорила да се врати самом себи. О томе он каже:

Уђох у интиму свог срца и спазих властитим оком своје душе непромењиво светло.[11]

У свом делу *Против академичара* Августин посебно полемише против веома раширеног скептицизма, при чему сазнање заснива на унутрашњем чулу и разуму. Августин је своју философију сажимао око принципа самоизвесности свести по коме нема места тоталном скептицизму. Уместо њега, он предлаже покретачку сумњу ка тражењу извеснијег сазнања, почев од извесности самог себе, своје свести, па онда и света. Овде се, по први пут, преко сумње утврђује пре свега реалитет свесног бића. Побијање универзалног скептицизма Августин изводи из непосредне сигурности коју човек има о властитој егзистенцији, интуитивно дохватљивој у чину мишљења. То је августински *cogito*, исказан у максими: „Ако се варам, постојим“.[12] Он је изведен из наведеног принципа самоизвесне унутрашњости као најсигурније истине.

Речи по себи не могу родити истину у уму; нит ум сам по себи није светло истине, он само партиципира на тој светлости откривајући на тај начин *интелигибилне релности* у оном унутрашњем светлу истине, захваљујући илуминацијском деловању Божје мудрости која пребива унутар човека.[13] Премда се разликује од интелигибилних реалности, ум је с њима повезан структуром своје природе, у складу са уредбом Створитеља.

Ово схватање потврђује хипотезу да је свети Аурелије Августин преузео срж свог учења од Плотина, што свакако не значи да се њихове доктрине требају изједначити. Док је за Августина извор интелектуалног живота душе Створитељ, највише биће, за Плотина то није Једно, плотинско врховно биће, него деривирана хипостаза – божански интелект.

Значајно је истаћи да је дубокоумна августинска метафизика *принцип унутрашњости*, који је био припремљен у завршном раздобљу античке философије, први пута поставила у средиште философског мишљења, као клицу философије науке будућности.

Декартова рационална интуиција и Кантова чиста интуиција

Када је реч о Декартовој философији за наше потребе биће довољно да се осврнемо на питања која се тичу аргументације *cogito* става, тачније на његову основну дилему у образложењу истине интуитивног сазнања као и на питања о заснивању универзалне науке и њене методе. Наиме, исти захтев за извесност и коначним

10 Sv. Augustin 1973, књига 7, секција 10, 16.
11 Исто.
12 Sv. Augustin 1982 I, CXIX.
13 Исто, CXXII.

утемељењем сазнања, као и Аристотела, терао је Декарта да истакне, у својој „Расправи о методи“, интуицију и дедукцију као јединствена средства за досезање сазнања о стварима, без страха од грешке. По Декарту, интуиција или непосредно интуитивно сагледавање се састоји од идеје једног усредсређеног духа, тако одређене и јасне да у њој нема сумње у оно што схвата, идеја рођена у светлу самог разума, која је извеснија и од саме дедукције.[14]

Дакле, картезијанска интуиција јест рационална операција у којој се најизвесније истине представљају на тоталан и непосредан начин, а ови самоочигледни ставови бивају изабрани као аксиоми.

У трагању за извесношћу знања аритметика и геометрија представљају модел картезијанског мишљења у којем се јасно и очигледно непосредно интуитивно сагледава или дедуктивно изводи оно што треба да је наука. Тако, на пример, међу ставовима који морају бити виђени интуитивно Декарт помиње следеће ставове: „2 + 2 = 4; 3 + 1 = 4, и као последицу тога, став 2 + 2 = 3 + 1“, коју управо интуитивно, без анализе разумемо; исто као и генерални принцип да „две количине једнаке трећој, једнаке су једна другој“. Као што видимо ово се сазнање одвија кроз самоочигледну интуицију и потребну демонстрацију а то је, по Декарту, јединствен облик који би требало прибавити разуму, јер човек нема другог начина за постизање извесног сазнања. Непосредно се, интуицијом, сазнаје да ја јесам, да ја мислим, да лопта има јединствену површину и тако даље. Дакле, први принципи се сазнају интуицијом, док закључци дедукцијом, тако да је ова разлика већ сасвим јасна у темељној онтолошкој поставци картезијанске филозофије: *Cogito, ergo sum.* Декарт је тежио *универзалној науци*, чији је задатак да открије битну сагласност између научног сазнања и стварности, да покаже у којој се мери у научном сазнању схвата структура саме стварности. Декарт је заступао научни монизам, јер постоји један интелект који је јединствен за све предмете научног сазнања, једна наука, једна истина, једна логика што прожима све посебне науке. То јединство науке је, по Декарту, резултат јединствене методе чија је сврха да светлост свег сазнања сабере у једну жижу. Та јединствена наука јест метафизика у којој се налази темељ свих рационалних сазнања, најпре као логичко оправдање модерне природне науке а затим као њено рационалистичко фундирање у идеји о прожимању мишљења и стварности.

Од метафизике Декарт прелази на методологију (нарочито у својој *Расправи о методи*) као филозофију науке у којој су дата правила истинитог сазнања. Прво правило његове методологије даје критеријум истине о *јасном и разговетном сазнању*. Декартова методологија је најпостојанији део његовог философског система, која заснива сва научна сазнања и води ка научној метафизици, чији је циљ да покаже њихову извесност. Тај задатак научна метафизика испуњава преко методске сумње. Наиме, пошто се на страни предмета сазнања не налази ништа што задовољава захтев за научном извесношћу, окрећемо се субјекту сазнања, који *интуитивно* сазнаје као прву истину *Cogito ergo sum*. Тиме је Декарт испунио први задатак научне метафизике, показавши како је могућа аподиктичка извесност научног сазнања.

Док Декарт искључује могућност заблуде ставова до којих се долази путем интуиције као непосредне рационалне евиденције, модерна аналитичка филозофија, идући за Витгенштајном, полази од става да је најпре потребно утврдити истинитост оних интуитивних сазнања на којима почива Декартова аргументација *cogito* става. Наиме, из саме евиденције не следи истинитост ставова, па је стога за истинитост интуитивног сазнања потребно оправдање које се не своди на евиденцију и извесност интуиције.

14 Декарт 1952, 95.

Декартов принцип највише и апсолутне извесности битка самосвести јесте, по досегу, једнак Августиновом аргументу о реалитету свесног бића, док је примена тог постулата различита код сваког понаособ. Док код Августина вреди самоизвесност душе као најсигурнија од свих искустава, код Декарта став *cogito* нема значење искуства, већ основне рационалне истине, евиденције непосредно интуитивне извесности. Истина мора бити *јасна* и *разговетна* као самосвест, што се пред погледом духа показује тако сигурно као и његова сопствена егзистенција. Притом, Декарт то *јасно* дефинише као оно што *интуитивно лебди пред духом,* а *разговетно* као оно у себи јасно и чврсто одређено.[15] Наведеним појмовима он одређује сазнајнотеоријско значење непосредне рационалне евиденције, мада је често повезује са представом да су ове евиденције људској души утиснуте од Бога. Овде се отварају врата оног дела Декартовог система метафизике у коме се он бави доказивањем постојања бога, али то више није предмет овог рада.

Декартово се искуство свести, у Хусерловој феноменологији, проширује појмом трансценденталног искуства, и док Декарт остаје на извесности и методи сазнања заснованих кроз сумњу, Хусерл ће битније и дубље закорачити у бесконачна поља трансценденталног субјективизма, чврсто уверен у покретачке снаге свести које зраче из Декартове филозофије.

И друга два рационалистичка дива, Спиноза и Лајбниц, у интуицији виде највећу моћ сазнања, неопходну за заснивање било каквог основног принципа математичке или чињеничке науке. У поређењу с Декартом, Спиноза је разликовао више нивоа у сазнајној активности. То су сазнања прве врсте која се односе на *знакове* (или на индивидуалне физичке објекте); затим, сазнања друге врсте која обухвата *разум* и сазнања треће врсте која пружа *научна интуиција (sciencia intuitiva).* Највећа врлина душе је, према Спинози, да разуме ствари трећом врстом сазнања. На сличан начин и Лајбниц схвата интуицију, одређујући јој место у сазнању основних појмова и најопштијих истина, који се једино сами по себи непосредно виде. У „Новим огледима о људском разуму“ Лајбниц каже:

Сазнање је интуитивно када дух схвата слагање две идеје непосредно путем њих самих, без мешања друге идеје. Ово је сазнање најјасније и најпоузданије за које је способна људска слабост; оно делује на један неодољив начин, не дозвољавајући духу да се колеба.[16]

Имануел Кант је прилагодио Спинозину трихотомију духовне активности уводећи *чисту интуицију (reine Anschauung)* у додатку чулне интуиције и разумевања. За наше потребе на овом месту можемо узети као полазну тачку Кантову теорију *a priornog* и Хусерлову модификовану и проширену теорију исте. Централно у Хусерловом учењу за циљ нашег рада је његова феноменолошка анализа трансценденталне субјективности, која нуди наду откривања трансценденталне активности априорног на исконском нивоу пре-предикативног, пре-рефлексивног искуства.

Кант користи израз „трансценденталан“ да означи не оно сазнање које се односи на објекте, већ више „такво сазнање које се тиче *a priori* могућности сазнања, или његовог *a priori* коришћења“.[17] Према Канту, сазнавање је динамички акт у коме се многоструке представе дате у интуицији обједињују разумевањем под концептом једног објекта. За такву синтезу, јединство свести је један примарни и *a priori* захтев. Многострука датост у интуицији припада једној те истој свести, самосвести, чије првобитно јединство чини једно *a priori* сазнање свих објеката. Та синтеза треба да буде *a priori*, јер многострукост

15 Dekart 1951, 82.
16 Lajbnic 1991, 303.
17 Kant 1990, 56–80.

дата у интуицији „треба да поседује оно јединство, које сачињава појам неког објекта“.[18] Тај акт, у којем се многострукост чулне или пасивне интуиције синтетизује, односно, ставља под формално *a priori* јединство трансценденталне аперцепције Кант назива „трансцендентална синтеза имагинације“.[19] Према томе, *a priori* синтеза интуитивне разноврсне датости у првобитно јединство аперцепције јест примарно дело чистог сазнања (поимања). Ако је то тачно, онда је чисто сазнање, упркос својим чистим појмовима или принципима синтетичког јединства, ипак у могућности да детерминише чулност и интуитивну датост, што је тешко разумљиво у светлу Кантове радикалне дихотомије између поимања и сензибилности. Ова се тешкоћа рефлектује како на супротстављена објашњења трансценденталне имагинације тако и на ноетичку анализу трансценденталне аперцепције свести уопште. Зато се, у сврху разјашњења *a priori* у Кантовој трансценденталној функцији синтезе, окрећемо Хусерловом поимању трансценденталне свести, при чему је тачка конвергенције између тих мислилаца лоцирана на пољу синтетичког поимања. Тако, док се по Канту, синтеза интуитивне датости под трансценденталним јединством аперцепције врши „подвођењем» многоструког под појмове чистог сазнања, за Хусерла, синтеза се врши ’устројством’ многоструког у складу са *a priori* законима трансценденталне субјективности“.[20]

У другом делу „Критике чистог ума“ Кант наводи да је комбинација или синтеза многоструког из неке интуиције уопште, мисао у чистим појмовима или категоријама сазнања, који представљају тек „облике мисли“, тако да је синтеза *чисто интелектуална*.[21] Али људска свест се карактерише неком извесном *a priori* формом чулне интуиције, на пример временом; која код Канта представља облик *фигуративне синтезе*.[22] По његовим речима та синтеза је „дело сазнања о чулности и то је њена прва примена и при том основа свих њених других примена на објекте наше могуће интуиције“.[23] Ова Кантова дистинкција између интелектуалне и фигуративне синтезе сазнања, сугерисала је Хусерлу аналогну диференцијацију у устројству које је оперативно на два нивоа: рефлективни ниво наука и на пре-рефлективни ниво света-живота који је примарни будући да претходи и чини могућом научну рефлексију. Оно што је Хусерл сигнализирао као најважнију карактеристику пре-рефлективног нивоа је да живот-свет (Lebenswellt) следи *a priori* законе тако да он „има исту структуру као онај из објективне науке“.[24] На нивоу интелектуалне синтезе, категорије се приписују интуицији уопште, следствено објекту уопште, било који да је облик интуиције у питању. Та интелектуална синтеза и њене категорије *a priori* могу се означити оним што, Хусерл назива «теоријском онтологијом». На нивоу фигуративне синтезе, категорије се приписују одређеном облику чулне интуиције, под којом треба да стоје сви објекти могућег искуства. Отуд, на том нивоу категорије се приписују „објектима који нам могу бити дати у интуицији“.[25]

Кантова идеја чисте интуиције се показала мање развијена, у поређењу са осталим његовим доприносима, али не и мање утицајна. Док су картезијанска и спинозијанска интуиција форме разума, Кантова интуиција трансцендира разум и тиме замеће клицу модерног интуиционизма који је једним делом повезан са ирационализмом.

---

18 Исто, 104–105.
19 Исто, 152.
20 Husserl 1956, 398–399.
21 Kant 1990, 150.
22 Исто, 151.
23 Исто, 152.
24 Huserl 1991, 142.
25 Kant 1990, 150.

Да будемо прецизнији, постоје значајне разлике: Кант је признавао вредност чулног искуства и разума подразумевајући њихове моћи и недовољност, док их стриктни интуиционизам углавном пориче; Надаље, Кант је прихватио интуиционизам јер је спознао границе чулних способности, као и претеривање традиционалног рационализма, док интуиционисти, тачније, једно њихово крило, уместо да покушавају да реше поједине интелектуалне проблеме уз помоћ интуиције, они су пре заинтересовани да се боре против рационализма умањујући моћ разума и искуства. То крило чини анти-интелектуални жиг интуиционизма који се развио у периоду романтизма, током деветнаестог века, директно из Кантовог учења, утичући на бројне духовне оријентације.

Веома значајан филозоф интуициониста Артур Шопенхауер (1788–1860) инсистира на превасходној важности непосредног сагледавања стварности уз доследно спровођење волунтаристичке концепције. Сходно свом темељном ставу, да је цео свет, са свим посебним појавама и манифестацијама, само *објективација једне универзалне воље,* и саму *способност којом сазнајемо* ствари Шопенхауер сматра једном од могућих форми те воље. Наиме, са целокупним можданим функцијама разум представља оруђе универзалне воље, која на тај начин непосредно сазнаје себе. Путем непосредне интуиције упознајемо предмете као наше представе. Међутим, без обзира на то што је „свет наша представа“, Шопенхауер сматра да се овде не ради о неком илузорном свету, већ мора постојати неки реални узрок свим нашим представама. То може бити само слепа, безузрочна и универзална воља која се објективизира у разноврсним ступњевима природе, почевши од најпростијих природних закона, преко целокупне скале органског света, до човека и његовог интелекта. Да би поткрепио овај став Шопенхауер се служи типовима и идејама који чине прелаз између тоталитета свеопште воље и њених индивидуалних манифестација. Притом је *интуиција* најважнија духовна способност која поседује самосвест или моћ непосредног осветљења ума и самим тим је у стању да нас уведе у најдубље сфере универзалне светске воље и њену објективну егзистенцију по себи. Сваки други облик сазнања је по свом карактеру нижи и несавршенији од *самоевиденције* која се заснива на четири битна корена става довољног разлога: У првом реду долази разлог бића, начин његовог постојања према положају и сукцесији у простору и времену; затим следи став догађања или каузални принцип; трећи је разлог делања или мотивације и на крају, разлог сазнања, односно истине. За Шопенхауера интуиција је фундаментална представа јер обухвата цео видљиви свет, свет као вољу. Овде је смештен темељни став о онтолошкој природи интуиције, као најмоћније представе света који је представа. Али, овде је смештен и темељни став теорије сазнања, јер је свака интуиција интелектуална. Нас овде интересује, управо, ово друго, интелектуално крило интуиционизма као интелектуални архетип, нова идеја науке. Интелектуална интуиција (*die intelektuale Anschauung*) јесте темељни појам код Шелинга, поготову када се ради о највишем онтолошком принципу логике сазнања. То је непосредно знање, органон сваког трансценденталног мишљења. Наиме, интелектуална интуиција за Шелинга је онај акт сазнања у коме се субјекат и објекат идентификују. Философија је јединство ума, наука о науци, наука која поставља принципе научности знања, апсолутно знање. Принцип философије или апсолутни идентитет не може се схватити појмовима, него помоћу интелектуалног сагледања који је последњи степен сазнања, самосагледање *(Selbstanschauung)* где знати, значи сјединити тоталитет оног субјективног, или оно Ја, са тоталитетом објективног, или с природом, апсолутни идентитет. Зато, принцип апсолутног идентитета може се схватити само помоћу овог интелектуалног сагледавања, које се, опет, као интуиција не може схватити нити приказати. Органон свеукупног тог знања философије за Шелинга је интелектуална интуиција са естетичким актом, тј. изворно виђење је видљиво једино у уметности, која овим постаје огранком философије.

Бергсонова метафизичка интуиција и Хусерлова философска интуиција

Философија Анрија Бергсона (1859–1941), својим дуализмом сазнавалачких моћи разума и интуиције, покушала је да избегне „једностраност“ науке као и појединих философских праваца. Његова метафизика почиње са интуитивним удубљивањем свести у свој сопствени живот, јер само интуицијом можемо пратити живот, саму реалност, која је по Бергсону, стална еволуција. У животу своје сопствене свести философ је непосредно у самој реалности као таквој, коју Бергсон одређује као конкретно трајање, а то је, по њему, најизвеснија полазна тачка истраживања. Наиме, сви велики научни проналасци настали су интуитивним удубљивањем у саму реалну датост предмета, да би тек затим добили свој облик у разним научним формулацијама. У том смислу Бергсон овако одређује свој приступ философији и њен однос ка науци уопште:

Тако схваћена философија је не само […] подударност људске свести са живим принципом из кога она проистиче, додир са стваралачким напором; она је […] прави еволуционизам и према томе право продужење науке.[26]

Бергсонов метафизички интуиционизам је, дакле, философско-интуитивно сазнање, као оно прво и апсолутно сазнање стварности, супротставио научном сазнању, и премда под јаким утицајем биолошких наука, Бергсон је снажно еманциповао философију са њеном новом методом, потпуно разликујући при том интуитивно философско сазнање од рационалног научног. Ову разлику, између двеју метода, наиме, између интелектуалне и интуитивне Бергсон изводи генетичко-биолошким путем из разлике између инстинкта и интелекта: Интелект је способност стварања оруђа за опстанак у животној борби, док је инстинкт савршена употреба од природе датих оруђа. Интелект и инстинкт су тако различити по својој унутрашњој структури да се не могу поредити, али се донекле допуњују. У стварности не налазимо нити потпуно чист интелект, нити инстинкт; и једно и друго јесу „тенденције, а не готове ствари“. Сам живот се, по Бергсону, битно одликује тенденцијом ка непредвидљивој промени. Управо стога «та је реалност прави предмет философије, са својом интуитивном методом, која није присиљена на прецизност»[27]. Биолошке теорије не могу да објасне инстинкт у његовој суштини јер га интелект својом мрежом (појмова и знакова) не може уловити. Једноставно спонтано делање инстинкта изгледа необјашњиво, управо као чудо природе. Али тамо где престаје моћ науке почиње философија, са својом методом интуиције која одговара живом току реалности. Ево како то формулише сам Бергсон:

У саму унутрашњост живота увела би нас интуиција, хоћу рећи инстинкт, који је постао незаинтересован, свестан самога себе, способан да размишља о свом предмету и да га проширује бесконачно.[28]

Дакле, интуиција је, према Бергсону, инстинкт који је постао свестан, под утицајем интелекта. Свест се развила у две способности (интелект и интуиција) „из потребе да примењује материју и у исто време следи ток живота“.[29] Бергсон се, премда најдоследнији интуиционист, ипак служи бројним научним аргументима, на основу којих указује на двострукост људског сазнања, наиме интелектуалног и интуитивног, при чему доминантно место даје интуицији, која припада самом бићу живота. Интуиција је непосредно везана за развој и токове живота, она је у додиру са самим животом али није у стању да та сазнања експлицитно изложи јер је језик продукт интелекта. Научно сазнање

26 Bergson 1991, 196.
27 Исто, 141.
28 Исто, 141–148.
29 Исто.

је детерминисано и не оставља могућност спонтаног и слободног деловања. Стога, оно треба да се обрати подацима интуиције, која нам, у процесу освешћивања, може предочити суштинска знања о еволуцији и кретању живота, до којих разум не може доћи, будући да је прилагођен анализи статичких облика материје.

Бергсон уводи појам трајања, као основног стваралачког фактора, који укључује чист квалитет, везан за унутрашњи живот, његов непрекидни напредак, усавршавање, саморазумевање. Трајање се може схватити једино интуицијом и чини угаони камен Бергсонове интуиционистичке философије. Да би се интуитивно схватило ово «чисто трајање», које чини бит живота и гради све временско, динамичко и живо у свету, морају се, по Бергсону, окренути леђа привидној апстракцији језика и разума, и простим *утапањем (*уживљавањем*)* у то трајање спознати апсолутну стварност која је непрестана промена, новост. Надаље, треба показати у чему се састоји ово уживљавање, тај једноставни, непосредни осет, који нас уводи у Бергсонов појам интелектуалне симпатије.

Наиме, Бергсон дефинише интуитивну методу као врсту интелектуалне симпатије, преко које се ми преносимо у унутрашњост премета, да би смо се слили с оним што је у њему јединствено, неизрециво. Према Бергсону, акт интуиције јест симпатичко уживљавање којим се субјекат идентификује са објектом, другим речима, интуиција је, не мислити више о стварима, већ их живети изнутра, саосећајући са њима и њиховом унутрашњом временском пулсацијом. Дакле, интуитивно сазнање јест првобитни инстиктивни акт *интелектуалне симпатије* која за Бергсона представља елементарни животни начин сазнања. Међутим, од заинтересованог симпатисања са оним што нам је потребно, треба се уздићи до опште симпатије, односно, преселити се треба помоћу симпатије у унутрашњост самог постојања, саживети се са чистим трајањем које је богато у својој хетерогености; а симпатишући са целином постојања или трајања задобија се непосредно и потпуно сазнање стварности.

У Хусерловој концепцији, истина не припада суштински расуђивању, него интуитивној интенцији. У овом случају реч је о специфичној интуицији која не изгледа као акт теоријске контемплације. Феноменологија сазнања тежи да разјасни видове постојања, враћајући се пореклу објеката у свету животу. При томе привилеговану улогу има феноменологија материјалних ствари које у суштини истичу примарност теорије. То је рефлексија која се у најбољем смислу именује као философска интуиција. Међутим, философску интуицију је тешко директно карактерисати без спомињања феноменолошке редукције, која према Хусерлу представља краљевину феноменологије. Другим речима, философска интуиција се идентификује са рефлексијом феноменолошке редукције свести.

Рефлексијом Хусерл мисли „све видове узимања иманентних суштина и све видове иманентног искуства“. То показује интуитивни карактер чинова рефлексија, њихов објекат је дат „лично“ свести која је присутна сама по себи. То такође показује да постоји бројност видова унутрашње интуиције, при чему перцепција (опажај) није само рефлексивни интуитивни акт, наводи Хусерл. На тај начин се интуиција апликује у рефлексији. Истина је адекватност мисли, као чисто назначавање интенције објекта датог у интуицији, интуицији која узима објекат који је присутан у свим конкретним реалностима. У „Логичким истраживањима“ Хусерл проучава интуицију уопште и разликује разна проширења, животност и реални садржај. Евидентно је да спољна перцепција (опажај) својом самом природом не може реализовати наведена три услова на највиши ниво, она може имати животност али тоталитет интендираног објекта евидентно не може бити тиме реализован. То је само унутрашња интуиција која има свој објекат одједном пред собом. Укратко, феноменолошке рефлексије су интуитивни погледи управљени на живот и целу пуноћу конкретних животних форми. То је покушај да се

живот разуме, да се на тој основи разуме свет, живи интенционални објекат. Философија ће редуковати емпиријску науку заузету са чињеничним стањима живота, док философска интуиција је сама рефлексија на живот.

Јасноћа манифестована интуицијом суштине зависи од јасноће интуиције индивидуалног на чему је ова прва заснована. Ова јасноћа није неопходна перцепцији, такође ни имагинацији. Она је један од приоритетних задатака феноменологије и Хусерл инсистира на овим тешкоћама вежбањем интуиције. Али јак напор који захтева феноменологија с циљем да досегне интуицију нема метафизичко значење које Бергсон на пример описује као напор интуиције, термин који је веома тесно повезан са актима слободе. Тешкоће које су неминовне да се научи интуитивна суштина, као и друге још и веће потешкоће које Хусерл повезује с феноменолошком редукцијом и феноменологијом уопште, Хусерл ни у једном тренутку није занемарио, напротив он их интензивно проучава у релацији према свести.

Философска интуиција није Бергсонова филозофија живота, чин у коме су укључене виталне снаге, односно, чин који игра важну улогу у судбини живота. За Хусерла, философска интуиција је рефлексија на живот, коју он схвата конкретном испуњеношћу и богатством, животом који се не живи. Наиме, рефлексија о животу је раздвојена од самог живота и не може се видети веза са судбином метафизичке суштине човека. Природни став није чисто контемплативан, свет није објекат једино научног истраживања. Хусерл не нуди објашњења за промене става и не разматра то као проблем. Он не жели да покреће метафизички проблем ситуације *Homo Philosophus-a*. Док је Бергсонова философска интуиција антирационална, Хусерлова феноменолошка интуиција има свог удела у озбиљан научни рад, и у идеалном случају представља слагање философског и научног сазнања у своме крајњем значењу. О томе нам говори и Хусерлов пројекат на стварању „Философије као строге науке“, али та научност философије неће имати за узор никакву појединачну науку, јер она има свој сопствени метод, израз и перспективу истраживања. Хусерл жели да философији као науци пружи известан конкретан начин рада који ће моћи да прихвате будуће генерације.

С друге стране, оно што је интуитивно дато, према Бергсону, може бити изражено или сликом или концептом; дакле, развој интуиције јест концептуалан, ипак је језгро сваког система сазнања оригинална интуиција која мора најпре бити досегнута. Зато, за Бергсона, ваљани задатак философије јест да поврати оригиналну једноставност произведену интуицијом, што се директно остварује метафизиком. Бергсонов интуиционизам пада у време изградње нове метафизике или савремене философије духа и представља један од најутицајнијих праваца тога периода, којем је и богата словенска мисао, нарочито руска философија, широм отворила врата.

Интуитивизам Н. О. Лоског и руска религиозна мисао

Интуитивизам Николаја Онуфриевича Лоског (1870–1965) представља пажљиво промишљену теорију и чини основу његовог система логике.[30] Наиме, Лоски покушава да произведе органску синтезу формалне логике и гносеологије, тако што се природа различитих логичких форми објашњава специјалним делом гносеологије а логика се бави оправдавањем онога што је добијено интуицијом.

Лоски је, као припадник Лајбницовог метафизичког система, дошао до убеђења да опште, то јест садржај општих појмова и објективни став општих судова јесте *бит, идеално биће*, односно неверемени и непоросторни онтолошки аспект света, који чини

30 Лоски 1995, 334–354.

срж његовог идеал-реалистичког учења о свету. Интуитивна основа логичких гледишта Лоског најјасније се испољава у његовом схватању сазнања као онтолошке категорије. Наиме, сматрајући Канта утемељитељем принципијелно новог поимања сазнања које се простире на пределе целокупне стварности, Лоски истовремено запажа противречје у његовом логичком систему, нарочито између субјективно-идеалистичких премиса и објективно-идеалистичког закључка. Превладавање противречности Кантовог система могуће је, према Лоском, проширивањем појма сазнања на тај начин што се та категорија не треба сводити на сазнање емпиријског субјекта, него мора изражавати вишу синтезу и координацију *Ја* и *Не-ја*. Такво сазнање он назива трансцендентним и разликује га од субјективно-емпиријског; оно је надиндивидуално и једнако у свим емпиријским субјектима. Схватајући сазнање као трансцедентно јединство аперцепција, Лоски тежи превладати субјективизам и иманентизам у решавању онтолошких и гносеолошких проблема. Речју, он признаје постојање транссубјективног, независног од телесне организације, субјекта свести – *не-ја* али у исто време говори о његовој иманентности сазнању објекта. Поредак материјалног света и његов развитак у емпиријској сфери Лоски разматра као резултат присуства Апсолутног логоса који наступа у форми стваралачке активности душе или конкретног логоса. На овом месту треба подсетити да је Лоски био под утицајем Бергсона, премда се није слагао са свим његовим ставовима.

Када је реч о природи односа субјекта и објекта сазнања, Лоскијев интуитивизам признаје постојање обе стране свести, субјективну и објективну, које заједно чине једну свест као целину. Између њих постоји извесна веза, постоји однос. Лозинку интуитивизма за Лоског представља управо одговор на питање, какав је тај однос? Очигледно да то није просторни однос кохеренције, близине итд. То није ни временски однос коегзистенције или сукцесије. То је неки специфичан, ни на шта не сводљив, чисто духовни однос поседовања у свести, кога смо непосредно свесни када говоримо „ја имам неки предмет у видокругу свести“. Захваљујући овом односу постоји нарочити тип јединства субјекта и предмета, који омогућава да чак и предмет спољашњег искуства света буде дат у оригиналу за сазнање субјекту. Тај однос Лоски назива гносеолошком координацијом субјекта и објекта који омогућава истинито сазнање и непосредно увиђање, интуицију предмета од стране субјекта.

Тежња ка потпуном сазнању стварности, као јединствене целине веома су присутне у руској философско-теолошкој мисли, посебно у философском систему Владимира Соловјова. Већ наслови његових раних радова поткрепљују овај став: *Криза западне философије; Против позитивиста; Философска начела целовитог знања* и других у којима је наглашен принцип свејединства.

Идеја или смисао ствари и појава које сазнајемо може бити спозната само умом, или смислом субјекта који сазнаје, однос датог предмета према свему може постојати за нас само уколико у нама самима постоји принцип свејединства, тј. ум.[31]

Емпиризам и рационализам, као две стране медаље сазнања стварности, јесу последице везе с објектима који се налазе изван нас и као такве имају само релативан карактер. Наведене облике сазнања допуњује унутрашње сазнање које је последица апсолутног бића. Такво сазнање нас непосредно повезује са објектима и представља мистички облик сазнања стварности у коме се садржи нешто више од мишљења, а то је она објективна реалност која постоји независно од нас. Управо овај трећи облик сазнања Соловјов назива вером или интуицијом, која у његовом разумевању представља непосредно сазерцање суштине. Дакле, рационално сазнање је овде допуњено животним начелом које се досеже духовним сазерцењем, тј. интуицијом. У овом начелу је садржана

31 Лоски 1995, 137.

истинска интенција животне философије која се огледа у остваривању универзалне синтезе науке и религије, тј. савршености логичке форме Запада и са пуноћом садржаја духовних сазерцања Истока.[32]

Поред Соловјева, не мали број руских мислилаца ће процес сазнања разумевати као акт унутрашњег сједињења сазнавајућег субјекта са предметом сазнања, међу којима су најистакнутији: отац Павле Флоренски, отац Сергије Булгаков, Николај Берђајев и Семјон Лудвигович Франк. Тако, на пример, Флоренски тврди, у духу учења и терминологије Н. О. Лосског, да је интуиција једнака перцепцији објекта, тј. оно непосредно сазерцавање живе реалности каква је она по себи. Такође, у стилу Лоскијевог интуицио-рационализма[33], Флоренски ће направити јасну дистанцу између два вида интуитивизма: На једној страни стоје ирационалистички облици интуиционизма, попут слепе или непотпуне интуиције, која нам открива само неповезане емпиријске чињенице, док на другој страни стоји рационални, интегрални облик интуиције, у којој се сједињују дискурзивни и интуитивни путеви сазнања стварности. Истина као таква, према Флоренском, јесте коначна бесконачност и бесконачна коначност, тј. бесконачно које се мисли као интегрално јединство, а њена метода је рационална интуиција која полази од целине ка бескрајном мноштву нижих делова. На овом месту Флоренски нам ипак показује сумњу у могућност постојања стварне умности или умне стварности као истине доступне људском сазнању:

Али таква једна истина могућа је само тамо, на небу, док код нас постоји много истина, крхотина Истине. […] Уситњеност нашег знања и није тако велики недостатак. Најгоре је то што цјеловита Божанска истина, прелазећи оквире закона противурјечности, измирује А и не-А, будући истовремено рашчлањена на низ истина које противурјече једна другој и које су неизбјежно антиномичне. Тако нпр. постоји велики број догматских антиномија: Божанска једностраност и тројединство, предодређеност и слободна воља итд. Само у тренутку благодатног озарења те се противурјечности у уму укидају, али не рационално, већ на надрационалан начин.[34]

Многи руски философи и религиозни мислиоци су у својим интерпретацијама о битним питањима света и човека прибегавали антиномијама, односно изражавању истине помоћу супротстављених судова, што је био резултат Кантовог утицаја. Тако је и Флоренски тврдио да ће сви људи уживати вечно блаженство и бити спашени, чак и они којима је било суђено да трпе вечне патње! Према Н. О. Лоском ову антиномију Флоренски није разрешио на задовољавајући начин:

Он тврди да ако самост постаје коначно сатанска, онда се она одваја од супстантивне првобитно тварне основе личности, лишава своје творачке силе и препушта вјечним мукама, сталној идеји о гријеху или кушању огњем очишћења.[35]

Ипак, Отац Павле је идеал хришћанског живота видео у радосном доживљавању света, насупрот суровом отуђењу од њега. Као најбоље сведочанство тога наводио је житије светог Кирила, који није тражио спас у одрицању од живота већ је благосиљао *преображење пуноће бића* које се огледа у постепеном постизању светости (на место наглог преласка од грешника у праведника).

У свом учењу о Платоновим идејама као живим конкретним личностима (а не само апстрактним појмовима) Флоренски истиче да под тим личностима схвата нешто више од људског *ја*, нешто попут нације, расе, човечанства. Тако су се у Новом завету

32 Исто, 140.
33 Поповић 2011, 21.
34 Лоски 1995, 245.
35 Исто, 257.

идеје оваплотиле у анђелима и свецима појединих црква, при чему отац Павле Флоренски има у виду становнике Царства Божјег. Посебно место заузима Света Софија, мудрост Божја, апсолутно савршено васељенско биће које испуњава Божанску вољу. Она је Божанска Идеја, предмет љубави Божје, љубав љубави.[36] Слично учење о налазимо у књизи *Светлост Невечерња* оца Сергеја Булгакова према којем Она није ни Бог ни свет, ни творац ни твар, ипак лебди између њих.

Према учењу оца Сергеја Булгакова постоје три пута религиозног сазнања: апстрактно мишљење, мистичко самоудубљивање и религиозно откривење, при чему ово последње даје смисао и значење свима осталим путевима сазнања. Свака подвојеност од религиозног откровења води у опасност од погрешака у процесу сазнавања стварности.

Николај Берђајев, најпознатији руски савремени филозоф, изложио је својеврсну критику Кантовог критицизма у сазнајној теорији, нарочито у свом делу *Опыт эсхатологической метафизики.* Признајући Канту велику заслугу за разграничење између света појава и света ноумена, он је указао на Кантову грешку када је свет ноумена прогласио несазнатљивим. Берђајев то чини захваљујући свом учењу о проблему личности и суштини човекове природе. Личност је духовна, а не природна категорија, односно, личност није супстанција већ стваралачки чин, при чему та стваралачка делатност човека партиципита у Божанском животу:

Постоји вјечна људскост у Богу, а то значи да исто тако постоји Божанско у човјеку.[37]

Ипак, човекова природа је изокренута пошто је он напустио Бога а створења која су отпала од Бога немају непосредно искуство духовног живота, искуство које открива живот субјекта, постојећег Ја. Напротив, изопачени разум, како Берђајев наводи, анализира пут спознаје васељене као објективиране форме, образујући притом систем објективне реалности, свет појава који је видљив чулима, насупрот свету ноумена који се сазнаје у самом процесу непосредног духовног искуства. Тријумф духа над природом остварује се помоћу симпатија и љубави, које превладавају изолацију створења која су отпала од Бога као и захваљујући општењу ја и ти у непосредном духовном искуству, које је по својој природи интуиција, а не објективација. Јер човек, на срећу, у својим постојећим грудима ипак чува везу с духовним светом и целим космосом, на основу које ноумен може да проникне у феномен, тј. невидљиви свет слободе у видљиви свет нужности.[38]

У ред савремених руских религиозних мислилаца који су били склони тврдњи да сазнајући субјект непосредно перципира транссубјективну реалност с правом се убраја и интуитивист С. Л. Франк. Он је сматрао да теорију сазнања треба допунити метафизичком концепцијом о органском јединству света, која би објаснила могућност интуиције као непосредног опажања реалности. На тај начин је правац испитивања усмерен ка онтолошкој основи сазнања, односно ка откривању онтолошких услова могућности интуиције као непосредног опажања реалности, независно од наших аката сазнања. Такве услове С. Л. Франк објашњава тако што индивидуално биће има своје корене у апсолуту као свејединству, услед чега смо ми сливени с објектом не преко сазнања, већ у самом свом бићу.[39] На тај начин је апстрактно логичко сазнање могуће само захваљујући интуицији тог свеобухватног јединства.

---

36 Исто, 256.
37 Исто, 317.
38 Исто, 319.
39 Исто, 355.

Алексеј Фјодорович Лосев је велики познавалац античке философије (посебно неоплатонизма) који је истовремено био под снажним утицајем Хегелове дијалектике и Хусерлове ејдетске интуиције (Wesenschau). На темељу тога Лосев пише своју познату књигу под насловом *Античный космос и современная наука*, у којој је интерпретирао античку спекулативну философију у духу конкретне ејдетске дијалектике. Он налази да је у Платоновим дијалогу *Парменид* полазна тачка дијалектике *Једно*, које није идентично само себи а ни различито са собом, ни са другима. Под таквим условима *Једно* је онај принцип који се зове *Божанско ништа* и служи као објекат негативне (апофатичке) теологије.[40]

Ка закључку

Анализа интуитивног сазнања показује нам како поједини моменти интуитивне стварности не стоје сами за себе, ту нигде не налазимо нешто подвојено и изоловано, напротив, свуда се осећа процес узајамног прожимања.[41]

Док наука све даље одмиче у царство апстрактног мишљења, уместо да се примакне самим стварима, утолико више губи, у мноштву језичких појмова и конструкција, на плодности своје активности. Основни је задатак философске интуиције да разбије ту илузију, јер интуиција постиже оно што пука наука, нераздвојно везана за медијум језичких појмова, никада не може постићи. Интуиција пред нас поставља свет чистог искуства, у његовом непосредном бивствовању, без икаквог замагљивања и помућивања произвољним сигнификативним додацима.

Интуитивна философија не усмерава свој поглед искључиво и у првом реду на чисто научно, егзактно поимање света већ на све правце разумевања света, тежећи да то разумевање докучи у његовој разноликости и целокупности, укључујући слободну активност духа. Нема ниједног правог разумевања света које не почива на одређеним основним правцима како посматрања тако и духовног уобличавања. Да бисмо докучили законе овог уобличавања морамо имати увида у оштру разлику између разних његових димензија. Одређени појмови, као што је на пример појам броја, времена, простора, представљају у извесном смислу праоблике синтезе неког мноштва у јединство. Ако се држимо овог увида у вишедимензионалност духовног света, питање *односа између појма и интуиције* добија комплекснији облик. Наиме, све док у сазнајно-теоријској сфери испитујемо само претпоставке и важење основних научних појмова све дотле се и свет чулне интуиције и чулног опажања одређује само с обзиром на те појмове и вреднује као предуслов за њих. Интуиција је, у том случају, она клица из које треба да се развије теоријска зграда науке, али у запис те клице већ се налазе она уобличавања која из ње произлазе. У структури онога што је опажено и интуитивно појмљено израња циљ научне објективације. На тај начин се унутар интуиције смешта спонтаност разума који је услов законитости научног искуства и његовог предмета. Али, колико год да је ова усмереност ка систематици искуства у универзални систем науке битна одредба интуиције, она није

40 Лоски, 487.

41 Касирер, 251. Наиме, Касирер ову тврдњу појачава следећим ставом: „Чак и оно што, на изглед, припада једној одређеној појединачној тачки у простору и једном појединачном временском моменту никако не остаје везано за то пуко овде и сада. Оно превазилази себе, указује на укупност садржаја искуства и с њима се стапа у одређене целине смисла. […] Што даље интуитивно сазнање одмиче тим путем, то се више сваки од његових посебних садржаја оснажује да заступа тоталитет они осталих и да их чини *непосредно очигледним*. Ако се то заступање схвати као одређујуће и карактеристично за функцију појма уопште, онда, без сумње, већ свет опажања и свет просторно-временске интуиције никако не може без те функције“.

и једина интенција која лежи у интуицији. Јер наспрам егзактно-научног поимања стоје облици друкчијег кова и друкчијег смисаоног правца који спадају, једном речју, у свет метанауке.[42]

Име је оно што представља први моменат константности и трајања, идентитет имена је, према томе, антиципација идентитета логичког појма. На подручју мита, међутим, уобличавање се друкчије одвија јер објективни свет који се у миту изграђује свет је оживотворених и активних делатних бића. Снагу тих творевина чини један својеврстан начин интуиције и опажања стварности који је у њима дат. Зато теорија, као дело интуиције и разума, не може и не треба да остане ограничена на научно сазнање света већ је морамо потражити свуда где делује специфичан начин уобличавања и уздизања у одређено јединство смисла.

Треба истаћи да је интуитивна метода сазнања мање круто дисциплинована од било које друге форме. Интуиција је, као што то и сама етимологија речи каже, готово видовит начин поимања, што свакако не значи да је она само неодговорно лутање мисли које пренебрегава стварност или покушава да избегне њене проблеме. Напротив, интуитивна мисао превазилази стварност једино стога што покушава да дà темељ хаосу искуства, како би открила његове облике, ред, везу и смисао. Такође, интуитивну мисао треба разликовати од просте доконе спекулације, првенствено тиме што се интуиција никада сасвим не одваја од искуства. Може се тренутно удаљити од проблема искуства, али с њима остаје у вези покушавајући да их објасни у њиховој суштини.

Док смо у сфери научно-теоријских појмова свет интуиције и чулног опажања одређује се увек и само с обзиром на те појмове и вреднује као предступањ за њих. Интуиција је она клица из које се развија теоријска творевина науке на тај начин што се у примарној рецептивности и спонтаности интуиције поново смешта законитост разума као услова научног појма, искуства и предмета. На срећу, ова усмереност интуиције ка систематици природно-научног искуства, није једина интенција значења која лежи у тој интуицији, јер наспрам егзактно научног поимања, стоје облици мисли друкчијег кова и смисаоног правца, какви су философија, језик, уметност, мит, религија. Животну снагу овим творевинама духа даје један посебан и својеврстан начин интуиције и опажања стварности.

Према Касиреру, „теорија јест рационална конструкција, али не треба да остане ограничена на научно сазнање света“.[43] Тако, док доследни интуиционисти одбијају да граде убедљиву теорију интуиције и уздржавају се од анализирања речи *интуиција* и од проучавања њених различитих одређења, јер их њихова лична, углавном антианалитичка филозофија штити од те радње[44], не може се очекивати стриктно интуиционистичка теорија интуиције. А све док ниједна научна теорија о различитим врстама интуиције не буде на располагању, ми морамо бити обазриви у употреби термина интуиција.

Према Лоскијевом схватању, хришћански поглед на свет се не може развијати без помоћи метафизике, која се, након Кантове теорије сазнања може гносеолошки оправдати једино помоћу интуитивне теорије сазнања. Суштина такве теорије се састоји у учењу које доказује да се људско знање заснива на искуству као непосредном опажању

42 На пример, метафизика, металогика, метајезик а посебно религија и митологија, који, такође, имају сасвим одређени карактер, одређени значај и одређени начин духовног виђења, који оживотворују низ феномена и сажимају их у чврста обличја.

43 Kasirer 1985: 21.

44 Један изразити пример антитеоријског става према интуицији јесте Едуард Ле Рој, који је писао да је интуиција немогућа за дефинисање и да само интуиције могу бити у поседу интуиција. Види: Le Roy, Edouard. „La pensée intuitive“. 2 vols. Paris: Boivin, 1929 and 1930. Volumen I, str., 147–148.

актуелне реалности. У сврху развоја хришћанског погледа на свет Н. О. Лоски посебно препоручује две Франкове књиге: *Предмет знања*, која јесте изузетан допринос литератури о интуитивизму и *Бог је с нама*, у којој он даје искрену и убедљиву одбрану хришћанске религије.

На самом крају могли бисмо нагласити да треба бити опрезан у коришћењу термина *интуиција*, како у свакодневном животу тако и када је реч о различитим сферама духовног стваралаштва, уз обавезну спецификацију врсте интуиције о којој се говори. Спецификација појма интуиције би могла бити, такође, предмет овог рада и премда превазилази његове оквире, сматрамо да је корисно спровести је, макар послужила као повод за нова истраживања у овој области. Свакако да је у историји философије било покушаја разликовања више врста интуиција, а једно такво схватање је заступао, на пример, руски интуитивизам, о којем је у раду било речи. Наиме, овај правац ће, сходно чињеници да велики број философа прихвата егзистенцију како реалног и идеалног бића, тако и бића које трансцендира границе закона идентитета, противуречности и искључења трећег, успоставити следећу трихотомију интуитивног сазнања: 1. Ч*улна интуиција*, која за предмет сазнања има реално биће; 2. *Интелектуална интуиција*, чији је објекат сазнања идеално биће, које се сазнаје непосредно какво јесте, по себи, па отуда и проистиче да дискурзивно мишљење није супротност интуицији, већ њена варијанта; 3. *Мистичка интуиција*, као форма интуиције металогичког Апсолута, који није доступан ни чулној ни интелектуалној интуицији и као таква она широко отвара врата метафизици и теологији.

Различита тумачења појма интуиције се ипак сусрећу у заједничком подвлачењу момента непосредности у процесу сазнања који чини рационално зрно поимања интуиције. Наиме, интуиција је одувек значила непосредно сазнање стварности, непосредно сажимање и треперење са стварношћу, а сам појам интуиције настао је ради назначења и одредбе интелектуалне непосредности.

Литература

Aristotel (2017): *Metafizika*. Beograd: Službeni glasnik – Paideia.

Augustin, Sv. Aurelije (1982): *O državi božjoj. De civitate Dei*. Knjiga I–X. Latinski i hrvatski tekst. Zagreb: Kršćanaska sadašnjost.

Augustin, Sv. Aurelije (1973): *Ispovijesti XIII*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. Naslov originala: S. Aurelii Augustini, *Confessionum libri XIII.*

Bergson, Anri (1991): *Stvaralačka evolucija*, preveo s francuskog Filip Medić. Sremski Karlovci. Naslov originala: *L`évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

Декарт, Рене (1952): *Практична и јасна правила руковођења духом у истраживању истине*. Београд: Српско филозофско друштво.

Deskartes, Rene (1951): *Principi philosophie I*. Preveo dr Veljko Gortan. Zagreb: Matica hrvatska.

Kasirer, Ernest (1985): *Fenomenolofija saznanja*. Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica.

Касирер, Ернест (1985): *Филозофија симболичких облика*. Нови Сад: Дневник – Књижевна заједница.

Le Roy, Edouard (1929): *La pensée intuitive*, 2 vols. Paris: Boivin, 1929 and 1930, Volumen I.

Лоски, Николај Онуфриевич (1995): *Историја руске филозофије*. Цетиње: Издавачки центар Цетиње.

Lajbnic, Godfrid, Vilhelm (1991): *Novi ogledi o ljudskom razumu*. Beograd: BIGZ.
Kant, Imanuel (1990): *Kritika čistog uma*. Beograd: BIGZ.
Platon (1979): *Teetet*. Zagreb: Naprijed.
Plotin (1984): *Eneada V*. Beograd: Niro Književne novine.
Поповић, Бранкица (2011): *Интуиција и наука у Хусерловој феноменологији*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.
Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie* (1923/24), Vol. I –VI. The Hague: Nijhoff.
Huserl, Edmund (1991): *Kriza evropskih nauka*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
Windelband, Wilhelm (1956): *Povijest filozofije*, Knjiga prva. Zagreb: Kultura.
Šešić, Bogdan (1962): *Logika*. Beograd: Naučna knjiga.

Бранкица В. Попович

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ГЕНЕЗА ИНТУИЦИИ

В статье утверждается интуитивный метод познания реальности с помощью работ известных философов, мистиков, святых отцов и религиозных мыслителей. Прежде всего, подчеркивается вклад Платона и Аристотеля в основание феномена интуиции в самих основах гносеологии, который более интенсивно развивается в мистической религиозной философии Плотина интуиции разума и метафизики внутреннего опыта святого Августина. Этот путь развития ведет нас через рационалистическую философию Декарта и чистую интуицию Канта к современному интуиционизму, воплощенную в творениях Бергсона и Хузерля и в философии русских интуитивистов, прежде всего Н. О. Лоського, чье учение прорывается сквозь призму теологически-философских концепций интуитивной формы познания многочисленных современных русских философов и богословов: Владимир Соловлев, Н. А. Берджаева, C. L. Франк, отец Павел Флоренский и A. F. Лосев. Интуиция исследует все направления и способы открытия и понимания мира, а не исключительно и, прежде всего, чисто научного и точного понимания мира. Он стремится осознать через свободную деятельность и силу духа мир в его множественности, целостности и во внутреннем разнообразии его проявления. Когда мы принимаем многомерность духовного мира за отправную точку, вопрос о связи между разумом и интуицией принимает гораздо более сложную форму.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 73-83*
УДК 27-252.2-277

Предраг Петровић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
e-mail: djpredragpetrovic@gmail.com

БОГОСЛОВСКИ ЈЕЗИК У КОНТЕКСТУ ИСТИНИТИХ ИСКАЗА

Апстракт: *Један од важних аспеката човековог живота уопште представља и коришћење истинитих исказа. Истинити исказ јесте заједнички именитељ и иницијатор сваког човековог мисленог и телесног дејства. Гносеолошки проблем настаје онда када се истина жели поистоветити са истинитим исказом. Будући да људски језик показује своју недостатност некада и по питању основних језичких појмова, логично је да се укаже на границе истинитих исказа. Осим тога, многа језичка значења у сферама појединачног човековог расуђивања намеће и непосредна човекова околина. Уколико се благовремено не узму у обзир границе језика, утолико више постоји могућност да се истина само представља тим именом, а да је у питању заправо лаж (свесна или несвесна). Оно што истину чини различитом од лажи није вербална декларисаност за истину као за неку идеолошку ствар. Богоустановљени начин постојања пројављује истину и истините исказе у контексту начина постојања у Тајни Личности Оваплоћеног Сина Божијег. Истинити искази су стога везани нераскидиво за еклисиолошки начин постојања, а не за расуђивање истине на основу објективно постојећег света. Сада је на делу промена у оријентацији истинитих исказа. Мења се просто сагледавање досадашњих узрока који су природно ограничавали испољавање истине, тако да се одговарајућа језичка потрага за истином сада управља самим Господом Исусом Христом кроз Кога за нас, осим милости, постаде и истина (упор. Јн. 1, 17).*

Кључне речи: *истина, расуђивање, истинити исказ, лаж, Бог, Црква, начин постојања.*

Увод

Истинити исказ дефинисали бисмо пре свега као шире прихваћен став, мишљење, суд, расуђивање. У свакодневном животу уобичајено је да су истинити искази заправо аксиоми које је излишно испитивати[1]. Међутим, ако бисмо желели испитати суштину, односно, смисао неког исказа, нашли бисмо га најпре у покушају да се на усмени или писмени начин нека истина пренесе саговорнику или читаоцу. Преношење различитих појмова, идеја, односа (и сл.) кроз истините исказе, открива јасну телеолошку функцију и смисао језика уколико код саговорника (или читаоца ако је у питању писани језички израз) наилази на разумевање поруке одговарајућег исказа. На тај начин и сврха језика лежи у одржању интегритета унутрашње логичности и целовитости истинитих исказа. Међутим, свакодневно искуство нам сведочи да логичност и, на основу ње, примамљивост поруке изговорене реченице не обезбеђује датом исказу обавезно и

1 Тако, на пример, ако у току дана кажемо некоме „напољу је дан“, ове речи би слушаоцу биле један истинити исказ чији се смисао не доводи у питање, због подударних искустава слушаоца и онога који изговара ове речи.

истинитост, нити је истинитост неког исказа увек загарантована правилно изговореном реченицом. Да бисмо узели у обзир више аспеката истине у контексту истинитих исказа позваћемо се најпре на ауторе који су свакодневни човеков приступ истини или само истраживање истине дефинисали историјски много раније.

Хомер користи појам *истине* у контексту *нескривености*[2], односно, исказивања *потпуне, целе истине*[3], или, *праве истине*[4], или пак, детаљно, односно, подробно исказане *истине*[5]. Хомеровом Телемаху *годи да говори истину*[6], док се Одисеј служи лукавством да би одао утисак о истиности исказа[7]. Хомер, дакле, слови о истини не само у смислу излагања истинитих исказа, већ и у контексту читаве, праве, односно, потпуно исказане истине. Хомер, међутим, поставља и проблем исказивања „могуће“ истине, односно, могуће *заблуде*[8], или пак *лажи*[9].

Платон попут Хомера говори о истини у контексту потпуних истинитих исказа[10]. Речи и имена којима се преноси *сва истина* нису „улепшане...нити украшене (κεκαλλιεπιμένους...οὐδὲ κεκοσμιμένους)“[11]. Истина је у свези са мудрошћу[12], али се поштује и достојанство истине[13]. Међутим, неваљалост и неправда могу се окористити истином[14]. Платон истину и лаж супротставља у антонимији дилеме: *рећи* или *не рећи*[15]. Можемо запазити да се истина у поменутим филозофским сферама креће на неки начин по областима расуђивања и тврдњи, у првом реду оних афирмативних. Истина говори о ономе *што јесте*[16], док лаж представља супротно; за Платона лаж је „говорити оно што није“[17], односно, говорење *о неким (стварима) што нису* (μὴ τὰ ὄντα λέγοντι), односно, о нечему што се не дешава[18] или не одговара стварима објективно постојећим. Платон уз то, поставља истину у контексту не само говорења, већ и *знања истине* (τοῦ εἰδέναι τἀληθές)[19]. Будући да инсистира на говорењу о стварима какве оне заправо јесу по својој бити, Платон на неки начин поставља истину и истинитост у сферу онтологије, односно, знања као тачног и потпуног исказивања неке истините ствари или неког истинског постојања.

Аристотел пак, атрибут *истинит* употребљава у три основна оквира; у питању је објективно стање ствари, ментална као и лингвистичка употреба овог атрибута[20]. Примећујемо да као и код Платона, Аристотелово, како Кривели наводи, „објективно стање ствари“, подразумева *врсте и принципе, односно, начала ствари* („τὰ γένη στοιχεῖα

2 Iliad, 6, 382.
3 Iliad, 24, 407; Одис. 7, 297; 11, 507.
4 Odys. 3, 247; 3, 254; 13, 254.
5 Odys. 17, 108.
6 Odys. 17, 15.
7 Упор. Odys. 18, 342.
8 Упор. Iliad, 2, 300.
9 Iliad, 10, 534.
10 Упор. Apol. 20d, 33c.
11 Apol. 17b.
12 Apol. 23b.
13 Apol. 36d.
14 Apol. 39c.
15 Euthd. 286c.
16 Theaet. 179c.
17 Euthd. 286d.
18 Упор. Rep. 3, 389c.
19 Упор. Rep. 9, 591e.
20 Упор. Crivelli, 2004, 45.

καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν“)[21], које се као истините подразумевају човековим умним препознавањем, те се на тај начин дефинишу као истините, а не као лажне. Лаж би имала свој почетак у *лажној ствари*, односно, у стварима *које не постоје* („πρᾶγμα ψεῦδος...οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα“)[22], или су пак *њихова умишљања нестварна* („...τὴν ἀπ’ αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι“)[23]. Притом морамо имати у виду Аристотелове универзалије као темељно полазиште за разматрање онога што јесте или није истина. Само оно што се може објективно инстанцирати као несумњиво постојеће представља основ исправног (истинитог) именовања и сазнања идеја, бића, ствари. У сваком од ова три случаја реч је о умном препознавању истине, односно, лажи.

Аристотел попут Платона и Хомера говори о овој, свагда па и тада актуелној теми која се међутим, и данас сагледава на, ако не идентичан, а оно свакако на сличан начин. Неспорно је све оно што несумњиво показује своје постојање, али је истинит и сваки афирмативни суд или расуђивање о стварима неоспорно постојећим. Запажамо да некако у том смислу поједини аутори поистовећују истину као и лаж са стварима тако да их сматрају или истинитим или лажним. Приступ стварима *по себи* одређује и одговарајуће истините или лажне вредности[24], док функција коначног исказа одређује истинитост неког појма стварајући одговарајућу вредносну истину[25]. Неки пак, истинитост исказа дефинишу као неконтрадикторне парове (истините) афирмације и (истините) негације“[26]. У сваком случају, истине би, осим подразумеваних вредносних мерила (стање ствари, расуђивање, вредновање), морале бити несумњиво доказиве и јасне у својим унутрашњим међузависностима[27]. Тако, на пример, Тарски говори о семантичком концепту, односно, приступу истини који подразумева одређени однос између језичких израза и објекта који такви језички изрази исказују[28]. Тарски притом, предлаже коришћење нарочите врсте математичког језика кога је назвао *кореспондирајући метајезик* (corresponding metalanguage) сачињен од специфичних аксиома којим се истине истражују у класама метакалкулуса (metacalculus)[29]. С друге стране, постоје и настојања на својеврсном обједињењу више теорија истине при чему би се препознао један (или барем један) заједнички именитељ свих истина. Такав теоријски концепт назван је *супстанцијалном теоријом истине*[30].

Приступи или одређења истине која налазимо код Хомера и Платона јасније изгледају посматране кроз призму Аристотеловог дефинисања истине или онога што је истинито. У сваком случају Аристотелово дефинисање *истине* и *истинитог* представља мање или више целовит, заједнички и уобичајени начин човековог размишљања и просуђивања о истини на основу разумског (логичног) истраживања објективно постојећег света. Наравно да се у том смислу истина идентификује најпре са квалитетом неке спољашње ствари или бића, односно, квалитета садржаног у самом исказу[31]. Имајући у виду да истинити искази претпостављају одређено јављање истине кроз језичке форме, наше интересовање сада усмеравамо на проблем појаве лажи, или лажних исказа, као и на ограниченост језичких исказа *по себи*.

---

21 Μεταφ. 998a, 21-22.
22 Μεταφ. 1024b, 17-21.
23 Μεταφ. 1024b, 26.
24 Види, Morris, 2007, 31.
25 Исто, 29.
26 Cavini, 1998, 12.
27 Упор. Frege, 1980, 2.
28 Tarski, 1983, 252.
29 Упор. Tarski 1983, 169.
30 Упор. Sher, 1999, 133.
31 Baark, 2010, 379.

Одређење лажи

У своме схватању истине Аристотел неизоставно одређује и проблем лажи, односно, лажних исказа. Обично сматрамо да је лаж супротност истини, или пак, да је лаж негација истине. Да бисмо одговорили на питање шта је заправо лаж, и на који начин она постоји, морамо најпре препознати и разумети елементе од којих је сачињена. Ако било коју лаж разматрамо деконструисањем њених најелементарнијих делова, уочићемо најпре, да се лаж користи бићима, стварима, идејама, појмовима, бројевима, облицима, особинама, квалитетима, квантитетима, временима, просторима, именима и односима који недвосмислено постоје у природи. Лаж дакле, не може постојати без коришћења постојећих појмова, бића, ствари и њихових међусобних односа. Због тога нам се намеће питање: ако лаж користи категорије постојећих ствари и бића, због чега је називамо лажју, а не истином?

Запажамо најпре, да лаж присваја истините изразе и исказе, али им мења положај, или квалитет, или квантитет, или просторне, или временске границе, или међусобне односе, или подразумевани истинити смисао постојања. Лаж дејствује у више праваца. Међутим, запажамо да лажљивац најпре користи истините изразе и исказе, због чега долазимо до закључка да лаж на неки начин *паразитира на истини*, тако да без истине ни лаж не може да постоји. Дакле, ако не постоји истина не може постојати ни лаж. То не значи да је истина заправо лаж, већ да лаж изобличава и погрешно представља и пројектује елементе истине, те истина губи своју целину, или, боље речено, *губи нешто од своје целовитости*. Због тога неретко стичемо утисак да лаж негира читаву истину, и управо у том смислу разликујемо веће и мање лажи, односно, већа или мања изобличења истине. Велике лажи можемо сматрати великим изобличењима истине, а мале мањим. Међутим, показује нам се и у свакодневном животу да мала изобличења истине израстају у веће лажи од многих великих изобличења истине које се одмах препознају, ако не баш као свесно изречена лаж, а оно као нечије веома површно сагледавање суштине неке ствари, бића или односа. Слободни смо због тога устврдити да у човековом животу постоје лажи са већом или мањом гносеолошком и онтолошком штетом коју неизоставно наносе људима. Сада нам се намеће питање: да ли постојање истине подразумева немогућност постојања лажи?

Исказивање истине не мора неизоставно подразумевати и одсуство лажи. Човек може говорити истину и свесно или несвесно лагати. Исти је случај и са непрекинутим изношењем само истине, и ничега осим истине; лаж се може вешто (свесно) скривати у неговорењу читаве, или целокупне истине. Међутим, ако неко не познаје читаву истину, али говори само истину, за њега не можемо рећи да свесно лаже већ несвесно, односно, незнајући, док онај који свесно скрива целовитост истине, а говори само истину, свесно учествује у лажи.

Лажи ваља приступати из перспективе елемената истине којима се служи како би могла опстати. Уколико лаж више личи на истину, то ће више људи у њу и поверовати. Због (лажне) унутрашње дијалектике у којој видимо да се лаж креће кроз изобличене истините исказе покушавајући да их по својој мери *уистинизује* у покушају да их унесе у нечији живот, намеће нам се комплексно питање: како препознати лаж када у свету у коме живимо лаж дејствује управо као истина, и то пожељна и неодољива истина, или, другим речима, да ли су истинити искази на неки начин одговорни за *уисторизовање* и провлачење лажи до човекових најосетљивијих аспеката сазнања и постојања?

О појму *добра*, или *доброте*

Да бисмо одговорили на постављено питање морамо најпре препознати чињеницу по којој употреба истинитих исказа у нашем животу указује већ на самом свом почетку на одређену недостатност. Да бисмо указали на овај важан аспект истине, узмимо за пример истинит исказ, *Бог је добар*. Ако се трудимо да овом исказу приступимо у апсолутном смислу те речи, мислећи да исказујемо један апсолутни суд, у самом том суду увиђамо да је наш језик недостатан. Језички исказ је превасходно један начин да, како је још Платон тврдио, говоримо тачно и потпуно о истинитим стварима. Ако се уз то приљежније „загледамо“ у сопствени гносеолошки процес морамо у једном тренутку признати да нам ни основна употреба језика није у потпуости јасна. Тако на пример, смисао реченице *Бог је добар* доводи се у питање када се појам *доброг* или *добра* постави у шири истраживачки оквир. *Добро* (односно, *добар, добра*) или *доброта* јесу појмови које сви ми често користимо у свакодневном животу, али ипак, свака личност понаособ потпуно другачије схвата смисао добра, као и многих других људских или божанских атрибута. Човек везује своја лична искуства за одређене речи (попут *добра*) и отуда је немогуће да свако на идентичан начин препозна осећања и искуства *добра* код другог човека; она су код сваког човека различита. Људи ће се сложити око значења неке речи уолико се барем оквирно сложе, или подударају њихова искуства, на основу чега, како у почетку рекосмо, и користимо синтагму *истинити исказ*. Уколико та искуства не буду подударна неће бити ни заједничког садржаја, односно, подударне идентификације значења неке речи, тако да је истинитост исказа стављена пред велико искушење. Таква реч (истинити исказ) као да своје буквално значење наједампут измеће у вишезначно. У том смислу, за два човека *добро* може подразумевати више значења. Нешто што је за једног човека добро, не мора да буде сматрано добрим за другог. Који би био разлог опредељења за истинска значења изговорених речи? Другим речиме, на који начин препознати лаж, уколико се она не види из самог начина коришћења речи, или расуђивања, или пак ставова?

Истина и личност

Неки аутори с правом инсистирају на *истини* као на једном од богоименитих израза. Овим богоименовањем Син Божији именује Себе (упор. Јн. 14, 6). Зизиулас полази од Пилатовог питања, „шта је истина?“ (Јн. 19, 38), и коментарише ћутање Господње као историјско ћутање које до данас траје као својеврстан еклисиолошки одговор на Пилатово постављено питање[32]. Међутим, морамо признати да Пилатово питање представља уобичајено питање које сваки савремени човек поставља у идентичном облику као и Пилат, што заправо подразумева уобичајену оријентацију човековог разума према истини као према „реалном“ стању ствари приликом разматрања универзалија објективно постојећег света. Због тога би важно било поставити на овом месту питање о пореклу богословских истина[33]. Да ли је богословска реч искључиво истина или може имати удела и у неистини (лажи)?

Свети оци су богословље постављали у контекст врлине која се огледа у одговарајућем начину постојања онога који богослови. Да не би било недостатно истином, богословље мора бити на неки начин у власти оних који су макар у очиститељској димензији свог начина постојања. У супротном богословље у свом основу

32 Упор. Zizioulas 1985, 67.
33 Упор. Петровић, 2019, 38.

бива проблематично и поред коришћења „тачних“ исказа и израза. Чак и у случају да је богословље вербано беспрекорно, оно неће у себи имати никакву животну силу, већ логику аргументације која није кадра пружити утеху постојања ономе коме се богослови. То значи да истинити искази и изрази нису увек, не само довољни, него ни добри по себи, будући да не произилазе из конкретног начина постојања богослова. Богословље је утолико недостатно, уколико му недостаје сила конкретног начина постојања, сила која постаје конститутивни садржај изговорених, али и записаних речи и исказа. Не заборавимо притом, на саму сврху речи; сврха речи које носе силу јесте да њоме мењају начин постојања оних којима су упућене, макар се та промена односила само на унутрашње преиспитивање претходно „одомаћених“ животних критеријума. Ако је у питању и најмање преиспитивање настало као последица сусрета са богодејственим речима, такве речи већ тада дејствују по сили речи као у јеванђелској причи *о сејачу и семену* (упор. Мт. 13, 3-30).

Најшире посматрано, језик богословља дејствује у сагласју са *духопокретном силом богослова*[34], тако да се по Дионисијевом богословском предању истина не односи на просту аргументацију, већ на пројави силе у речима. Уколико бисмо и говорили о истини као о објективном стању ствари, она би се у Дионисијевој перцепцији односила на језичке пројекције унутрашњих односа између различитих онтолошких нивоа постојања, што би по преимућству изнова стављало богодејствену силу речи у први план. Слободни смо рећи да би сила постојања на неки нама недокучив начин постајала и сила речи[35]. Уколико, дакле, светодуховској сили не садејствује еклисиолошки начин постојања богослова, утолико и језик таквог богословља дејствује несврховито (упор. 1. Кор. 13, 1-2). Богоустановљени начин постојања какав пројављује Црква која је *дом Божији* и „стуб и тврђава истине“ (1. Тим. 3, 15) апостол Павле назива *љубављу* (упор. 1. Кор. 13). *Љубав* је једно од божанских имена и као богоиме, љубав се „радује истини“ (1. Кор. 13, 6) као још једном од Господњих богоимена. Љубав је по њеној божанској природи и као човекољубни дар Божији, *вечна* (упор. 1. Кор. 13, 8) због чега врата пакла не могу Цркву надвладати (Мт. 16, 18).

Сматрамо да је сада јасније због чега је језик недостатан у покушају да се нешто у потпуности разуме или објасни. Због тога се Православно хришћанство радије опредељује за приступ истини из перспективе Личности, него за приступ „истинитости“ неког израза или исказа у чулном односно, објективно сазнаваном постојању ствари или бића. Православни хришћани опредељују се за гносеолошку парадигму произилазећу из Господњих речи, „по плодовима њиховим познаћете их“ (Мт. 7, 16). *Плодови* из Господње приче јесу заправо показатељи конкретног начина постојања који нам сведочи, некада и више од речи, истинитост изговорених или написаних речи или исказа. Фарисеји који су пренебрегавали Господња богодејства и Његов конкретни начин постојања желели су га „ухватити у речи“ (Мк. 12, 13), претварајући се да знају да је Он *истинит* (упор. Мк. 12, 14). С друге стране, Господ је учио народ „као неко ко власт има, а не као књижевници“ (Мк. 1, 22). Његове речи сагласне Његовом начину постојања и богодејствовања показују заправо да се власт коју Господ има (из Мк. 1, 22) односи на власт над читавим постојањем. Због тога се уходе враћају фарисејима са речима: „никада човек није говорио као што говори овај човек“ (Јн. 7, 46). Господња Истина јесте најпре Његово Име, и оно сведочи да изобиље истине исходи из Његове личности. У том смислу, истинити искази јесу истинити због Господа Исуса Христа, будући да само Он има власт над постојањем.

34 Διονύσιος, PG 3, 585B.

35 Упор. Διονύσιος, PG 3, 588B. Најдубља одређења истине за Дионисија су нераздвојива од чина божанског Оваплоћења Бога Логоса. Види, Διονύσιος, PG 3, 592A.

Он јесте Постојање, али и Упостојитељ света (ὁ ὑποστάτης)[36]. Овај Начин Христовог постојања је сабoран, односно, заснован на заједници са Оцем и Духом. Зато је у Православној теологији немогуће говорити о истини без личности која истину пројављује превасходно као нарочити, богослужбени начин постојања у Христу, а не као (разумно) расуђивање и језичко преношење истине о некој појединачној ствари по себи.

Смисао истинитих исказа у садашњем еклисиолошком тренутку

Црква постоји у историји као *стуб и тврђава Истине* (1. Тим. 3, 15). Међутим, модерно време намеће пред Цркву велика искушења која доводе у питање управо постојање мисије Цркве, као мисије саме Истине постојања. На делу је својеврсни „духовни“ притисак који не може, или боље, *не жели* мимоићи Цркву, а који као и кроз све критичне историјске тренутке до сада, усмеравају силе „овога света“. Неки аутори именовали су наше време као време *пост-истине*[37]. С једне стране на делу је ригидно коришћење науке при чему она мора одговарати комерцијалном, односно, потрошачком захтеву тржишта, тако да се све више запоставља њена изворна, слободна истраживачка улога. Због „реформаторске десакрализације природе“[38], социјални и уопште хумани захтеви који би требали бити научна претпоставка sine qua non, некако су у сасвим другом плану; научна истраживања медијски се промовишу на такав начин да наука постоји сама за себе, и због себе, а да њени коначни конзументи морају непрекидно да јој се прилагођавају. У таквом свету, свету *пост-истине*, другачије оријентисана истина у најмању руку није пожељна.

С друге пак стране, на делу је медијски навалентно презентован социјални смер који промовише тзв. отворено друштво, али друштво отворено не и за слободи избор смера којим ће ићи, већ отворено управо за сумњиве или девијантне вредности којима се подстиче „хуманост“ само према одређеним етничким, или социјалним или етичким групацијама. Медијски узори који шире начин постојања који нема никакве везе са истинама постојања које су и одржале овај свет до садашњег историјског тренутка, чине медијски простор бременитим свим оним пост-културним или суб-културним или не-културним садржајима тако да не можемо а да не запазимо да је у току процес потпуне медијске дехуманизације света у коме живимо.

Међутим, Црква је као *стуб и тврђава истине* позвана да одржи истину постојања у егзистенцијалним оквирима *мере раста висине Христове* (уп. Еф. 4, 13). Она у том смислу није попут других социјалних организација које постоје у једном систему тако што му се стално прилагођавају идући управо оним смером којим систем у одређеном временском тренутку управља једно друштво. Утолико и богословска акривија нашег историјског часа мора бити у складу са *мером раста висине Христове* о којој говори апостол Павле, а не са наметнутим медијским „обичајима“ који доводе у питање управо *меру раста висине Христове*. Истинити искази богословског језика морају у том смислу одржати своју непобитну литерарно-симболичну свезу са начином постојања Цркве као *мере раста висине Христове*. Богословски језик не израста и не прати девијантне облике „политичке коректности“, већ јесте израз истинског начина постојања који само у заједници са Вечним Богом има свој смисао[39].

36 Дионисије на више места користи овај израз. Уп. Διονύσιος, PG 3, 632B; 817C; 868A; 949C, итд.
37 Упор. Mcintyre 2018.
38 Голијанин, 2018, 400.
39 Види код, Petrović, 2018, 302.

Колико год истинитих израза и исказа користили не бисмо ли крајњим напорима ума покушали исказати апсолутну Истину постојања, ипак бисмо се због наше гносеолошке ограничености напослетку нашли пред заједничким изазовом. Наиме, домети истинитих исказа у њиховом христолошком контексту на неки начин су под сенком коначне језичке ограничености скривене иза речи јеванђелисте Јована: „а много је и других (ствари) које учини Исус, које, када би све биле записане, не би, мислим, ни у сав свет стале написане књиге“ (Јн. 21, 25). Будући да истинити искази нису сама Истина, већ да само у одређеној мери учествују, или пак, одају утисак о свом уделу у Истини, морамо најпре имати у виду оштру разлику између Истине као начина постојања (упор. Јн. 14, 6) и истине као истинитих исказа заснованих на објективистичком гносеолошком приступу бићима и стварима. Међутим, намеће нам се питање о врсти удеоништва језика у Истини зато што је сама Истина Оваплоћена Реч Бога и Оца пуна *благодати и истине* (Јн. 1, 14). Да ли је, и на који начин језик причастан Истини постојања?

Сматрамо најпре, да због богоустројене Тајне Оваплоћења Логоса Божијег није довољно констатовати језик и његова значења као нематеријална[40], због тога што мимо конкретног начина постојања материјалног човека језик не може постојати. Сматрамо у том смислу да је задатак језика да преноси по(р)уке о богоустановљеном начину постојања створеног света, по(р)уке које су неодвојиве од Господа Исуса Христа чији начин постојања иконично показује Невидљивог Бога и Оца. Због тога богословско предање божанственог Дионисија Ареопагита сведочи не само о нематеријалности језика као таквог, већ превасходно о еклисиолошкој природи богодејствених речи. Бог говори и природа се ствара; Он говори и природа се одржава у постојању кроз разноврсне процесе промена. Бог најзад, говори и (у)савршава бића и ствари ка њиховом коначном назначењеу. Утолико је Реч Божија по преимућству делатна у односу на реч људску која је по природи, односно, без богодејствених моћи, сиромашна и у крајњем случају ништавна. Међутим, Господ говори о одржању у нама управо Његове речи. То значи да је одржање Речи Божије некако и у човековим моћима (упор. Јн. 14, 23), и ту стварност видимо као истозначну оној у Господњим заповестима: „останите у мени и ја ћу у вама...Ко остаје у мени и ја у њему, тај доноси многи плод, јер без мене не можете чинити ништа...Ако останете у мени и речи моје у вама остану, што желите затражите и биће вам“ (Јн. 15, 4-7).

Закључујемо да је језик Истине заправо молитвени језик, а не језик „о некој истини“; молитвени језик сматрамо основом језика богословља. На тој основи језик богословља јесте само одсјај језика којим Сам Господ говори нама, и говори међу нама. Ако не постоји богоподобно јединство међу људима, тада свака реч и говор о Богу само одаје утисак о свом уделу у Истини, не могући притом да дејствује у слушаоцу.

Уобичајени приступ истини одаје утисак да је упориште истине заправо у истинитости објективно постојећих ствари, док хришћански приступ *истини* подразумева Истину као причасништво богоустановљеном богослужбено-символичном Тајном Личности Господа Исуса Христа. Другим речима, осим истинитих исказа којима се истине постојања преносе вербално, истина се у ширем смислу исказује у једном конкретном јерархијском односу. Језик је у том смислу уско спојен са етосом, али не само у песништву као једном од језичких израза[41], већ и са етосом у најширем, хришћанском смислу те речи. Господ говори да се треба чувати лажних пророка који долазе „у оделу овчијем, а изнутра су вукови грабљиви“ (Мт. 7, 15), али говори и да *не може добро дрво плодове зле рађати* (Мт. 7, 18). У том смислу Господ указује на плодове по којима се

40 Baumgarden, Lyon, 2015, 773.
41 Celan, 2004, 139.

распознају и истинољупци и лажљивци (упор. Мт. 7, 16-17). Дакле, нечији етос, односно, нечији начин постојања и дејствовања одлучујући је показатељ и истинитих, али и лажних исказа, због тога што је начин постојања мерило истине, а не просто нечија слаткоречивост или „правдоречивост“, „истиноречитост“ и сл.

Тајна Оваплоћења Логоса и Сина Божијег показује незамисливост постојања истине без конкретног начина постојања. Истина је стога не само испуњена у једној од конкретних божанских ипостаси, већ се из Ње за нас реално и историзује (упор. Јн. 1, 14). Не само да је Јединородни *пун благодати и истине* (Јн. 1, 14), већ и *истина* за нас *постаде* кроз Исуса Христа (Јн. 1, 17)!

Најзад, богословски језик који користи истините исказе није довољан да би се исказала Истина Постојања, него појединачни начин постојања који еклисиолошки партиципира у Истини мора бити еклисиолошки помирен са начином постојања, или боље, *начином сапостојања* са свим осталим члановима Цркве. У супротном, вербално или формално коришћење „истинитих“ или пак, „праведних“ исказа мора у једном тренутку имати за последицу појаву већ некаквог раздора или немира. Тако се под видом борбе за „стварну“ истину, заправо изобличена истина тежи наметнути као друштвено оправдана. Због тога лаж тежи да се на неки начин придружи, или боље, *прирасте* за врлину кварећи је одмах при првом „додиру“. У том смислу Сама Истина говори, „чувајте се квасца фарисејскога“ (Мt. 16, 6), као и, „по плодовима њиховим познаћете их“ (Мт. 7, 20).

Извори

ARISTOTLE, (1924), *Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG [= Migne, J. P., (1857), Ἑλληνικὴ Πατρολογία -Patrologia Graeca-PG, Paris, Reprint Ἀθῆναι, 1987.] 3.

HOMER, (1920), *Iliad (Homeri Opera in five volumes)*, ed. Samuel Butler, Oxford University Press, Oxford, England. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D1%3Acard%3D1 04. 12. 2018. 22:00.

HOMER, (1920), *Odyssey (Homeri Opera in five volumes)*, ed. Samuel Butler, Oxford University Press, Oxford, England. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/search?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135

PLATO, (1903), *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press, Oxford, England. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DApol.%3Asection%3D33c 02. 01. 2018. 21:30.

Литература

BAARK, SIGURD, (2010), „Anselm: Platonism, language and truth in *Proslogion*“, *Scottish Journal of Theology*, Vol. 63, Iss. 04, Cambridge University Press, England, 379-397.

Cavini, Walter, (1998), *Aristotle on Logic, Language and Science*, Sakkoulas Publications, Thessaloniki.

BAUMGARDNER, JOHN, R., LYON, JEREMY, (2015), „A Linguistic Argument for God’s Existence“, *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)*, Vol. 58/4, Evangelical Theological Society, Chicago, Illinois, 771-786.

CELAN, PAUL, (2004), *Von schwelle zu schwelle*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

CRIVELLI, PAOLO, (2004), *Aristotle on truth*, Cambridge University Press, New York.

FREGE, GOTTLOB, (1980), *The Foundations of Arithmetic (A logico-mathematical enquiry into the concept of number)*, (English transl. J. L. Austin, Second Revised Edition), Northwestern University Press, Evanston, Illinois, USA.

ГОЛИЈАНИН, ВЕДРАН, (2018), „Ричард Докинс и Алистер Мек Грат о односу религије и природних наука“, Црквене студије (15), Ниш.

McKINTYRE, LEE, (2018), *Post Truth*, The MIT Press (Essential Knowledge Series), Cambridge, Massachusetts, London, England.

MORRIS, MICHAEL, (2007), *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, New York.

PETROVIĆ, PREDRAG, (2018), „The Theological Background of Terms *Shadow*, *Eikon* and *Truth* in the Thought of Divine Dionysius Areopagite and Venerable Maximus the Confessor, Црквене студије (15), Ниш.

ПЕТРОВИЋ, ПРЕДРАГ, (2019), „Сотириолошки аспекти језика богословља“, Зборник радова са научног богословског скупа поводом прославе 800 година Цркве српских и поморских земаља и 630 година манастира Тумане (14. септембар, 2019), Институт за ситематско богословље ПБФ УБ, Одбор за просвету и културу ЕПБ, Манастир Тумане, Београд-Пожаревац.

SHER, GILY, (1999), „On the Possibility of a Substantive Theory of Truth“, *Synthese*, no. 117, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 133–172.

TARSKI, ALFRED, (1983), *Logic, Semantics, Metamathematics*, (II ed.), Hackett, Indianapolis, IN.

ZIZIOULAS, JOHN, D., (1985), *Being as Communion*, St. Vladimir Seminary Press, New York, USA.

Predrag Petrović

THEOLOGICAL LANGUAGE IN THE CONTEXT OF TRUE STATEMENTS

One of the existential aspects of a person's life is the use of true statements. Establishing what is true of daily human life is a common need of all people in all times. In that sense, the true statement is the common denominator and, we could say, the initiator of all human thought and bodily activity. The problem arises if the truth is identified with the true statement. Since human language shows its deficiency sometimes even with respect to basic linguistic terms, it is logical to point to the limits of true statements within which the basic meaning of human statements is undeniable. Many linguistic meanings in the spheres of individual human reasoning are also imposed by the immediate human environment. Unless these boundaries are pointed out, there will be more possibility for the truth to be merely represented by that name, when it is actually a lie (consciously or unconsciously stated). What makes truth different from lie is not being verbally oriented to truth as an ideological thing. The God-ordained way of being manifests the truth and true statements in the context of the ways of existence in the Mystery of the Incarnate Son of God. True statements are therefore inextricably linked to the ecclesiological mode of existence, and not to the judgment of truth on the basis of an objectively existing world. Now there is a shift in the orientation of true statements. The mere perception of the causes which have naturally limited the manifestation of truth is changing, so that the proper perception is now governed towards our Lord for *grace and truth came through Jesus Christ* (cf. Jn. 1:17).

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 85-98*

УДК 27-1:115(100)"00/04"
27-36:929 Григорије Ниски

Dražen Perić
University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
e-mail: drazperic@yahoo.com

ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «*ΜΕΘΟΡΙΟΣ*» ΣΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ

Περίληψη: *Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὅταν πραγματεύεται τό δόγμα γιά τή δημιουργία, τοποθετεῖ τή χριστιανική κοσμολογία (=κτισιολογία) σέ πλατειά βάση. Δέν ἐξετάζει τόν κόσμο ἀνεξάρτητα ἀπό τόν ἄνθρωπο καί τόν Θεό. Πρόκειται γιά τόν ἀνθρωποκεντρικό καί θεοκεντρικό χαρακτῆρα τῆς χριστιανικῆς κτισιολογίας. Μ' αὐτόν τόν τρόπο πετυχαίνει μιά δημιουργική σχέση ἀνάμεσα στή κοσμολογία, τήν ἀνθρωπολογία καί τή θεολογία. Ὁ κτιστός κόσμος δέν εἶναι ἀπό μόνος του ἀξία ἤ ἀγαθό, ἀλλά παίρνει ἀξία ἀπό τόν ἄνθρωπο «μεθόριο» πού ὑπάρχει μέσα σ' αὐτόν. Κέντρο τοῦ σύμπαντος εἶναι ὁ «μεθόριος ἄνθρωπος» καί ὁ ἐν Χριστῷ προορισμός του εἶναι ἡ βάση γιά νά ἑρμηνευθεῖ σωστά ἡ ὅλη δημιουργία. Ἀφοῦ λοιπόν ὁ ἄνθρωπος (ὡς «μεθόριος») εἶναι ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ὑπάρχει τό σύμπαν, ἡ ὅλη δημιουργία δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ αὐτάρκης καί αὐτόνομη. Ἔτσι λοιπόν ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου ἔχει ὡς κύριο χαρακτηριστικό τόν ὀργανικό της σύνδεσμο μέ τήν θεανθρωπολογία του. Ὁ σύνδεσμος αὐτός ἐν Χριστῷ ἀποτελεῖ πηγή γνώσης γιά τόν Θεό, γι' αὐτό ἡ κοσμολογία κι ἡ ἀνθρωπολογία δέν νοοῦνται χωρίς τή θεολογία. Μόνο μέ τήν εὐρεῖα αὐτή βάση μπορεῖ κανείς νά κατανοήσει σωστά τή διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης καί νά ἑρμηνεύσει τήν ἐκδίπλωση τῆς θείας ἐνεργείας μέσα στόν κόσμο.*

Λέξεις κλειδιά: *Γρηγόριος Νύσσης, ἀνθρωπολογία, «μεθόριος ἄνθρωπος», φύση, ψυχή, μεσίτης, Λόγος τοῦ Θεοῦ, θάνατος, ζωή, παρθενία.*

Εἰσαγωγικά

Τό πρόσωπο καί ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης προσέλκυσαν κατά τίς τελευταῖες δεκαετίες τό ἰδιαίτερον ἐνδιαφέρον ὄχι μόνον ὀρθοδόξων, ἀλλά καί ἑτεροδόξων θεολόγων. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης εἶναι ἕνας συγγραφέας καί στοχαστής μεγαλοφυής καί ἅγιος. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος εἶχε συμβάλει στήν ἐπίλυση τῶν θεολογικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς του. Ἦταν ἄριστος γνώστης τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας καί αὐτό φανερώνεται ἀπό τήν εὐρεία χρήση φιλοσοφικῶν ὅρων στά πολλά θεολογικά συγγράμματά του. Σέ καμία περίπτωση ὅμως δέν ὑπερτιμᾶ τή φιλοσοφία καί κάνει ἐπιλεκτική χρήση της. Ἐκεῖνο τό ὁποῖο κατ' ἐξοχήν χαρακτηρίζει τόν Γρηγόριο εἶναι ἡ προσπάθειά του νά ἐναρμονίσει τά φιλοσοφικά δεδομένα τῆς ἐποχῆς του προς τό χριστιανικό δόγμα.

Γενικά, κατά τούς παλαιοτέρους χρόνους ὁ Γρηγόριος Νύσσης εἶχε παραμεριστεῖ. Ὅμως, στίς τελευταῖες δεκαετίες μέ ὅλο καί περισσότερη προσοχή οἱ μελετητές στρέφονται στήν ἔρευνα τοῦ ἔργου του καί μελετοῦν καί ἀναλύουν τήν πλούσια φιλοσοφική χριστιανική σκέψη του. Πλέον δέν σταματοῦν, ὅπως παλιότερα, μόνο στά πολλά δάνεια καί τίς ἐπιδράσεις ἀπό τήν ἑλληνική φιλοσοφία, ἀλλά ἀναζητοῦν τό νέο νόημα πού τούς προσδίδει καί τήν καθαρά χριστιανική σύνθεση μέσα στήν ὁποία τά ἐντάσσει. Αὐτή ἡ ἐπιλεκτική χρήση τῆς φιλοσοφίας ἐκ μέρους τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἐπέφερε ἀφ' ἑνός μέν διεύρυνση τῶν διαφορετικῶν φιλοσοφικῶν

ὅρων, ἀφ' ἑτέρου δέ ἐφαρμογή των μέ τό καινούργιο νόημα καί στή θεολογία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ στάση τοῦ ἁγίου πατρός ἔναντι τῆς φιλοσοφίας ὁρίζεται στό ὅλο ἔργο του ὡς στάση ἐκλεκτικισμοῦ καί δημιουργικῆς ἀφομοιώσεως. Ὅπως εἶναι γενικά γνωστό καί ἀποδεκτό ἀπό ὅλους τούς εἰδικούς ἐρευνητές, οἱ ἑρμηνευτικές ἀρχές, τίς ὁποῖες χρησιμοποίησε ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἀποτέλεσαν καί ἑρμηνευτική μέθοδο ὁλόκληρης τῆς Ἐκκλησίας γιά τήν ἐξήγηση τῶν ἐπιμέρους βιβλίων τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Ἄν καί οἱ ἴδιες αὐτές ἑρμηνευτικές ἀρχές ἐπισημαίνονται καί σέ προγενέστερους Μεγάλους Πατέρες καί ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, ἐντούτοις δέν μειώνεται ἡ προσωπική καί πολυσήμαντη προσφορά τοῦ ἁγίου ἐπισκόπου Νύσσης.

Θεμελιώδης προσφορά τοῦ Γρηγορίου καί νέο στοιχεῖο, πού μέ θεολογική συνέπεια εἰσάγει στήν χριστιανική σκέψη, εἶναι ἡ ἀνθρωπολογία του. Θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι ὑπῆρξε ἐπίσης τεράστια ἡ ἐπίδρασή του καί ἀργότερα σ' ὅλη τή βυζαντινή περίοδο, προπάντων στή διαμόρφωση καί ἀνάπτυξη τοῦ θεωρητικοῦ μυστικισμοῦ, καί σέ ὅλα τά βασικά θέματα τῆς χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας. Μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι τό μεγαλειῶδες καί πρωτοποριακό οἰκοδόμημα τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Γρηγορίου εἶχε δύο πόλους: τόν ἄνθρωπο, πλασμένο *κατ' εἰκόνα καί καθ' ὁμοίωσιν* τοῦ Θεοῦ, καί τόν Χριστό, ὡς μόνη δυνατότητα ἐπανακοινωνίας Θεοῦ καί ἀνθρώπου[1]. Ἔτσι, ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης δέν εἶναι κυριολεκτικά ἁπλῶς ἀνθρωπολογία, ἀλλά εἶναι ἀνθρωπολογική καί θεανθρωπολογική ἀνθρωπολογία.

Στή παροῦσα μελέτη ἐρευνοῦμε τήν ἀνθρωπολογία ἤ θεανθρωπολογία τοῦ ἐπισκόπου Νύσσης σχετικά μέ τήν δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου καί μέ τό ἐρώτημα περί τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου. Στή συνέχεια θά ἐπιχειρήσουμε νά κατανοήσουμε ἀκριβέστερα σέ τί ἀκριβῶς συνίσταται ἡ ἀναλογία καί σχέση μεταξύ ἀνθρώπου καί κόσμου. Ἡ κτίση ἐξαρτᾶται ἐξ ὁλοκλήρου ἀπό τόν ἄνθρωπο. Στή δραματική περιπέτεια καί διαδρομή τῆς κτίσεως καί τοῦ ἀνθρώπου πρός τόν Θεόν, ὁ ἴδιος ὁ Θεός θά ἐπέμβει μέ τόν πλέον παράδοξο τρόπο. Ὁ Θεός ἐν Χριστῷ πλούτισε κατά τέτοιον τρόπο τή φύση τοῦ ἀνθρώπου, ἐπειδή ἐπρόκειτο νά γίνει δική του περιβολή. Ἰδαίτερα ὅμως αὐτό πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ και θά ἀσχοληθοῦμε σέ αὐτήν τήν ἐργασία εἶναι ἡ χρήση τοῦ ὅρου «*μεθόριος*» σχετικά με τήν ἀνθρώπινη φύση, μέ τήν ἀνθρώπινη ψυχή καί μέ τόν Λόγο τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἡ χρήση τοῦ ὅρου «*μεθόριος*» μέσα στό πλαίσιο τῆς θεανθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης.

Ἡ «*μεθόριος*» φύση τοῦ ἀνθρώπου

Στά ὅρια τῆς θεανθρωπολογίας τοῦ ἐπισκόπου Νύσσης, ὡς ἀφετηριακό πρός ἐξέταση ζήτημα ἐδῶ, τίθεται τό περιεχόμενο καί ἡ σημασία τοῦ ὅρου «*μεθόριος*» σχετικά μέ τήν ἀνθρώπινη φύση. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ἀναφέρεται στήν ἀνθρώπινη φύση μέ ἐξαιρετικό ἐνδιαφέρον, ἀφοῦ εἶναι ὁ ἄνθρωπος μόνος σ' ὅλη τήν δημιουργία, ὁ ὁποίος εἶναι *μεθόριος*[2], δηλαδή ὁ μόνος πού μετέχει καί στόν πνευματικό καί τόν ὑλικό κόσμο. Ὁ ἐπίσκοπος Νύσσης χαρακτηρίζει σταθερῶς τόν ἄνθρωπο ὡς *κρᾶμα* καί ὡς *μεθόριον* δύο κόσμων[3]. Ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι σύνθεση μεταξύ σώματος καί ψυχῆς, μῖγμα[4] ἐκ νοητοῦ καί αἰσθητοῦ - εἶναι μεθόριος. Ὁ ἄνθρωπος ἀπό τόν Θεό δημιουργήθηκε μεθόριος, δηλαδή μεταξύ ὑλικοῦ κόσμου καί νοερᾶς φύσεως[5].

---

1 Πρβλ. Παπαδοπούλου 1990, σ. 604.

2 Γιά τή διπλῆ σύσταση τοῦ ἀνθρώπου καί τόν ρόλο του ὡς μεθορίου μεταξύ νοητοῦ καί αἰσθητοῦ κόσμου κατά τόν Γρηγόριο Νύσσης βλ. Ἀλεξόπουλου 2008, σελ. 150-158.

3 Βλ. Χρήστου 1975, 234-235.

4 Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς ὁ Μέγας*, PG 45, 25D.

5 Ὁ καθηγητής Στυλιανός Παπαδόπουλος πιστεύει ὅτι ὁ ἄνθρωπος, κατά τόν Γρήγοριο Νύσσης, ἀπό τόν Θεό δημιουργήθηκε μεθόριος, δηλαδή μεταξύ ὑλικοῦ κόσμου καί νοερᾶς φύσεως (ἀλλά ἀγγέλων καί ὄχι Θεοῦ). Βλ. Παπαδοπούλου 1990, σ. 604.

Μέ τόν χαρακτηρισμό αὐτόν ὁ Γρηγόριος ἐννοεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται μεθόριος ἀνάμεσα στόν ὑλικό καί τόν ἄϋλο, πνευματικό κόσμο (τούς ἀγγέλους). Ἐπειδή μετέχει ταυτόχρονα καί στούς δύο, ὁ «*μεθόριος ἄνθρωπος*» ἀποτελεῖ τή γέφυρα καί τό σημεῖο ἐπαφῆς γιά ὅλη τή δημιουργία τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι συνεκτικός κρῖκος τῶν δύο ἐναντίων φύσεων, τῆς νοερᾶς καί τῆς αἰσθητῆς, εἶναι «μέσος» ἤ «μεθόριος»· γιά τόν λόγο αὐτό μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι ἑνώνει καί ἐναρμονίζει τά ἀντιτιθέμενα[6]. Στό ἔργο *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου,* ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης λέγει ὅτι μέ τά λεγόμενα ἀπό τή Θεία Γραφή, περί τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, παραδίδεται κάποια διδασκαλία μεγάλη καί ὑψηλή, πού εἶναι ἡ ἑξῆς. «*Τὸ δὲ δόγμα τοιοῦτόν ἐστι: Δύο τινῶν κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἄλληλα διεστηκότων,* ***μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς***»[7].

Σύμφωνα μέ τὸ παραπάνω, καθίσταται φανερό ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ κρίκος μεταξύ δύο κόσμων: τοῦ αἰσθητοῦ καί τοῦ νοητοῦ. Γι' αὐτόν τόν λόγο ὁ ἅγιος Γρηγόριος γράφει ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἑνώνει μέσα του τά δυό ἄκρα[8] («*μέσον ἐστί τό ἀνθρώπινον*»), εἶναι «*μεθόριος ἄνθρωπος*». Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό μόνο αἰσθητό ὄν πού εἶναι μεθόριο καί ἔχει τή δυνατότητα τῆς προσπέλασης στά νοητά. Μέ τήν αἰσθητή του φύση καί τή λογική του δυνατότητα ὁ ἄνθρωπος «μεσιτεύει»[9] ἀνάμεσα στά νοητά καί στά αἰσθητά. Ἔτσι, ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη ὡς μεθόριος εἶναι καί μία «μεσιτεύουσα» φύση, αἰσθητή καί ταυτόχρονα νοητή, λογική[10].

Ὁ Vasile Răducă[11], ἑρμηνεύοντας τή διδασκαλία αὐτή, θεωρεῖ ὅτι ὁ ἐπίσκοπος Νύσσσης χρησιμοποιεῖ τή λέξη *μεθόριος* μέ διπλῆ ἔννοια: μία κατά τή νεοπλατωνική τάση καί

---

6 Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς ὁ Μέγας*, PG 45, 25D-28A. Πρβλ. Μουτσούλα 1997, σ. 382.

7 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 181BC: «*Οὐκοῦν διπλῆ τις ἐστιν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευή, ἥ τε πρὸς τὸ Θεῖον ὡμοιωμένη, ἥ τε πρὸς τὴν διαφορὰν ταύτην διῃρημένη. Τοιοῦτον γάρ τι ὁ λόγος ἐκ τῆς συντάξεως τῶν γεγραμμένων αἰνίττεται, πρῶτον μὲν εἰπὼν, ὅτι "Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν" πάλιν δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐπαγαγὼν, ὅτι "Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοῦς", ὅπερ ἀλλότριον τῶν περὶ Θεοῦ νοουμένων ἐστίν. Οἶμαι γὰρ ἐγὼ δόγμα τι μέγα καὶ ὑψηλὸν διὰ τῶν εἰρημένων ὑπὸ τῆς θείας Γραφῆς παραδίδοσθαι. Τὸ δὲ δόγμα τοιοῦτόν ἐστι: Δύο τινῶν κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἄλληλα διεστηκότων,* ***μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς****. Ἔξεστι γὰρ ἑκατέρου τῶν εἰρημένων ἐν τω ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι θεωρῆσαι τὴν μοῖραν; τοῦ μὲν θείου τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικὸν, ὃ τὴν κατὰ τὸ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ διαφορὰν οὐ προσίεται: τοῦ δὲ ἀλόγου τὴν σωματικὴν κατασκευὴν καὶ διάπλασιν εἰς ἄῤῥεν τε καὶ θῆλυ μεμερισμέμην. Ἑκάτερον γὰρ τούτων ἐστὶ πάντως ἐν παντὶ τῷ μετέχοντι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς. Ἀλλὰ προτερεύειν τὸ νοερὸν, καθὼς παρὰ τοῦ τὴν ἀνθρωπογονίαν ἐν τάξει διεξελθόντος ἐμάθομεν, ἐπιγεννηματικὴν δὲ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν πρὸς τὸ ἄλογον κοινωνίαν τε καὶ συγγένειαν*».

8 Σχετικά μέ τό θέμα αὐτό πρβλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον περὶ διαφόρων ἀπόρων*, ἐν: *Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καί Ασκητικῶν* 14Δ, Πατερικαί ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1992, 424: «*Τοῦτο δὲ χάριν ἔσχατος ἐπεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἱονεὶ σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις, καὶ εἰς ἓν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῷ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι, ἵνα τῆς πρὸς Θεόν, ὡς αἴτιον, τὰ παντα συναγούσης ἑνώσεως ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαιρέσεως, καθεξῆς διὰ τῶν μέσων εἱρμῷ καὶ τάξει προβαίνων εἰς τὸν Θεόν λάβῃ τὸ πέρας τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἕνωσιν γινομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαίρεσις*».

9 Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν*, PG 44, 457BC.

10 Στό σημεῖο αὐτό κρίνεται σκόπιμο νά ἀναφερθεῖ ἡ ἐπισήμανση τοῦ καθηγητῆ Χρήστου Γιανναρᾶ, ὁ ὁποῖος γράφει: «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μόνο αἰσθητὸ ὂν ποὺ ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς προσπέλασης στὰ νοητά, στὴ λογικὴ ἁρμονία καὶ τάξη τῆς ζωῆς. Καί αὐτό σημαίνει ὅτι μόνο ὁ ἄνθρωπος ἔχει λόγο, εἶναι ὁ ἴδιος φύσει 'ζῶον λογικόν'. Ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι μόνο ἡ ἱκανότητά του νὰ διακρίνει, νὰ γνωρίζει καὶ νὰ ἐκφράζει τὴ μορφή-διαμόρφωση-τρόπο τῆς κοσμικῆς ἁρμονίας καὶ τάξης. Εἶναι καὶ ἡ δυνατότητά του νὰ δημιουργεῖ κόσμο, νὰ μορφοποιεῖ τὴν ἀμορφία, νὰ λογοποιεῖ τὴν ἀλογία. Μὲ τὴν αἰσθητή του φύση καὶ τὴ λογική του δυνατότητα ὁ ἄνθρωπος 'μεσιτεύει' ἀνάμεσα στὰ νοητὰ καὶ στὰ αἰσθητά. Ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη εἶναι μιὰ 'μεσιτεύουσα' φύση, αἰσθητὴ καὶ ταυτόχρονα λογική, εἶναι λόγος 'ἐν σώματι', γεγονὸς συνάντησης τοῦ λόγου τῆς ζωῆς μὲ τὴ φύση τῶν αἰσθητῶν" (Γιανναρᾶ 1994, 22).

11 Vasile Răducă 1996, 101.

μία κατά τό πνεῦμα τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί τοῦ Φίλωνα. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι μεθόριος, μεθοριακή ὕπαρξη -ὅπως ἐκφράζεται περί αὐτοῦ καί ὁ Φιλων[12]– τόσον ἀπό ἀπόψεως δημιουργίας, ὅσο καί ἀπό ἀπόψεως δυνατοτήτων. Ὡς μικτός κόσμος, εἶναι συγκεκραμένος ἀπό τοῦ νοητοῦ καί τοῦ αἰσθητοῦ στοιχείου[13]. Μετέχει τόσο τῆς ἀσωμάτου, νοερᾶς καί ἀκηράτου φύσεως, ὅσο καί τῆς σωματικῆς, ὑλώδους καί ἀλόγου[14]· ἵσταται μεταξύ τῆς θείας καί κτηνώδους ζωῆς[15]. Ἐξ ἄλλου ἡ μεθοριακότητα, τόν καθιστᾶ διά τῆς προαιρέσεως μέτοχο τῆς ἀρετῆς ἤ τῆς κακίας[16], ἤ καί σύμμαχο καί συνεργάτη τοῦ παρά Θεοῦ δοθέντος πρός βοήθειαν αὐτοῦ ἀγγέλου ἤ τοῦ ἀντικειμένου διαβόλου[17]. Ἐπίσης, δυνάμενος νά ἵσταται μεταξύ ζωῆς καί θανάτου[18], μεταξύ ἀνθρωπίνης καί «ἀσωμάτου φύσεως»[19], τῆς τρεπτῆς καί ἀτρέπτου καταστάσεως, προσάγει ἱκετηρίες πρός τόν Θεό, διαπορθμεύοντας τό ἔλεος καί εὐεργετώντας ὅλους, καί μάλιστα τούς ἀλλοιωθέντες ὑπό τῆς ἁμαρτίας[20].

Ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ ἀνακεφαλαίωση τῆς δημιουργίας καί σ' αὐτήν τή συνάφεια μερικοί πατέρες δέν διστάζουν νά τοῦ προσδώσουν τόν στωϊκό ὅρο «μικρόκοσμος», ὁ ὁποῖος στή σκέψη τους χάνει φυσικά κάθε ἴχνος πανθεϊστικῆς ἀποχρώσεως[21]. Γιά τόν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης ὁ ἄνθρωπος εἶναι μικρόκοσμος μόνον ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ἀποτελεῖ μεθόριο πού ἑνώνει τήν αἰσθητή καί τήν πνευματική κατηγορία ὑπάρξεως καί, μετά ἀπό τήν πτώση, ἔχει δυνατότητα νά συνεργεῖ στήν ἐπανασύνδεση τους[22]. Παρ' ὅλα αὐτά, ὁ ἅγιος ἐπίσκοπος Νύσσης εἶναι πολύ προσεκτικός. Δέν ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπο να καμαρώνει μέ τό νά εἶναι ἕνας «μικρόκοσμος». Ὁ ἅγιος Γρηγόριος εἶναι κατηγορηματικός· ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι «μικρόκοσμος»[23] μέ τήν ἔννοια πού ἔδιναν στόν ὅρο αὐτό οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι, ἐπειδή περικλείει μέσα του ὅλα τά στοιχεῖα (χῶμα, ἀέρα, φωτιά καί ὕδωρ), ἀπό τά ὁποῖα ἀποτελεῖται τό σύμπαν. Μέ αὐτή τήν ἔννοια μικρόκοσμος εἶναι καί τό κουνούπι καί τό ποντίκι[24].

Γιά τόν ἅγιο Γρηγόριο ἡ ὑπεροχή καί τό μέγεθος τοῦ ἀνθρώπου δέν βρίσκεται στήν ὁμοιότητά του μέ τόν κτιστό κόσμο, ἀλλά «*ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς κτίσαντος φύσεως*»[25]. Αὐτή εἶναι ἡ οὐσιαστική διαφορά, πού διαφοροποιεῖ τόν ἄνθρωπο ἀπό ὅλα τά ἄλλα κτιστά ὄντα.

---

12 Φίλωνος, *Περὶ τῆς κατά Μωϋσέως κοσμοποιΐας*, σ. 135. Βλ. F. H. Colson and G.H. Whitaker 1929.

13 Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς ὁ Μέγας*, PG 45, 25. Ἐπίσης, στήν ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου τονίζεται ὅτι ὁ Θεός δημιουργεῖ τόν ἄνθρωπο «*ἐξ ἀμφοτέρων, ἀόρατόν τε καὶ ὁρατῆς φύσεως*» (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος ΛΗ΄*, PG 36, 321D). Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ὀνομάζει τήν ψυχή «*νοερά*» καί τόν ἄνθρωπο: «*πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ὁρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος, τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα*» (Γρηγορίου Θεολόγου, αὐτόθι).

14 Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐξήγησις τοῦ Ἄσματος τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, 1009BC.

15 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 181.

16 Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου ΙΙΙ*, PG 45, 608-609.

17 Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως*, PG 44, 337-340.

18 Ὡς ἀποδεικνύει καί ἡ ζωή τῶν παρθενευόντων: «... *ὥσπερ τι μεθόριον θανάτου καὶ ζωῆς ἑαυτοὺς στήσαντος*...» (*Περὶ Παρθενίας*, PG 46, 377).

19 Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης*, PG 46, 972: «... *μεθόριος ἦν ἡ ζωὴ τῆς τε ἀνθρωπίνης καὶ τῆς ἀσωμάτου φύσεως*».

20 Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὰς ἐπιγραφάς τῶν Ψαλμῶν*, PG 44, 457BC: «*Ὁ γὰρ ἐν τούτῳ τῷ ὕψει γενόμενος μεθόριος τρόπον τινὰ τῆς τρεπτῆς τε καὶ ἀτρέπτου φύσεως ἵσταται, καὶ μεσιτεύει καταλλήλως τοῖς ἄκροις, τῷ μὲν θεῷ ἱκετηρίας ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθέντων ἐξ ἁμαρτίας προσάγων, τῆς δὲ ὑπερκειμένης ἐξουσίας τὸν ἔλεον ἐπὶ τοὺς δεομένους τοῦ ἐλέου διαπορθμεύων*...».

21 Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 28B. Βασίλειος ὁ Μέγας, *Εἰς τὸ πρόσεχε σεαυτῷ* 7.

22 Παναγιώτη Χρήστου, *Τό μυστήριον τοῦ ἀνθρώπου*, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 14.

23 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 177D-180A. Γιά τήν ἱστορία τοῦ ὅρου «μικρόκοσμος» βλ. Allers 1944, σ. 319-407.

24 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 180A.

25 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 180A.

Ὁ καθηγητής Στυλιανός Παπαδόπουλος ἀναφέρει: «Ὡς ‘μεθόριος’ ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι ‘μικρόκοσμος’ (PG 44, 177D), ἀλλά ἔχει ‘μέγεθος’, μεγαλωσύνη, πού ὀφείλεται στό ὅτι εἶναι ‘ἔμψυχον ὁμοίωμα’ (PG 46, 172D), ‘εἰκών’ καί ‘συγγενές’ τοῦ Θεοῦ, πού συνεχῶς αὐξάνει πνευματικά, ὅπως εἶχε ὑπογραμμίσει ὁ Εἰρηναῖος. Αὐτά τοῦ παρέχουν τήν δυνατότητα νά ὑψωθεῖ πρός τόν Θεό, καί νά ὑψώσει καί τόν αἰσθητό κόσμο, στόν ὁποῖο ἐπίσης μετέχει, ὥστε ἡ ὅλη δημιουργία ἐνιαῖα νά δοξάζει τόν Θεό (173C)»[26].

Ἑπομένως, κατά τόν ἱερό πατέρα, ὁ λόγος, ὁ σκοπός πού ὁ Θεός κατασκεύασε τόν ἄνθρωπο μέ ψυχή καί σῶμα, εἶναι νά φανερώσει μέ τήν ψυχή τό ἀόρατο, νοητό καί ἀσώματο στοιχεῖο, καί μέ τό σῶμα τό ὁρατό καί αἰσθητό στοιχεῖο[27]. Ὁ Θεός δημιουργός κατά τη γένεση τοῦ ἀνθρώπου συνέδεσε μέ ἀνώτερη πρόνοια τή νοερή οὐσία τῆς ψυχῆς μέ τό γήινο σῶμα, ὥστε νά ἔχουν συγγένεια μεταξύ τους καί νά μήν ἀποξενώνεται τό γήινο καί ὑλικό στοιχεῖο ἀπό τή νοερή καί ἀσώματη ζωή, ἡ ὁποία ἀνήκει καθ’ ἑαυτή στόν Θεό καί στούς ἀγγέλους του[28]. Φανερώνεται ἔτσι τό μέγαλο θαῦμα τῆς σοφίας, τῆς ἀγάπης καί τῆς δύναμης τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὅταν πραγματεύεται τό δόγμα γιά τή δημιουργία, τοποθετεῖ τή χριστιανική κοσμολογία (=κτισιολογία) σέ πλατειά βάση. Δέν ἐξετάζει τόν κόσμο ἀνεξάρτητα ἀπό τόν ἄνθρωπο καί τόν Θεό. Πρόκειται γιά τόν ἀνθρωποκεντρικό καί θεοκεντρικό χαρακτῆρα τῆς χριστιανικῆς κτισιολογίας. Μέ αὐτόν τόν τρόπο ἐπιτυγχάνει μία δημιουργική σχέση ἀνάμεσα στήν κοσμολογία, τήν ἀνθρωπολογία καί τή θεολογία. Ἡ κοσμολογία (=κτισιολογία) ὡς ἀποκάλυψη στοχεύει στήν τελείωση τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ κτιστός κόσμος δέν εἶναι ἀπό μόνος του ἀξία ἤ ἀγαθό, ἀλλά παίρνει ἀξία ἀπό τόν ἄνθρωπο «*μεθόριο*» πού ὑπάρχει μέσα σ’ αὐτόν. Κέντρο τοῦ σύμπαντος εἶναι ὁ «μεθόριος ἄνθρωπος»[29] καί ὁ ἐν Χριστῷ προορισμός του εἶναι ἡ βάση γιά νά ἑρμηνευθεῖ σωστά ἡ ὅλη δημιουργία. Ἀφοῦ λοιπόν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ὑπάρχει τό σύμπαν, ἡ ὅλη δημιουργία δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ αὐτάρκης καί αὐτόνομη. Ἔτσι λοιπόν ἡ κοσμολογία τοῦ Γρηγορίου ἔχει ὡς κύριο χαρακτηριστικό τόν ὀργανικό της σύνδεσμο μέ τήν θεανθρωπολογία του. Ὁ σύνδεσμος αὐτός ἐν Χριστῷ ἀποτελεῖ πηγή γνώσεως γιά τόν Θεό, γι’ αὐτό ἡ κοσμολογία κι ἡ ἀνθρωπολογία δέν νοοῦνται χωρίς τή θεολογία. Μόνο μέ τήν εὐρεία αὐτή βάση μπορεῖ κάποιος νά κατανοήσει ὀρθά τή διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης καί νά ἑρμηνεύσει τήν ἐκδίπλωση τῆς θείας ἐνεργείας μέσα στόν κόσμο.

Ὅπως βλέπουμε, ὁ ἄνθρωπος καί κόσμος ὡς ἔργα τοῦ ἴδιου τεχνίτη συνδέονται στενότατα. Ἡ σχέση τους εἶναι ἀμοιβαία καί ἀνάλογη. Πάντως, ἡ σχέση αὐτή δέν εἶναι σχέση κυριαρχίας καί ὑποδούλωσης, ἀλλά συγκοινωνίας καί ἀλληλομεθέξεως, ἀφοῦ ὁ ἕνας εἰσχωρεῖ στό βάθος τῆς ζωῆς τοῦ ἄλλου, φανερώνοντας ἔτσι τέλεια ἀλληλοπεριχώρησή τους. Ἔτσι, ἡ κτίση ὁλόκληρη κινεῖται πρός τήν τελείωση. Ὁ ἄνθρωπος ὡς «μικρόκοσμος», «μεθόριος» καί «μεσίτης» πρωταγωνιστεῖ ὑπεύθυνα, καθοδηγώντας τή φορά τῆς κτίσεως πρός τόν Θεό. Ἐδῶ ἔγκειται ὁ ἱερατικός ρόλος τοῦ ἀνθρώπου στή δημιουργία τοῦ Θεοῦ, πού συμπληρώνει λειτουργικά ἐκεῖνον τοῦ βασιλέως. Ὁ ρόλος αὐτός ἐκφράζει μία εὐχαριστιακή-ἀσκητική σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν κόσμο. Γι’ αὐτόν τόν λόγο δέν θα διστάσουμε νά διατυπώσουμε τή θέση ὅτι ὁ ἄνθρωπος δίχως τόν κόσμο καί ὁ κόσμος δίχως τόν ἄνθρωπο δέν ἔχουν κανέναν λόγο ὑπάρξεως.

---

26 Πρβλ. Παπαδοπούλου 1990, σ. 604.

27 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ νηπίων*, PG 46, 173C.

28 Αὐτόθι.

29 Γιά τή μεθοριακότητα τοῦ ἀνθρώπου-μεσίτη πού ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης ἀνάφερει στά ἔργα του, πολύ ἐνδιαφέρουσες ἀπόψεις ἐκφέρει καί ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Μεσογαίας καί Λαυρεωτικῆς κ. Νικόλαος, στό βίβλιο του: *Ἄνθρωπος μεθόριος. Ἀπό τά ἀναπάντητα διλήμματα στά περάσματα τῆς «ἄλλης λογικῆς»*. Ἐν πλῷ, Ἀθήνα 2005.

Ἡ «μεθόριος» ἀνθρώπινη ψυχή

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης εἶναι ὁ πατέρας τῆς Ἐκκλησίας πού μελέτησε εἰς βάθος τήν ἀνθρώπινη φύση, γνώρισε ὅλες τίς θεωρίες πού εἶχαν διατυπωθεῖ μέχρι τήν ἐποχή του γενικά περί τοῦ ἀνθρώπου ἀλλά καί περί τῆς ψυχῆς του καί κατόρθωσε νά διατυπώσει συγκροτημένη διδασκαλία περί ψυχῆς. Ὁ Γρηγόριος, στήν προσπάθειά του νά θεμελιώσει τίς ἀπόψεις του σχετικά μέ τήν ψυχή, ἐντρύφησε σέ ὅλη τήν πρό αὐτοῦ θεολογική γραμματεία. Ἐπίσης, γνωρίζει καλά τίς ἀντιλήψεις τῶν ποικίλων φιλοσοφικῶν συστημάτων ἀλλά δέν μένει ἱκανοποιημένος ἀπό αὐτές, ἐπειδή δέν ἀποδίδουν τήν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς. Γιά τόν λόγο αὐτόν ἐπιχειρεῖ νά ἀναπτύξει τή δική του περί ψυχῆς διδασκαλία.

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης, στήν προσπαθειά του νά προσεγγίσει τό πρόβλημα τῆς ψυχῆς, προσφεύγει στήν Ἁγία Γραφή, ἡ ὁποία διδάσκει ὅτι ἡ ψυχή (=ὁ ἀνθρώπινος νοῦς)[30] εἶναι ὁμοίωμα τοῦ Θεοῦ: «*Ἀλλ' ὡς ἐδιδάχθης παρὰ τῆς Θείας Γραφῆς, ὅμοιον εἰπὲ τοῦτο ἐκείνῳ. Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα γενόμενον διὰ πάντων ἔχει πάντως τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα, νοερὰν τοῦ νοεροῦ καὶ τοῦ ἀσωμάτου ἀσώματον, ὄγκου τε παντὸς ἀπηλλαγμένον ὥσπερ ἐκεῖνο καὶ πᾶσαν ἐκφεῦγον διαστηματικὴν καταμέτρησιν ὁμοίως ἐκείνῳ ἄλλο δέ τι παρ' ἐκεῖνο κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἰδιότητα*»[31]. Ὁ Γρηγόριος παρουσιάζει ἐδῶ ὅτι ἡ ψυχή ἔχει ὁμοιότητα μέ τό ἀρχέτυπό της[32], τό Θεῖο, ἀλλά δέν εἶναι σέ ὅλα τό ἴδιο μέ Ἐκεῖνο. Ἡ ψυχή (ἤ ὁ νοῦς) τοῦ ἀνθρώπου εἶναι κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά μόνο στίς ἰδιότητές της ἤ στά ἰδιώματά της παρατηροῦμε τό ἄκτιστο τοῦ Θεοῦ. Βλέπουμε ἐδῶ ὅτι τό μέγα θέμα πού θίγει, μεταξύ ἄλλων, ὁ Γρηγόριος εἶναι τό θέμα τῆς ψυχῆς ὡς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ ἡ ὁποία γίνεται κάτοπτρο τοῦ Θεοῦ. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Στυλιανός Παπαδόπουλος: «Τό ἔσχατο στάδιο τῆς ἀνθρωπολογίας καί τῆς θεοπτίας του ὁ Γρηγόριος ἐπιχειρεῖ νά ἐκφράσει με τήν εἰκόνα τοῦ κατόπτρου. Ἡ ψυχή, τήν περιγραφή τῆς ὁποίας κάνει μέ τήν βοήθεια τοῦ Ἀριστοτέλη καί τοῦ Πλωτίνου, εἶναι εἰκόνα τῆς θείας πραγματικότητας ("*τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν*"). Ἡ ψυχή ὡς εἰκόνα εἶναι τόσο πραγματική, ὥστε μέσα της ὡς εἰς κάτοπτρο βλέπει-ἔχει τόν Θεό. Τό γεγονός τοῦ σκοτισμοῦ της μέ τήν ἀδαμική πτώση σημαίνει ὅτι ἔπαψε νά λειτουργεῖ ὡς κάτοπτρο. Ἡ ἐνανθρώπηση ὅμως τοῦ Λόγου καί ἡ Ἐκκλησία γενικά (PG 44, 737D-740A), σέ ἀπόλυτο συνδυασμό μέ τήν ἄσκηση καθάρσεως, ὁδηγοῦν τήν ψυχή στή ἀρχική της κατάσταση, ὁπότε ἐκτιμᾶ-βλέπει τόν "φυσικό" ἑαυτό της καί μέσῳ τοῦ ἑαυτοῦ της, πού λειτουργεῖ σάν κάτοπτρο, βλέπει καί ἀπολαμβάνει τό ἀρχέτυπο κάλλος της, τόν Θεό. Ὁμοίωση μέ τόν Θεό, θέωση, ἀνάκραση καί μεταστοιχείωση τελικά τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἡ μόρφωση τοῦ θείου εἶναι (τῶν θείων ἰδιοτήτων) στήν εἰκόνα-κάτοπτρό του, στήν ψυχή»[33].

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος προσπαθεῖ νά ὁρίσει τή φύση τῆς ψυχῆς, μέ σκοπό νά κατανοήσουμε καλύτερα τήν ἔννοιά της. Πολλοί εἶναι αὐτοί πού προσπάθησαν κατά καιρούς

---

30 Ὁ Anthony Meredith ἐπισημαίνει τήν ταυτότητα τῆς ψυχῆς καί τοῦ νοῦ στά συγγράμματα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, καθώς καί τή διάκρισή τους στόν Πλωτίνο. Ὅπως εἶναι γνωστό, κατά τήν ὀρθόδοξη πατερική παράδοση ἡ ψυχή καί ὁ νοῦς στούς περισσότερους συγγραφεῖς ταυτίζονται. Μέ αὐτό συμφωνεῖ καί ὁ Γρηγορίος Νύσσης ὅταν λέγει ὅτι ἡ ψυχή (ἤ ὁ νοῦς, ἀφοῦ ταυτίζονται) εἶναι ἐκείνη, ὅπου ἐντοπίζεται τό *κατ' εἰκόνα*. Ἐκείνο πού χρειάζεται ἰδιαιτέρως νά ἐπισημανθεῖ εἶναι ὅτι τό γεγονός τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ σημαίνει πώς αὐτός δέν κατασκευάζεται τέλειος, ἀλλά μέ τή δυνατότητα νά γίνει τέλειος. Ἡ τελειότητα γιά τόν ἄνθρωπο δέν εἶναι μία στατική κατάσταση ἀλλά μιά συνεχής πορεία, ἡ ὁποία ἐκφράζει αὐτόν τόν δυναμισμό. Ἔτσι, ἡ ψυχή καί ὁ νοῦς δέν νοοῦνται ὡς στατικές ὑπάρξεις. Βλέπε ἀναλυτικότερα στή βαθυστόχαστη μελέτη τοῦ Meredith 1989, σσ. 35-51.

31 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 41C.

32 Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, PG 46, 509C: «*Κατὰ γὰρ τὸ θεῖον κάλλος τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος ἀπεικονίζεται. Οὐκοῦν, ὅταν πρὸς τὸν ἀρχέτυπον ἑαυτῆς βλέπῃ ἡ ψυχή, τότε δι' ἀκριβείας ἑαυτὴν καθορᾷ*».

33 Παπαδοπούλου 1990, σ. 610.

νά δώσουν ἕναν ὁρισμό τῆς ψυχῆς, σύμφωνα πάντοτε μέ τίς προσωπικές τους ἀντιλήψεις[34]. Ἀνάμεσα σέ αὐτούς, πού ὁ Γρηγόριος ἔχει ὑπ' ὄψιν του, εἶναι οἱ δύο κορυφαῖοι Ἕλληνες φιλόσοφοι Πλάτων καί Ἀριστοτέλης. Οἱ ὁρισμοί καί οἱ ἀπόψεις γιά τήν ψυχή τῶν δύο αὐτῶν φιλοσόφων ἐπιδροῦν σημαντικά στή σκέψη τοῦ ἱεροῦ πατέρα.

Κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης ἡ ψυχή ὑπάρχει «καθ' ἑαυτήν», μέ φύση διαφορετική καί ξεχωριστή ἀπό τή σωματική παχυμέρεια[35]. Ἡ ψυχή εἶναι «*ἄϋλος καὶ ἀσώματος*"[36], «*ἀειδής, νοερὰ καὶ ἀσώματος*»[37], «*ἁπλῆ, ἀσύνθετος καὶ ἀδιάλυτος*»[38], «*ἀθάνατος*»[39], «*ἀδιάστατος*»[40], «*μονοειδὴς καὶ θεοείκελος*»[41], «*αὐτεξούσιος*»[42]. Ὁ ἱερός πατέρας δέν ἀρκεῖται μόνο στίς διάφορες ἀπόψεις καί τούς ὁρισμούς τῶν φιλοσόφων, ἀλλά προσπαθεῖ καί ὁ ἴδιος νά περιγράψει τήν ψυχή δίνοντας ἕνα σύντομο ὁρισμό, στόν ὁποῖο φαίνεται ἡ ἀριστοτελική ἐπίδραση. Ὁ ὁρισμός πού διατυπώνει ὁ ἐπίσκοπος Νύσσης γιά τήν ψυχή εἶναι ὁ ἑξῆς: «*Ψυχή ἐστιν οὐσία γενητή, οὐσία ζῶσα, νοερᾶ, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιεῖσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις*»[43]. Ὁ Γρηγόριος δηλαδή ὁρίζει τήν ψυχή ὡς οὐσία γενητή, ζῶσα, νοερά, ἡ ὁποία μεταδίδει ἀφ' ἑαυτῆς στό ὀργανικό καί αἰσθητικό σῶμα δύναμη ζωτική καί ἀντιληπτική τῶν αἰσθητῶν, μέχρις ὅτου ὁ δεκτικός σωματικός ὀργανισμός συγκροτεῖται[44]. Ἡ ψυχή ἑπομένως, ἡ ὁποία εἶναι διάφορη ἀπό τήν σωματική παχυμέρεια, ἄυλη καί ἀσώματη, πορίζει στό ὀργανικό καί αἰσθητό σῶμα ζωτική καί ἀντιληπτική δύναμη, ἐφ' ὅσον ὑπάρχει ἡ δεκτική φύση αὐτῶν.

Σημαντική εἶναι ἐπίσης ἡ γνώμη τοῦ Χρήστου Παναγιώτου, ὁ ὁποῖος λέγει ὅτι: «τὸ νοητὸν στοιχεῖον εἶναι ἡ ψυχή... Αὐτὴ καθιστᾶ τὸν ἄνθρωπον μεθόριον τῶν δύο κόσμων καὶ ἀποτελεῖ τὸν σύνδεσμον μεταξὺ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ θείου»[45]. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης στή *ΙΑ΄ ὁμιλία* του στό Ἆσμα Ἀσμάτων παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχή εἶναι «*μεθόριος δύο φύσεων*»[46], ἀπό τίς ὁποῖες ἡ μία εἶναι ἀσώματη, νοερή καί ἀθάνατη, ἐνῶ ἡ ἄλλη σωματική, ὑλώδης καί ἄλογη.

Κατά τόν Γρηγόριον: «*ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχή μία τῇ φύσει ἐστίν, ἡ νοερά τε καὶ ἄϋλος*»[47]. Αὐτή περιλαμβάνει καί τήν θρεπτική καί τήν αἰσθητική καί τήν νοητική δύναμη. Οἱ δύο πρῶτες ὅμως συνδεόμενες δυνάμεις πρός τό σῶμα καταχρηστικῶς ὀνομάζονται ψυχή[48]. Ἡ τρίτη ὅμως, ἡ κυριολεκτικῶς ὀνομαζόμενη ψυχή, ἀναφέρεται στήν πνευματική φύση τοῦ ἀνθρώπου καί ἐνεργεῖ ἄνευ ὀργάνων τοῦ σώματος[49]. Ἡ ψυχή (=νοῦς) δέν συνδέεται μόνο μέ τό

---

34 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 29B: «*Ἄλλοι μὲν ἄλλως, φησί, τὸν περὶ αὐτῆς ἀπεφήναντο λόγο, κατὰ τὸ δοκοῦν ἕκαστος ὁριζόμενοι*».
35 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 41C.
36 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 29A.
37 Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, PG 46, 509D.
38 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 41B.
39 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 77A.
40 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 48A.
41 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 93D.
42 Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, PG 46, 524A: «*Ἐπειδὴ γὰρ θεοειδὴς ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ μακάριος τῷ αὐτεξουσίῳ τετιμημένος* (*τὸ γὰρ αὐτοκρατές τε καὶ ἀδέσποτον ἴδιόν ἐστι τῆς θείας μακαριότητος*), *τὸ δι' ἀνάγκης, αὐτὸν ἐπί τι μεταχθῆναι βιαίως ἀφαίρεσις τοῦ ἀξιώματος ἦν*».
43 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 29B.
44 Αὐτόθι.
45 Χρήστου 1989, 189.
46 Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐξήγησις τοῦ Ἄσματος τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, 1009BC: "ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ δύο φύσεων οὖσα μεθόριος, ὧν ἡ μὲν ἀσώματός ἐστι καὶ νοερὰ καὶ ἀκήρατος ἡ δὲ ἑτέρα σωματικὴ καὶ ὑλώδης καὶ ἄλογος".
47 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 176B.
48 Πρβλ. Μουτσούλα 1997, σ. 383.
49 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 60AB.

ἕνα μέρος τοῦ σώματος ἀλλά μέ ὅλον τό σῶμα[50], ὡς «ἁπλῆ» καί «ἀσύνθετος φύσις» παραμένει καί μετά ἀπό τή διάλυση τοῦ σωματικοῦ «*συγκρίματος*»[51] καί δέν κινδυνεύει νά συμπαρασυρθεῖ ἀπό τή διάλυση τοῦ σώματος. Ἡ ψυχή ἐνεργεῖ δι' ἑκάστου μέρους τοῦ σώματος, προαπαιτεῖται ὅμως ἡ καλή λειτουργία κάθε μέρους του, ὅπως προαπαιτεῖται καί ἡ καλή κατάσταση τῶν μουσικῶν ὀργάνων γιά τήν παραγωγή τῆς μελωδίας[52].

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης ἐρευνᾶ καί τόν τρόπο τῆς γεννήσεως τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου καί ἀντικρούει παράλληλα τίς θεωρίες περί τῆς προϋπάρξεως τῶν ψυχῶν τοῦ Πλάτωνα, περί τῆς ἀπορροῆς τῶν ψυχῶν τῶν νεοπλατωνικῶν φιλοσόφων καί περί τῆς δημιουργίας τῶν ψυχῶν μετά ἀπό τό σῶμα. Ὁ Γρηγόριος ἀναμφιβόλως ἀρνεῖται τήν προΰπαρξη τῆς ψυχῆς, ἀλλά συγχρόνως καί τήν ἄποψη ὅτι εἶναι νεωτέρα τοῦ σώματος, δέχεται «*μίαν ἀμφοτέραν ἀρχήν, κατὰ μὲν τὸν ὑψηλότερον λόγον, ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Θεοῦ βουλήματι καταβληθεῖσαν, κατὰ δὲ τὸν ἕτερον, ἐν ταῖς τῆς γενέσεως ἀφορμαῖς συνισταμένην*»[53]. Ὁ ἐπίσκοπος Νύσσης δέχεται καί διατυπώνει μέ τόν καλύτερο τρόπο τή θεωρία τῆς μεταφυτεύσεως τῶν ψυχῶν, ὑποστηρίζοντας ὅμως ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχή γεννᾶται μέ τή δημιουργική δύναμη τοῦ Θεοῦ καί τή συνέργεια τῶν γονέων. Ἀπό τά παραπάνω καθίσταται φανερό ὅτι ὁ Γρηγόριος, χωρίς νά ἀρνεῖται τήν παρέμβαση τοῦ Θεοῦ, δέχεται τήν μετάδοση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοὺς γονεῖς[54]. Ὅσον ἀφορᾶ τόν χρόνο τῆς ἑνώσεως τῆς ψυχῆς μέ τό σῶμα, παραδέχεται τήν ταυτόχρονη σύστασή τους.

Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι «*μεθόριον*» τοῦ θανάτου καί τῆς ζωῆς

Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ, κατά τήν εὐαγγελική καί πατερική πίστη, εἶναι ἡ ὑπέρτατη συγκατάβαση τοῦ Θεοῦ πρός τήν ἀνθρωπότητα. Στό Πρόσωπο τοῦ προαιώνιου Λόγου, πού σαρκοῦται ἐλεύθερα, πραγματοποιεῖται ἡ μόνιμη διάβαση τῆς ἀχώρητης θεότητος στήν ἀνθρώπινη ὕπαρξη, ἀποκαλύπτοντας τό πέλαγος τῆς φιλάνθρωπης οἰκονομίας καί ἀγάπης τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ γίνεται μέ τόν τρόπο αὐτό τό σημεῖο συναντήσεως («*μεθόριος*») μεταξύ ἀθανασίας καί θνητότητος, ἤ μᾶλλον μεταξύ ζωῆς καί θανάτου, ἀρετῆς καί κακίας. Στόν Χριστό συναντῶνται ἡ ζωή καί ὁ θάνατος, ἀφοῦ ὁμοίασε πρός μία ὑποκείμενη στόν θάνατο καί τή διάλυση φύση καί ἔγινε γι' αὐτήν ἡ πηγή τῆς ζωῆς. Ἡ σάρκωση ἀποβαίνει ἔτσι τό σημεῖο συναντήσεως ζωῆς καί θανάτου.

Ὁ Χριστός, ἡ πηγή τῆς ζωῆς, προσλαμβάνει κατά τή σάρκωσή Του τή θνητότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως καί ἀκολουθεῖ τή φυσική διαδικασία τοῦ θανάτου, ὄχι ὅμως γιά νά ὑποστεῖ ὁ ἴδιος τή φθορά τοῦ θανάτου, ἀλλά γιά νά καταργήσει τόν θάνατο μέσα ἀπό τή συμμετοχή στήν ἀναγκαία ἀκολουθία τῆς ἀνθρώπινης φύσεως:

«*Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μυστήριον τῆς τοῦ Θεοῦ περὶ τὸν θάνατον οἰκονομίας καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, τὸ διαλυθῆναι μὲν τῷ θανάτῳ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν κατὰ τὴν ἀναγκαίαν τῆς φύσεως ἀκολουθίαν μὴ κωλῦσαι, εἰς ἄλληλα δὲ πάλιν ἐπαναγαγεῖν διὰ τῆς ἀναστάσεως, ὡς ἂν*

---

50 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 44D - 45A. Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* 16, PG 44, 177B· ἐδῶ στή θέση τοῦ ὅρου «ψυχή» ὑπάρχει ὁ ὅρος «νοῦς».

51 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 44D – 45A.

52 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* , PG 44, 161AB.

53 Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, PG 44, 236B. Πρβλ. Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως, PG 46, 125C: «*Λείπεται οὖν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆς τε καὶ σώματος ἀρχὴν τῆς συστάσεως οἴεσθαι*».

54 Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, PG 44, 253B: «*Τὸ γὰρ προκείμενον ἦν δεῖξαι τὴν σπερματικὴν τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν, μήτε ἀσώματον εἶναι ψυχήν, μήτε ἄψυχον σῶμα, ἀλλ' ἐξ ἐμψύχων τε καὶ ζώντων σωμάτων ζῶν καὶ ἐμψυχον παρὰ τὴν πρώτην ἀπογεννᾶσθαι ζῶον*». Πρβλ. *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 128A.

αὐτὸς γένοιτο ***μεθόριον*** *ἀμφοτέρων,* ***θανάτου τε καὶ ζωῆς****, ἐν ἑαυτῷ μὲν στήσας διαιρουμένην τῷ θανάτῳ τὴν φύσιν, αὐτὸς δὲ γενόμενος ἀρχὴ τῆς τῶν διῃρημένων ἑνώσεως*»[55].

Πρίν ἀπό ὅλα πρέπει νά τονισθεῖ ὅτι ὁ Γρηγόριος χρησιμοποιεῖ ἐδῶ τή λέξη «*μεθόριον*» γιά νά τήν συνδέσει με τό Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Πῶς ὅμως εἰσάγεται ὁ ὅρος αὐτός στό Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ; Ἀξίζει νά ἀναφέρουμε μία σημαντική ἄποψη ἀπό ἕναν σύγχρονο μελετητή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, τόν Κυριακό Βατσικούρα, ὁ ὁποίος στό βιβλίο του: *Ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου κατά τόν Γρηγόριο Νύσσης* ἀπό πλευρᾶς του πραγματεύεται ἐν συντομίᾳ τήν ἔννοια τοῦ *μεθορίου* σχετικὰ με τή χριστολογία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. «Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ἐφαρμόζει τόν ὅρο "μεθόριος" στόν Χριστό γιά νά περιγράψει τίς δύο σφαῖρες ὑπαρξεως στό πρόσωπό Του, ἐν ἀντιθέσει πρός τόν ἀμφίσημο ὅρο "μεταξύ", ὁ ὁποῖος σημαίνει ἐνδιάμεση ὀντολογική φύση, μεταξύ ἀκριβῶς κτιστοῦ καί ἀκτίστου. Τό ζήτημα εἶχε ἐγείρει κυρίως ἡ πολεμική κατά τοῦ Εὐνομίου, ὁ ὁποῖος εἶχε συλλάβει τήν ἰδέα μιᾶς ὀντολογικά ἐνδιάμεσης φύσεως τοῦ Χριστοῦ, ὡς ἑνός ὄντος μεταξύ τοῦ ὑπερβατικοῦ Θεοῦ καί τοῦ κτιστοῦ πνεύματος. Ἡ ἰδέα αὐτή ἀπορρίπτεται ἀπό τόν Γρηγόριο, ὁ ὁποῖος ὑπογραμμίζει τή συνάφεια τῶν δύο σφαιρῶν ὑπάρξεως στόν Χριστό, μέ τήν ὁποία ἔρχονται σέ ἐπαφή ἡ θνητότητα καί ἡ ἀθανασία. Ὁ ὅρος λοιπόν αὐτός ("μεθόριος") περιγράφει μία τέτοια ἕνωση τῶν δύο σφαιρῶν κατά τρόπο πού νά μήν συγχέονται μεταξύ τους. Τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ μπορεῖ νά ἀνακόψει τήν διαδικασία τῆς διαλύσεως μέσα στήν ἀνθρώπινη φύση, ἀφοῦ τό ὅριο τῆς θνητότητας σταματᾶ ἀναγκαστικά μπροστά στή αἰώνια καί ἀπεριόριστη θεία φύση τοῦ Χριστοῦ. Ἐκεῖ ἡ κίνηση τοῦ θανάτου σταματᾶ καί δέν μπορεῖ πλέον νά προχωρήσει, ἀφοῦ ἡ ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ σταματᾶ τήν κίνηση τοῦ θανάτου. Ὁ Χριστός εἶναι ἡ πηγή τῆς ζωῆς καί ἐπανενώνει μέ τήν ἀνάστασή Του τά χωρισμένα στοιχεῖα (ψυχή, σῶμα) καί δίνει ζωή στά στερημένα ζωῆς στοιχεῖα αὐτά»[56].

Αὐτό τό τελευταίο ὅμως μπορεῖ να συμβεῖ μόνον ἐν Χριστῷ καί διά τοῦ Χριστοῦ καί μάλιστα μόνον μέσῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ. Γιά τόν Γρηγόριο Νύσσης ὑπάρχουν συγκεκριμένα ὀντολογικά πλαίσια. Ὁ ἅγιος θά συνθέσει δημιουργικά τή θεολογία μέ τήν κοσμολογία, τονίζοντας τή δυναμική σχέση τοῦ κτιστοῦ στήν προοπτική τῆς ἕνωσής του μέ τόν ἄκτιστο Θεό. Γιά τόν Γρηγόριο, ἡ ἀρχή τῆς κοσμογονίας προϋποθέτει ὅτι τίς ἀφορμές καί τίς αἰτίες καί τίς δυνάμεις ὅλων τῶν ὄντων, ὁ Θεός τίς κατέβαλε ἀκαριαῖα καί ἀδιακρίτως[57]. Ἔτσι λοιπόν τό ὅτι ὁ Θεός δίνει ὑπόσταση καί σύσταση στά πάντα διά τοῦ Λόγου Του, καθιστά Αὐτόν τόν Λόγο Του, τόν Κύριο Ἰησοῦ Χριστό, τόν ἀπόλυτο Μεσίτη καί στή συντήρηση τοῦ σύμπαντος! Πράγματι, ὁ κόσμος ἀνακεφαλαιώνεται στό Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ μέσῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς Του, «*καθάπερ ἄνθρωπος ἄλλος*». Ὁ Θεός ἐν Χριστῷ συνέχει καί συνάγει τά αἰσθητά καί τά νοητά, περικρατώντας τα γύρω ἀπό τόν Ἑαυτό Του ὡς αἰτία, ἀρχή καί τέλος τους. Ὅλα αὐτά, πού κατά τή φύση τους βρίσκονται σέ διάσταση, ὁ Χριστός τά κάνει νά «συννεύουν» τό ἕνα πρός τό ἄλλο, θέτοντας ὡς βασική δυναμική ἀρχή τῆς σχέσεώς τους τή σχέση πρός Αὐτόν.

Ἡ παρθενία εἶναι «*μεθόριον*» τοῦ θανάτου καί τῆς ζωῆς

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης ἐπανειλημμένα χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο «μεθόριο» γιά νά τόν συνδέσει ἐδῶ μέ τό μυστήριο τῆς παρθενίας. Αὐτή ἡ ἀναφορά στό μυστήριο τῆς παρθενίας εἶναι σπουδαῖο ζήτημα στή χριστολογική ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου. Γι' αὐτόν, οὐσιαστικά δεν μπορεῖ νά γίνει λόγος γιά ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ χωρίς παράλληλη

55 Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικός ὁ Μέγας* ΙΣΤ΄, PG 45, 52D.

56 Βατσικούρα 1999, 212. Σέ αὐτό ἀκριβῶς τό σημεῖο συγγραφέας ἀναφέρεται στόν πολύ γνωστό μελετητή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης Jean Daniélou (Daniélou 1961, 161-197).

57 Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀπολογητικὸς πρὸς Πέτρον τὸν ἀδελφὸν αὐτου. Περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, PG 44, 72B.

ἀναφορά στό μυστήριο τῆς παρθενίας[58]. Τό μυστήριο τῆς παρθενίας ἐπικυρώνει καί ἐξαγγέλει τή μοναδικότητα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καί τήν «*ἔξω πάθους*» γέννησή Του. Ἡ ἐκ παρθένου γέννηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ εἶναι, κατά τόν Γρηγόριο Νύσσης, ἐπιβεβαίωση τῆς ἀνθρωπότητάς Του, τήν ὁποία προσέλαβε κατά μοναδικό καί θαυματουργικό τρόπο, καί γιά τήν ὁποία ὁ ἴδιος ὁ Σωτήρας ἐπανειλημμένα μίλησε, ὅταν «*υἱὸν ἀνθρώπου πολλάκις ὠνόμασε ἑαυτόν*»[59]. Ἔτσι «*ἐν Χριστῷ*», δηλαδή στό Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, τοῦ σαρκωθέντος Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, πραγματώνεται μέ τον τρόπο τῆς θείας οἰκονομίας ἡ συνάντηση τοῦ κτιστοῦ καί τοῦ ἀκτίστου. Ἔξω ἀπό τό μυστήριο τῆς οἰκονομίας, ἡ συνάντηση αὐτή εἶναι ἀνέφικτη. Μέ τή θεία ὅμως οἰκονομία γίνεται πραγματικό τό ἄλλως ἀδύνατο, «*ἡ σύναψις*» δηλαδή «*τῶν διεστώτων τῇ φύσει*», καί ἔτσι ὁ Χριστός ὑπάρχει ὡς «*μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*»[60].

Ἡ παρθενία εἶναι ἡ ζωή «*κατ᾽ εἰκόνα*» τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὑπόσχεση πού μᾶς ἑνώνει μέ τόν Χριστό, μᾶς ἀνακεφαλαιώνει καί μᾶς ὁλοκληρώνει. Κατά τόν Γρηγόριο Νύσσης, «*σκοπὸς γὰρ τῇ τὴν παρθενίαν τιμώσῃ ψυχῇ Θεῷ πλησιάσαι καὶ γενέσθαι νύμφην Χριστοῦ*»[61]. Ἡ παρθενία κατά τόν Γρηγόριο εἶναι ἐπιθυμητό ἀγαθό, πού ὁδηγεῖ στήν ἀπόλυτη καθαρότητα, ἀποχωρίζει τόν κάτοχό της ἀπό τά σαρκικά και, δίνοντας φτερά στόν πόθο του, τόν βοηθᾶ νά ἀνυψωθεῖ στά οὐράνια καί νά ἑνωθεῖ μέ τόν Θεό. Ἡ παρθενία εἶναι ἡ ὁδός μέ τήν ὁποία ἡ θεότητα κατεβαίνει ξανά στή γῆ καί ὁ ἄνθρωπος ἀνεβαίνει στά οὐράνια. Ὅπως ὁ Θεός κατέβηκε στή γῆ μέ σάρκα μέσῳ τῆς Παρθένου Μαρίας, ἔτσι κατεβαίνει πνευματικά καί στήν παρθένο ψυχή, πού γίνεται νύμφη τοῦ Χριστοῦ. Ὡς πρότυπα τῆς παρθενίας προβάλλει τόν ἀρχιπάρθενο Χριστό καί τήν Παρθένο Μαρία. Ὅπως στή Μαρία, ἔτσι καί σέ κάθε παρθένο γεννιέται ὁ Χριστός, ὄχι σωματικά ἀλλά πνευματικά[62].

Γιά νά ἀρνηθεῖ τά ἐπιχειρήματα τῶν Ἐγκρατιτῶν, πού ἀποκήρυτταν συλλήβδην τόν γάμο, ὁ Γρηγόριος συζητεῖ τό νόημα τοῦ γάμου, ὅπως καί τή σχέση τῆς παρθενίας μέ τή θνητότητα καί τήν ἀθανασία στό ΙΓ΄καί ΙΔ΄ κεφάλαιο τῆς *Περὶ Παρθενίας* πραγματείας του[63]. Ὁ γάμος, καίτοι παρουσιάσθηκε ὡς μία θετική λειτουργία στό κεφάλαιο ΚΒ΄ τῆς ὁμιλίας *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*[64], ἐν τούτοις στήν πραγματεία *Περὶ Παρθενίας* παρουσιάζεται ὡς μέσον τροφοδοσίας τοῦ θανάτου, διότι πράγματι ὁ γάμος ἐφευρέθηκε ὡς παραμυθία τοῦ θανάτου, διαιωνίζει ὅμως τήν παρουσία τῆς δυνάμεως τοῦ θανάτου[65]. Ἡ παρθενία, κατά τόν Γρηγόριο, εἶναι ἰσχυρότερη ἀπό τήν ἐξουσία τοῦ θανάτου. Εἶναι ἕνας τρόπος ὑπερβάσεως τοῦ θανάτου. Κατά τήν ἄποψη τοῦ Γρηγορίου, στήν παρθενία ὁ θάνατος βρίσκεται στό ὅριο τῆς ζωῆς, ἀφοῦ ἡ πρακτική τῆς παρθενίας δέν συνεπάγεται διαδοχή τῆς θνητότητας, ὅπως συμβαίνει μέ τήν ἐξάπλωση τῆς ἀνθρωπότητας. Ὁ ἄνθρωπος μέ τήν παρθενία θέτει ἕνα τέλος στόν φυσικό θάνατο μέσα ἀπό τήν ὑπέρβαση τοῦ θανάτου τῆς σάρκας: «*διεκόπη τὸ συνεχὲς τῆς τοῦ*

---

58 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, PG 46, 324A: «*Διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι καὶ τὴν πὴγην τῆς ἀφθαρσίας αὐτὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν μὴ διὰ γάμου εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ἐνδείξηται διὰ τοῦ τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον, ὅτι Θεοῦ παρουσίαν καὶ εἴσοδον μόνη καθαρότης ἱκανή ἐστι δείξασθαι*».

59 Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου* 3, PG 45, 597B.

60 Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου* 3, PG 45, 597BC. Πρβλ. 1 Τιμ. 2, 5.

61 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως*, ΕΠΕ, τόμ. 8, Πατερικαί ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη1989, σελ. 298-300.

62 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, PG 46, 324AB: «*Ὅπερ γὰρ ἐν τῇ ἀμιάντῳ Μαρίᾳ γέγονε σωματικῶς, τοῦ πληρώματος τῆς θεότητος ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τῆς Παρθένου ἐκλάμψαντος, τοῦτο καὶ ἐπὶ πάσης ψυχῆς κατὰ λόγον παρθενευούσης γίνεται, οὐκέτι σωματικὴν ποιουμένου τοῦ Κυρίου τὴν παρουσίαν "οὐ γὰρ γινώσκομεν ἔτι", φησί, "κατὰ σάρκα Χριστόν", ἀλλὰ πνευματικῶς εἰσοικιζομένου καὶ τὸν Πατέρα ἑαυτῷ συνεισάγοντος, καθώς φησί που τὸ Εὐαγγέλιον*».

63 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, PG 46, 377.

64 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου* ΚΒ΄, PG 44, 205BC.

65 Βλ. Βατσικούρα 1999, 230.

φθείρεσθαι καὶ ἀποθνῄσκειν ἀκολουθίας»[66]. Ἐδῶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης ἐπισημαίνει ὅτι ἡ παρθενία παρουσιάζεται ὅπως καί ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ὡς «*μεθόριον θανάτου καὶ ζωῆς*»:

«*Ἡ γὰρ σωματικὴ παιδοποιία (καὶ μηδεὶς δυσχεράνῃ τὸν λόγον) οὐ μᾶλλον ζωῆς, ἀλλὰ θανάτου τοῖς ἀνθρώποις ἀφορμὴ γίνεται· ἀπὸ γὰρ γενέσεως ἡ φθορὰ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἧς οἱ παυσάμενοι διὰ τῆς παρθενίας ἐν ἑαυτοῖς ἔστησαν τὴν τοῦ θανάτου περιγραφὴν περαιτέρω προελθεῖν αὐτὸν δι᾽ ἑαυτῶν κωλύσαντες καὶ* ***ὥσπερ τι μεθόριον θανάτου καὶ ζωῆς*** *ἑαυτοὺς στήσαντες ἐπέχον αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὸ πρόσω φορᾶς. Εἰ οὖν οὐ δύναται παρελθεῖν τὴν παρθενίαν ὁ θάνατος, ἀλλ᾽ ἐν αὐτῇ καταλήγει καὶ καταλύεται, σαφῶς ἀποδείκνυται τὸ κρεῖττον εἶναι τοῦ θανάτου τὴν παρθενίαν*»[67].

Ἰδιαίτερο θεολογικό ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἐδῶ ἡ προσπάθεια τοῦ ἁγίου Γρηγορίου νά τονίζει τήν ὑπεροχή τῆς παρθενίας ἔναντι τοῦ γάμου καί τοῦ θανάτου. Σέ μία γνήσια σωτηριολογική καί ἐσχατολογική προοπτική, ὁ ἱερός πατέρας ὑποστηρίζει ὅτι ἡ παρθενία, διακόπτοντας τίς γεννήσεις, διακόπτει καί τή διαδικασία τοῦ θανάτου, διότι ἡ φθορά ἔχει τήν ἀρχή της ἀπό τή γέννηση. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὁ Γρηγόριος λέγει ὅτι ἡ παρθενία ἔχει ἄμεση σχέση με τήν ἄφθαρτη ζωή. Ἡ παρθενία ἔχει τόν πρέποντα ἔπαινο, κατά τόν Γρηγόριο, ἀπό τήν ὀνομασία πού τῆς ἀποδίδεται: «*Τὸ γὰρ ἄφθορον κατὰ τὴν συνήθειαν τῶν πολλῶν ἐπὶ τῆς παρθενίας λεγόμενον σημαντικόν ἐστι τῆς ἐν αὐτῇ καθαρότητος ὥστε διὰ τοῦ ἰσοδυναμοῦντος ὀνόματος ἔστι ἐπιγνῶναι τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τιμίου τούτου χαρίσματος, εἴπερ πολλῶν ὄντων τῶν κατ᾽ ἀρετὴν ἐπιτελουμένων μόνον τοῦτο τῇ ἐπωνυμίᾳ τοῦ ἀφθάρτου τετίμηται*»[68]. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος λέγει δηλαδή ὅτι ὅποιοι σταμάτησαν μέ τήν παρθενία νά γεννοῦν, σταμάτησαν στόν ἑαυτό τους τόν θάνατο καί τόν ἐμπόδισαν μέ τόν ἑαυτό τους νά προχωρήσει, στήνοντας μέ αὐτόν τόν τρόπο τόν ἑαυτό τους ὡς ἕνα εἶδος συνόρου («*μεθόριον*») θανάτου καί ζωῆς. Κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο, ἡ παρθενία γίνεται τό ὅριο τῆς ἐνεργείας τοῦ θανάτου, ὅριο πού εἶναι ἀδύνατο να τό ὑπερβεῖ στόν θάνατο.

Συμπέρασμα

Ἡ ἐργασία αὐτή μᾶς ὁδήγησε σέ μερικές βασικές διαπιστώσεις. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης θεωρεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μεθοριακή ὕπαρξη, τόσο ἀπό ἀπόψεως δημιουργίας, ὅσο καί ἀπό ἀπόψεως δυνατοτήτων. Ὁ ἄνθρωπος ὡς *μεθόριος* καί ὡς μικτός κόσμος, εἶναι συγκεκραμένος ἐκ τοῦ νοητοῦ καί τοῦ αἰσθητοῦ στοιχείου. Μετέχει τόσο τῆς ἀσωμάτου, νοερᾶς καί ἀκηράτου φύσεως, ὅσο καί τῆς σωματικῆς, ὑλώδους καί ἀλόγου, ἵσταται μεταξύ τῆς θείας καί κτηνώδους ζωῆς. Ἐξ ἄλλου ἡ μεθοριακότητα τόν καθιστᾶ διά τῆς προαιρέσεως μέτοχο τῆς ἀρετῆς ἤ τῆς κακίας. Δυνάμενος νά ἵσταται μεταξύ ζωῆς καί θανάτου, μεταξύ ἀνθρωπίνης καί ἀσωμάτου φύσεως, τῆς τρεπτῆς καί ἀτρέπτου καταστάσεως, ὁ ἄνθρωπος προσάγει ἱκετηρίες πρός τόν Θεόν, διαπορθμεύων τό ἔλεος και τήν εὐεργεσία σέ ὅλους. Τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε στό τέλος, ὅταν πλέον εἶχε ὁλοκληρωθεῖ ἡ δημιουργία, ἀκριβῶς σάν κρίκος μεταξύ τοῦ ὑλικοῦ κόσμοῦ καί τοῦ Θεοῦ, ἀποτελοῦσε τό μέγα μυστήριον τῆς Θείας Οἰκονομίας. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης θεωρεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὡς μεθοριακή ὕπαρξη μετέχει καί στίς δύο δημιουργίες πού γίνονται μία πραγματικότητα στό προσωπικό του *εἶναι*. Αὐτή εἶναι ἀκριβῶς ἡ βιβλική ἀντίληψη γιά τήν ἀμοιβαιότητα πού ὑπάρχει μεταξύ ἀνθρώπου καί κτίσεως. Σύμφωνα μέ τή σκέψη τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, τό προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου ὡς «*εἰκόνος τοῦ Θεοῦ*» καί ὡς «*μεθορίου*» εἶναι ἀκριβῶς ὅτι μετέχει καί στήν κτιστή κοσμική πραγματικότητα καί στή ἄκτιστη ἐξωκοσμική πραγματικότητα, καί αὐτό τόν καθιστᾶ ἱκανό –μόνον αὐτόν μέσα στά ὅρια τῆς κτιστῆς φύσεως– νά ἑνώνει τό κτιστό μέ τό ἄκτιστο. Ἡ μεθόριος κατάσταση, γιά τόν ἅγιο

66 Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ παρθενίας*, PG 46, 377BCD.
67 Αὐτόθι.
68 Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ παρθενίας, PG 46, 320C.

Γρηγόριο, ἡ συνανάκραση καί μίξη τοῦ αἰσθητοῦ καί νοητοῦ στοιχείου στόν ἄνθρωπο, ὄχι μόνο δέν εἶναι τυχαία καί ἄσκοπη, ἀλλα ἔχει ἐπισυμβεῖ «προμηθείᾳ κρείττονι»[69], πρός τόν σκόπο νά διαπορθμεύσει τήν ἀγάπη καί τήν χάρη σέ ὅλη τήν κτίση, νά συνανυψώσει τή γῆ πρός τόν οὐρανό, νά συντελέσει στόν ἁγιασμό τῆς ὕλης καί νά τήν καταξιώσει, ὥστε αὐτή νά μή μείνει «*ἄμοιρος*», «*ἀπόβλητος*» καί «*ἀπόκληρος*» τῆς νοερᾶς καί ἀσώματης διαγωγῆς.

Βιβλιογραφία

Α΄ Πηγές

Τά πλεῖστα ἐκ τῶν ἔργων τοῦ ἁγιου Γρηγορίου Νύσσης ἔχουν ἐκδοθεῖ κριτικῶς ὑπό τοῦ W. Jaeger. Στήν Πατρολογία τοῦ J. P. Migne βρίσκονται στούς τόμους 44, 45, καί 46. Παρατίθενται κάτωθι ὅσα ἐκ τῶν ἔργων τοῦ ἱεροῦ πατρός ἐχρησιμοποιήθησαν, ἀκολουθουμένης τῆς σειρᾶς των στήν Ἑλληνική Πατρολογία τοῦ J. P. Migne.

1. Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, PG 44.
2. Γρηγόριος Νύσσης, *Ἐξήγησις τοῦ Ἄσματος τῶν Ἀσμάτων*, PG 44.
3. Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως*, PG 44.
4. Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὴν ἐπιγραφήν τῶν ψαλμῶν*, PG 44.
5. Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου*, PG 45.
6. Γρηγόριος Νύσσης, *Λόγος Κατηχητικὸς ὁ Μέγας*, PG 45.
7. Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46.
8. Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τοὺς κοιμηθέντας*, PG 46.
9. Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ νηπίων*, PG 46.
10. Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ Παρθενίας*, PG 46.
11. Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης*, PG 46.

Β΄ Μελέτες

Ἀλεξόπουλου, Θεοδώρου (2008): *Τό «εἶναι» κατά τή διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης (Διερεύνυση τῆς ὀντολογίας τοῦ καππαδόκη Πατέρα μέ συγκριτικές ἀναφορές στήν νεοπλατωνική σκέψη τοῦ 3ου αἰ. καί τά ἀρεοπαγιτικά ἔργα)*, (Διδακτορικη Διατριβή), Ἀθήνα: Γρηγόρη.

Allers, Rudolf (1944): "MICROCOSMUS: from Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, Vol. 2, pp. 319-407: Fordham University.

Βατσικούρα, Ν. Κυριακοῦ (1999): *Ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, (Διδ. Διατρ.), Κατερίνη: Ἐπέκταση.

Γιανναρᾶ, Χρήστου (1994): *Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα: Δόμος.

Γρηγορίου Νύσσης. *Πνεῦμα καί Λόγος*. (1997): Ἐποπτεία-Εἰσαγωγή-Ἐπιλογή Στυλιανός Γ. Παπαδόπουλος: Ἐκδόσεις ΤΕΡΤΙΟΣ.

F. H. Colson and G.H. Whitaker (1929): *Philo I*, Loeb Classical Library 226. Cambridge: Harvard University Press.

Daniélou, Jean (1961): La notion de Confins (μεθόριος) chez Grégoire de Nysse. Recherches de Science Religieuse - RSR 49/2.

69 Βλ. *Λόγος Κατηχητικὸς ὁ Μέγας* 6, PG 45, 25CD. *Περὶ τῶν νηπίων τῶν πρὸ ὥρας ἀφαρπαζόμενων*, PG 46, 173B.

Meredith, A. (1989): “The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists”, *Studia Patristica 22* (ed. Elizabeth A. Livingstone; Leuven; Peeters Press).

Μουτσούλα, Η. (1997): *Γρηγόριος Νύσσης. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία*. Ἀθῆναι: Ἑπτάλοφος.

Νικολάου, Μητροπολίτου Μεσογαίας καί Λαυρεωτικῆς (2005): *Ἄνθρωπος μεθόριος. Ἀπό τά ἀναπάντητα διλήμματα στά περάσματα τῆς «ἄλλης λογικῆς»*. Ἐν πλω.

Παπαδοπούλου, Σ. (1987) *Γρηγόριος Νύσσης. Ἡ θεολογία του, ὁ βίος του, τά ἔργα του, βιβλιογραφία*, Κατερίνη: ΤΕΡΤΙΟΣ.

Παπαδοπούλου, Σ. (1990): *Πατρολογία Β΄*, Ἀθήνα.

Vasile Răducă (1996): *Antropologia sfântului Grigore de Nyssa*, Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Orthodoxe Române.

Χρήστου, Παναγιώτη (1975) “Τό ἀνθρώπινων πλήρωμα κατά τήν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης”, στό: *Θεολογικά μελετήματα. Γραμματεία τοῦ Δ΄ αἰώνος*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν ἵδρυμα πατερικῶν μελετῶν.

Χρήστου, Παναγιώτη (1989): *Ἑλληνική πατρολογία. Τόμος Δ΄*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν ἵδρυμα πατερικῶν μελετῶν, Ἐκδοτικός οἶκος ΚΥΡΟΜΑΝΟΣ.

Χρήστου, Παναγιώτη (1991): *Τό μυστηριον τοῦ ἀνθρώπου*, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός οἶκος ΚΥΡΟΜΑΝΟΣ.

Дражен Перић

ЗНАЧЕЊЕ ИЗРАЗА “ΜΕΘΟΡΙΟΣ” У АНТРОПОЛОГИЈИ СВЕТОГ ГРИГОРИЈА НИСКОГ

Свети Григорије Ниски када износи догму о стварању, тада поставља хришћанску космологију (ктисиологију) на једној широј основи. Он не истражује свет независно од Бога и човека. Ради се о богоцентричном и човекоцентричном карактеру хришћанске космологије. На овај начин, покушава и успева да успостави један стваралачки однос између космологије, антропологије и теологије. Створени свет не представља сам по себи неку вредност или добро, него добија вредност од човека “μεθόριος”-а, који постоји унутар света. Центар целокупног света је “μεθόριος ἄνθρωπος”, а његово предодређење *у Христу* је основа за правилно тумачење целокупне творевине. Дакле, пошто човек (као “μεθόριος”) представља главни логос (разлог, смисао, и сврху) због којег постоји целокупни свет, свеколика творевина не може да се сагледава сама по себи, самостално и аутономно. Следствено томе, космологија светог Григорија Ниског углавном има једну карактеристичну органску повезаност са његовом теантропологијом. Ова органска повезаност *у Христу*, представља извор знања о Богу, о човеку и свету. Ово је разлог због чега се хришћанска православна космологија и антропологија не разумевају без теологије. Само на овој основи, може неко да разуме учење Григорија Ниског и на основу исте да схвати и протумачи деловање божанских енергија у творевини.

УДК 27-284
271.2-284
271.2-36:929 Григорије Палама, свети

Микоња Кнежевић
Универзитет у Приштини
са привременим седиштем у Косовској Митровици
Филозофски факултет, Косовска Митровица
e-mail: mikonjaknezevic@gmail.com

„НАЧЕЛО ИЗ НАЧЕЛА“. ГРИГОРИЈЕ НАЗИЈАНЗИН И ПОЛЕМИКА ОКО FILIOQUE ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ

Апстракт: *У тексту се испитује Паламино тумачење Назијанзиновог израза „начело из начела“. Како је прва фаза исихастичког спора била обиљежена питањем filioque, тај је израз – у првом реду кроз преговоре Варлаама Калабријског са папским легатима око уједињења Цркава – доспио у средиште дискусије, будући да се њиме настојало подупријети становиште по којем је и Син „начело“ Духа. Контекстуалном анализом Палама закључује како се означавање Сина као „начела“ код Назијанзина не односи на тријадолошки, већ искључиво на економијски ниво Божијег постојања.*

Кључне ријечи: *Григорије Палама, Григорије Назијанзин, Варлаам Калабријски, Света Тројица, „начело из начела“, теолошке аналогије, filioque.*

Ауторитети

У својој књизи из 1977. године Герхард Подскалски је изнио једну тезу која ће умногоме обиљежити паламитске студије на Западу с краја прошлог стољећа. По тој тези, у току трајања исихастичког спора, а поглавито у визури Григорија Паламе, дошло је до нечега што бисмо могли назвати „смјена парадигми“. Наиме, док је за византијску традицију до 14. вијека „водећи ауторитет“ био Григорије Назијанзин, у Паламиним је списима улогу кључног теолошког ослонца преузео Дионисије Псеудо-Ареопагит. Та је чињеница у наставку значила да је новоплатоновска метафизика имала пресудну улогу у формовању теолошких постулата архиепископа солунског, а затим и у трасирању магистралног тока потоње православне теологије у цјелини.[1]

Ова теза, макар у оном дијелу у којем се сугерише новоплатоновска потка паламитске мисли, није била нова. Већ је Никифор Григора повлачио паралеле између Паламиног учења о „учествовању“ и одговарајућих теза новоплатоновца Прокла,[2] док је Григорије Акиндин његову доктрину о нествореним енергијама једнако сматрао оживљавањем платоновске теорије идеја. Међутим, тек је у 20. стољећу такав приступ постао нека врста доминантног наратива у паламитској учености, нарочито на Западу.

1 Podskalsky 1977, 61 = Подскалски 2010, 65.

2 Schopen 1855, 481–483. И док Mariev 2017, 17, сматра да, упркос постојању „танане, али беспоговорне теоријске блискости између Паламе и Прокла“, ово Григорино „запажање треба узети са крајњим опрезом“, дотле Greig 2020, 10, без икаквих ограда усваја тезу о новоплатоновској потки паламитске мисли.

Навешћу неколико упадљивих примјера. Најприје је Ендре фон Иванка говорио о Паламином „несвјесном“ платонизму;[3] Бернард Шулце је убрзо потом „сродност Паламиног система са платонизмом и новоплатонизмом“ узео као готову чињеницу;[4] Доротеа Вендебург је, на трагу Подскалског, истицала како је код Паламе дошло до „дефункционализовања“ (*Entfunktionalisierung*) божанских личности у њиховом значају за стварање и избављење човјека, тиме што су оне гурнуте у позадину зарад божанске енергије;[5] Рајнхард Флогаус, сљедујући Вендебурговој, једнако говори о Паламиној „неспорној – преко Псеудо-Дионисија посредованој – укоријењености у новоплатоновској онтологији“;[6] Јанис Димитракопулос такође настоји доказати Паламин „метафизички платонизам“,[7] итд. Са своје стране, и неки православни теолози као да поларизују Кападокијце и Максима Исповједника, с једне, и Григорија Паламу, са друге стране, супротстављајући „теологији личности“ оно што је названо „теологија нестворених енергија“ – и то тако као да је ријеч о два потпуно различита теолошка наратива.[8]

Нема, наравно, никакве сумње у то да је Дионисије Псеудо-Ареопагит извршио велики утицај на Паламину теолошку продукцију. Штавише, Палама га – безрезервно и некритички – означава као „свједока гласа апостола Христових“, узимајући његове *dicta* за „недоказива начела“ и „аксиоме“.[9] Исто тако, нема сумње ни у то да је, преко Ареопагита или неким другим путем,[10] Палама адоптирао одређене тенденције присутне у новоплатоновској школи мишљења. Но, да ли све то значи да су те тенденције постале предоминантне за његову слику свијета и да се Палама, пристајући уз Ареопагита, заправо *дистанцирао* од Назијанзина?[11] Ово је питање које завређује ширу расправу. Неке од његових сегмената обрадио сам – додуше, узгредно – на другом мјесту.[12] У тексту који слиједи ограничићу се на тријадолошке аспекте тог питања, у оквиру којих је Назијанзин за Паламу био исто што и за византијску теологију у цјелини: глас врхунског ауторитета (βροντὴ τῶν δογμάτων).[13] Усредсредићу се притом на Паламино тумачење само једног Назијанзиновог израза, који је накнадно и једним срећним неспоразумом дошао у фокус потоњег архиепископа солунског. Ријеч је о одређењу Сина као „начела из начела“.

«ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή». *Варлаам, Палама, filioque*

Постоје три мјеста у паламитском опусу на којима се, увијек у истом кључу, „бранитељ исихаста“ подухвата тумачења Назијанзиновог израза «ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή». Најприје је то случај са *Ad Acindynum I*, 2–8 и *Ad Barlaamum I*, 13–18), а потом и са *Logoi apodeiktikoi*, с напоменом да се ту ради о безмало репродукованим текстуалним

3 Ivánka v. 1964, 387–445: 391–393, 405–407, 413, 445.
4 Schultze 1975, 109.
5 Wendebourg 1980.
6 Flogaus 1998, 116 = Флогаус 2013, 492.
7 Demetracopoulos 2011, 263–372.
8 Упор. Papanikolaou 2003, 357–385 = Папаниколау 2008, 82–113.
9 Кнежевић 2011.
10 Овдје озбиљно треба рачунати са чињеницом да је Палама – као раније Јован Скитопољски – могао сматрати Прокла неком врстом криптохришћанина, односно аутором који је стварао под утицајем „апостолског ученика“ Дионисија Ареопагита (а не обратно, како је заправо било). Упор. Кнежевић 2011, 113, фн. 60; Mariev 2017, 17.
11 Flogaus 1998, 114–116 = Флогаус 2013, 491–492.
12 Кнежевић 2013, 189–194.
13 Упор. Macé 2002, 34.

дионицама (када је ријеч о првом и потоњем од наведених списа). И премда Паламино тумачење израза који нас занима свој *финални* облик задобија тек у другој редакцији списа *Logoi apodeiktikoi* (1355), анализу ћу почети управо од једног перикопа који се у тој редакцији јавља. На том мјесту израз „начело из начела“ Палама уводи у игру након што је констатовао а) да „Латини“ прихватају „два начела у једном божанству“,[14] б) да ипостасна својства представљају гарант интегритета и идентитета у разликовности сваке од личности Свете Тројице. А онда, наизглед евоцирајући ријечи свог сабесједника, Палама проблематизује став који уједно садржи позивање на Григорија Назијанзина:

> Али, каже, нема ничег неумјесног у томе ако се говори о два начела, но не међусобно супротстављенима, већ једном из другога, као што и Григорије Богослов каже за Сина: „начело из начела“. Јер, тако би опет било једно начело и барем би се сачувала догма о монархији.[15]

Овом, дакле, парафразом Палама започиње своје тумачење спорног израза. Сам начин на који је тај израз доспио у његов теолошки фокус није без елемената драмског заплета, а открива нам, као што је увјерљиво показано,[16] зачетке исихастичког спора који ће ускоро услиједити. Но, кренимо редом. Уколико се малочас наведени параграф чита изоловано, стиче се утисак како Палама инаугурише свог (фиктивног) опонента – у овом случају, заговорника *filioque* – са којим онда полемише око тумачења једног патристичког мјеста. Сам по себи, такав поступак рефлектовао би честу праксу у патристичкој литератури полемичког типа, гдје изношењу сопственог гледишта претходи навођење гледишта опонента, које се потом побија и приказује као апсурдно са становишта основних постулата вјере. Међутим, малочас наведени (контра)аргумент није тек посљедица жанровског опредјељења аутора списа о којем је ријеч[17] већ је одраз *живог* разговора који је не Палама, већ Варлаам Калабријски, његов будући опонент, водио са папским легатима *à propos* уједињења Цркава (1334/1335).[18] О томе се можемо обавијестити макар из два извора: најприје из онога што Палама каже у *Ad Acindynum I*, 2–7, а потом и из Варлаамовог списа *Contra Latinos*. Да погледамо најприје *Ad Acindynum I*, коју је Палама написао у вријеме када је њен адресат још увијек био његов пријатељ (1336). Оно што читамо на почетку тиче се мотива за настанак посланице, а то су недоумице у које је њен аутор запао док је читао Варлаамов спис Κατὰ Λατῖνων, до којег је (напокон) дошао „о Педесетници“ те године. Како се Паламина жеља да лично упозна аутора тог списа није остварила (аутора о којем у том тренутку говори похвално и чије приговоре латинској страни „у највећој мјери“ прихвата[19]), он је одлучио да га преко Григорија Акиндина упита за ствари које су га буниле. Прави адресат је, дакле, био *Варлаам*, до којег је посланица насловљена *Акиндину* по свој прилици дошла прије него до оног коме је формално била упућена.[20] Ево како Палама реконструише разговор који је Варлаам водио са изасланицима папске Курије, разговор у којем он, премда је то вјероватно желио, ипак није учествовао.[21] Свој приказ Палама започиње констатацијом како је учени Калабријац

14 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi,* Prologos, Syggrammata I [^{2}1988], 26.4–5.
15 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I,* 12, Syggrammata I [^{2}1988], 39.7–11.
16 Kakridis 1988, 35–81, 111–130.
17 За употребу „дијатрибе“ код Паламе види: Какридис 2012, 106–107. Упор. Kakridis 2011, 62–63.
18 Kakridis 1988, 34–35; Kakridis, Taseva 2014, 11. Упор. такође: Sinkewicz 1980, 489–492.
19 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 4, Syggrammata I [^{2}1988], 206.14–16; *Ad Acindynum II*, 2, Syggrammata I [^{2}1988], 221.8–12. Упор. *Ad Barlaamum I,* 1, Syggrammata I [^{2}1988], 225.1–9.
20 Kakridis 1988, 35.
21 Жуњић 2013, 549.

оптужио своје „латинске сабесједнике“ да заговарају „два начела божанства Светог Духа, то јест Оца и Сина“ (ὅτι δύο ἀρχὰς ποιοῦσι τῆς τοῦ πνεύματος θεότητος, τὸν πατέρα δηλονότι καὶ τὸν υἱόν), што је оптужба уз коју би свакако пристао и он сâм. На одговор „Латина“ да се исхођење Светог Духа не одвија из „два начела“ већ „као из једног“ (ὡς ἐξ ἑνός) – чиме су они заправо покушали да зло излијече горим (κακῷ τὸ κακὸν φεῦ ἰώμενοι, μᾶλλον δὲ καὶ χείρονι)[22] – услиједио је, парафразира даље Палама, Варлаамов концесивни став: можда би било могуће ономе ко заговара мишљење о постојању „два начела Духа“ рећи како то уопште није „неумјесно“, но под претпоставком да та два начела нијесу „раздијељена нити међусобно супротстављена, већ су једно под другим или једно из другога“ (μὴ μέντοιγε ἀντιδιῃρημένας μηδὲ ἀντιθέτους ἀλλήλαις, ἀλλὰ τὴν ἑτέραν ὑπὸ τὴν ἑτέραν ἢ ἐκ τῆς ἑτέρας). Увјеравајући нас даље *Варлаам* (тако је у том тренутку мислио Палама) како то уопште није „неумјесно“ (μηδαμόθεν ἔχειν τὸ ἄτοπον τὴν δόξαν ταύτην), он прибјегава свједочењу Григорија Назијанзина, који за Сина каже да је „начело из начела“. На основу тог *dictum*-а Варлаам штавише показује како је претпоменуто мишљење исправно (οἴκοθεν ἀποδεικνὺς τὸ τῆς δόξης ταύτης ἀσφαλές), додајући да се „тако барем очувава догма о монархији“ (σώζεται γὰρ οὕτω γε τὸ τῆς μοναρχίας δόγμα).[23] И премда заступа предањско учење о једној природи, три ипостаси и различитим ипостасним својствима, тврдећи притом да у Богу не постоје „два начела“, Варлаам *ипак* – тврди ту Палама – сматра како *није непобожно* називати Сина начелом Духа, пошто и он јесте „начело“ (иако је и сам из „начела“, то јест Оца). Разумије се, за Паламу је то тумачење било неприхватљиво, будући да оно претпоставља постојање *два* начела – макар она била „једно из другог“. А такву тезу, поентира он, није могуће заступати чак ни када се говори о „стваралачком начелу“: јер, иако се у Светом писму и Син у том контексту назива „начелом“, ипак ни тада не можемо говорити о „два начела“ већ о *једном и истом*.

Погледајмо сада Варлаамов спис Κατὰ Λατῖνων из „прве“ руке. Како је та расправа, будући касније „корјенито прерађена“,[24] у својој српскословенској редакцији остала најближа свом изворном предлошку,[25] ту ћу редакцију овдје и узети у обзир. Након што је својим опонентима прибацио да расправу преносе са теоријског на политички ниво, односно на терен (војне) моћи – дакле, да се понашају арогантно и у маниру „Максимијана или Диоклецијана“ – Варлаам се покушава вратити аргументацији и најприје разумјети гледиште својих противника. Ти си се, каже ту Варлаам свом супарнику, опоменуо како вас ми прекоријевамо да расијецате божанство на два начела тиме што говорите да Свети Дух исходи од Оца *и Сина* (тѣ̑ бо аще споминаѥши ꙗко мы̑ вась ѹкараѭщеѥ ꙁаѥже вь двѣ начелѣ сѣчете бж҃ство, глюще дхъ сты̑ ѿ ѻ҃ца и сна исходити). Да бисте пак исправили такво наше разумијевање, наставља Калабријац, и да бисте појаснили своју тезу, ти си рекао да ви у ствари не научавате како Свети Дух исходи од Оца и Сина *као од два начела* (ꙗко не ѿ двѣю нѣчелѹ ѹчите дхъ сты̑, ѿ ѻ҃ца и сна исходити) те да анатемишете свакога ко тако мисли; већ да Свети Дух исходи *као из једног и истог начела* (нь ꙗко ѿ ѥдиного и тогож҃е начела). Јер Отац и Син су један Бог те, отуда, као једног Бога исходе – Светог Духа.[26]

22 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 2, Syggrammata I [^{2}1988], 204.1–2; *Ad Barlaamum I*, 1, Syggrammata I [^{2}1988], 225.9.

23 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 1–2, Syggrammata I [^{2}1988], 203–204.

24 Kakridis, Taseva 2014, 11.

25 Какридис 2012, 107; Kakridis 1988, 42. Отуда је важно изнова нагласити како српскословенски преводи Паламиних и Варлаамових антилатинских трактата имају свјетсконовијесни значај. Они, наиме, не само да оцртавају широки лук утицаја Византије на формовање српског (средњовјековног) културног обрасца већ нам помажу и да боље сагледамо византијску интелектуалну сцену као такву: конкретно, зачетке исихастичког спора (али, наравно, не само то). Упор. Kakridis 1988, 33–34.

26 Kakridis, Taseva 2014, 287.15–25.

Таквим образложењем, поентира Варлаам, Латини сматрају да су убиједили православне како је њихово учење исправно и добро; но, то образложење је *заправо* „веће зло“ (сніѐ же ѥ҆ ѕѣлоѥ̀ ѕлѡ̀). Ово понајприје стога што је мишљење да Дух исходи од Оца и Сина „као из једног начела“ још апсурдније од мишљења које изрично уводи друго начело (ѥ҆сть же по истинѣ̀ страннѣ̑ише сніѐ ѿ ѡ҆ного ѥ҆же вьводити двѣ̀ начелѣ̀· ѥ҆же глати ꙗ҆ко ѿ ѥ҆диного̀ и҆ тогожѐ начела и҆сходитъ дхъ ст҃ы̑).[27] Штавише, потоње може дати макар некакав одговор на различите непримјерености које произлазе из латинског учења, док прво не може никакав. Ја вјерујем, закључује Варлаам, да би *неко* у прилог претпоменутој тези *могао* рећи како она не води никаквом недоличном закључку, уколико се Отац и Син означе као два начела која нијесу међусобно супротстављена, него су једно из другога (ѧ҆ню̀ бо̀ кто̀ ѿ таково̀ разꙋ̑ма ѣ҆ни ре́т ни҆ѥдинѡ̀ непри́клѧ̑ство сьпри́ходити словоу̑, а҆ще ꙗ҆ко кто̀ двѣ̀ начелѣ̀ глѥ̑тъ ѡ҆ц҃а и҆ сна̑, не сѫпротив ьна же нѣ̀ ѥ҆диино ѿ дрꙋгаго);[28] јер тако би се, неко би помислио, барем сачувала догма о монархији. Али рећи да су Отац и Син *један* произложитељ, будући да су један Бог, те да Свети Дух исходи из њих као из једног начела и једног узрока – то нико ко је свезан с умом не може прихватити, све док вјерује да у Богу постоји једно суштаство и једна сила и једно дејство, али три ипостаси, које своја особена својства чувају непомијешанима.[29]

Као што лако можемо сагледати, Паламина реконструкција из *Ad Acindynum I* и Варлаамов приказ дат у његовом спису На Латинѥ на нивоу одређених формулација – кореспондирају. Међутим, Палама, из разлога интелектуалног непоштења, превида, ароганције или просто потребе да радикализује став свог будућег опонента, у одређеним сегментима преноси погрешно Варлаамове ријечи, док оне које преноси исправно – погрешно тумачи.[30] Палама најприје, а на то је више пута указивано,[31] није схватио аргументативне технике које је Калабријац користио приликом диспута са папским легатима.[32] Он изгледа није увидио како је, дискутујући са својим опонентима, Варлаам користио више гласова: најприје, глас званичног заступника православне доктрине; потом, глас супротне, „латинске“ стране; и коначно, глас „добронамерног посредника за кога нису сви латински аргументи једнако неприхватљиви и који је спреман да се у својим аргументима ограничи на премисе које су заједничке латинској и православној страни“.[33] Овај трећи глас је за нас посебно важан, пошто је то глас у којем се дијалектички – дакле, само условно – прихвата противниково гледиште, не би ли се одмах потом указало на његову апсурдност и тако противник поразио његовим властитим оружјем.[34] Не разабравши, међутим, који је од тих гласова заиста Варлаамов, Палама је запао у недоумице, о којима потом извјештава Акиндина. У чему се, дакле, састојало Паламино пречитавање? Напросто у томе што није увидио како Варлаам, коментаришући став папских легата по којем *filioque* не уводи „два начела“, већ подразумијева исхођење Духа „као из једног начела“, заправо *не* чини концесију латинском „двоначалију“.[35] Он није схватио да је Варлаамова основна интенција била да најприје наведе могуће разлоге за дотично образложење *filioque*, а потом и да покаже како то образложење и теза да Дух исходи „као

27 Kakridis, Taseva 2014, 291.1–4.
28 Kakridis, Taseva 2014, 291.12–16.
29 Kakridis, Taseva 2014, 291.18–27.
30 Види: Kakridis 1988, 117–121.
31 На Варлаамово полемичко тактизирање приликом његових разговора са папским легатима указао је већ Sinkewicz 1980, 493, фн. 1.
32 За ово види узорну студију: Какридис 2019.
33 Какридис 2012, 109.
34 Жуњић 2013, 537, 539, 556.
35 Како мисли Ράντοβιτς [2]1991, 87 = Радовић 2006, 158. Упор. Жуњић 2013, 555, фн. 74.

из једног начела“ воде у још веће тешкоће од става по којем Дух исходи „из *два* начела“.[36] На само пак питање исхођења Светог Духа по Варлааму се и не може дати поуздан одговор, пошто та ствар а) надилази људске когнитивне способности и уопште је неуклопива у правила било аподиктичког било дијалектичког закључивања,[37] б) није дата људском сазнању изравно путем откривења. Међутим, Палама је, не схвативши Варлаамов полемички маневар (иако је знао како он функционише[38]), изједначио глас „добронамерног посредника“ са гласом самог Варлаама, што га је, сљедствено, навело да постане подозрив у погледу његове попустљивости према „Латинима“. Просто говорећи, Палама је, сусревши се са аргументацијом у којој се прибјегавало једном важном теолошком ауторитету,[39] ауторитету којег је израна оквалификовао као „највишег у теологији“ (богословнѣишии григорїе),[40] критици подвргао не само латинске опоненте већ и *самог Калабријца*. Овог посљедњег, додуше, испрва са оградама и добронамјерно (како нас жели увјерити);[41] оне прве беспоштедно и са ставом да се компромис може направити само ако они прихвате православно гледиште.[42]

Сумње поводом односног мјеста Палама је, видјели смо, најприје изложио Акиндину, главном посреднику у првој фази његовог спора са Варлаамом.[43] Потом је те недоумице изложио и самом Калабријцу. Сама чињеница што је запао у „недоумицу“, каже Палама у првом писму које му је упутио, свједочи да он Варлаама није изначално подвргао критици, већ да је, нашавши се пред нечим што није општеприхваћено, напросто затражио *образложење*. Варлаамов говор, наставља Палама, о томе да је „једно начело под другим“, односно да постоји „двоструко начело“, натјерао га је „да се запита и недоуми шта по њему означава израз ’начело из начела’, који он овдје опет сматра образложењем ’другога’ [начела]“.[44] На Варлаамово објашњење, према којем се њихов неспоразум састоји само у „грешци ограниченој на ријечи“, Палама се сасвим оглушио. Но, упркос свему, он је сада „прихватио оправдање“ које му је Калабријац дао (ἣν δ’ ἀπολογίαν προτείνῃ… ὅμως δεχόμεθα), утолико прије што се та његова апологија умногоме супротстављала латинском учењу.[45] Другим ријечима, вјероватно сагледавши његов дијалектички метод,[46] Палама се – тако барем каже – у једном тренутку одлучио да своја побијања управи првенствено против Латина, заобилазећи притом Варлаама.

Све то, као што знамо, није предуприједило спор, као што га предуприједила није ни чињеница што су се Варлаамова критика *filioque* и она Паламина у многим стварима подударале.[47] То је, сада, тема за неку другу расправу, али оно што је овдје од важности јесте да су у раној фази паламитског спора обојица актера унеколико ревидовали своје становиште. Варлаам је, схвативши да његов дијалектички начин аргументације изазива

36 Kakridis 1988, 62–63.
37 Жуњић 2013, 541–546.
38 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 18, Syggrammata I [^{2}1988], 234.15–16.
39 Водећи заговорници *filioque* у Византији нијесу изгледа узимали овај Назијанзинов израз за потпору свог проунијатског становишта. Упор. Alexopoulos 2011, 43–60.
40 Kakridis, Taseva 2014, 217.19–20.
41 Упор. Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 1, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 225.4–18, 231.21–25.
42 Упор. Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 4, Syggrammata I [^{2}1988], 31.27–31.
43 Упор. Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 4, Syggrammata I [^{2}1988], 206.10–16.
44 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 231.25–28/232.1.
45 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 16, Syggrammata I [^{2}1988], 233.11–15.
46 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 18, Syggrammata I [^{2}1988], 234.15–16.
47 Упор. Канаева 2017, 33–35. Чињеница што су Варлаамови аргументи против *filioque* преузимани чак и од таквих ауторитета као што је Нил Кавасила (Какридис 2019, 181–188) није много утицала на начин на који је та маркантна личност доживљавана од стране потоњих православних теолога.

недоумице код византијског аудиторијума, још и прије Паламиних реакција[48] ретуширао свој спис Κατὰ Λατῖνων, не би ли тако читаоцу помогао „да распозна у којим исказима говори директно, а у којима кроз глас фиктивног посредника“.[49] Палама је, с друге стране, „признао да је испрва погрешно схватио Варлаамову тезу“,[50] па је и спор око „двоначалија“ убрзо нестао са позорнице.[51] У том погледу ваља упоредити и двије верзије Паламиних *Logoi apodeiktikoi*. У првој редакцији, упркос чињеници што се у њој Назијанзин наводи више него било који други ауторитет, аргументација поводом израза „начело из начела“ – изостаје. Образложење се налази у томе што је Палама прву верзију овог дјела писао по свој прилици самоиницијативно: дакле, немајући пред собом Варлаамов спис *Contra Latinos*. Када је пак дошао у додир са тим списом, он је затекао спорно мјесто које је реферисало на израз „начело из начела“ – резултат је његова претпоменута анализа дата у посланицама упућенима Акиндину и Варлааму. Одлучивши се, међутим, двадесет година касније да своју анализу израза „начело из начела“ и односну проблематизацију латинског става *tamquam ex uno principio* (најприје изложене у *Ad Acindynum I*) пренесе у редиговану верзију *Logoi apodeiktikoi,*[52] Палама је, уз извјесне емендације и додатне патристичке потврде,[53] изоставио Варлаамово име. Учинио је то не само зато што је његова полемика са Варлаамом одавно била окончана већ и стога што је сада био у стању да његову употребу израза „начело из начела“ себи представи онаквом каква је изворно била: не као његов лични став, већ као потенцијално образложење *filioque*. Но, упркос анахроном карактеру те полемике, њено актуелизовање било је историјски оправдано. Јер управо је израз „начело из начела“, у спрези са оним што Назијанзин каже у *Oratio XL*, 15, користио нико други доли Тома Аквински, као снажну предањску потврду (западне) тезе по којој је „Sin isto tako počelo Duha Svetoga“.[54] Отуда ни могућност да су папски легати, као припадници доминиканског реда, приликом разговора са Варлаамом и сами користили то мјесто из Томе Аквинског за потпору *filioque* не треба искључити. То би пак значило да је израз „начело из начела“, упркос томе што

48 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 6, Syggrammata I [^{2}1988], 228.3–5; *Ad Barlaamum II*, 1, Syggrammata I [^{2}1988], 260.1–3.

49 Какридис 2012, 109. – Ово је очито из неколико формулација српскословенске редакције Варлаамовог списа. У њој Варлаам не само да констатује како је теза о исхођењу Светог Духа из два начела „мање зло“ од тезе по којој се то исхођење одвија као из „једног и истог начела“, већ и отворено каже да то што он сматра како је једна теза мање апсурдна од друге не значи да он ту (мање апсурдну) тезу – прихвата (упор. Kakridis, Taseva 2014, 291.4–9: сніа не ѹстрапаютъ ꙗко правѣ нꙋдатъ сніе славити при кзѣ двѣ начелѣ, нѣ ꙗко сніе мьнѣше зло ѿ е҃ нежели глати ꙗко ѿца и снь тожьства ради е҃ствнаго, единно сѹть начело сто дха). Исто тако, првобитну формулацију «σώζεται γὰρ οὕτω γε τὸ τῆς μοναρχίας δόγμα» („јер се тако барем чува догма о монархији“), коју Палама наводи у *Ad Acindynum I*, Варлаам у ретушираној верзији промеће у (јаснији) облик: „неко би помислио да се барем делимично сачува догма о монархији“ (Какридис 2012; Kakridis, Taseva 2014, 291.16–18). Коначно, у ретушираној верзији списа изостало је и позивање на израз „начело из начела“ (упор. Kakridis 1988, 118–119).

50 Канаева 2017, 36.

51 Упор. Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum II*, 1, Syggrammata I [^{2}1988], 260.1.

52 Kakridis 1988, 62–65. Немајући увид у постојање двије верзије Паламиних *Logoi apodeiktikoi*, Sinkewicz 1980, 494–495, тврдио је да је Палама параграфе који садрже анализу израза „начело из начела“ из тог списа пренио у своју *Ad Acindynum I*, док је, као што сада знамо, заправо било обрнуто. Исту грешку чини и Јевтић 2019, 294, с важном напоменом да су у тренутку настанка његове књиге Какридисови налази били већ више од тридесет година дати на увид научној јавности.

53 Истини за вољу, назнаке потоњег тумачења израза „начело из начела“ – упркос томе што се он ту изреком не појављује – налазимо и у првом издању Паламиних *Logoi apodeiktikoi*. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 101.1–3.

54 Toma Akvinski, *Knjiga protiv zabluda Grka* II, 24, Akvinski 1992, 202.

није био „уобичајени дио латинског патристичког арсенала“, до Варлаама (а онда и до Паламе) допро управо преко аргумената његових латинских сабесједника.[55]

Gregorius Palamas lector Gregorii Nazianzeni

Толико о факторима који су утицали да израз „начело из начела“ доспије до Григорија Паламе. Није ми овдје била намјера да језгровито предочим (одавно извршену, али нажалост недовољно реципирану) реконструкцију зачетака паламитског спора,[56] већ само да припремим терен за приказ коначног облика који је Паламино тумачење спорног израза попримило, као и за утврђивање заснованости тог тумачења у Назијанзиновим текстовима. Па да видимо, сада, како Палама интерпретира израз „начело из начела“, критикујући уједно став *tamquam ex duobus principiis*, за који вјерује да је *implicite* став западне Цркве.[57]

Појам „начело“ (ἀρχή), по Палами, може бити употребљен у неколико значења. Једно од њих односи се на „теолошку“ Тројицу, гдје је тај појам равнозначан појмовима „узрок“ (αἴτιον), „нерођеност“ (ἀγεννησία), „безузрочност“ (ἀναίτιον) или пак „беспочелност“ (ἄναρχον). Сваки од њих се у датом случају односи на *онтолошко начело* божанства, то јест на начело „узрокованих“ личности Свете Тројице, а дозначује се само *ипостаси Оца*. Отац је „извор“ (πηγαία θεότης),[58] „начело“ (ἀρχὴ τῆς θεότητος)[59] и „безузрочни узрок божанства“ (ἀναίτιος θεότητος αἴτιος),[60] а та његова „узрочност“ представља непреносиво својство. У другом пак смислу, сада у контексту „икономијске“ Тројице, „узроком“ и „начелом“ назива се не само Отац већ и Син и Свети Дух, будући да су „савјечни“ и „сабеспочетни“ Оцу, као њему једноприродни и исте воље са њим. Укратко, овдје је ријеч о разликовању „онтолошки“ и „космолошки“ схваћене узрочности, гдје се та узрочност у првом случају означава као „ипостасно“, а у другом као „природно“ и „заједничко“ својство:

> Стваралачко начело је једно: Отац и Син и Свети Дух. Када, дакле, говоримо да су из Бога оне ствари које су произведене ни из чега, односно о доброти којом су задобиле биће или о изначалној благодати којом је свака од њих благодолично учествовала у добробићу, те о касније дарованој благодати којом су пала бића поново дошла у добробиће; када, дакле, тако и о овима говоримо, начелом и извором и узроком називамо и Сина у Светом Духу, не различитим – далеко било! – већ истим, пошто Отац кроз њега у Светом Духу све благодолично производи и изнова узводи и одржава. Отац, с друге стране, осим што је извор свега кроз Сина у Светом Духу, такође је извор и начело божанства као једини „богородитељ“.[61]

---

55 За ову хипотезу види Sinkewicz 1980, 498–499.

56 Најподробнију и најутемељенију анализу у том погледу дао је Kakridis 1988, 33–81, 111–130, на коју сам се овдје махом позивао. Покушај реконструкције дао је недавно и Јевтић 2019, 293–296, али код њега житијска реторика добрано претеже над настојањем да се понуди научно и објективно утемељен приказ околности прије и око избијања паламитског спора.

57 Упор. Kakridis, Taseva 2014, 81.23: и҆ вы҆мѣ́сто є҆дино́го на́чела дае́ши сла́вити двѣ̀ на́челѣ.

58 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 61, Syggrammata I [^{2}1988], 133.25.

59 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 19, Syggrammata I [^{2}1988], 95.29.

60 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 40, Syggrammata I [^{2}1988], 114.28–29.

61 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, Syggrammata I [^{2}1988], 207.14–26; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [^{2}1988], 40.24–31/41.1–5. Упор. Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 21, Syggrammata I [^{2}1988], 236.28–30/237.1–3.

Дакле, када означава Сина као „начело из начела“, Григорије Назијанзин појам „начело“ употребљава у контексту божанске манифестације *ad extra*. У том смислу, Син је „заједничар очинског начела из којег су ова [створена бића] произашла“,[62] а појмови „начело“ и „узрок“ – па чак и лично име „отац“ – не везују се за једну ипостас. У контексту космологије Бог се назива „оцем“ у метафоричком смислу,[63] будући да је „творац“ свијета,[64] што значи да се име „отац“ може дозначити и Сину, као и свакој божанској личности понаособ (сн҃ѣ бо҃ нас ради иже сномъ бывшѝ слышитъ ѿц҃ѣ· тѣмѫ́же и творець нашь конѫ҃ѣ· и ѿц҃ѣ).[65] Света Тројица се начелно назива „оцем“, у смислу да је „отац“ творевине и свих оних које је створила и препородила својом благодаћу.[66] Дакле, појмови „начело“, „отац“, „узрок“ и „монархија“ овдје су синоними за *творачку* узрочност, а она се, будући „по природи и заједничка“ (φύσει δὲ οὖσα καὶ κοινή ἐστι),[67] означава као „једна“[68] и „триипостасна“ (τρισυπόστατη).[69] Ево како ту идеју Палама формулише – угледајући се, парадоксално, управо на *латинске* изворе[70] – у једном од својих познијих списа:

> У погледу творевине, пошто је она једно дјело тројице ни из чега произведено, као и усљед усиновљења благодаћу дарованом заједнички од тројице – и Тројица би се могла назвати Оцем. Јер, „Господ Бог наш је Господ једини“ и „један је Отац наш, који је на небесима“. Ту се, дакле, једним Господом и Богом нашим – и, наравно, нашим оцем – назива Света Тројица, пошто нас она препорађа својом благодаћу. Међутим, назива се оцем, као што смо рекли, и само Отац у односу на једносуштног Сина. Исти се, опет, назива и начелом у вези са Сином и Духом; назива се и у вези са творевином Отац начелом, али као творац и владар над свим створењима. Када се, дакле, у односу на творевину Бог назива оцем, онда је начело и Син, али нијесу два начела него једно: јер, и Син се назива начелом у односу на творевину, као и владар у односу на слуге. Отуда су Отац и Син, заједно са Духом, у вези са творевином једно начело и један владар и један творац и један Бог и отац и дародавац и чувар, итд.[71]

---

62 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, Syggrammata I [^{2}1988], 208.1–2; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [^{2}1988], 41.12–13.

63 Упор. Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 17, Syggrammata I [^{2}1988], 45.17–20; *I*, 34, Syggrammata I [^{2}1988], 65.12–16; *II*, 5, Syggrammata I [^{2}1988], 82.15–16; *II*, 32, Syggrammata I [^{2}1988], 107.19–21; *II*, 33, Syggrammata I [^{2}1988], 108.5–9.

64 Упор. Ράντοβιτς ^{2}1991, 87 = Радовић 2006, 87–88.

65 Kakridis, Taseva 2014, 193.4–6; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 33, Syggrammata I [^{2}1988], 108.5–7; Gregorii Palamae, *Antirrhetici contra Acindynum II*, 9, 30, Syggrammata III [1970], 105–106. Упор. такође: Gregorii Palamae, *Homilia I*, 1–2, Homiliae [^{3}2004], 28.1–3, 11–13; Gregorii Palamae, *Homilia LIV*, 10, Homiliae [1986], 360.1–4.

66 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 18, Syggrammata I [^{2}1988], 95.9–11. Упор. Lison 1992, 67 = Лизон 2013, 289.

67 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [^{2}1988], 205.10; *Ad Barlaamum I*, 21, Syggrammata I [^{2}1988], 236.15–16; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 39.15–16. Упор. Ράντοβιτς ^{2}1991, 134, 152–154 = Радовић 2006, 156–159.

68 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, Syggrammata I [^{2}1988], 207.14–15.

69 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [^{2}1988], 205.9–10; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 39.15–16; Gregorii Palamae, *De divinis operationibus XLIII*, Syggrammata II [1966], 128.16–18. Упор. Halleux de 1973, 425 = Де Ало 2013, 452.

70 Види: Кнежевић 2020.

71 Gregorii Palamae, *Capita CL*, 132, Capita 150 [1988], 236.7–24.

Како је овдје ријеч о „природном“ а не о „ипостасном“ начелу,[72] оно се има приписати не само „и Сину“ већ и *Светом Духу*. О томе свједоче светописамски перикопи у којима се Дух једнако означава као „творац“ и „творачко начело“ (ποιητικὴν ἀρχήν).[73] Но, све то не значи да постоје „два начела“ у Богу: слиједимо ли „латинску“ логику, мораћемо, каже Палама, на основу светописамских израза у којима се и Дух назива „творцем“, једнако закључити како постоје „два творца“ (δύο ποιητάς), а онда и „три начела“ (τρεῖς ἀρχάς). Међутим, „нико од теолога“ није говорио о два или о три начела: као што се свака од три ипостаси назива „Богом“, а да се притом не говори о „три Бога“, исто се тако изразом „начело из начела“ не подразумијева постојање „два начела“. Јер Бог се „раздјељује по ипостасним својствима, а сједињује по природи“ (διαιρεῖται μὲν γὰρ ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι, ταῖς δὲ κατὰ τὴν φύσιν ἑνοῦται),[74] што значи да оно у чему је Бог „један“ – а то је, у овом случају, „творачко начело“ – не може постати „раздијељено“, већ има остати „једно“, исто као што ни оно по чему се Бог „раздјељује“ – не може постати „једно“ и „заједничко“. Отуда, а) Син не може посједовати „узрочност“ у тријадолошком контексту, пошто је то (ипостасно) својство које чини Оца „раздијељеним“ или „понаособним“, б) уколико ипак прихватимо ту тезу, као што је то случај са Латинима, двострука „узрокованост“ Духа не може бити мјесто божанског „сједињења“, што значи да именовање „и Сина“ као узрока искључује могућност исхођења Духа као „из *једног* начела“. Теза о једном начелу и теза о исхођењу Духа „и од Сина“ међусобно се искључују. О једном начелу се, уколико се прихвати *filioque*, може говорити само „по хомонимији“ (ὁμωνύμως),[75] пошто је ту и даље ријеч о „два начела“ – Оцу *и Сину*.

Ово је важан методолошки моменат за Паламино побијање тезе по којој приписивање узрочности „и Сину“ *не* нарушава догму о монархији. Ријеч је о оспоравању става да *filioque* не укључује *два* начела Духа, будући да је ту ријеч о „једном начелу које је из другог“ (ἡ μία ἐστὶν ἐκ τῆς ἑτέρας). Но, прије него што размотрим аргументацију коју, поглавито кроз „теолошке аналогије“, Палама тим поводом даје, осврнућу се на репрезентативне перикопе из корпуса самог Григорија Назијанзина. Учинићу то првенствено да бих утврдио колико је Палама приликом свог тумачења тезе о Сину као „начелу из начела“ био досљедан свом узору, за чије исказе каже да се имају узимати „као показатељни Светог Духа“ (τὰς γὰρ αὐτοῦ φωνὰς ἐκφαντορίας οὔσας ἴσμεν τοῦ ἁγίου πνεύματος).[76]

Син као „начело“ (ἀρχή): corpus Nazianzenum

Један од перикопа за који држим да је важан за Назијанзиново разумијевање израза „начело из начела“ налази се у *Oratio XX*, 7. Ту Назијанзин, управо као и Палама у напријед наведеним одјељцима, изрично прави разлику између „теолошке“ и „икономијске“ Тројице. Неопходно је, каже он, чувати учење о једном Богу, што у наставку значи да треба а) „узводити *једном узроку* Сина и Духа, а да их притом нити

72 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 30, Syggrammata I [^{2}1988], 58.16–21.
73 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [^{2}1988], 205.14; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 39.15–22.
74 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [^{2}1988], 205.22–32; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 40.14–15; Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 11, PG 36, 345CD | Discours 38–41 [1990], 172.18–19.
75 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 6, Syggrammata I [^{2}1988], 209.16–19; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [^{2}1988], 43.3–6.
76 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 22, Syggrammata I [^{2}1988], 51.11–12.

мијешамо нити пак узимамо као да су једна сложена личност, б) чувати „*једно божанство* […] са једном енергијом и вољом и *истошћу суштаства*“. Међутим, да би се личности Свете Тројице очувале „несмијешаним“, ваља се стално опомињати оних њихових „својстава“ која су „непреносива“ (ἡ γὰρ ἰδιότης ἀκίνητος).[77] И док је „својство“ Оца да је „беспочелан и да се третира и назива почелом, али почелом у смислу узрока и извора и вјечне свјетлости“, дотле је „својство“ Сина не да је „беспочелан“ већ да је „начело свега“ (ἀρχῆς δὲ τῶν ὅλων). То не значи да између Сина и Оца постоји просторна или временска удаљеност, већ само да Отац, за разлику од Сина, није примио биће од неког другог. Како слиједи, означавање Сина као „начела“ односи се на „икономијску“ Тројицу: Син је, као Господ и творац времена, означен као „начело *свега*“, односно као неко кроз кога и којим је – у духу традиције пролога четвртог јеванђеља – постало све што је *постало*.[78] У истом контексту, само сада са изравним позивањем на Јн 1:1–3, Назијанзин у *Oratio XXIX*, 17 Сина једнако назива „начелом“ – и то „начелом“ које је „у почетку“ и „са начелом“ (ὁ ἐν ἀρχῇ, ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς, ἡ ἀρχή),[79] недвосмислено сугеришући како је Син „начело“ (само) у контексту *космологије*.

Опсервације сличне овима наћи ћемо и на другим мјестима у *corpus Nazianzenum*. Логос је „начело“ у смислу да је „творац“ (κτίστης)[80] који је све довео у поредак,[81] а тај његов стваралачки чин дјело је Тројице у цјелини.[82] Тројица се, тако, означава као „први узрок“ (πρῶτον αἴτιον), „творац свега“ (τὰ πάντα δημιουργήσαντος),[83] или пак као „узрок свега“ (πάντων αἰτία).[84] Појам „Бог“ се употребљава примарно у односу на „видљиви“ свијет, али не и у односу на Сина, пошто је немогуће да неко ко је по природи Бог неког другог означава као Бога. Другим ријечима, појам „бог“ се у односу на створени свијет користи „дословно“, док се појам „отац“ „дословно“ користи само у односу на Логоса. У погледу пак творевине, појам „отац“ се не користи дословце већ „метафорички“ (ἡμῶν γὰρ κυρίως μὲν θεὸς ὁ θεός, οὐ κυρίως δὲ πατήρ).[85] У контексту саздања и пресаздања „немогуће је да нешто од онога што ради Отац не ради и Син“, што значи да ту имамо посла са оним што је „заједничко“ Тројици:[86] Син је „творац вјекова“ (ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων), с(а)творитељ, савршитељ и пресаздатељ (ὁ συντελεστὴς καὶ μεταποιητής),[87] али се у извјесном смислу „творцем“ може назвати и Свети Дух (πνεῦμα τὸ ποιῆσαν), пошто он „испуњава свијет бићем“ (πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν).[88] И Свети Дух, дакле, „твори заједно са Сином и стварање и васкрсење“ (τοῦτο τὸ πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν υἱῷ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν), а „ствара и духовни препород“ (δημιουργεῖ δὲ τὴν

77 Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 12, PG 36, 348C | Discours 38–41 [1990], 174.21–22.
78 Gregorii Theologi, *Oratio XX*, 7, PG 35, 1073AB | Discours 20–23 [1980], 70–72. Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 12, PG 36, 348B | Discours 38–41 [1990], 174.13–14.
79 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 17, PG 36, 96C | Discours 27–31 [1978], 212.3–4.
80 Gregorii Theologi, *Oratio XLV*, 29, PG 36, 661D | ЕПЕ 27 [1977], 214.12.
81 Gregorii Theologi, *Oratio XXXII*, 7, 10, PG 36, 181B, 185A | Discours 32–37 [1985], 98.8–9, 104.1–3.
82 Gregorii Theologi, *Oratio XXVIII*, 6, PG 36, 32C–33B | Discours 27–31 [1978], 110–112.
83 Gregorii Theologi, *Oratio XXVIII*, 13, 31, PG 36, 44A, 72BC | Discours 27–31 [1978], 128.25, 172.20, 174.32.
84 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 33, PG 36, 172A | Discours 27–31 [1978], 340.4; *Oratio XL*, 45, PG 36, 424A | Discours 38–41 [1990], 304.13–15. Упор. Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 218.13: «ὁ πάντων αἴτιος».
85 Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 8, PG 36, 113AB | Discours 27–31 [1978], 240.1–6.
86 Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 11, PG 36, 116C | Discours 27–31 [1978], 246.6–9.
87 Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 15, 20, PG 36, 124A, 129A | Discours 27–31 [1978], 258.4–5, 268.14–15.
88 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 29, PG 36, 165C | Discours 27–31 [1978], 334.19–20, 26.

πνευματικὴν ἀναγέννησιν).[89] Све кад се сабере, Света Тројица у цјелини је „творац“, „пресаздатељ“ и даровалац благодати која доноси „духовни препород“, па се отуда – то имплицитно каже Назијанзин – може (метафорички) назвати „оцем“ творевине.[90]

А сада да видимо како ствар стоји са *Oratio XXXVIII*, 13, гдје Назијанзин изравно каже да је Син „начело из начела“. Сасвим извјесно, у дионици о којој је ријеч (исти текст налазимо у *Oratio XLV*, 9) нема *изричних* упута да „начело“ треба схватити у космолошком кључу. Међутим, да такво тумачење принадлежи *и* овом мјесту, јасно је из контекста цјелокупне бесједе који је *икономијски* (ὅτι μὴ θεολογία τὸ προκείμενον ἡμῖν, ἀλλ’ οἰκονομία).[91] У њој се велича чудо „сједињења Логоса са твари“, којим је омогућено спасење људском роду. Логос је означен као „вјечно сушти од вјечно суштога“ (ἀεὶ ὢν ἐκ τοῦ ἀεὶ ὄντος), као онај који нам је даровао биће и који ће нам даровати добробиће.[92] Назијанзин даље говори о разливању божанске „доброте“, благодарећи којој настају њени причасници, а први од њих су „анђели и небеске силе“. Оно што је пука „замисао“ те доброте материјализује се благодарећи *Логосу*, који ту замисао „извршава“, док је Свети Дух „допуњава“ или „усавршује“. Овдје имамо карактеристичну схему, која говори о благовољењу *Оца*, извршењу *кроз Сина* и осавршењу *у Светом Духу*. Тако је најприје настао „умствени свијет“, након чега је услиједило стварање „другог свијета“, то јест свијета видљивог и тварног. Та два „свијета“ остала су сваки у себи, носећи у себи „величанство *Логоса творца*“ (τὸ τοῦ δημιουργοῦ Λόγου μεγαλεῖον). Сјединили су се, међутим, када је створен човјек, биће које је „надзиратељ видљиве и тајник невидљиве твари“ (ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης). Након његовог постављења у рај, установе закона, преступа и умножавања гријеха, човјеку се шаље сам божански Логос, „превјечни, невидљиви, неограничени, бестјелесни“, Логос који је „начело из начела“, односно „свјетлост од свјетлости, извор бесмртности и живота“, инстанца у којој се изнова сједињује тварно и нетварно, божанско и људско. А циљ цјелокупног ангажовања божанског Логоса јесте усавршење и пресаздање човјека, те његов повратак у изворно адамовско стање.[93]

Сада, из контекста ове бесједе, као и у свјетлости других сличних мјеста из Назијанзинових списа, може се добрано закључити како се *и* у *Oratio XXXVIII*, 13 означавање Сина као „начела“ не може односити на оквир тријадологије. Таквом једном гледишту у прилог би ишло и то што се *ни* овдје у спрези са Синовом „начелношћу“ Свети Дух уопште не помиње, а што би Палами дало за право приликом његовог космолошког тумачења овог (спорног) мјеста.[94] И, наравно, не само то: упадљиви концепцијски и терминолошки паралелизми упућују на то да је Палама пажљиво читао односна мјеста код Григорија Назијанзина, а онда их инкорпорисао у своју аргументацију уперену против „латинске“ употребе израза „начело из начела“. Тако, он наводи Назијанзиново одређење Сина као „начела *свега*“ (ἀρχῆς δὲ τῶν ὅλων), настојећи притом да докаже како Син *није* „начело“ Духа већ свега што је *постало*;[95] исто тако, и он говори о „доброти“ кроз коју су створена бића приведена у постојање и којом ће задобити „добробиће“, приликом чега, једнако као и Назијанзин, користи формулу „од Оца кроз Сина у Светоме

89 Gregorii Theologi, *Oratio XLI*, 14, PG 36, 448AB | Discours 38–41 [1990], 344.1–2, 8.
90 Упор. фн. 63–71 нашег текста.
91 Gregorii Theologi, *Oratio XLV*, 4, PG 36, 623C | ЕПЕ 27 [1977], 160.3–4.
92 Gregorii Theologi, *Oratio XXXVIII*, 3, PG 36, 313C | Discours 38–41 [1990], 108.3–7.
93 Gregorii Theologi, *Oratio XXXVIII*, 9–16, PG 36, 320C–329C | Discours 38–41 [1990], 120–142. Упор. *Oratio XLV*, 3–9, PG 36, 625C–636A | ЕПЕ 27 [1977], 156–170.
94 Слично Палами (али без развијања аргументације), Назијанзинов израз „начело из начела“ тумачи Beeley 2007, 210.
95 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 30, Syggrammata I [^{2}1988], 57.14–24.

Духу“; и један и други аутор говоре о „духовном препороду“ човјека и његовом благодатном преображају; обојица говоре о Духу као „творачком начелу“ (ποιητικὴν ἀρχήν) и „творцу“ (πνεῦμα τὸ ποιῆσαν); затим, о томе да се име „отац“ не користи „дословце“ у односу на творевину те да се то име може користити „метафорички“ за Свету Тројицу у цјелини; упадљив је, најзад, и начин на који двојица аутора подупиру тезу по којој се чињеница што су Син и Дух саузрочници Оцу приликом стварања не смије транспоновати на домен тријадологије. Јер, уколико бисмо пристали на такву тезу, тврде они, Дух би био „једно од свега“ (ἓν τῶν ὅλων/ἓν τῶν πάντων), чиме би се трећа личност Свете Тројице морала неминовно прибројити рангу створених бића.[96] Све кад се сабере, Паламина интерпретација суштински је фундирана у Назијанзиновим текстовима: израз „начело из начела“ означава „*творачко* начело“, па се има тумачити у контексту космологије, а не светотројичне теологије.[97]

Истини за вољу, постоји једно друго мјесто на којем Назијанзин Сина именује „начелом“ управо у контексту светотројичне теологије и са изричним поменом Светог Духа. Пошто сам га обрадио другдје,[98] нећу се на њему задржавати, већ ћу се вратити Паламиним „теолошким аналогијама“ и важности његовог инсистирања на постојању „једног узрока“ у Богу.

Теолошке аналогије: προσεχῶς καὶ ἀμέσως

„Веома је недолично“, каже на једном мјесту Григорије Назијанзин, „и не само недолично већ и залудно, из нижих ствари поимати више и из промјенљивих ствари поимати непромјенљиве“.[99] Тиме је Кападокијац указао на начелну недостатност „теолошких аналогија“ које не могу докраја описати, а још мање доказати ствар на коју се односе. Но, у таквом једном (сасвим оправданом) ставу крије се проблем: јер управо тамо гдје се докончава рационални доказ, а потреба за предочавањем „ствари божанских“ не престаје, аргументовање мора уступити мјесто аналогији, која за главну сврху има приближавање надрационалне тајне човјеку.[100] Отуда су хришћански аутори аналогијама често прибјегавали – међу њима изузетак свакако нијесу Григорије Палама и Григорије Назијанзин.[101]

---

96 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 12, PG 36, 145CD–148A | Discours 27–31 [1978], 298–300; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [^{2}1988], 41.15–18, 43.8–13; *I*, 15, Syggrammata I [^{2}1988], 44.31–33; *I*, 30, Syggrammata I [^{2}1988], 57–59. Ову аргументацију налазимо већ у првој верзији *Logoi apodeiktikoi*; упор. Kakridis, Taseva 2014, 81.24–27, 97.21–24, 34–36 (ꙗ҆́ще ѹ҆бѡ̀ и҆ ст҃а на́тело ц҃и҃нь, є҆ди́но ѿ вьсѣ́хъ є҆́сть по те́бѣ ст҃ѣ́мъ), 111.1–3. У наставку наводим превод схолије која се налази уз ово мјесто: „У погледу твари каже се да су Син и Дух саузрочници Оцу; као што највећи од пророка и велики међу царевима Давид каже: ’Ријечју Господњом утврдише се небеса и дахом уста његових сва војска њихова’. Али у погледу Светог Духа не каже се да је Син саузрочник Оцу нити се пак каже да је Дух заједно са Оцем саузрочник Сина; нити се пак каже да је Дух заједно са Сином саузрочник Оца. Јер, неблагочестиво је тако говорити. Рекли смо да три лица имају једну силу и божанство; начело и узрок је само Отац. Мислим пак на безвремено начело: јер не бјеше времена када не бјеше Сина и Светог Духа. Нити оно претходи, нити ови посљедују, како каже богослов Григорије: него су Отац и Син и Свети Дух напоредо ту“; Kakridis, Taseva 2014, 83.1–14.

97 Ово се једнако односи на *Oratio XLV*, као и на Gregorii Theologi, *Carminum liber II*, 1, 2, PG 37, 1017, гдје се божански Логос такође одређује као „начело из начела“.

98 Кнежевић 2021.

99 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 10, 33, PG 36, 144B, 172A | Discours 27–31 [1978], 294.8–11, 340.7–10.

100 Mascall 1967, 96.

101 За Григорија Назијанзина види у општим потезима: Перишић 2020, 319.

Паламина склоност теолошким аналогијама имала је различите облике и мотивационе позадине.[102] Примјетна је она већ у *Logoi apodeiktikoi*; тако је и када је ријеч о ставу да *filioque* нужно уводи двоначалије у Богу. Ево како он настоји аналогијски предочити то своје увјерење, уз пуну свијест о опасности „изједначавања онога што је изнад природе са оним што је по природи“ (οὐ μὴ διὰ τοῦτο τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὑπὲρ φύσιν ὁμοιώσομεν).[103] Прва од његових аналогија за примјере узима изначалну библијску породицу – Адама, Еву и Сита – и усредсређена је на „узрочно“ поријекло потоњег сина наших прародитеља. За Сита се, каже Палама, не може рећи да је рођен из једног начела, просто усљед тога што је Ева, као његово родитељско начело, и сама произашла из Адама. Дакле, у случају Сита имамо посла са два (родитељска) начела, за која би се могло рећи да су једно из другог: односно, да је Ева из Адама. Но, упркос томе што би се, тако посматрајући ствари, Ева – будући начело Сита, а сама потекла из Адама – могла означити као „начело из начела“, ипак је она *друго* начело оних који су произашли из ње – то јест, њене дјеце, а у овом случају: Сита. Укратко, иако је ту „родитељство“ постојало у обојема – то јест, у Адаму и у Еви – премда на различит начин и у различитим ипостасима, ипак се мора закључити како та два начела нијесу једно, него *два*: макар била *једно из другог*. А ако се пак ни у том случају, гдје су двоје равноправни носиоци „родитељства“, не може рећи како постоји *једно* начело њиховог порода, онда је још мање, каже Палама, у случају „највише Тројице“ могуће рећи како су два начела Духа – то јест Отац и Син – заправо *једно*. Ово утолико прије што у контексту Свете Тројице двоје већ начелно нијесу равноправни носиоци „родитељства“, будући да „не постоји никакво заједничарење у погледу богородитељног својства“. Јер једино „богородитељно божанство“ – и ово сада има снагу аксиоматског исказа – јесте *Отац*.[104]

А сада да видимо другу Паламину аналогију, која треба, само из друге перспективе, да одведе истом закључку као и малочас наведена. Узмимо, каже Палама, примјер Адама и Еве и њиховог „поријекла“. Ева је, сходно библијском приказу, потекла из Адамовог ребра, а будући да је произашла само из Адама, она је из једног начела. Адам је, с друге стране, створен из земље, којој се може узвести његова узрокованост. Међутим, то не значи да је *и Ева* из земље, пошто је она проистекла *изравно* из Адама. Како слиједи, иако се и овдје ради о два постојећа узрока – а то су Адам и земља – сваки од „узрокованих“ може бити само из једног *изравног* начела. То пак изравно начело искључује могућност да неко буде из *два* начела, од којих би једно било *непосредно*, а друго *посредно*. Примијењено на Свету Тројицу, морало би се – слиједимо ли латинску тезу – прихватити да Дух исходи *само* од Сина као из свог *јединог* начела, што би у наставку значило да Дух није из *истог* начела из којег је Син. Тиме би се опет увела два начела у Богу, а пошто би тако *и Син* био „узрок“, нарушио би се библијски постулат по којем је Отац – као узрок – „већи“ од Сина. Другим ријечима, *filioque*, према Палами, неминовно укључује „двоначалије“, било да га схватимо у смислу а) непосредног исхођења Духа „од обојице“, то јест од Оца и од Сина, гдје би та два начела била „једно из другог“, или пак б) у смислу *непосредног* исхођења Духа од Сина, а *посредног* од Оца,[105] чиме би Дух био удаљен од онога који је означен као „извориште божанства“

102 Упор. Δημητρακόπουλος 1997; Кнежевић 2020а.

103 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 70, Syggrammata I [^{2}1988], 142.28–29.

104 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 6, Syggrammata I [^{2}1988], 208.14–30–209.1–5; *Logoi apodeiktikoi I*, 15, Syggrammata I [^{2}1988], 41.25–29/42.1–18.

105 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 7, Syggrammata I [^{2}1988], 21.6–10; *Logoi apodeiktikoi I*, 15, Syggrammata I [^{2}1988], 43.26–29, 44.25–31; *I*, 32, Syggrammata I [^{2}1988], 60.6–12.

(πηγαία θεότης).[106] Једина алтернатива за Паламу јесте усвајање православног гледишта: јер, „док год говоре како исходи из Сина или из обојице, а не само од Оца, није могуће да постоји *једно* начело божанства једног Духа“.[107]

Ако узмемо у обзир да Палама слиједи Назијанзина у а) космолошком разумијевању Сина као „начела“, б) инсистирању на разликовању Оца као „начела“ Тројице и Тројице као „начела“ саздања и пресаздања творевине, приликом чега неријетко користи идентичне изразе и концепте као и његов претходник, неће нас изненадити чињеница што и Назијанзин употребљава исту аналогију којој прибјегава и Палама. Дакако, с напоменом да је двојица аутора користе са сличном сврхом, али и са различитим распоредом акцената. Да прочитамо најприје како аналогију изначалне библијске породице користи Кападокијац. Адам је, каже он, Божије створење, док је Ева дио (Божијег) створења, будући да је створена од ребра. Сит је, с друге стране, „пород њих двоје“ (ἀμφοτέρων γέννημα). Међутим, иако су разликовни – као „створење“ (τὸ πλάσμα), „дио створења“ (τὸ τμῆμα) и „пород“ (τὸ γέννημα) – њих троје су ипак „једносуштни“ (ὁμοούσια), што значи да то што су своју ипостас задобили на различите начине није препрека да буду истог суштаства. Свака аналогија, ограђује се још једном Назијанзин, само је сјенка стварности на коју се односи, те никада не може јасно и у цијелости обухватити истину коју изображава. Тако и ова слика само магловито представља Свету Тројицу и њихову једносуштност: јер, као што Ева и Сит произлазе из истог, то јест из Адама, чинећи то на различите начине, а опет су једног суштаства – дакле људи[108] – тако и Свети Дух, иако није *рођен* од Оца, ипак је – као онај који *исходи*, односно као „Син који није Син“[109] – *једносуштан* Оцу. Истини за вољу, божански „пород“ је несравњиво вјернија икона Оца него што је то Сит у односу на Адама или било који пород у односу на свог родитеља, а што се дугује простој (божанској) природи, у којој су двије наликујуће ствари у цијелости вјеран отисак једно другога.[110] Међутим, то не значи а) да су ствари које су сличне – идентичне или неразликовне, б) да је оно по чему су оне разликовне њихова *природа*. Другим ријечима, Бог је тројица по „својствима“ или „ипостасима“ (τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ἰδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις), а један због „логоса суштаства“ (ἑνὶ δέ, κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον). Како су пак својства „непокретна“, а не представљају, опет, њихове „природе“, три божанске личности су, упркос разликовности, *једносуштне*. Дакле, као што су Адам и Сит исте (људске) природе, упркос томе што се Адам није родио од човјека, већ је створен од Бога, а Сит је, опет, рођен од њега и од Еве, тако и у случају Свете Тројице разлика у конституисаности божанских ипостаси путем „нерођености“, „рађања“ и „исхођења“ не запречава да те ипостаси буду исте (божанске) природе или суштаства.[111]

На први поглед, мотивациона позадина употребе ове аналогије код двојице Григорија је различита. Док Назијанзин у првом реду наглашава *једносуштност* божанских личности, Палама настоји показати како било који говор о два начела нарушава догму о *монархији*. Исто тако, стиче се утисак да се Назијанзинова употреба директно супротставља Паламиној: ово стога што је његово истрајавање у томе да је Сит рођен од „обоје“ – дакле, од Адама и Еве – могло, пренесено у тријадолошки контекст,

106 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 61, Syggrammata I [^{2}1988], 133.25.
107 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 6, Syggrammata I [^{2}1988], 209.5–19; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [^{2}1988], 42.19–29/43.1–2.
108 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 11, PG 36, 144D–145AB | Discours 27–31 [1978], 294–296.
109 Gregorii Theologi, *Poemata dogmatica III*, PG 37, 410A–411A | ΕΠΕ 24 [1977], 260.32–39.
110 Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 20, PG 36, 129B | Discours 27–31 [1978], 268.23–30.
111 Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 11–12, PG 36, 345B–348C | Discours 38–41 [1990], 170–176.

одвести закључку да он укључно заговара *filioque*. И заиста, ово нијесу површне асоцијације: Де Маргери је управо ову Назијанзинову аналогију користио као неку врсту доказа да је Кападокијац укључно заговарао исхођење Духа *и од Сина*.[112] Па ипак, уколико заобиђемо њено „биолошко“ читање, лако ћемо сагледати како у позадини употребе ове аналогије код двојице Григорија заправо стоји заједнички наум: а то је проблематизација односа *монархичности* и *једносуштности*, односно настојање да се објасни како управо теза о постојању „једног узрока“ у Светој Тројици очувава једносуштност, предупређујући свако генеричко схватање божанског суштаства и, сљедствено, тритеизам.

„Први узрок“

Покушаћу да укажем на тај проблем тако што ћу упутити на репрезентативна мјеста из Григорија Назијанзина на којима се говори о „јединству“ божанског бића. Кренућу од *Oratio XXIX*, у којој Назијанзин расправља о надвременом карактеру Оца, Сина и Светог Духа. Иако, каже он, не можемо докучити идеју безвременог, ма колико се трудили у томе, ипак морамо прихватити како Син није „након“ Оца, што значи да *ни* он није почео у времену. Јер, оно што нема почело, вјечно је; међутим, оно што је вјечно није нужно и „беспочелно“, у смислу да се може односити на неко извориште. Двије божанске ипостаси – Син и Свети Дух – вјечне су, али нијесу „беспочелне“, пошто и једна и друга имају узрок у Оцу (који, опет, није ранији или старији од оних којима је узрок).[113]

Усљед тог надвременог постојања, наставља Назијанзин, божански Отац може бити „отац“ а да то није *почео* да буде. То што Отац нема „почело“ значи да он своје биће не дугује неком другом узроку; он је од вјечности и одувијек безузрочни Отац и истински је и по превасходству *Отац*, исто као што је и Син истински и по превасходству *Син* (καὶ πατὴρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ υἱός· ὥσπερ καὶ υἱὸς κυρίως, ὅτι μὴ καὶ πατήρ). Друкчије је, и сада долазимо до за нас важног мјеста, са људима: и код нас постоје очеви и синови, али ниједно од тога ми нијесмо *по превасходству*. Нико, наиме, није могао постати отац а да претходно није био син; с друге пак стране, „очинство“ и „синовство“ нијесу везани ексклузивно за понаособне ипостаси, као што је то случај са божанским личностима, већ их посједују многи људи. Осим тога, ми произлазимо „од двоје“ (ἐξ ἀμφοῖν), а не „из једног“ (οὐχ ἑνός), што нас чини раздијељеним и доприноси да постајемо људска бића или постепено или пак у пуној остварености – никада. Исто тако, однос отац–син касније се различитим факторима разврга, па остају само односи лишени садржине,[114] док се у случају Оца и Сина њихови идентитети *исцрпљују у односу* (σχέσις).[115] Дакле, пошто ми као људи потичемо „од двоје“, а наше рођење укључује страст, промјену и просторно-временске категорије, ми смо „раздвојени“ једни од других, док нам, с друге стране, једнако мањка пунота људске природе: и то не само што сваки понаособни човјек не посједује цијелосну људску природу у себи већ и у смислу да постоји могућност да никада не остваримо оно што људска природа, која нам је дата, потенцијално носи. Божанским пак личностима заједничко је да нијесу постали; затим, божанска природа, коју неумањено посједује свака од њих; а Сину и Светом Духу заједничко је и то што су из

112 Margerie de 1982, 275–279. Упор. McGuckin 1994, 11.
113 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 3, PG 36, 77AB | Discours 27–31 [1978], 180–182.
114 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 5, PG 36, 80AC | Discours 27–31 [1978], 184–186.
115 Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXV*, 16, PG 35, 1221AB | Discours 24–26 [1981], 196.12–17. Назијанзин је, тако Beeley 2008, 208, фн. 61, концепт „односа“ учинио „програмским за учење о Светој Тројици“.

Оца (τὸ ἐκ τοῦ πατρός)[116] као из „првог узрока“ и „начела божанства“ (θεότητος εἶναι ἀρχήν).[117] „Бити Бог“ код Назијанзина се, дакле, поистовјећује са „бити Отац“. Како је, међутим, Отац име не за суштаство или за енергију, већ за „однос“,[118] то значи да „они што су из њега“ (Син и Дух) имају једнако бити божанског карактера као и он (οὐκ ἄναρχα μὲν γὰρ τῷ αἰτίῳ, *ἐκ θεοῦ γάρ*, εἰ καὶ μὴ μετ᾽ αὐτόν, ὡς ἐξ ἡλίου φῶς· ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ).[119] Узвођење једном „начелу божанства“ предуслов је, тако, за јединство божанских личности на основу заједничког им суштаства.

Сличне опсервације налазимо и у Назијанзиновој *Oratio XXXI*, 15. Ово је важно мјесто, како за тему која нас овдје занима, тако и за тумачење израза „први узрок“, који се јавља у претходном параграфу исте бесједе. На том мјесту, Назијанзин констатује како је Бог један стога а) што је једно божанство, б) што се ка једном узводе они што произлазе из њега, иако се вјерује у тројицу, в) што у тој тројици не постоји разлика у вољи, сили и генерално бићу. Међутим, и ово је сада од важности, то јединство трију божанских личности посве је специфичног типа: јер и за пагане би се могло рећи да имају једно божанство присутно у многим боговима, као што су то тврдили најизврснији од њихових философа, а исто би се могло рећи да и у случају људи постоји једно „човјештво“ – имајући у виду „људски *род*“ (καὶ παρ᾽ ἡμῖν ἀνθρωπότης μία, τὸ γένος ἅπαν). Да ли то сада, пита се Назијанзин, значи да се и у случају божанског јединства ради о јединству те врсте? Да ли, сљедујући тој логици, можемо рећи да и у Светој Тројици постоји више богова, а не само један, као што постоји и више људи? Кључна разлика, по њему, састоји се у томе што „заједничкост“ и „јединство“ у случају мноштва појединачних људи на основу исте им природе постоји „само теоријски и мислено“ (ἀλλ᾽ ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν). Јер ми људи смо, каже он, не само „сложени“ већ смо и „супротстављени“, како једни другима, тако и себи самима, не остајемо у стању духовне чистоте нити један дан, већ се и у тјелесном и у душевном погледу стално изврга вамо *промјени*.[120] У домену пак божанског бића и јединства личности Свете Тројице сасвим супротно је случај: три личности нијесу подијељене ни просторно ни по части, већ је свака од њих неразлучно сједињена како са другим личностима, тако и са самом собом на основу јединства суштаства и силе (τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως).[121] Захваљујући „јединству по суштаству“ (τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας) и ономе што је названо περιχώρησις, божанске личности имају реално, а не *генеричко* или „теоријско“ јединство.[122]

Не вјерујем, сада, да је Назијанзин случајно увео причу о таквој врсти јединства божанског бића одмах након што је (*Oratio XXXI*, 14) дискутовао о монархији и „првом узроку“. Штавише, мислим да је управо супротно, пошто се „перихоресис“ и „једносуштност“ за њега – као и за Григорија Паламу – дугују томе што у божанском бићу постоји „један узрок“ (за разлику од „јединства“ међу људима, гдје је оно само номинално, пошто је узрока више). Ево неколико мјеста за додатну потврду те тезе. У већ навођеној *Oratio XX*, 7 Назијанзин каже како је монархија Оца коријен и Божијег јединства (εἷς μὲν θεός) и постојања трију различитих ипостаси (αἱ δὲ τρεῖς ὑποστάσεις):

116 Gregorii Theologi, *Oratio XXV*, 16, PG 35, 1221B | Discours 24–26 [1981], 198.1–3.
117 Gregorii Theologi, *Oratio XXIII*, 6, PG 35, 1157C | Discours 20–23 [1980], 294.24.
118 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 16, PG 36, 96A | Discours 27–31 [1978], 210.12–14.
119 Gregorii Theologi, *Oratio XXV*, 15, PG 35, 1219C | Discours 24–26 [1981], 194.30–32. За читање ове бесједе у правцу наглашавања монархије Оца, види Beeley 2007, 204–206.
120 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 15, PG 36, 149B | Discours 27–31 [1978], 304.1–11.
121 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 16, PG 36, 152AB | Discours 27–31 [1978], 306.17–19.
122 Упор. McGuckin 1994, 11, 23–25, 29.

„једност“ Божија се, дакле, дугује „једном узроку“ (εἰς ἓν αἴτιον), којем се узводе Син и Свети Дух, а чиме се очувава једност њихове енергије и воље, као и истост њиховог суштаства (κατὰ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος… κίνημά τε καὶ βούλημα, καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα).[123] У *Oratio XXIX*, 3 на сличан се начин констатује како свој божански карактер Син и Дух дугују томе што за своје „начело“ и „узрок“ имају неузрокованог Оца.[124] Једно божанство и једна сила се „јединствено“ (ἑνικῶς) налазе у три ипостаси и обухватају несливено тројицу: те три ипостаси нити су неједнаке у погледу суштастава или природа, нити се пак божанство у њима увећава или умањује, него је у сваком погледу једнако и одасвуд исто (πάντοθεν ἴσην, τὴν αὐτὴν πάντοθεν). Дакле, у контексту божанског бића ријеч је о „бесконачне тројице бесконачној саприродности“ (τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν), гдје је сваки од тројице Бог, али сваки са посебним својствима (θεὸν ἕκαστον καθ’ ἑαυτὸ θεωρούμενον, ὡς πατέρα καὶ υἱόν, ὡς υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, φυλασσομένης ἑκάστῳ τῆς ἰδιότητος). А јединство, „саприродност“ и разликовност заједно созерцаване тројице дугује се, с једне стране, њиховој „једносуштности“, а с друге, постојању једног начела, односно „монархије“ (θεὸν τὰ τρία σὺν ἀλλήλοις νοούμενα, ἐκεῖνο διὰ τὴν ὁμοουσιότητα, τοῦτο διὰ τὴν μοναρχίαν), која се дозначује *Оцу*. Јемство тријадолошког монотеизма, према Назијанзину, јесте постојање „првог узрока“:[125]

> Беспочелно и начело и оно са начелом један су Бог. Нити је беспочелног беспочелност [његова] природа или нерођеност: јер ниједна природа се не састоји у ономе што није, него у ономе што јесте: она је потврда, а не негација бића. Нити је начелност начелу препрека за беспочелност: њему природа није начелност, као што ни ономе није беспочелност; јер ова нијесу природе, него оно што је око природе. А оно што је са беспочелним и начелом није нешто друго него што су они. Име беспочелног је Отац, име начела је Син, име оног што је са начелом јесте Свети Дух. Природа тројици је једна: Бог. Јединство је Отац, из којег јесу и ка којем се узводе њему сљедујући, не тако да су обухваћени, него као саимани, будући ни временом раздијељени, нити вољом нити силом. А ова нâс чине многима, свакога против себе и против другога побуђујући. Онима пак којима је природа проста а биће једно, њима је и једност по превасходству.[126]

Дакле, тамо гдје постоји „први узрок“ и једно „начело божанства“, тамо постоји и јединство воље, покрета и суштаства оних који су „из њега“. То јединство није генеричког или „теоријског“ карактера, већ је јединство на нивоу „истости бића“ (τὸ εἶναι ταυτόν), а почива на начелу „равночасности“ и „једносуштности“.[127] „Монархија“ се, као

---

123 Gregorii Theologi, *Oratio XX*, 7, PG 35, 1073A | Discours 20–23 [1980], 70.3–5; Beeley 2007, 207.
124 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 3, PG 36, 77AB | Discours 27–31 [1978], 182.14–17.
125 Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XLI*, 9, PG 36, 441B | Discours 38–41 [1990], 334.12–14: „Све што је Духа, као и све [што је] Јединороднога, упућује на први узрок“ (εἰ καὶ πρὸς τὴν πρώτην αἰτίαν, ὥσπερ τὰ τοῦ μονογενοῦς ἅπαντα, οὕτω δὴ καὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἀναπέμπεται). Ово „узвођење првом узроку“ потврда је не само „поријекла“ (τὸ ἐξ οὗ) и божанског карактера Сина и Духа већ и тога да се „не прихватају, на начин политеистички, три раздвојена начела“. И овдје Назијанзин тражи средњи пут: између Савелијевог негирања засебног, реалног карактера божанских личности и Аријевог раздвајања њихових природа и негирања божанског карактера сваке од њих. Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 30, PG 36, 168CD–169A | Discours 27–31 [1978], 336.15/338.1–4; *Oratio XL*, 41, PG 36, 417B | Discours 38–41 [1990], 292–294.
126 Gregorii Theologi, *Oratio XLII*, 15, PG 36, 476AB | Discours 42–43 [1992], 80.7–9/82.1–23. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 97.15–17.
127 Gregorii Theologi, *Oratio XXIII*, 8, PG 35, 1160C | Discours 20–23 [1980], 296.1–5/298.1.

proprium Оца, испоставља као упоришна тачка „једносуштности“ и релационе својеобразности трију ипостаси,[128] па се отуда може рећи како код Назијанзина „никејски појам ὁμοούσιον функционише као шифра за фундаменталнији концепт монархије“.[129]

Један(ствен)и узрок

Нешто сам се дуже задржао на оним мјестима код Назијанзина на којима се апострофира важност идеје о „једном узроку“. Учинио сам то како бих потцртао Паламину зависност од његових увида, који су му добрано послужили у контексту полемике против *filioque*. Илустроваћу ту зависност преко неколико упадљивих примјера. Један од њих затичемо у седмом параграфу Паламиног *Logoi apodeiktikoi I*, у којем се понајприје проблематизује теза о „посредном“ и „непосредном“ исхођењу Духа, којом су „Латини“ настојали сачувати догму о монархији. Пошто је претходно нагласио да „очинско својство, као очинско, обухвата и рађање и исхођење“, Палама закључује како Син не може ни у ком смислу бити узрок (Духа), односно да „не може имати ништа од очинске ипостаси“. Дух, наставља он, исходи само од Оца, и то „изравно и непосредно“ од Оца, чиме се очувава а) божанство Духа, б) истост суштаства и јединство Свете Тројице. Као потврду Палама наводи једно мјесто из Григорија Ниског, које је подударно са критиком „генеричког“ схватања божанског суштаства, са којом смо се сусрели код Назијанзина:

> Људске личности немају све постојање изравно из једне личности, стога што заједно са узрокованима има и узрока много и различитих. У Светој Тројици, међутим, није тако: јер једна и иста личност јесте та из које се рађа Син и исходи Свети Дух: личност Оца. И усљед тога се усуђујемо назвати дословце једним Богом једног узрока заједно са његовим узрокованима.[130]

Дакле, то што у Богу постоји „један узрок“ представља *conditio sine qua non* једно(суштно)сти трију божанских личности. А *filioque*, тиме што уводи неку врсту „посредовања“ приликом конституисања личности Светог Духа, нужно своди јединство Свете Тројице на јединство генеричког типа,[131] чега је пак посљедица „политеистичка заблуда“:[132]

> Јер, кад би [Дух исходио] и од њега [*sc*. од Сина], не би сваки од њих био изравно из једне личности, нити бисмо имали смјелости да говоримо како поштујемо једно начело божанства и да тврдимо како су три личности један Бог.[133]

Као што се рађање Сина одвија „изравно и непосредно“ од Оца, тако се и исхођење Духа одиграва „изравно и непосредно“ (προσεχῶς καὶ ἀμέσως) од Оца,[134] а што

128 McGuckin 1994, 12, фн. 6, 27–28; Алфејев 2009, 169, 181; Butakov 2014, 508.
129 Beeley 2007, 209.
130 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 7, Syggrammata I [^{2}1988], 34.22–28. Упор. Gregorii Nysseni, *De communibus notionibus*, PG 45, 180BC.
131 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 7, Syggrammata I [^{2}1988], 35.1–11.
132 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 12, Syggrammata I [^{2}1988], 39.3–5. Упор. *Logoi apodeiktikoi I*, 37, Syggrammata I [^{2}1988], 68.20–23; *II*, 50, Syggrammata I [^{2}1988], 123.23–28. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 109.29–31.
133 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 50, Syggrammata I [^{2}1988], 124.16–19.
134 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 7, Syggrammata I [^{2}1988], 34.19–21; *I*, 8, Syggrammata I [^{2}1988], 36.11–13; *I*, 11, Syggrammata I [^{2}1988], 38.23–25; *I*, 18, Syggrammata I [^{2}1988], 46.5–9; *I*, 23,

чини да божанско суштаство „цијелосно постоји недјељиво у свакој ипостаси“.[135] Било који говор о „посредном“ и „непосредном“ узроку нарушава монархију или јединоузрочност, а онда и онтолошко јединство Тројице:

> Видиш ли да очито укидају монархију и по ипостаси јед(инстве)ност Оца они који говоре да је Дух и од Сина и који не узводе сваку од личности једном јединственом, божанства извору? И људи су сви једне природе, али нијесу сви један човјек. Иако би један кроз другога, то јест кроз наше претке, било могуће да се узведемо до једног праоца, ипак од почетка узрока је много и ми нијесмо из једног те зато и нијесмо један [човјек].[136]

Као што је за Назијанзина чињеница што људи нијесу „из једног“ (οὐχ ἑνός) главна препрека за њихово онтолошко (а не тек генеричко) јединство, тако је и за Паламу иста та чињеница главна препрека да сви будемо једно (καὶ οὐκ ἐξ ἑνὸς ἡμεῖς· διὰ τοῦτο καὶ οὐχ εἷς).[137] И као што се за Назијанзина „бити Бог“ поистовјећује са „бити Отац“, односно са „бити узрок“, тако су и за Паламу појмови „отац“, „узрок“ и „начело божанства“ у домену тријадологије синонимни (ѿц҃ѣ бо, и нача҃ло, и ви҃новьнь, при бж҃ѣ, ѥже ѥдинь).[138] Исто тако, за обојицу Григорија Отац је тај који је „свеза“ (σύνδεσις/сьвоу҃зъ) и „јединство“ (ἕνωσις/ѥдин҃ствиѥ) божанских личности, односно узрок њихове „трансцендентне саприродности“ (τῆς ὑπερβαλλούσης συμφυΐας / вез҃мѣр҃наго сьѥ҃ствиꙗ).[139] А ако се већ тај став прихвати као аксиом, логично је закључити да свако посредовање Сина приликом исхођења Духа нужно подразумијева то да се Дух не налази у *изравном* односу са „извором божанства“ (πηγὴ θεότητος), чиме би трећа личност Свете Тројице неизоставно била дерогирана на раван створених бића.[140]

Неуралгична тачка латинске позиције састоји се у томе што није кадра одговорити на питање у које од божанских својстава спада „узрочност“. Ако је „узрочност“ природно својство, онда се приписивањем узрочности „и Сину“ Дух лишава

Syggrammata I [^{2}1988], 52.13–17; *I*, 28, Syggrammata I [^{2}1988], 54.16–18; *I*, 37, Syggrammata I [^{2}1988], 69.2–6; *II*, 20, Syggrammata I [^{2}1988], 97.9–10; *II*, 50, Syggrammata I [^{2}1988], 123.25–28; *II*, 52, Syggrammata I [^{2}1988], 126.3–5; *II*, 64, Syggrammata I [^{2}1988], 136.7–9; *II*, 75, Syggrammata I [^{2}1988], 146.10–13; *II*, 76, Syggrammata I [^{2}1988], 147.20–24; *II*, 81, Syggrammata I [^{2}1988], 151.29–32. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 75.9–11, 81.15–18.

135 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 35, Syggrammata I [^{2}1988], 110.4–5.

136 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 40, Syggrammata I [^{2}1988], 70.16–23. – Овај навод, додуше у нешто другачијем облику и без аналогија о којима сам дискутовао, налазимо и у првој редакцији *Logoi apodeiktikoi*; упор. Kakridis, Taseva 2014, 121.5–15.

137 Упор. схолију коју налазимо у српскословенској редакцији *Logoi apodeiktikoi*: „Речено је да Отац непосредно рађа и исходи, пошто он то не чини уз помоћ неког другог, то јест да му је неко у томе помоћник – него он сам. Даћемо у вези са тим један примјер. Човјек рађа дијете, али уз помоћ жене. То се дешава посредно, јер он узима жену у помоћ. Код Бога, међутим, није тако: далеко била таква хула!“ (Kakridis, Taseva 77.1–16).

138 Kakridis, Taseva 2014, 119.21–22. Упор. Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [^{2}1988], 40.10–13. Види и фн. 119 нашег текста.

139 Kakridis, Taseva 2014, 181.7–14. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 97.15–17. Види: Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 26, Syggrammata I [^{2}1988], 102.1–8; *I*, 23, Syggrammata I [^{2}1988], 52.8–9. Упор. такође: Кнежевић 2011а, 35–37. У вези са генеричким схватањем суштаства, види и: Gregorii Palamae, *De divini unio et distinctio XXV*, Syggrammata II [^{2}1994], 87. 9–11: „Отац и син постоје и међу нама, посједујући, додуше, једно суштаство, али нијесу неразлучни један од другога, нити су пак један у другоме“.

140 Види фн. 96 нашег текста.

божанских прерогатива, пошто тада само он нема својство узрочника и, сљедствено, не заједничари у божанској природи.[141] С друге стране, ако је то ипостасно својство, онда Син у том погледу не заједничари с Оцем, што води закључку да происхођење Духа код њих двојице није *јединствено*. Исхођење Духа од Сина морало би бити различито од исхођења Духа од Оца (пошто су ипостасна својства различита), а то би значило да је Син извор неког другог божанства од оног чији је извор Отац.[142] Од догме о монархији прешло би се на догму о „дијархији“, која, по Палами, неминовно води у „тетрархију“[143] или, како би рекао Назијанзин, „полиархију“:

> И наравно, „све што има Отац, Синово је“, по богослову Григорију, „осим узрока“. Каквог узрока? Створењâ? Далеко било; јер њихово начело и узрок је и Син. Отуда, осим узрока и начела у Тројици подразумијеваног божанства. Сљедствено, све Очево има Син, осим да је и он начело и узрок божанства Духа. Дакле, само од Оца исходи Свети Дух, као што се и Син само од Оца рађа, и изравно и непосредно је од Оца по битију, као и Син, иако *кроз Сина* има бити Дух *Оца*, као оног који је *исходитељ* и *Отац*.[144]

Да би се говорило о Духу као „Богу од Бога“, неопходно је да и он „непосредно и изравно“ (непосрѣдстьвнѣ) исходи „једино од Оца“ (бѣ ѿ бѣ ѻ҃ца ѥдинѡ́го) као „јединог извориштa божанства“ (ѥдн҃ и҆сточни́къ бж҃ьствныи ѿцѣ).[145] Тиме се искључује сваки говор о „посредном“ и „непосредном“, односно „ближем“ и „даљем“ извођењу двије узроковане божанске личности (вида́шн лѝ ка́ко вь да́лѣ и҆зврьгѡ́ше се посрѣ́ствїа и҆ непосрѣ́дствїа, и҆ бли́жніе и҆ да́лніе, зл҃ѣ тобо́ю разꙋмѣва́ема, и҆ дале́те творе́ща ꙗ҆́же къ бгоꙋвдрьны́и бгослѡ́вцѣ твори́дагѡ и҆сповѣда́нїа).[146] Но, то „непосредно и изравно“ исхођење Духа од Оца ипак се одвија *кроз* Сина, а у извјесном смислу и *од* Сина, с важном напоменом да се Син ту не промеће у егзистенцијалног по битију „узрочника“ Светог Духа.

Низом аргумената изложених у том правцу у другој редакцији *Аподиктичких слова* Палама ће коначно успјети да одговори на оправдан захтјев латинске стране у погледу неопходности указивања на тјешњу повезаност Духа и Сина у равни *тријадологије*. Чинећи то, он је остао укоријењен у источном предању,[147] што не значи – и ово је сада тема за размишљање – да га на продубљивање тог источног предања није понукало упознавање са латинском теологијом: било посредно, кроз читање Варлаамове расправе са папским легатима, било непосредно, као *lector Augustini Hypponensis* (или пак неког од проунионистичких византијских аутора). Како год, међутим, да било, Палама

---

141 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 7, Syggrammata I [^{2}1988], 209.22–27; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [^{2}1988], 43.8–13.

142 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, 7, Syggrammata I [^{2}1988], 208.6–11, 209.27–30; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [^{2}1988], 41.18–23, 43.13–16.

143 Ако прихватимо *filioque*, односно тезу да исхођење Духа припада и Оцу и Сину, а онда тај став протумачимо у свјетлости тврдње Василија Великог по којој је „све што је заједничко Оцу и Сину, заједничко и Духу“, доћи ћемо до закључка да и Духу припада „исхођење“. У том пак случају, тврди Палама, и Дух ће морати исходити неког другог духа, што ће тројицу претворити у четворицу. Види: Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 15, Syggrammata I [^{2}1988], 43.17–26.

144 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 18, Syggrammata I [^{2}1988], 45.25–26/46.1–9. Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXXIV*, 10, PG 36, 252A | Discours 32–37 [1985], 216.13–14: «πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, τοῦ υἱοῦ ἐστι, πλὴν τῆς *ἀγεννησίας*».

145 Упор. Kakridis, Taseva 2014, 75.9–15, 33–34.

146 Упор. Kakridis, Taseva 2014, 97.25–36.

147 Кнежевић 2012; Кнежевић 2013.

никада није пристао уз латинско тумачење израза „начело из начела“, пошто се, по његовом увјерењу, само наглашавањем ипостаси Оца као „јединог узрока“ – „очувава догма о монархији“.

Литература

Извори

Gregorius Nazianzenus

Discours 20–23 [1980] = Grégoire de Nazianze, *Discours 20–23*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, Sources Chrétiennes 270, Paris: Les Éditions du Cerf 1980.

Discours 24–26 [1981] = Grégoire de Nazianze, *Discours 24–26*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, Sources Chrétiennes 284, Paris: Les Éditions du Cerf 1981.

Discours 27–31 [1978] = Grégoire de Nazianze, *Discours 27–31 (Discours théologiques)*, introduction, texte critique et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon, Sources Chrétiennes 250, Paris: Les Éditions du Cerf 1978.

Discours 32–37 [1985] = Grégoire de Nazianze, *Discours 32–37*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Sources Chrétiennes 318, Paris: Les Éditions du Cerf 1985.

Discours 38–41 [1990] = Grégoire de Nazianze, *Discours 38–41*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Sources Chrétiennes 358, Paris: Les Éditions du Cerf 1990.

Discours 42–43 [1992] = Grégoire de Nazianze, *Discours 42–43*, introduction, texte critique et notes par Jean Bernardi, Sources Chrétiennes 384, Paris: Les Éditions du Cerf 1992.

ΕΠΕ 24 [1977] = Γρηγορίου Θεολόγου Ἅπαντα τὰ ἔργα 8. Ὁ Χριστὸς πάσχων. Ἔπη δογματικά. Εἰσαγωγή-κείμενον-μετάφρασις-σχόλια ὑπὸ Ἰγνατίου Σακκαλῆ. Ἐπόπτης ἐκδόσεως Παναγιώτης Κ. Χρήστου, ἐπιμελητὴς ἐκδόσεως Ἐλευθέριος Γ. Μερετάκης, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 24, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1977.

ΕΠΕ 27 [1977] = Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἅπαντα τὰ ἔργα 5. Λόγοι ἐορταστικοί-ἠθικολόγοι. Εἰσαγωγή-κείμενο-μετάφρασις-σχόλια ὑπὸ Νικολάου Μ. Ἀποστολάκη. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης, ἐπιμελεταὶ Βασ. Δ. Φανουργάκης, Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 27, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1977.

Gregorius Palamas

Capita 150 [1988] = *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*. A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz, Studies and Texts 83, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1988.

Homiliae [[3]2004] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἅπαντα τὰ ἔργα. 9. Ὁμιλίες (Α΄–Κ΄)*. Εἰσαγωγή, κείμενον-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπτης Ἐκδόσεως Π. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη ›Τὸ Βυζάντιον‹: Πατερικαὶ ἐκδόσεις ›Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς‹ 1985, [3]2004.

Homiliae [[3]2004] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἅπαντα τὰ ἔργα. 11. Ὁμιλίες (ΜΓ΄–ΞΓ΄)*. Εἰσαγωγή, κείμενο-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 79, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις ›Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς‹ 1986.

Kakridis, Yannis, Taseva, Lora (2014): *Gegen die Lateiner Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*. Weiher, Freiburg i. Br. Hubert & Co.

Syggrammata I [[2]1988] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α΄. *Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχαζόντων*. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1962, [2]1988.

Syggrammata II [1966] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Β΄. Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1966, [2]1994.

Syggrammata III [1970] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Γ΄. Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης. Β. Φανουργάκης, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1970.

Nicephorus Gregoras

Schopen 1855 = Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, graece et latine, cum annotationibus Hier. Wolfii, Car. Ducangii, Io. Boivini et Cl. Capperonnerii, cura L. Schopeni, III, Impensis ed Weberi, Bonnae MDCCCLV.

Thomas Aquinas

Akvinski 1992 = Toma Akvinski, *Razgovor s pravoslavnima i muslimanima*, s latinskoga izvornika preveo, uvod i bilješke napisao Augustin Pavlović, Zagreb: Globus: Školska knjiga 1992.

Секундарна литература

Alexopoulos, Theodoros (2011): "The Filioque-controversy in the 13th Century. A Collection of major Church Fathers' citations advanced by the Byzantine Filioque-supporters (John Beccos and Konstantine Melitiniotes) in order to fortify their theological position. Conceptual consistency with Writers of the Latin West", *Teologia* 4 (2011), 43–60.

Алфејев, Иларион (2009): „Учење Светог Григорија Богослова о Светој Тројици", превод са руског Н. С., *Теолошки погледи* XLII, 1–3 (2009), 161–184.

Beeley, Christopher A. (2007): "Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", *Harvard Theological Review* 100, 2 (2007), 199–214.

Beeley, Christopher A. (2008): *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*. Oxford Studies in Historical Theology, Oxford: Oxford University Press.

Butakov, Pavel (2014): "Relations in the Trinitarian Reality: Two Approaches", *Σχολή* 8, 2 (2014), 505–519.

Δημητρακόπουλος, Γιάννης Ἀ. (1997): *Αὐγουστῖνος καί Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τά προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καί τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*. Ἀθήνα: Παρουσία.

Demetracopoulos, John A. (2011): "Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium", in: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, edited by M. Hinterberger, Ch. Schabel, Bibliotheca 11, Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters 2011, 263–372.

Flogaus, Reinhard (1998): „Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung", *Ostkirchliche Studien* 47, 2–3 (1998), 105–123 = Флогаус, Рајнхард (2013): „Теологија Григорија Паламе – препрека или помоћ за екуменски споразум?", са њемачког превео Микоња Кнежевић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 483–498.

Greig, Jonathan (2020): *The First Principle in Late Neoplatonism. A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Philosophia Antiqua, Volume 156, Leiden: Brill.

Halleux, Anrée de (1973): « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? », *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), 409–442 = Де Ало, Анри (2013): „Паламизам и схоластика. Догматска искључивост или теолошка разноврсност?", са француског превела Ивана Игњатовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 441–464.

Ivánka, Endre v. (1964, [2]1990): *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Јевтић, Атанасије (2019): *Патрологија. Књига пета. Свети Оци и учитељи Цркве на Истоку од Фотија (9. век) до пада Цариграда (1453. г.)*, Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епископија Захумско-Херцеговачка, Епископија Западноамеричка, Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Kakridis, Ioannis (1988): *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. Slavistische Beiträge 233, München: Verlag Otto Sagner.

Kakridis, Yannis (2011): „Dvoglasna reč ili dijalog? Traktati Grigorija Palame 'O ishođenju Svetoga Duha' u srpskoslovenskom prevodu 14. veka", *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LIV, 1 (2011), 59–70.

Какридис, Јањис (2012): „'Неко би помислио да се барем делимично сачува догма о монархији': Антилатински трактати Варлаама Калабријског у српскословенском преводу 14. века", у: *Дечани у светлу археографских истраживања. Зборник радова. Dečani in the Light of Archeographical Research. Collection of Papers*, уредник Татјана Суботин Голубовић, Београд: Народна библиотека Србије 2012, 105–114.

Какридис, Јанис (2019): *Аргументација код православних Словена у средњем веку*. Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу.

Канаева, Эльга Юрьевна (2017): «Споры об исхождении Святого Духа в Константинополе в 30-х годах XIV в.», *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви* 74 (2017), 26–40.

Кнежевић, Микоња (2011): „'Αὐτήκοος γεγονὼς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς'. Ауторитет Дионисија 'Псеудо'-Ареопагита у спису 'О јединствима и разликовањима' Григорија Паламе", *Црквене студије* 8 (2011), 99–123.

Кнежевић, Микоња (2011a): „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у 'Аподиктичким словима' Григорија Паламе", *Богословље* LXX, 1 (2011), 20–43.

Кнежевић, Микоња (2012): „'Εκ' и 'διά' у 'Аподиктичким словима о исхођењу Светог Духа' Григорија Паламе", *Смисао. Часопис Одјељења за друштвене науке Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори* 1 (2012), 39–59.

Кнежевић, Микоња (2013): „Ἐξ ἀμφοῖν. Кирило Александријски и полемика око 'filioque' Григорија Паламе", у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 167–194.

Кнежевић, Микоња (2020): „Августин Ипонски и Григорије Палама: рецепција и посредовања", *Октоих* X, 11 (2020), 67–83.

Кнежевић, Микоња (2020a): „Августин Ипонски и Григорије Палама у (теолошкој) херменеутици Амфилохија Радовића", у: *Вера и мисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића)*, приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки" Универзитета у Источном Сарајеву 2020, 265–314.

Кнежевић, Микоња (2021): „’Oratio 42, 15’ Григорија Назијанзина у тумачењу Григорија Паламе“, у: *Philosophos – Philoponos – Philotheos. Essays and Studies in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65th Birthday*, edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić & Dušan Krcunović, Belgrade: Gnomon 2021.

Lison, Jacques (1992): « L’énergie des trois hypostases divines selon Grégoires Palamas », *Science et Esprit* 44, 1 (1992), 67–77 = Лизон, Жак (2013): „Триипостасна божанска енергија по Григорију Паламе“, са француског превела Јулија Видовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 288–296.

Macé, Caroline (2002): “Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century”, in: *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002*, edited by Andrew Louth, Augustine Casiday, Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 12, Ashgate: Variorum 2002, 27–34.

Margerie, Bertrand de (1982): *The Christian Trinity in History*. Translated by Edmund J. Fortman, Studies in Historical Theology 1. Still River, Massachusetts: St. Bede’s Publications.

Mariev, Sergei (2017): “Neoplatonic Philosophy in Byzantium. An Introduction”, in: *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, edited by Sergei Mariev, Byzantinisches Archiv – Series Philosophica, Berlin: Walter de Gruyter 2017, 1–29.

McGuckin, J. A. (1994): “‘Perceiving Light from Light in Light’ (*Oration* 31.3). The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian”, *The Greek Orthodox Theological Review* 39, 1 (1994), 7–32.

Mascall, Eric Lionel (1967): *Existence and Analogy: A Sequel to “He Who Is”*. Oxford: Archon Books.

Papanikolaou, Aristotle (2003): “Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God”, *Modern Theology* 19, 3 (2003), 357–385 = Папаниколау, Аристотел (2008): „Божанске Енергије или Божанска Личност: Владимир Лоски и Јован Зизиулас о схватању трансцендентног и иманентног Бога“, превео Д. Спасојевић, *Богословље* LXVII, 1 (2008), 82–113.

Перишић, Владан (2020): „Теолошке аналогије“, у: *Вера и мисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића)*, приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Универзитета у Источном Сарајеву 2020, 315–326.

Podskalsky, Gerhard (1977): *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. Byzantinisches Archiv 15, München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung = Подскалски, Герхард (2010): *Теологија и философија у Византији. Спор око теолошке методике у духовној историји позне Византије (XIV/XV век), његове систематске основе и историјски развој*. С немачког превела С. М. Спасић, стручна редакција Владан Таталовић, Београд: Институт за теолошка истраживања.

Ράντοβιτς, Ἀμφιλόχιος ([2]1991): *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*. Ἀνάλεκτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1973, [2]1991 = Радовић, Амфилохије (2006): *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*. Превод са грчког Епископ Атанасије, Дејан Ристић, Манастир Острог.

Schultze, Bernard (1975): „Grundfragen des theologischen Palamismus“, *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), 105–135.

Sinkewicz, Robert E. (1980): “A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas”, *Journal of Theological Studies* 31 (1980), 489–500.

Wendebourg, Dorothea (1980): *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*. Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 4, München: Chr.-Kaiser-Verlag.

Жуњић, Слободан (2013): „Противлатинске и исихастичке расправе у средњовековној српској филозофији“, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 524–571.

Mikonja Knežević

"THE SOURCE FROM THE SOURCE". GREGORY NAZIANZUS AND THE POLEMICS OVER *FILIOQUE* OF GREGORY PALAMAS

The text investigates Palamas's interpretation of Gregory Nazianzus's dictum according to which the Son, as the second person of the Holy Trinity, is termed as "the source from the source". As the first phase of the hesychast controversy was marked by the question of *filioque*, this phrase of Nazianzus – primarily through the negotiations of Barlaam the Calabrian with the papal legates over the union of the Churches – came to the focus of the discussion, since it was used to support the view according to which not only the Father, but also the Son was "the source" of the Spirit. Through the profound analysis of the aforementioned Nazianzus's dictum Palamas concludes that the denotation of the Son as "the source from the source" does not concern the triadological, but exclusively the economic realm of God's existence.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 127-139*

УДК 271.2-284
271.2-72-1

Владимир Цветковић
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију
e-mail: vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

ДЕКОНСТРУКЦИЈА ЕПИСКОПОЦЕНТРИЗМА МИТРОПОЛИТА ЈОВАНА ЗИЗИУЛАСА ИЛИ ПРОЛОГОМЕНА ЗА ЈЕДНУ БУДУЋУ ПРАВОСЛАВНУ ЕКЛИСИОЛОГИЈУ*

Cyril Hovorun, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Eugen, OR: Cascade Books 2017

Апстракт: *Рад има за циљ да критички размотри значај и допринос књиге Кирила Говоруна Скеле Цркве. У раду је дат кратак, али колико је то могуће детаљан приказ Говоруновог дела и указано на еклисиолошке новине које књига доноси. Затим, фокус је померен на детаљнију анализу петог поглавља књиге посвећеног јерархији. Овде су размотрене филозофске поставке развоја појма јерархије, као и јерархијски модели које је Црква током своје историје усвојила. На крају, кроз призму предањских јерархијских модела, сагледане су савремене еклисиолошке поставке Јована Зизиуласа, и самог аутора књиге Кирила Говоруна.*

Кључне речи*: Црква, епископ, еклисиологија, Зизиулас, епископоцентризам, јерхија, тријадологија, Говорун*

Увод

Пре тачно тридесет година, тада мало познати амерички политиколог Френсис Фукујама, својим радом *Крај историје* је објавио да је завршетком хладног рата и успостављањем једног униполарног света завршена историја идеолошких сукоба и да је капитализам успоставио себе као једини одрживи економски модел. Тај чланак, касније преточен у истоимену књигу,[1] Фукујами је донео светску славу, и истовремено најавио један нови период развоја капиталистичког система, који неспутан идеолошким супарништвом, строгом државном регулацијом и критичким преиспитивањем бива промовисан као највећа друштвена вредност и врхунац цивилизацијског развоја човечанства. Зато смо, како Славој Жижек запажа, невиђено пута у холивудским филмовима могли да видимо како би изгледао крај света, али никада нисмо могли видети како би изгледао крај капитализма.[2]

Само неколико година раније, мало познати грчки теолог Јован Зизиулас, својом књигом *Биће као заједница* ставио је тачку на дебату о природи Цркве вођену унутар православне еклисиологије, поистоветивши Цркву не само са евхаристијом, већ са

* Ова студија је реализована уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја, према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада.

1 Fukuyama 1992.
2 Žižek 2015.

евхаристијским сабрањем којим началствује епископ.[3] Зизиулас је наставио настојање свог учитеља и ментора Георгија Флоровског да у екуменском дијалогу, нарочито са протестантским црквама код којих је током историје епископска служба атрофирала, укаже на значај, конститутивност и неопходност ове службе за целокупно устројство Цркве. Такво становиште је Зизиуласу донело глобалну славу, посредно и митрополитску митру, и најавило један нови период доминације епископоцентричне православне еклисиологије, оправдане предањем ране Цркве, и посебно учењем Светог Игнатија Богоносца. Од тада на даље небројено пута смо могли да читамо о епископу као икони Христа, али је мало писано и говорено о начину преображавања ове началствујуће службе из владајуће у служећу, сходно Христовој заповести да старешине постану слугама, а највећи најмањим (Лука 22: 25–26).

Како Фукујамин хвалоспев либералној демократији и капитализму, тако и Зизиуласов хвалоспев јерархијској структури Цркве и епископоцентризму, или неки би рекли епископомонизму, су данас доведени у питање као владајуће парадигме, и то не само на теоријском плану кроз филозофску или богословску критику, већ и на егзистенцијалном плану. Као што преживљавање капитализма као економског система зависи од даље експлоатације постојећих, већ данас ограничених ресурса, директно доводи у питање опстанак планете и постојећег живота на њој, тако и инсистирање на постојећем јерархијском моделу Цркве заснованом по угледу на корпоративне структуре моћи директно доводи у питање даљи опстанак Цркве као једне, свете и саборне заједнице, јер угрожава управо њену јединственост, светост и саборност. За разлику од Фукујаме чије је дело одмах наишло на критике са идеолошко левих, анти-империјалистичких, религијских и геостратешких становишта, Зизиулас је чекао више од тридесет година да се понуди алтернатива његовом виђењу Цркве као првенствено јерархијске структуре.

Најозбиљнија критика Зизиуласовог становишта је дошла из пера Кирила Говоруна, професора теологије на Лојола Меримаунт универзитету у Лос Анђелесу, у књизи *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, или *Скеле Цркве: према постструктуралној еклисиологији* објављеној 2017. године, која ће бити даље у нашем фокусу. Као архимандрит Московске патријаршије и црквени дипломата више од петнаест година, Говорун је слично Зизиуласу инсајдер. Такође, слично Зизиуласу који је митрополит непостојеће евхаристијске заједнице античког града Пергама, и Говорун је монах без манастира, односно архимандрит без старешинства над неком конкретном монашком заједницом. Зизиулас и Говорун су слични и по томе што служе или су служили не конкретним хришћанским заједницама, већ одређеним црквеним структурама моћи које се често своју еклисиологију заснивали на империјалној идеологији. Међутим, за разлику од Зизиуласа који је своју епископоцентричну еклисиологију прво у потпуности развио, па онда примио епископско достојанство, Говорун је провео дуги низ година као клирик и црквени дипломата Московске патријаршије, па је тек онда развио своју критику јерархијског устројства Цркве управо на том искуству.

У даљим редовима прво намеравам да дам кратак, али колико је то могуће детаљан приказ Говоруновог дела и покажем које су то еклисиолошке новине које Говорун доноси. Затим, фокусом на пето поглавље књиге посвећено јерархији желим да размотрим филозофске поставке за развој појма јерархије и јерархијске моделе које је Црква током своје историје усвојила. На крају, намера ми да кроз призму предањских јерархијских модела сагледам савремене еклисиолошке поставке како митрополита Јована Зизиуласа, тако и самог аутора књиге архимандрита Кирила Говоруна.

3 Zizioulas 1985.

Шта нам доносе *Скеле Цркве*?

Књига *Скеле Цркве* могу се сматрати и другим томом Говорунове еклисиолошке трилогије, које чине *Мета-еклисиологија: Хронике црквене свести (Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness)* објављена 2015. године и *Политичка православља (неправославности приморане Цркве)* објављена 2018. године. Књига се састоји од увода, седам поглавља, закључка и четири додатака. Књига је посвећена познатом британском академику и патрологу Андрју Лауту, Говоруновом ментору на докторским студијама на Универзитету у Дарму (Durham), што може да упути да је Говорун попут свог ментора баштиник критичко-историјске методологије у оквиру православног богословља. То се може и видети у Говоруновом подухвату да Цркви приђе у њеној конкретној историјској реалности и њене појаве и елементе разматра у ширем историјском и друштвеном контексту.

Још у уводу Говорун износи своју главну теза, која стоји и у самом наслову књиге, да је јерархијско устројство Цркве не представља конститутиван елемент Цркве, већ да се ради о скелама које потпомажу развој и раст Цркве, а не о природи и суштини Цркве (стр. 3). Говорун тврди да је јерархијска структура Цркве не само скела која потпомаже њен раст, те да је Црква може одбацити на свом историјском путу ако постане сметња за њен даљи раст или ако се замени за саму суштину Цркве, већ и да је супротна како тријадолошкој, тако и христолошкој природи Цркве. Јерархијска структура Цркве је у супротности са принципом једнакости који влада међу Лицима Свете Тројице, као и са самом поруком Оваплоћења, по којој Син Божији у свом кенотичком унижењу не само да постаје једнак људима, већ се оваплоћује као припадник најнижег друштвеног слоја (стр. 7–8).

Прво поглавље се састоји од четири потпоглавља у којима аутор указује на одређене поделе или границе које су исцртане у Цркви, и које су предмет интересовања и истраживања, али које нису стварне, већ су замишљене (стр. 11). Прво потпоглавље се бави разликама између Цркве као историјске појаве и Цркве као предмета вере и указује на одступања и несугласице која постоје између такозване еклисиологије „одозго“, која узима идеалистичко и теоријско становишта и еклисиологије „одоздо“, која полази од историјских и емпиријских чињеница (стр. 4). Друго потпоглавље носи наслов „Црква се свакога и Црква за неколицину“ и бави се вековном теолошком поделом на видљиву и невидљиву Цркву, која истовремено ствара и одржава поделу на стварну и идеалну Цркву (стр. 24). У трећем потпоглављу „Дуализам светог и профаног“, упоређујући становиште о светом и профаном простору који се може наћи у древном јудаизму и римским религијама са ранохришћанских становиштем о светости људи, а не простора, аутор закључује да је постконстантиновско хришћанство попримило и пренело осећај за свето и на храмове као освећене просторе (стр. 39). Четврто потпоглавље увода, које носи назив „Црква општа и појединачна“, указује на двојако схватање Цркве, као конкретне заједнице у новозаветном контексту, и као конкретне заједнице која се поистовећује са заједничком природом Цркве, при чему најчешће долази до бркања административних функција са црквеном природом (стр. 45). Говорун сматра да увођење јерархијског модела не само да је утицало на поделу унутар самих хришћанских заједница на свештенство и лаике, и потчињеност других првима, већ је увело и јерархијску надређеност одређених хришћанских заједница, историјски поистовећеним са митрополијама, архиепископијама, егзархатима и патријаршијама и црквеним монархијама над осталим заједницама (стр. 45–46).

У другом поглављу под насловом „Зидови подела: територија и администрација”, Говорун анализира просторну подељеност најстарије очуване домаће цркве у Дура Еуропос (Сирија) из 3. века, показујући на основу овог примера како је римски

јерархијски модел организације у хришћанским заједницама 3. века преузео примат над моделом хоризонталне умрежености који је красио апостолска времена (стр. 59). Тај модел је у каснијим вековима водио преображају хришћанских заједница у диоцезалне, митрополијске, патријаршијске и монархијске организационе облике.

У трећем поглављу, које носи наслов „Ровови: сувереност“, аутор показује како се је хришћанство, рођено са сличним осећањем универзалности и непролазности који је делила и римска империја, често служило идеологијом и динамиком експанзије коју је имао и Рим (стр. 75). Као производи вековних експанзија стварале су се „канонске територије”, које су помагале живот и мисију Цркве, али су се претварале у своју супротност ако су виђене као светиње и циљ саме себима (стр. 86).

Четврто поглавље под насловом „Упоришта: аутокефалија“, дефинише аутономије као самосталне и самоуправне јединице Цркве и прати њихов настанак у перспективи канонског права и државне организације. Уз то се аутор усредсређује на појединачне случајеве разматрајући историјски настанак бугарске (у два наврата), српске, грчке, украјинске аутокефалије, као и потенцијалне аутокефалије Православне цркве у Америци (Orthodox Church in America – OCA). На тренутак ћемо прескочити пето поглавље са насловом „Пирамиде: првенство“, јер ће касније бити у ближем фокусу нашег разматрања.

Шесто поглавље носи назив „Слојеви: службе” и прати настанак служби у Цркви, затим њихову трансформацију из служби у јерархију, односно начина монополизације и концентрације дарова у епископској служби и даљих подела на свештенство и лаике (стр. 154).

Последње седмо поглавље, као што сам наслов „Међе: границе Цркве” каже, испитује где се налазе границе Цркве и шта их одређује. Аутор указује на две врста граница, на канонске границе Цркве и границе спасења које могу да се протегну и ван канонских граница Цркве. На основу ове поделе аутор разликује између ексклузивистичког становишта које неке цркве заступају, и инклузивног становишта које заступају неке друге цркве (стр. 166). По првом становишту границе спасења се поклапају са канонским границама дотичне цркве, и ван њих је еклисијална пустош. Друго становиште дозвољава да Дух Свети делује ван канонских граница те цркве те се остале цркве сматрају такође простором спасења, али са умањеном еклисијалном пуноћом.

У закључку Говорун понавља да је циљ књиге био да направи разлику између природе Цркве и њене структуре, сматрајући да структура Цркве не само да није једнака природи Цркве, већ се не може ни са природним карактеристикама Цркве (стр. 182). По аутору природу Цркве сачињавају црквена заједница, Свете Тајне и њихово чинодејствовање, али и светотајинско, пастирско и административно руковођење, које се пројављивало кроз различите службе, као што су апостолска, свештеничка или епископска. Структуре Цркве се могу поистоветити са епископством као административном службом, канонским територијама, јурисдикцијама, аутокефалијама, које имају једино смисла док су у сагласју са, а не против природе саме Цркве (стр. 183).

На крају књиге Говорун даје и четири додатка и то диоцезијалну структуру Римског царства у четвртом веку која је послужила као модел за организацију постконстантиновске Цркве (додатак 1). У додацима два, три и четири аутор нуди листу владара европских, блискоисточних и средњоисточних царстава и краљевстава, у којима се хришћанство практиковало као религија, од настанка хришћанстава па до пада источног Римског царства (1953) (додатак 2), као и листе цариградских (константинопољских) епископа од почетка трећег века до данас (додатак 3) и римских папа од шесте деценије првог века па до данашњег дана (додатак 4).

Тријадолошки и еклисиолошки монархизам: Говорун против Зизиуласа

Као што је горе поменуто, у даљем фокусу овог рада, после генералног приказа, биће пето поглавље ове књиге које се бави јерархијом. Наслов поглавља „Пирамиде", осликава заправо стање у коме су се цркве нашле пошто су оделиле једне од других своје територија и своје администрација, затим се оградиле рововима сопствене суверености, а онда утврдиле те структуре уз помоћ појма аутокефалије. Када се тај процес завршио према споља, према Говоруну, потребно је било да се он уреди и изнутра и за то је искоришћен неоплатонистички концепт јерархије. Пошто јерархијска структура има пирамидални облик, онда је логично претпоставити да она служба, или она личност која се налази на врху те пирамиде има првенство или власт над осталим службама или личностима. Зато се у другом делу наслова (поред „пирамиде") помиње и „првенство".

Ово поглавље донекле прати аргументацију коју је Говорун изнео на другом месту, покушавајући да одговори на питање да ли првенство припада природи Цркве.[4] У оба рада Говорун излаже своју позицију супротстављајући је позицији горепоменутог митрополита Јована Зизиуласа. Ово је једино место у књизи, ако изоставимо закључак, у коме се донекле понављају у овом поглављу развијени аргументи, на коме Говорун директно критикује еклисиологију Јована Зизиуласа. Говорун укратко рекапитулира Зизиуласово становиште и износи у чему је проблем са Зизиуласовом еклисиологијом.

Према Говоруну, на темељу првенства на локалном или месном нивоу, које се очитава у првенству епископа над осталим свештенослужитељским службама (за које се претпоставља да је неупитно), као и превенства на регионалном или помесном новоу, које се огледа у првенству патријараха, архиепископа и митрополита аутокефалних или аутономних црквa, митрополит Зизиулас заговара и првенство на општем или васељенском нивоу, које може да се тумачи или као првенство папе (као у првом миленијуму), или као од неких схваћено првенство цариградског патријарха у Православној цркви данас (стр. 130). Говорун не доводи ову тезу у питање већ објашњава начин на који Зизиулас долази до своје позиције да нужност првенства на свим еклисијалним нивоима потиче из саме природе Цркве.

Прво, филозофски проблем односа између једног и многих, Зизиулас представља као однос првенства једног над многим, замењујући једног са првим. Друго, Зизиулас уводи у расправу тријадологију, изводећи из чињенице да Бог Отац рађа Сина и происходи Светог Духа његову монархију, односно првенство. Треће, Зизиулас тријадолошки модел првенства Оца над осталим личностима Свете Тројице, примењује на саму Цркву, поистовећујући првог у Светој Тројици, тј. Бога Оца са првим у евхаристијској заједници (стр. 131).

Говорун износи даље могуће приговоре на Зизиуласове хипотезе. Прво, да би „један" из дијалектичког пара „један – многи" могао уопште да се изједначи са „првим", он мора да по Говоруну, и Андреју Шишкову[5] кога Говорун прати, бар у еклисиолошком смислу да буде извор многима. Друго, Говорун сматра да идеја првенства Бога Оца угрожава принцип једнакости у Светој Тројици, и да је у супротности са самим Зизиуласовим становиштем да првенство у Светој Тројици не треба имати нити природа, нити личност. Коначно, Говорун наводи да ако би и применили наводно принцип првенства унутар саме Свете Тројице на универзалну еклисиолошку раван, онда би цркву насталу у Јерусалиму силаском Светог Духа на апостоле на празник Педесетнице, требало

4 Hovorun 2016.
5 Shiskov 2014, 214.

сматрати мајком црквом свим осталим црквама, што није случај нити у источном, нити у западном хришћанству (стр. 131).

Пошто је само питање првенства везано за појам јерархије Говорун даље износи да појам јерахије није постојао у апостолској Цркви и да је уведен с краја четвртог века од Амброзијастера и додатно утврђен од псеудо Дионисија Ареопагита крајем петог и почетком шестог века (стр. 132). Пошто је сам појам јерархије Дионисије Ареопагит преузео из филозофске традиције свога времена, Говорун се даље упушта у објашњење три појма јерархије, платонистичког, аристотеловског и неоплатонистичког (стр. 133-143).

Говорун се донекле наслања на Дмитри Бирјукова, који разматрајући појам учешћа или партиципације (који је директно повезан са појмом јерархије), указује на три модела партиципације која постоје у позној античкој филозофској мисли: платонистички, који дозвољава постојање разлика у природи или суштини између оних стварности у којима се партиципира и оних које партиципирају, аристотеловски, који дозвољава могућност партиципације само међу бићима која имају исту природу или суштину, и неоплатонистички који је комбинација ова два модела.[6]

Пошто нема места за детаљно понављање аргументације Бирјукова и Говоруна, само ћемо укратко изнети главне карактеристике ова три модела. Према платонистичком разумевању партиципације постоји партиципација објеката физичког света у идејама. Тако нпр. цртеж куће, макета куће, права кућа и идеја куће имају различите онтолошке природе и међусобно стоје у јерархијском односу, тако да је идеја куће на врху јерархије, па затим иде права кућа као слика те идеје, и на крају макета или цртеж, као слика слике идеје или сенка идеје. У аристотелизму се успоставља модел јерархије само између онтолошки истих стварности. Тако различите индивидуе попут Јована, Марије и Петра припадају заједничкој људској врсти која са осталим животињама или биљкама припада роду живих бића. Јерархија је постављена тако да су најопштији или најуниверзалнији појмови, попут тварности, рационалности или самог бића налазе на врху јерархијске лествице, а индивидуе, попут Петра или Марије, и њихове појединачне особине, нпр. и њихова разроокост или благоречивост, на самом дну ове лествице.

Када објашњава неоплатистички модел јерархије, поред тога што истиче да он настаје као производ претходна два модела, Говорун упућује на Проклово становиште по коме еманацијама из Једног настају читави блокови бића (Биће, Живот, Ум, Душа) који унутар себе имају интерну јерархију учешћа (стр. 137). Затим Говорун описује како Дионисије следи Прокла по том питању усвајајући његов јерархијски модел, и на крају закључује да такав Дионисијев модел противуречи самој природи Цркве (стр. 141). Говорун се позива на Халкидонску формулу о непроменљивости људске и божанске природе у Христу и примењује је на Цркву, у намери да покаже да ако је јерархија уведене у Цркву, почев од петог века онда она не припада самој природи Цркве, јер да припада природи Цркве, онда би Црква морала да промени своју природу, што није могуће јер је природа Цркве будући упућена на природу Христа је непроменљива. Затим, Говорун понавља своју основну тезу да јерархија, као и остали историјски елементи које разматра у другим поглављима, не представља природу Цркве, већ пре производ историјских околности. На крају Говорун закључује да постоје две врсте јерархије, јерархија међу црквама, и јерархија унутар цркава, и по њему православна традиција сматра прву корисном, али не и светом, а другу сматра и светом, док западна традиција сматра обе ове јерархије светима (стр. 144).

6 Biriukov 2014; Biriukov 2015, 75–76.

Иако цело поглавље доноси доста нових и занимљивих запажања и увида, оно што фали је разрада Дионисијеве позиције коју Говорун до одређене мере излаже, а затим једним логичким скоком са неоплатонистичког модела који Дионисије усваја на историјску одсуство тог модела пре њега, као да прекида своје истраживање консеквенци које овакав модел има. Говорун је донекле сличан Зизиуласу у својој аргументацији. Док тријадолошки модел, који по њему карактерише монархију Бога Оца, и јерархију у Светој Тројици Зизиулас пресликава на јерархију у Цркви, Говорун посежући на за тријадологијом већ за христологијом, изједначава непроменљиве природе Христа са непроменљивом природом Цркве. У првом случају Црква бива утемељена на принципу монархије Оца, а у другом случају на непроменљивости Христових природа. Оба ова постулата имају своје место у хришћанској богословској традицији, али узете као основе за две супротстављене визије еклисиологије стварају представу о инхерентној супротстављености тријадологије христологији. У наредним редовима намеравам да наставим где је Говорун стао и да покажем које би биле консеквенце пуне примене неоплатонистичког моделе јерархије и партиципације усвојеног од стране Дионисија на еклисиологију.

Да ли је филозофски појам јерархије кукавичије јаје у гнезду Цркве?

Поменуто је да је неоплатонистички, и посебно Проклов, модел партиципације настао као комбинација ова два модела, међутим није имплицитно речено шта овај модел конкретно комбинује. У намери да помири Платона са Аристотелом, Прокло узима из платонизма могућност да различите онтолошке природе стоје међусобно у јерархијском односу, комбинујући га са аристотеловским моделом јерархије онтолошко истих стварности. Тако на врху прокловске јерархије имамо Једно у коме ништа не учествује, затим слој стварности, који се састоји од Бића, Живота, Ума до Душе и Природе, и које су истовремено партиципативне од стране нижих слојева и партиципирајуће у вишим слојевима осим у Једном, до тварног света у коме ништа не учествује односно партиципира, а сам партиципира у вишим реалностима. На основу ових карактеристика сва бића би могла да се поделе три категорије: непартиципативна, партиципативна и партиципирајућа. Дијалектички пар „непартиципативна" – „партиципативна" се односи на бића различите суштине или природе, док се пар „партиципативна" – „партиципирајућа" односи на бића исте природе или суштине.[7]

Дионисије Ареопагит усваја Проклов јерархијски модел са свим његовим детаљима у свом делу *О божанственим именима*, а затим га додатно разрађује и примењује на духовну и еклисијалну сферу у своје две књиге *Небеска јерархија* и *Црквена јерархија*. Слично неоплатонистичкој концепцији јерархије и у Дионисијевој јерархији нижи слојеви бића, односно служби пресликавају више слојеве. Попут Прокловог Једног које еманира на ниже нивое јерархије, тако и хришћански Бог преноси „божанске зраке" на ниже јерархије, било небеске било црквене. Сваки виши ниво садржи све особине нижег, а сваки нижи ниво партиципира у вишем, осим у случају највишег нивоа који је ван односа партиципације. Дионисије поставља Бога на највиши ниво, и придаје му особине како Прокловог Једног, које као највиши ниво остаје непартиципативно, тако и Бића које је одмах испод Једног и највиши је партиципативни ниво. Тако према Дионисују ништа не партиципира у над-суштаственом животу Свете Тројице, док су Божија происхођења или дејства, попут Бића, Добра, Живота или Мудрости партиципативна.[8]

7 Biriukov 2015, 87.
8 Dionisius, *DN* 12.4.

На први поглед изгледа да је овакво учење прихватљиво са становишта православне тријадологије. Сходно учењу Светог Василија Великог изнетог у писму Светом Амфилохију Иконијском, по коме Бога можемо сазнати на основу његових дејстава док је само Божије суштина несазнатљива,[9] можемо могућност сазнања поистоветити са могућношћу учествовања. Онда би ти значило да несазнајна Божанска суштина остаје заувек непартиципативна, док су сазнатљиве Божије енергије или дејства партиципативна. Овакво тумачење дионисијевске унутар-Божанске јерархије је двоструко проблематично. Прво, сама подела Бога на непартиципативан и партиципативан део је вештачка, и чини везу између божанске суштине и божанских дејстава не само једносмерном и неповратном, јер божанска суштина бива непартиципативна за све ниже облике стварности у односу на њу, већ божанску суштину (као неоплатонистичко Једно) чини јединим постојећом стварношћу затвореном у себе. Још Плотиновим учењем од „двоструком дејству", еманације Једног описане су као спољашње последице или нуспојаве унутрашњег дејства Једног, сличне отисцима људских стопала на мокром песку које су нуспродукт дејства ходања.[10] Оваква аналогија између хришћанског Бога и неоплатонистичког Једног, доводи у питање стваралачку моћ и дејство Бога, јер не постоји ни замисао о свету као нечем ван себе, а камоли стваралачки акт.

Друго, подела на непартиципативни и партиципативни део Бога пренебрегава божанску слободу, јер иако овом поделом унутар Божијег бића, божанска суштина односно над-суштаствени живот и даље остају трансцендентни и тиме донекле слободни у односу на ниже слојеве Божијег бића, Божија происхођења или дејства као делови затворене јерархијске структуре, нису више изрази божанске воље или намере, већ нежељене последице унутар-божанског живота.

Међутим, за овако стриктну примену јерархијских односа између Једног, Ума и Душе које владају у неоплатонизму на Дионисијево разумевање Тројичног Бога тешко је наћи оправдање у самом тексту *Божанских имена*. Стога неки научници, попут Велентине Измирлиеве, тврде да је Тројични Бог слободан од било каквих онтолошких јерархијских разлика, те сматрају његову јерархију „изразито нејерархијском", тј. ограниченом на манифестације Бога у својим створењима.[11] Други, попут Чарлса Стенга, тврде да због недостатка аналогије, односно сличности између Бога и установљеног поретка бића односно служби, постоји ограничена способност јерархије да преноси божанску благодат.[12] Управо због могућности различитог читање Дионисијеве јерархијске структуре окренућемо се на тренутак Светом Максиму Исповеднику и погледати сличан проблем јерархијске структуре, не на тројичном, већ на христолошком новоу.

Према Максиму, Логос Божији је друго Лице Свете Тројице, док су логоси бића његове замисли, или воље о творевини. Ерик Перл сматра да за Максима сви логоси бића партиципирају у Логосу Божијем, те на основу тога изводи закључак да су Логос Божији и логоси бића као изрази Божије воље исте природе, те да будући у Логосу Божијем учествују сви логоси, он уједно представља најопштију реалност.[13] Тако Перл описује јерархију са Божијим Логосом на врху пирамиде, која се даље аристотеловски грана на логосе родова, логосе врсти све до логоса појединачних људских бића. Ова јерархија је иманентна јерархија, или јерархија аристотеловског типа јер су сви елементи унутар јерархијске структуре исте онтолошке природе.

9 Basilus, *Epistula* 234.
10 Emilsson 2007, 22–68.
11 Izmirlieva 2008, 41.
12 Stang 2012, 114–115.
13 Perl 1991, 169–170.

Супротно Перлу, Торстејн Толефсен сматра да логоси као божанске воље о творевини нису исто што и Бог по себи, и да би могли имати исти статус као и беспочетна дела Божија, у којима може творевина да партиципира.[14] За разлику од Дионисија који Биће, Добро, Живот или Мудрост сматра божанским происхођењима или дејствима, који остају део Бога, Максим их одваја од Бога, проглашавају их беспочетним делима Божијим, од којих се Божија творевина разликује тиме што има почетак свог настанка. Пошто Толефсен сматра да је Логос Божији онтолошки другачије природе од логоса бића, онда он одриче и могућност да логоси бића партиципирају у Логосу Божијем. Овде се онда ради чиме о неоплатонистичком типу јерархије, у којој је Логос Божији који стоји на врху пирамиде непартиципативна реалност, док су логоси свих општости и индивидуалних бића структуирани даље по аристелосвком приниципу, по коме логоси појединачних бића учествују у логосима врсти, родова и најопштијих суштина.

Текстуалном анализа других места из Максимовог великог опуса, у којима се Исповедник бави природом Логоса Божијег, може се ипак закључити да је Логос Божији партиципативна реалност, тј. да у њему учествују логоси бића. Међутим, по мом мишљењу, стриктна примена аристотеловског принципа заснивања јерархија коју Перл спроводи није адекватна из најмање два разлога. Прво, уколико се Логос Божији налази на самом врху аристотеловске јерархијске пирамиде, као неко у коме сви логоси бића учествују, онда он мора истовремено бити и најопштија реалност. Друго, што донекле излази из првог, логоси појединачних бића, који по природи учествују у логосима одређених врста и родова, опет по аутоматизму учествују у Логосу бића. Ако и претпоставимо следећи Перла да је овако нешто могуће јер сви логоси бића учествују по природи у Логосу Божијем као његове воље и замисли, онда би сличан принцип важио и између логоса бића, као партиципативног принципа и самих тих бића, као партиципирајућег принципа. Према томе, појединачна бића по природи учествују у одређеним врстама или родовима (нпр. Јован је и човек и истовремено је живо биће) без доношења одлуке о саображавању њихових појединачних логоса општим логосима. Пошто појединачна бића по аутоматизму учествују у општостима, онда би она по аутоматизму учествовала и у Логосу Божјем, тј. самом Христу. Овај аутоматизам учешћа у Логосу би онда чинио да сам процес спасења, као производ природе а не воље, буде неизбежан, што није случај. Према томе, иако је Логос Божији по мом мишљењу партиципативна реалност, Он није у исто време највећа општост.

Управо је Толефсен, желећи да избегне поистовећивање Логоса Божијег са највишом општошћу, а самим тим и да избегне да учешће нижих нивоа бића у Логосу Божијем буде нужно, прогласио Логос Божији непартиципативном стварношћу. Међутим, тиме се само вратио на прокловски модел. По мом мишљењу Логос Божији јесте партиципативна реалност, и то на три нивоа, или у три сукцесивне историјске фазе: кроз партиципацију логоса бића у њему до Христовог оваплоћења, кроз причешћивање верних Његовим телом и крвљу у Светој Тајни Евхаристије до његовог другог доласка, и кроз учешће, односно идентитет са Христом по подобију у Царству небеском, што сам на једном другом месту и показао.[15]

Пошто може да се донекле наслути које проблеме носи стриктна примена аристотеловског и неоплатонистичког концепта јерархије на тријадологију и христологију Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника наш даљи фокус ће бити на примени ових модела на еклисијалну јерархију.

---

14 Tollefsen 2008, 166.
15 Cvetković 2019.

Аналогија бића и служби: Еклисијална јерархија у огледалу христологије

Горе је поменута Говорунова опсервација да се у православној традицији јерархија унутар саме цркве сматра светом, док се јерархија између црквa сматра само корисном, те ће се даље разматрање тицати само овог првог. Уколико би пренели горепоменути модел јерархије бића на јерархију црквених служби добили бисмо два различита разумевања епископске односно архијерејске службе, као највишег принципа црквене јерархије. Према првом разумевању, заснованом на аристотеловском моделу партиципације односно јерархије коју предлаже Перл, служба архијереја би садржала све ниже јерархијске службе, које у њој учествују, али би опет стајала у самом ланцу служби. Пошто је божанска реалност онтолошки другачија од црквене јерархије немогуће је у оквиру овог модела повезати таксономију црквених служби са божанским принципом, осим уколико се архијереј, не у симболичком већ у суштинском смислу не би поистоветио са Христом. Друго решење је применити неоплатонистичку јерахију коју Толефсен заговара, и самог архијереја прогласити непартиципативним принципом у оквиру црквених служби. То решење заступа Дионисије Ареопагит, јер за њега јерарх односно архијереј стоји ван јерахије и он прво прима у себе пуноћу божанске светлости, и бивајући потпуно испуњен њом, он је тек онда даље раздељује односно преноси на целу јерархију. Божанска светлост се према Дионисију преноси преко „светих дарова“, тј. тела и крви Христове кроз Евхаристију и то представља „општи поредак и хармонично устројство божанске стварности“.[16] Архијереј постаје начело и извор саме свештене јерархије, и стојећи ван ње поседује пуноћу божанске светости. Овај модел је такође упутан за тумачење епископоцентричне еклисиологије митрополита Јована Зизиуласа.

Зизулиасово еклисиолошко становиште које промовише принцип првенства како унутар цркве тако и међу црквама, се заснива, као што је горе поменуто, на три елемента. Први је представљање јерахијског модела Цркве кроз дијалектички пар „један – многи”. На први поглед изгледа да првенство архијерејске службе стоји у јерархијском ланцу претходних служби, јер се та служба онтолошки не разликује од нижих служби, посебно не од презвитерске, те сходно аристотеловском принципу јерархијског устројства она је прва. Међутим, изгледа да такво првенство није оно што је на уму имао митрополит Зизиулас. То се рецимо може приметити из изјава Патријарха цариградског Вартоломеја, који себе не сматра само „првим“ по части међу једнакима, већ своје првенство над осталим православним црквама, осим три средњовековне патријаршије (Александрија, Антиохија и Јерусалим) изводи из чињеница да је његова црква извор осталим црквама, те да он мора да има посебну власт и одговорност која из те историјске улоге проистиче. Према томе, ако је у еклисиолошком смислу та служба, односно црква, извор другим службама или црквама, онда она поседује сву пуноћу светости или благодати, а не само део светости и благодати, иако највећи, који би могао да јој припадне у оквиру свештене јерархије.

Друго, да би оправдао овакав модел јерархијског устројства по коме је први извор многима, Зизиулас уводи у расправу тријадологију, наглашавајући да је Бог Отац извор како Сина, тако и Светог Духа. За Зизиуласа Бог Отац као принцип и начело Свете Тројице, представља гарант јединства и једности више божанских личности. Слично томе за Зизиуласа архијереј или епископ је гарант једности и јединствености многих служби на локалном нивоу, митрополит или патријарх је гарант једности и јединствености црквa унутар једне помесне цркве, док је гарант јединства и једности свих православних црквa васељенски патријарх (од раздвајања са римском црквом).

16 Dionisius, *EH.* III, 3.14. Ivanović 2011, 31.

Треће, Зизиулас из постулата да је Бог Отац начело и извор Свете Тројице и изводи његово првенство над осталим личностима Свете Тројице, чиме уводи јерархијски модел у Свету Тројицу. Монархија Бога Оца на Тројичном плану онда служи за оправдање историјски већ развијеног монархијског епископата на еклисијалном плану. Међутим, док монархија Оца у Светој Тројици не подразумева субординацију, већ само првенство међу једнаким личностима Свете Тројице, то се не би могло рећи за монархију архијереја. Протојереј је први међу једнаким јерејима а не архијереј, јер архијереј стоји ван јерархије. Оно што по Зизиуласу важи за јерархију службе, важи и за јерархију цркава, те субординација која постоји на месном нивоу се пресликава на васељенски или општи ниво, те васељенском патријарху даје власт над целом православном црквом, сличну оној коју папа има над римокатоличком црквом.

Остаје питање да ли је Зизиулас у развоју своје епископоцентричне еклисиологије кренуо од конкретних историјских околности, у којима епископске и патријаршијске службе стоје на врху пирамиде црквених јерархија, па је онда оправдање за тај модел покушао да пронађе у тријадологији и христологији; или је пак развијајући своју теологију личности, као основну премису поставио да личност Бога Оца буде принцип и извор божанских личности и суштине, па даље Очев монархизам и првенство дословно пресликао на еклисиолошки ниво. И у једном и у другом случају, његово тумачење монархијске улоге Оца у Светој Тројици је далеко од тога да буде опше прихваћено, што у другом кораку доводи у питање и његову епископоцентричну еклисиологију. Додатна тешкоћа свему томе је да многи доводе у питање оправданост примене аналогије између односа божанских личности у Светој Тројици и односа службе унутар локалне цркве, као и односа месних и помесних цркава унутар васељенског православља.

Уколико бисмо ипак хтели да представимо црквени поредак као одраз божанске стварности, онда то не би подразумевало јерархијско устројство Цркве пошто нема доказа за постојање јерархијског односа у Светој Тројици, нити за партиципацију нижих слојева у вишим у некој божанској реалности, па самим тим ни у црквеној реалности. Као што је Отац први међу једнаким божанским личностима, тако би архијереј био само протојереј, тј. први међу једнаким јерејима, као што је то била историјска реалност пре увођења монархијског епископата. Друге црквене службе попут пророчке, учитељске, исцелитељске, укључујући ту и ђаконску не би биле у јерархијском односу, већ би уживале једнакост пред Христом, јер је он у свима њима на делу.

За разлику од Зизиуласа, који јерархијско устројство Цркве и епископоцентризам, гради тријадолошки на монархији односно једноначалију Бога Оца као јединог принципа или начела унутар Свете Тројице, и христолошки на улози Христа као установитеља Цркве,[17] Говорун увођење јерархијског модела у Цркву и напуштање хришћанског егалитаризма види као историјску неминовност да би се одговорило на питање укључивања и искључивања чланова из заједнице, направила равнотежа између интегритета заједнице и различитих дарова Духа Светог и одржала веза између нарастајућих заједница (стр. 8). У том погледу Говорун нема претензију да еклисијалну реалност структуира према једном одомаћеном, али и даље хришћанској Цркви страном неоплатонистичком обрасцу. Према томе Говорунов приступ је прагматички, јер све оне елементе који су уведени у Цркву да би поспешили њен раст и развој, попут канонске територије, аутономије, јерархије, не сматра природом саме Цркве, већ како то сам наслов књиге каже, скелама Цркве, те и њихов нестанак са историјске сцене, када они престану да служе својој сврси, не сматра неким великим губитком. У сваком случају Говорун својим књигом отвара врата за једну нову православну еклисиологију, а самим тим и теологију, која критички промишљајући улогу Цркве између историје и Царства небеског, води Божију творевину ка спасењу.

17 Zizioulas 1985, 140.

Литература

Basilus, *Epistula* 234, in: Y. Courtonne (ed.), *Saint Basile. Lettres*, Paris: Les Belles Lettres, vol. 2, 1961.

Biriukov, Dmitry (2014). "Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites," *Scrinium* 10, 281–304;

Biriukov, Dmitry (2015). "Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite," in: Mikonja Kneževic, *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra, CA: Sebastian Press, 71–88.

Cvetković, Vladimir (2019). 'Maximus the Confessor's View on Participation Reconsidered', in: Daniel Haynes (ed.), *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology*, Eugene, Oregon: Cascade Books, 231–244.

Dionisius Areopagita, *De Divinis Nominibus* (=*DN*), in: Beate Regina Suchla (ed), *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*, vol. 1, Berlin: De Gruyter 1990.

Dionisius Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia* (=*EH*), *in: Günter Heil and Adolf M. Ritter (eds.), Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, vol. 2, Berlin: De Gruyter 1991.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2007). *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.

Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*, Free Press.

Hovorun, Cyril (2016). 'Does Primacy Belong to the Nature of the Church?', in. John Chryssavgis (eds.), *The Primacy of the Church: The Office of Primate and the Authority of Councils*, vol. 2, Yonkers, NY. St Vladimir's Seminary Press, 511–530.

Hovorun, Cyril (2017). *Scaffolds of the Church*, Eugene, OR: Cascade Books.

Ivanović, Filip (2011). 'The ecclesiology of Dionysius the Areopagite', *International journal for the Study of the Christian Church* 11/1, 27–44.

Izmirlieva, Valentina (2008). *All the Names of the Lord*, Chicago: University of Chicago Press.

Perl, Eric D. (1991). *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor,* (PhD. diss.), Yale University.

Shiskov, Andrey (2014). 'Metropolitan John Zizioulas on Primacy in the Church', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104, 205–219.

Stang, Charles (2012). "The Beginning and End of All Hierarchy," in: Zachary Guiliano and Charles Stang (eds.), *The Open Body: Essays in Anglican Ecclesiology*, New York: Peter Lang, 103–127.

Tollefsen, Torstein Theodore (2008). *Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press.

Zizioulas, John N. (1985). *Being as Communion*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press.

Žižek, Slavoj (2015). Trouble in Paradise: From the End of History to the End of Capitalism, Melville House.

Vladimir Cvetković

DECONSTRUCTION OF METROPOLITAN JOHN ZIZIOULAS' EPISCOPOCENTRISM OR A PROLOGOMENA TO A FUTURE ORTHODOX ECCLESIOLOGY

The paper aims to critically assess the significance and contribution of the monograph *Scaffolds of the Church* authored by Cyril Hovorun. The paper offers a short, but as detailed as possible presentation of Hovorun's book and points out to the ecclesiological novelties that this book brings. Then, the focus is shifted to a more detailed analysis of the fifth chapter of the book dedicated to the notion of hierarchy. Here is considered the philosophical settings in which the concept of hierarchy have been developed, as well as the hierarchical models that the Church has adopted throughout its history. Finally, contemporary ecclesiological teachings exposed by both Metropolitan John N. Zizioulas and the author of the book, Archimandrite Cyril Hovorun have been discussed through the prism of traditional hierarchical models.

УДК 2:5
2:1

Милоје М. Ракочевић
Природно-математички факултет, Ниш
e-mail: mirkovmiloje@gmail.com
Предраг Јеленковић
Факултет за културу и медије, Београд
e-mail: jelenko224@yahoo.com

МОГУЋЕ ИНТЕРАКЦИЈЕ НАУКЕ И РЕЛИГИЈЕ

Апстракт: *У раду се истражује могућа веза између науке и религије, као и неминовност утицаја религије у научној спознаји, посебно утицаја светих списа, попут Библије, јер су ти списи настајали у изворно време мултидисциплинарности, кад ниједна врста редукционизма и/или експертизма није могла бити сметња увидима у „согласије опште“*[1]*, односно у „хармонију која царствује у природи“*[2]*. Могуће интеракције науке и религије сагледане су на конкретним примерима сопственог истраживања аутора овог рада, доводећи у везу та истраживања и са истраживањима других аутора; посебно са теоретичарима међузависности „четири истраживачке линије”: науке, филозофије, уметности и религије.*

Кључне речи: *наука, религија, Библија, интеракција, генетски код, огледална симетрија, Света планета.*

Основни подстицај за писање рада о могућим интеракцијама науке и религије садржан је у нашем ставу да свако истраживање, усмерено на укупну стварност, мора уважавати чињеницу да, историјски гледано, постоје четири независна и самостална начина сазнавања истине о тој стварности: путем науке, филозофије, уметности, и религије.[3] Имајући у виду чињеницу да су се многи научници у свом опусу осврнули на однос науке и религије издвојићемо неколико парафраза мисли великих људи[4], о науци и

1„И ја, како твар умна Створитеља треба согласију општем да подражавам“(Његош, у писму Сими Милутиновићу, уз достављени рукопис *Луче микрокозма*, припремљеним за штампу).

2 Мендељејев, о хемијским реакцијама које, у скупу других природних промена и појава, јесу „само варијације на општу тему хармоније која царствује у природи.“

3 Историјски гледано, отворено је питање да ли је прва била уметност (у сведочењу пећинских цртежа), или религија, као изворна датост *људског* као таквог: свесног и самосвесног бивства. Филозофија и наука свакако су дошле много касније. Изворна идеја нашег поимања могуће интеракције ова четири начина („четири линије“) јавно је исказана у оквиру Пројекта „Science & Orthodoxy around the World (SOW)“, организованог од стране „Institute of Historical Research of the National Hellenic Research Foundation.“
http://project-sow.org/data_space

4 Ајнштајн (*Albert Einstein*) – „Образовање, то је оно што остане након што заборавите све што сте научили у школи“, Мендела (*Nelson Mendela)* – „Образовање је најмоћније оружје које можете употребити да промените свет“, Спенсер (*Herbert Spenser*) – „Велики циљ образовања није знање, већ акција“, Едисон (*Tomas Edison*) – „Сигуран пут ка успеху подразумева да увек треба покушати још једном“, Тофлер (*Alvin Toffler*) – „Неписмени у XXI веку неће бити они који не знају читати и

религији, али и о образовању и знању, као предусловима научног промишљања. Образовање је оно што остане кад заборавите све што сте научили у школи, то је најмоћније оружје које можете користити да промените свет. Његов циљ није знање већ акција, а сигуран пут ка успеху подразумева да увек треба покушати још једном. Неписмени у XXI веку неће бити они који не знају да читају и пишу, већ они који не знају да уче, да заборавe непримењиво и да науче ново. Јер, мудар је онај човек који зна извор знања – где је записано и где да га нађе.[5]

Истраживач већ у оквиру образовања, а посебно током истраживања, перманентно треба да се пита о могућим (нужним или не) интеракцијама науке и религије. Као што Деспотовић каже: „Тамо где престаје знање почиње вера, али вера није без знања, као што ни знање није без вере“.[6] У плејади великих умова који имају тај научно-религиозни приступ, односно став да наука и религија нису супротстављене, поред Ајнштајна (*Albert Einstein*) треба поменути и Њутна (*Isaac Newton*), Пупина и Паскала (*Blaise Pascal*) који су знали оно, што је практично знао и човек у пећинама праисторије, да постоје моћне силе које треба испитати, а док се то не уради, човек треба да је понизан и добар, али истовремено и страшно храбар да пита и истражује. Као што каже Карл Саган (*Carl Edward Sagan*), коме је баш интеракција између науке и религије у фокусу научног истраживања, да је „наука не само компатибилна са духовношћу, она је дубок извор духовности... Схватање да се наука и духовност међусобно искључују није добро ни једном ни другом.“ То мишљење дели и Макс Планк (*Max Planck*), који каже да „није случајно да су највећи мислиоци свих времена били дубоко религиозни,“ док Имануел Кант (*Immanuel Kant*), постојање Бога везује за две ствари „звездано небо нада мном и морални закон у мени.“ Такође је и патријарх Павле, својом мисаоном слободом, кроз стално постављање питања и давање одговора, знао ићи и против неке „претпостављене“ црквене „главне“ линије. Врло често је волео да истиче „васпитај чеда моја, да буду мудра попут змије, а безазлена попут голуба“. То су особине хришћанина, али и научника, који понизно и у скромности упорно ради, али истовремено и поставља најхрабрија питања.[7]

Актуелност ове теме потврђује и рад објављен у часопису *Црквене студије* о дискусијама на тему односа науке и религије на Оксфорду почетком овог века.[8] Ту узајамност науке и религије, професор Ђуро Шушњић описује речима: „Проучавајући свет, почињемо да разумемо свети поредак и да мислимо на божански начин; то што чинимо у науци, можда је само молитва на други начин. Ако се Бог схвати и као *логос*, онда је наука само логичан начин обожавања, богослужење на једном другом олтару“.[9]

Уз претходно речено, наводимо и још нека научна догађања која иду у прилог потреби сталног разматрања (у научном истраживању) односа науке и религије. У априлу 2002. године Богословски факултет СПЦ и Министарство вера Владе Реублике Србије, организовали су у просторијама САНУ, семинар и округли сто под називом *Наука, религија, друштво*, а три године касније, 2005. поводом 100 година од Ајнштајнове *чудесне године*, Филозофско друштво Србије организовало је научни скуп на тему *Религија и епистемологија*. [На оба наведена скупа велика пажња је посвећена могућој коегзитенцији науке и религије, са предочавањем на које начине су научници, посебно

писати, него они који не знају учити, заборавити непримењиво и научити ново“ и Хоџ (*Archibald Alexander Hodge*) – „Мудар је онај човек који зна извор знања – где је записан и где да га нађе“.

5 Јеленковић 2016, 7.

6 Деспотовић 2012, 10.

7 www.danas.rs /rubrika/društvo

8 Радовановић, 2015

9 Шушњић, 1984.

велики физичари, исказивали свој позитиван став према религији; чак и најуздржанији међу великим физичарима, Нилс Бор, није могао да сакрије свој „скривени“ афирмативни однос према религији.[10]]

Што се пак сталне међународне активности тиче, у питању је поменути Пројекат *Science & Orthodoxy around the World (SOW)*, једне еминентне научне институције у Грчкој (*Institute of Historical Research of the National Hellenic Research Foundation*), који се кроз разне активности (стварање база података, објављивање књижних и некњижних материјала, организовање научних конференција и симпозијума, интервјуа и предавања) спроводи широм света, почев од 2012. године.

На известан начин, овај наш чланак само је наставак наведених дискусија и научних расправа на дату тему. При томе, ми се усредсређујемо на један сасвим узак појам (и по обиму и по садржају), појам *интеракције*. Да би до краја било јасно о каквом *усредсређивању* је реч, подсећамо на један навод из већ поменутог чланка[11]: „Религиозни став је често подстицај многим научницима, а не препрека на путу ка истини“ (*Ward* 2010: 82- 85). У нашем случају то је утицај Мојсија и Св. Јована Богослова, али и других аутора, како ће надаље бити наведено. Генерално, пак, узето, у питању су интеракције које су биле од значаја за битне промене у неком конкретном периоду развоја цивилизације[12]; али и за промене које су свевремено значајне, како по виђењу науке, тако и религије.[13]

Да би се уопште могло говорити о могућем утицају аутора Библије на научна истраживања, нужно је претходно указати на један битан неспоразум који већ вековима опстаје на „терену“ науке. Реч је о томе како су од стране европске науке преузети „арапски бројеви“, у њиховом индијском оригиналу. Тек у XII веку, на улазним вратима Европе, доле у Кордоби (Шпанија), преведена је на латински књига највећег математичара арапског света Мухамеда ибн Мусе ал Хорезмија *Индијски рачун*. Тако је европска наука добила шансу да по први пут користи позициони бројевни систем у својим прорачунима. Нажалост, све време од тада до данас, у европској науци (у ствари, у укупној светској науци, јер је Европа преузела кормило научног развоја) није се увидело постојање „скривене“ периодичности у позиционим бројевним системима. Бројевни системи постали су само инструменти за разна израчунавања и ништа више: има смисла

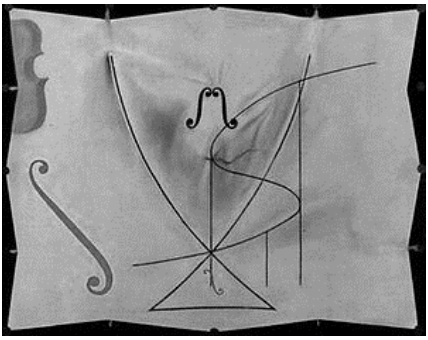
10 Са аспекта постављања питања о могућим интеракцијама између науке и религије, веома је охрабрујуће сазнање да и Црква, са своје стране, у оквиру своје епистемологије, тражи и налази подстицаје и у науци: „Али не треба заборавити да се наука све вријеме мијења, и да наука будућности може оповргнути данашњу науку, као што су у своје вријеме теорије Алберта Ајнштајна преосмислиле оне класичне механике. Овдје бих као примјер навео Боров принцип комплементарности, који је одиграо важну улогу не само за науку XX вијека, него и за религијску философију“ (Кирил, Патријарх Московски и целе Русије, 2019) https://www.eparhijazt.com/sr/news/vijesti-iz-spc/-/1455.patrijarh-kiril-interakcija-religije-i-nauke.html

11 Радовановић 2015, 310.

12 „У XIII и XIV веку, оживело је интересовање за грчку и римску културу. Уместо искључивости ... коегзистенција вере и науке је покренула два паралелна пута у тражењу истине. Свети Тома Аквински (1225–1274) је то изразио, рекавши да је истина вере *supra non contra rationem* (изнад, а не насупрот разуму). Тако су отворена врата за Ренесансу, у којој је уметност била доказ упијања световних вредности, уједињујући божанске и земаљске аспекте постојања“ (Марјановић 2004).

13 „И сама историја настанка науке која свједочи о томе да је савремена наука оформљена прије свега културним контекстом европске религијско-философске мисли, да је сав интелектуални развој повезан са хришћанском метафизиком и хришћанским промишљањем о уређењу свијета: а то је одбацивање многобожачке митологизације космоса, признање принципијелне могућности стварања (тј. почетка свијета као простор-времена), постојања не мноштва богова, него Једнога Бога Творца, који је свијету дао законе, које се може настојати досегнути човјечијим разумом“ (Патријарх Московски Кирил, 2019).

говорити о природним бројевима, али не и о природним бројевним системима. Тако је и Мендељејев био ускраћен да јавно каже како су октални и декадни систем *природни бројевни системи*, јер се преко њих реализује периодичност својстава хемијских елемената. Дарвин је такође морао да ћути: није јавно обелоданио да његова једна једина илустрација (дијаграм) у књизи *Постанак врста* заправо је строг математички програм; али програм урађен природном математиком (у смислу поимања Рене Тома).[14] Кажемо да је Дарвин ћутао, или скоро да је ћутао, кад се поставља питање о постојању Бога.[15] Кажемо „скоро да је ћутао“, због тога што се Дарвин у књизи *Постанак врста*, на једном месту директно изјаснио у прилог постојању Бога (Творца). Ипак, неспоразуми у вези са Дарвиновом теоријом еволуције ни данас не престају. Што се нас тиче, наведеним цитатом из првог издања Дарвинове књиге само желимо да изнесемо наш став, који је сагласан са Дарвиновим, да је *Божја промисао* могла бити баш таква, каквом је види Дарвин: по законима и принципима „које је Творац утиснуо у материју“, остварује се сав живот на планети, тако да што важи за *развој* јединке, важи и за развој *свеукупног живог* на планети.



Слика 1. *Ластин реп* – последња слика Салвадора Далија, завршена у мају 1983, као завршни део серије засноване на математичкој *теорији катастрофа* Рене Тома. У свом говору из 1979, на пријему у Академији лепих уметности, организованом у његову част 1979, Дали је описао Томову теорију катастрофа као „најлепшу естетску теорију у свету“.

14 „Сигуран сам да математика несумњиво 'информише' свет, као и нашу сопствену структуру, али то није математика коју ми знамо, она коју нам алгебристи производе са тврдоглавим еланом неограниченог понављања формалних операција. Напротив, у ... проучавању природних ограничења формализма лежи математика сутрашњице“ (Рене Том, 1990: 354). Рене Том (*René Frédéric Thom*, 1923–2002) био је француски математичар, који се бавио топологијом. Познат је као утемељивач *теорије катастрофа*. Добитник је Филдсове медаље, која одговара Нобеловој награди у природним наукама. Занимљиву идеју о теорији катастрофа изнео је и чувени надреалистички и мултидисциплинарни уметник Слвадор Дали (Слика 1).

15 Дарвин, *Постанак врста*, Просвета, Београд, 1948, у преводу Недељка Дивца, претпоследња страница књиге, стр. 415: „Најугледнији писци изгледа да су се потуно задовољили гледиштем да је свака врста створена независно. По моме мишљењу, то се боље слаже са оним што знамо о законима које је Творац утиснуо у материју, да је произвођење и изумирање прошлих и садашњих становника на Земљи произилазило услед дејстава секундарних узрока, као што су они који одређују рађање и умирање јединке.“ (*Darwin*, 1859: „*Authors of the highest eminence seem to be fully satisfied with the view that each species has independently created. To my mind it accords better with what we know of the laws impressed on matter by the Creator, that the production and extinction of the past and present inhabitants of the world should have been due to secondary causes, like thouse determining the birth and death of the individual*“)

Оваквим нашим ставом саглашавамо се и са Франсисом Колинсом (*Francis Collins*) једним од водећих светских генетичара (са два доктората: из хемије и медицине), који је руководио међународним научним тимом у оквиру чувеног *Пројекта људског генома*. Те, двехиљадите године, у чину светске промоције дешифрованог три-милијардито-словног *генетског записа Homo sapiensa*, Франсис Колинс је задивио свет својом научном строгошћу и прецизношћу, да би шест година касније изненадио тај исти свет својом књигом *Божји језик* (*The Language of God*), обелодањујући да је уз то што је строги научник, истовремено и посвећени верник. Оно што је у његовом случају највише изненадило јесте чињеница да он сматра да нема противречја између егзистенције Бога и реалности еволуције. Али, набоље је да препустимо њему да сâм то каже:

„За мене је искуство секвенцирања људског генома и откривање тог најчудеснијег од свих писама уједно представљало и невероватно научно откриће и прилику за поштовање Бога. ... Гомила материјала и читаве полице библиотека посвећене су Дарвиновој теорији еволуције, креационизму и интелигентном дизајну. ... Атеистичка еволуција је доминантна позиција озбиљних биолога који су истовремено и озбиљни верници. Међу њима су Ејса Грej, Дарвинов главни поборник у САД, и Теодосијус Добжански, творац еволуционог мишљења у XX веку. То становиште прихватили су и многи хиндуисти, муслимани, јевреји и хришћани, па и папа Јован Павле II. …Премда постоје многе истанчане варијанте теистичке еволуције, она типична заснива се на [неколиким] премисама ... Ако прихватимо тих шест премиса, настаје потпуно прихватљива, интелектуално задовољавајућа и логички доследна хипотеза: неограничен временом и простором, Бог је створио свемир и створио природне законе који њиме управљају. Желећи да тај иначе стерилан простор настани живим бићима, Бог је одабрао елегантан механизам еволуције“[16]...

Опат (архимандрит) Јохан Грегор Мендел, старешина манастира у Брну, у Моравској, уз то и родоначелник савремене генетике, није ћутао: 8. фебруара 1865, на скупу Природњачког друштва у Брну, саопштио је резултате својих огледа укрштања варијетета баштенског грашка, да би их следеће године објавио у *Годишњаку* Друштва. Након тога наступило је 35 година ћутања, док европска наука није те резултате поново открила. Водеће генетичаре Европе обузела је еуфорија: „Настало је ново доба генетике“! Главни резултат Мендела је, ипак, пређутан; вероватно је превише „мирисао“ на нумерологију. Уместо да узме у обзир сва четири ентитета генетског суштаства, тако како их је у свом раду предочио Мендел[17], европска наука се определила за два измишљена ентитета, који немају потпору у експерименталним резултатима Мендела: генотип и

16 Колинс 2009, 10, 195–196.

17 „Ако *n* означава број карактеристичних разлика на обема укрштеним биљкама (почетни родитељи), онда 3^n даје број чланова комбинационога низа, 4^n број јединки које припадају низу, и 2^n број спојева (комбинација) који остају постојани. Тако нпр. ако се полазни родитељи разликују у 4 одлике, онда низ садржи $3^4 = 81$ члана, $4^4 = 256$ јединки, и $2^4 = 16$ постојаних облика; или што је исто: међу 256 јединки бастарднога порода има 81 различна комбинација, од којих су 16 постојане“ (Грегор Мендел, *Огледи на биљним бастардима*, 1934, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, стр. 26; у преводу Недељка Дивца). [Наша напомена: Ако пар „почетних родитеља“ означимо бројем 1^n (n-ти степен броја 1) тада постаје очигледно да Менделов *образац наслеђа* представља секвенцу из низа природних бројева (*n*-ти степен бројева 1-2-3-4); а исте такве континуалне секвенце налазимо и на једној јединој илустрацији у Дарвиновој књизи *Постанак врста* (на Дарвиновом дијаграму); једне и друге секвенце кореспондентне са секвенцом низа природних бројева коју налазимо у Периодном систему хемијских елемената.]

фенотип[18], као и за то да над њима деценијама, како би рекао Рене Том, „са тврдоглавим еланом неограниченог понављања формалних операција“ моделира наводне генетичке *обрасце* и *реалитете*. Тек са дешифровањем људског генома постало је јасно да измишљени *генетски ентитети* „не пију воду“; штавише, у круговима научника се прошаптало и о *Духу Ламарка* који се поново појавио над генетиком.

Мојсије и Св. Јован Богослов такође, нису ћутали. Будући да су били богонадахнути у чину спознаје *истине* (како сами сведоче), нису могли а да не кажу тако, како им је и дато: мудрост, и само мудрост; мудрост кроз умовање („Овдје је мудрост. Ко има ум нека израчуна ... “).[19] Они нису ћутали, али ми који смо се, у истраживању, упутили њиховим трагом јесмо, ћутали смо. Резултат до којег смо дошли при истраживању структуре генетског кода аналогне су, према нашој хипотези, специфичним структурама Мојсијевог *Петокњижја*. Наравно да, у време кад смо та истраживања обављали[20], такав један увид није имало смисла предочавати у природно-научном часопису, магистарској тези или докторској дисертацији. Једино што је било могуће јесте то да се у најкраћем саопшти математичка суштина, садржана (према хипотези) у аналогији открића,[21] а за све друго сачекати „боља времена“ и дати шансу хипотези да сазри. Сматрамо да су сада (кад је реч о могућој интеракцији науке и религије) та боља времена дошла, па ћемо се једним делом тим аналогијама бавити у оквиру овог чланка, а другим делом у чланку који је у припреми.[22]

У основи те хипотетичке аналогије налази се *закон редоследа,* у простору уопште, а у наведеном нашем истраживању из 1996. године, у генетском коду. [„Кораци су моји божествени, но ја могу то назват простором“ (*Луча*, III, 149-150).] Генетски код формално се своди на две *азбуке*: четворословну азбуку (четири мала молекула који граде ДНК) и двадесетсловну (20 протеинских аминокиселина; свака АК кодирана са по једним или више кодона, тј. трословних речи, генерисаних из четворословне азбуке). Наше истраживање се односи на аминокиселинску компоненту ГК. У скупу од 20 АК њих 16 је аланинског стереохемијског типа, а 4 неаланинског. Постоје разлози (хемијског „нијансирања“ и „балансирања“ хемијских својстава молекула) који захтевају систем-аранжман са дуплираним бројем аминокиселина неаланинског стереохемијског типа, те их је тада укупно 24. Њихова хемијска својства диктирају надаље „разбијање“ на 12 дублета и 8 триплета.

У том „разбијању“ налази се речена подударност са *обрасцем* садржаним у Мојсијевом *Петокњижју* (у четвртој књизи – *Књизи о бројевима*), у саставу Библије.

---

18 „*Darum könnte man den statistich hervortretenden Typus passend als Erscheinungstypus bezeischen, oder, kurz, als Phaenotypus... Solche Typen sind an und für sich messbare ‘Realitäten’*“ (*Johannsen*, 1909, p. 23); „*Auf der einen Seite steht also... der Genotypus..., auf der anderen Seite haben wir das Milieu (die Lebenslage) – und das oft recht verwickelte Zusammenspiel vom Genotypus und dem Milieu bedingt die realisierten personlichen Charaktere jedes Organismus*“ (*Johannsen*, 1913, p. 146).

19 „Овдје је мудрост. Ко има ум нека израчуна број звијери: јер је број човјеков и број њезин шест стотина и шездесет и шест“ (*Откривење*, 13:18).

20 Ракочевић, Јокић 1996; Јокић 1997; Јеленковић 2001.

21 *Rakočević and Jokić*, 1996, p. 346: „*Notice that out of all doublet-triplet systems, this is the only and one with two possible distinctions for doublets (to be six and six, and then, to be three and three doublets) and three possible distinctions for triplets (to be four and four, then two and two, and, finally, to be one and one triplet).* “ [Запазити да од свих (могућих) дублетно-триплетних система ово је један једини са две могуће (целобројне) дистинкције за дублете (бити шест и шест, и, потом, три и три дублета) и три могуће дистинкције за триплете (бити четири и четири, потом два и два, и, коначно, бити један и један триплет.]

22 Ракочевић, Јокић, Јеленковић (чланак у припреми).

[Подразумева се да Мојсије ауторство дели са свима онима који су учествовали у стварању *Петокњижја*, током 500 година стварања, како се у науци о Библији углавном сматра. У таквом случају дефинитивна форма *Петокњижја* уређена је руком последњег редактора.]

Тајна кореспонденције са Мојсијевим *обрасцем* лежи у чињеници да Мојсије двапут броји истих 12 племена (и тако настаје 12 дублета!).[23] У Табели 1 дати су подаци тог другог бројања „синова Израиљевих". У првом бројању су исти подаци, али кодирање је у томе да након другог бројања то више нису 12 племена него 12 парова племена (дублета). У првом бројању нема дистинкције на триплете, али у другом има, тако како је назначено у Табели 1. У колони „в" су исти подаци као и у првом бројању. У колони „г" нови подаци по триплетима. У колони „д" су подаци који нису записани у Библији, него их је требало дешифровати из скривеног кода: број саплеменика у првом триплету помножити са 1, у другом са 2, у трећем са 3, у четвртом са 4. Резултат је 1444000 (милион и четири сто четрдесет и четири хиљаде).

Након најмање 1600 година после Мојсија, Св. Јован Богослов је одгонетнуо скривени Мојсијев код, па је у последњој књизи *Новог завета* (*Откривење Св. Јована Богослова*) све на нов начин закодирао; тако, да (будућем читаоцу) буде јасно како је Он (Св. Јован Богослов) најпре разумео Мојсија, а онда унео и потпуно нови кôд: уместо различитог броја саплеменика по племенима, одлучио је да у сваком племену буде по 12000 (дванаест хиљада). И, ето новог резултата: 12 племена, у сваком по 12000, укупно 144000 – једна четворка мање („одсечена"!) него у Мојсијевом кôду: последњи резултат, доле десно, у Табели 1.

Кад данас посматрамо структуру генетског кода, таквих „одсецања" налазимо на више места, а овде ћемо навести само један пример. Владимир Шчербак (*Shcherbak,* 1994) је открио да се број нуклеона у скупу протеинских аминокиселина (конституената генетског кода) генерише умножавањем броја 111. Уопштавањем овог Шчербаковог резултата, међу могућим низовима бројева добија се и овај: [(13 x 1 = 13), (13 x 11 = 143), **(13 x 111 = 1443)**, (13 x 1111 = 14443), …]. Трећи по реду случај је Шчербаков број, толико заправо има нуклеона у скупу 23 протеинске аминокиселине.[24] Како видимо, читајући уназад бројеве у датом низу, једна по једна четворка се „исеца". Аналогно томе, као кад се иде унапред – од Мојсија ка Св. Јовану Богослову: 1444000 / 144000. Али то није све. Треба протумачити и синтагму Св. Јована Богослова: „Овдје је мудрост". На том путу (могућег тумачења) увиђамо најпре да Шчербаков резултат „1443" представља шестину скупа прва четири савршена броја: (6 x 1443 = 8658 = 7770+0888).[25] Сагледавши при томе

23 Првом бројању посвећена је прва глава Четврте Мојсијеве књиге. [„Још рече Господ Мојсију ... Избројте сав збор синова Израиљевих ... све мушкиње, главу по главу, од двадесет година и више, све који могу ићи на војску .., ти и Арон" (IV Мојсијева, 1: 1-53).] Другом бројању посвећена је друга глава Четврте књиге. [„Потом рече Господ Мојсију и Арону говорећи: Синови Израиљеви нека стају у òкô сваки код своје заставе са знаком дома отаца својих, према шатору од састанка унаоколо" (IV Мојсијева, 2: 1-34).]

24Три аминокиселине су дуплиране у Таблици стандардног ГК, како смо већ рекли, што доводи до нијансирања и балансирања својстава унутар аминокиселинског скупа.

25 Сума прва четири савршена броја: 6 + 28 + 496 + 8128 = 8658. У том скупу број 6 је најсавршенији јер настаје не само сабирањем, него и множењем својих чинилаца (1+2+3 = 6) и (1 x 2 x 3 = 6). [У вези са наведеним, има смисла парафразирати Светог Августина: Није број шест савршен зато што је Бог створио свет за шест дана, него обрнуто: Бог је створио свет за шест дана, управо због тога што је број шест савршен. (Аурелије Аугустин, *Држава Божја*, ЦИД, Подгорица, 2004, стр. 473.) Како видимо, по Св. Августину, и Бог дела по „општим законима", баш тако како и Његош

да се тај скуп може видети и као пар огледално симетричних бројева (7770 / 0888)[26], у огледалности дираковског типа,[27] одмах смо близу решења проблема. Постаје нам јасно да се ту вије и дух изворног Броја (666) Св. Јована Богослова: (13 x 666 = 7770 + 0888) и (11 x 666 = 6660+0666). Да, сада је све јасно: „Овдје је мудрост. Ко има ум нека израчуна број звијери: јер је број човјеков и број њезин шест стотина и шездесет и шест."

Након ове анализе, а полазећи од става да *Библија* осим што је *Света књига*, и *Књига над књигама*, јесте и богонадахнуто *књижевно дело* (не само због тога што је писана у стиху), поставља се питање о њеном статусу и у књижевности. У нашем случају, као прво, поставља се питање статуса Мојсија као богонадахнутог ствараоца. Ако њега, на основу дате анализе, означимо *првим ствараоцем*, онда се поставља питање ко је био други; наравно са аспекта могућих интеракција четири речене истраживачке линије трагања за истином о стварности. По нама, то је био бесмртни Хомер, а трећи, опет у контексту интеракције – Данте Алигијери. За четвртог и петог вероватно има велики број кандидата, али ми се њиховим могућим редоследом нећемо више бавитим него ћемо, уз оба ова велика ствараоца додати нашег Његоша. Не само због тога што је наш и што је велики песник и филозоф, него из разлога што је он у свом стваралаштву био инспирисан њима двојицом – Хомером и Дантеом. [Питање „Хомера" – једне или више личности, разрешава се као и у случају Мојсија: дефинитивни изглед структуре и композиције *Илијаде* и *Одисеје* дао је онај кога можемо означити као „потоњег редактора."]

Овим и оваквим постављањем питања редоследа стваралаца, ми заправо желимо само да назначимо да је у истраживањима једног од нас двојице (ММР) та интеракција нађена; да се структура и композиција *Илијаде* и *Одисеје* с једне стране, *Божанствене комедије* с друге, и Његошевог првог и другог триптиха[28] с треће стране налазе у међусобној хармонијској вези, и да су све стриктно усаглашене са структуром и композицијом генетског кода.

С обзиром на то да се овако нешто са аспекта данас важећих парадигми у науци и уметности не може очекивати, овде ћемо дати само неколико навода који јесу или могу бити у релацији са до сада овде наведеним могућим интеракцијама (и корелацијама) између науке и религије.

(„цитирајући" Бога) каже: „Закони су општега поретка /мој аманет а живот природе" (*Луча микрокозма*: III, 261-262).]

26 Огледална симетрија најважнија је карактеристика генетског кода. За сваку од 20 протеинских аминокиселина (осим за глицин) постоји огледални парњак. Међутим, богонадахнута *Природа* изабрала је само леве, али не и десне аминокиселине. Насупрот томе, изабрала је десне шећере, али не и леве.

27 Један од највећих физичара, Пол Дирак, први је предвидео постојање позитрона. Говорећи о томе у својој Нобеловској беседи рекао је да су позитрон и електрон огледално симетрични. Отуда се ова врста (посредне) огледалности назива огледалност дираковског типа (+ / –). Аналогони би били: (7/8), (7/6) итд. Директна огледалност, међутим, подразумева независно огледање – електрона као себе самог, позитрона, као себе самог, итд. Аналогони би били: (8/8), (7/7), (6/6), итд. [*Paul Dirac* (*in Nobel Lecture, December* 12, 1933): „*On this view the positron is just a mirror-image of the electron, having exactly the same mass and opposite charge.* "]

28 Први триптих: 1. Глас каменштака, 2. Свободијада и 3. Огледало српско; и други триптих: 1. Луча микрокозма, 2. Горски вијенац и 3. Лажни цар Шћепан Мали.

Tabela 1. Мојсијев избор свих оних „који могу ићи на војску“ из 12 племена Израиљевих

а	б	в	г	д
1	1. Јуда 2. Исахар 3. Завулон	74600 54400 57400	186400	186400
2	4. Рувим 5. Симеун 6. Гад	46500 59300 45650	151450	302900
3	7. Јефрем 8. Манасија 9. Венијамин	40500 32200 35400	108100	324300
4	10. Дан 11. Асир 12. Нефталимо	62700 41500 53400	157600	630400
	Укупно	603550	603550	**1444000**

Друго Мојсијево бројање саплеменика, различито од првог бројања у томе што је Рувимов „триплет“ први, а Јудин други. Осим тога, код првог бројања нема (у *Библији*) сабирања по триплетима (колона „г“). Колона „д“ је наше дешифровање Мојсијевог кода, у смислу да се резултати садржани у колони „г“, множе редним бројевима триплетнних војски – саплеменика у 12 племена Израиљевих. [Према: Ракочевић 2002 у: *Зборник радова* (2002 стр. 147).]

Не ради се о томе да су Хомер и Његош, неким невероватним промислом, пророчки наговестили структуру генетског кода, која ће тек у будућности бити откривена. Не то, него Хомер увиђа да постоји *ред ствари* у природи, редослед, сагласно низу природних бројева, организованих у *природне бројевне системе*. Открива везу између декадног, окталног и бинарног бројевног система. Две и пô хиљаде година, и коју стотину година више, после Хомера, Његош одлучује да направи такву структуру *Горског вијенца* са тако строго утврђеним бројем стихова, уз то и бројем личности, сцена итд. која (структура) би представљала *огледалну слику* Хомерове структуре. [(ММР, 2015, Слика IV-4, стр. 69.) (www.rakocevcode.rs).]

На путу ка избору броја стихова за *Илијаду* и *Одисеју* Хомер открива и кључни закон таблице множења. Ако скалу бројевног система означимо са q, онда за декадни систем имамо $q = 10$, што значи 10 цифара; за октални систем $q = 8$, за бинарни $q = 2$ итд. У таблици множења за декадни бројевни систем подручје симетрије налази се тамо где је средина, а то значи када се отпочне са множењем броја 5. И, множимо: са 1 x 5 = 5, налазимо се на половини скале; са 2 x 5 = 10, још увек смо на скали; тек, множењем 3 x 5= 15, „силазимо“ са скале. И, то је тај закон: подручје симетрије у било којем бројевном систему одређено је „сегментом“ q/2 (половина) x 3. У декадном систему то је 3 x 5 = 15, у окталном систему 3 x 4 = 12, у хексадекадном систему 3 x 8 = 24 итд. Али, вероватно Хомер увиђа да је за изградњу природних структура кључни декадни бројевни систем, у специфичној релацији са окталним и бинарним бројевним системом (како је и представљено на Слици IV-4 наведене референце. Сагласно са свим тим, Хомер приступа избору броја стихова за *Илијаду* и *Одисеју* из бинарне секвенце 2^n (2^n) [2 на *n*-ти степен: целину нечега поделити на 2 дела, па на 4, 8, 16 итд.]: узима прву петорку, па другу, као

огледалну слику прве; па трећу, формално исту као прву, да би огле́дање било обострано, да се на исти начин прва и трећа петорка ôгледају у другој: (11011 | 00100 | 11011).

Али, ово је тек пола посла, само су *одабране* прве три петорке по закону огледалне симетрије. Друга половина посла је да се по овом обрасцу *изабере* број стихова: прва два броја изабрати, следећи неизабрати, па опет два изабрати; у другој петорки све супторно од тога, а у трећој све исто као у првој: **1**, **2**, 4, **8**, **16** | 32, 64, **128**, 256, 512 | **1024**, **2048**, 4096, **8192**, **16384**. Кад се сви бројеви у трима петоркама саберу добија се следећи број низа, умањен за 1 (32768 – 1); сабирањем, дакле, првих 15 бројева наведене бинарне секвенце (2 на *n*-ти степен, где је, у овом случају, *n* = 15) добија се 16. по реду број умањен за 1: 32768 – 1 = 32767, а то је број који добијамо кад Хомеровом избору придружимо Његошев избор, што је број 77777 у октално бројевном систему.[29]

Данте и Његош – *Божанствена комедија* и *Луча микрокозма* – може ли бити веће похвале религији, хришћанству и Божијем стварању. А да би интеракција била и интеграција духа оних који су посебношћу својом, и Божијом промисли даровани, и један и други стваралац – Данте и Његош – у тој *светој* интеграцији, не остављају се ни Хомера. Пишући *Божанствену комедију*,[30] у којој путујући кроз *Пакао* и Ч*истилиште* ка *Рају*, на своме путу, Данте (у улози једне од главних личности Поеме), поред других свесветских великана у стваралаштву, сусреће и Хомера, па о том сусрету овако казује: „У том часу неки глас загрми: 'почаст највећем песнику укажите; отишао је, ал' сад нам се сенком својом враћа' ... То је Хомер, песник над песницима“.[31] А Његош, од момента кад је појмио сву величину *Илијаде*,[32] не само да је није испуштао из руку, као пример и узор у стваралаштву највишег ранга, него је њено прво певање, упрегнувши све своје умне и стваралачке потенцијале, превео на наш језик. [Сваки потенцијални читалац јужнословенских простора може себи приуштити велико задовољство паралелним читањем Његошевог и превода великог Милоша Ђурића, незаборавног професора

29 Занимљиво је да су аналитичари књижевности ову логику избора/неизбора открили и у садржају *Илијаде*: „У кронолошком смислу читав се еп може проматрати као низ збивања којима средишњу осу чини посланство Ахилеју. Радња у свакој од тих двију половица обухваћа 26 дана који су овако рашчлањени: један дан пун догађаја, девет дана без радње, један дан пун догађаја, дванаест дана без радње, три дана пуних догађаја, све симетрично распоређено око посланства у средини ... “ (Дукат, 1987: 101).]

30 Данте Алигијери своје дело је назвао само *Комедија*. Тако озбиљна драма, а тако названа!? Према неким аналитичарима класичне књижевности, тумачење би могло бити следеће. У Дантеово време, према тадашњим књижевним нормама, постојале су само *трагедија* и *комедија*. Под комедијом се подразумевало дело које почиње трагично, а завршава се срећно. Отуда је Данте, дајући овај и овакав наслов поступио саркастично, наругао се мањку ширине у књижевности. Ознаку „Божанствена“ први је додао Ђовани Бокачо у свом делу о Дантеовом животу, али се као саставни део наслова појављује тек од 1555. године. Данте је иначе ову поему веома дуго писао: почео је 1308, а завршио 1321. године.

31 „*Intanto voce fu per me udita: / 'Onorate l'altissimo poeta; / l'ombra sua torna, ch'era dipartira' ... Quelli è Omero poeta sovrano*“ (*Inferno*, IV, 79 – 88).

32 Са само 20 година, при своме првом путовању у Русију, у писму Вуку Караџићу у Беч, извињавајући се што му са закашњењем пише [„Једва јутрос сјетих се да сам ти обрекао писати из Петробурга. Пространство града, симетрија улицах, величественост стројенијах и тисућама овим подобна за мене нова појавленија узроком су томе моме закашњењу“], исказао је и начин на који се диви Хомеру: „Имадем и Омира на руском језику Гнедичем преведена. Српски је Омир у народној поезији ко ју хоће разумјети и коме је српскост мила; а ко неће, залуд му сва добра качества праве поезије у народним пјесмама, у којима се налазе“ (Његош, *Целокупна дела*, књига шеста, стр. 42-43, Обод – Цетиње, и Просвета – Београд,).

београдског Универзитета, осведочавајући се, са сваким преведеним стихом, у богатство и лепоту српског језика.]

Што се наших увида тиче, било је задовољство пратити стваралаштво великана, Дантеа и Његоша, путевима све читири линије стваралаштва – књижевности (уметности), религије, филозофије и науке, тако како су је и један и други изворно дали и обојица на исти начин, како би рекао један од највећих физичара свих времена, родоначелник квантне теорије, Макс Планк – „хрлили ка Богу“. И управо преко њих двојице и ми смо се упутили, осим у анализу могуће релације са Хомером, још и у одгонетање тајанства тајновитог броја Св. Јована Богослова, броја 666, како смо већ показали.

У трагању за интеракцијом Његоша са Дантеом, најпре смо у чланку познатог ерудите и његошолога, из XIX и XX века, Стијепа Кастрапелија, нашли доказе да заиста јесте „Раде Томов заједно са Симом Милутиновићем изучавао Дантеову Комедију“, а онда је све било толико „бјелодано“, као да секвенце следе из прогамираног уџбеника: Његошеви „палиндроми“, наспрам Дантеових; *огледалне слике* код једног, другог и трећег, код сваког на нов и оригиналан начин – Св. Јована Богослова, Дантеа и Његоша.

Али, да не испадне да се „китимо туђим перјем“, најпре треба рећи шта су други урадили пре нас и како протумачили. Португалски математичар Л. де Фрајтас (*L. de Freitas*) предочио је (1989. године) да последњи стих *Paja* (*Paradiso*), а тиме и последњи стих целе *Божанствене комедије,* има форму палиндрома, наравно написан на изворном тосканском дијалекту: „*En giro torte sol ciclos et rotor igne*“,[33] односно: „*L'amor che move il sole e l'altre stele*“, на савременом италијанском, где се огледална симетрија садржана у палиндрому губи. Но, свеједно на којем језику је стих написан, порука је иста: „Љубав што ротира Сунце и друге звезде“.

У нашем тумачењу, то Данте на један скривени и кодирајући начин исказује кључну истину „о природи ствари“, какву имамо обелодањену већ код Аристотела и Лукреција Кара: јединство форме и суштине. Мало је Дантеу било да стихом каже истину о ротирању, него је то још једном (скривено) потврдио, удесивши да и стих својом формом ротира, огледајући се притом у себи самом. Али Данте не би био *Dante Alighieri* кад би се задовољио само палиндромима, и исказом да се „под велом песме наука крије.“[34] Тражио је, и нашао више од тога, како надаље наводимо.

Предочили смо да је Владимир Шчербак показао (1994) на који начин је број 111 дертерминанта генетског кода. При томе је показао и да је паралелна детерминанта трећина тог броја (3 x 37 = 111); двоцифрени број 37, тропозиционо написан као 037. А, то је број који поседује својство које не поседује ниједан други двоцифрени број: множењем по модулу „9“ (по „часовнику“ који мери дан од 9 сати), бивају очуване све три цифре. [(1 x 037 = 037), (10 x 037 = 370), (19 x 037 = 703).]; [(1 x 038 = 038), (10 x 038 = 380), (19 x 038 = 722).] Још је увидео да то што може број 037 у декадном бројевном систему, могу и аналогони броја 037 у бројевним системима са основом q = 4, 7, 10, 13, …. Али оно што није видео В. Шчербак видели смо ми (ММР, 2015, стр. 53-54). Видели смо Дантеов увид: учинио је тако да број стихова у било којој од 100 песама *Божанствене комедије* буде само број чији збир цифара износи 4, 7, 10 или 13.

33 У близини тог стиха налази се још један палиндромни стих: „*In girum imus nocte et consumimur igni*.“

34 „Ко здрав разум има, нека сада помно чтије, да би му пажња наук разабрала, што се под велом те чудне пјесме крије“. („*O voi ch'avete li 'ntelletti sani, / mirate la dottrina che s'asconde / sotto 'l velame de li versi strani*“) (*Inferno*, IX, 61–63.)

Што се Његоша тиче, он се није задовољио само тиме што је дешифрујући Дантеов наум, нашао скривене палиндроме у скривеној огледалности.[35] Као што је до последње цифре прецизно усагласио структуру и композицију Горског вијенца – „простора“ штампане и рукописне верзије – са структуром и композицијом Хомерових *Илијаде* и *Одисеје* (како је горе предочено), тако је, инспирисан прецизном Дантеовом „шифром“ (4-7-10-13) [тек у наше време пронађеном у структури генетског кода] и câм изградио „шифре“, које се своде на детерминацију структурâ златним пресеком и Фибоначијевим низом, које данас налазимо – паралелно у Његошевим делима и природним кодовима (ММР, 2015).

Наше је убеђење да су, најпре, Данте, а потом, и Његош, одгонетали и одгонетнули смисао огледалности коју налазимо на више места код Св. Јована Богослова,[36] међу којима су два најважнија: прво је у *Јеванђељу*,[37] и друго у *Откривењу*.[38] Оба ова огледања јесу огледања комплементарности, по супротности (дираковског типа). Са овим сазнањем, увиђамо да постоји и треће – директно огледање, на грô плану. Кад Св. Јован Богослов каже да у сваком од 12 племена има тачно по 12 хиљада синова Израиљевих (дакле, не више различито, како налазимо код Мојсија) тада имамо директно огледање: свако се племе огледа једно у другом.

Из предочених *огледалних симетрија* и кореспонденција следи недвосмислен закључак да је структура и композиција богонадахнутих књижевних дела класика књижевности, међу којима је и *Библија* (као прва књига – књига над књигама) урађена и изграђена тако да кореспондира са структурама природних кодова. Тиме се потврђује Његошева идеја о „согласију општем“ у Природи, идеја Лазе Костића о „вечном животу“ у Васељени[39], као и идеје наших актуелних истраживача односа религије и науке, према којима „религијски и научни поглед на свет ... нису нужно један другом супростављени“[40], већ се, кроз разумевање Логоса „светог поретка“ укупне стварности, један другом приближавају и сједињују.[41]

35 Стијепо Кастрапели, познати истраживач Његошевог дела, с краја XIX и почетка XX века, предочио је доказе да је Његош изучавао *Божанствену комедију* заједно са Симом Милутиновићем Сарајлијом. Сада када знамо да у *Божанственој комедији* постоје палиндроми – речи које се исто читају с лева на десно, као и у обрнутом смеру, постаје разумљиво зашто је Његош (у *Лучи*) нека значајна имена написао наопако: Наполеон, Цезар, Алекса, Кнез зла, Дух зли, Глава зла итд. („Сатанини злоумишљеници иду к њему с општег договора ... Алззенк, Илзхуд и Алзавалг Горди ... Ноелопан, Разец и Аскела“). [*Луча,* IV, 191-202.]

36 Морало би бити да је Његошев учитељ Сима Милутиновић Сарајлија поседовао *Комедију* у оригиналу, те је Његош видео палиндроме, осведочио се у њихову огледалност, као и у огледалност коју предочава и Свети Јован Богослов.

37 „У почетку бјеше ријеч, и ријеч бјеше у Бога, и Бог бјеше ријеч“ (*Свето Јеванђеље по Јовану,* 1:1).

38 „... јер је број човјеков и број њезин“ [број звијери] (*Откривење Светог Јована Богослова*: 13:18).

39 Костић (1961, стр. 34): „Хармонија је синтеза симетрије. Симетрија је анализа хармоније... Близнакиње начела крста, оплођене чистим укрштајем, симетрија и хармонија су успеле да зачну васељену и да је роде, развију и населе вечним животом“.

40 Деспотовић 2012: „Она [наука] мора стати на страну онога ко проповеда умереност и слободу, љубав и сарадњу, сасвим је свеједно како ће ко да га препозна, верник као Бога или научник као еколошку свест.“

41 Шушњић 1998.

Литература

Alighieri, D. (1980). *La Divina Commedia,* Roma: Editori Riuniti.

Аугустин, А. (2004). *Држава Божја*, Подгорица: ЦИД.

Дарвин, Ч. (1948). *Постанак врста* (у преводу Недељка Дивца), Београд: Просвета.

Darwin, Ch. (1859). *The origin of species*, London: John Murray.

Деспотовић, Љ.(2012). *Обнова еколошке духовности*, Сремска Каменица: Фондација Владимира Лабат Ровњев.

Дукат, З. (1985). *Хомерско питање*, Загреб: Глобус.

Зборник радова, (2002). *Наука, религија, друштво*, Београд: Богословски факултет СПЦ, Министарство вера Владе Републике Србије. http://www.dejanrakovicfund.org/knjige/2002-nauka-religija-drustvo.pdf

Зборник радова, (2006). *Религија и епистемологија*, Београд: Српско филозофско друштво.

Јеленковић, П. (2001). *Научно-наставни аспекти проучавања аминокиселина*, магистарски рад, одбрањен на ПМФ Универзитета у Нишу (Ментор, проф. М. Ракочевић).

Јокић, А. (1997). *Специфичност позиција биоелемената у Периодном систему*, докторска дисертација, одбрањена на ПМФ Универзитета у Нишу (Ментор, проф. М. Ракочевић).

Јеленковић, П., Јеленковић, Љ. (2016). *Комуникација и избор професије*, Ниш: МРЦН.

Johannsen, W. (1909). *Elemente der exakten Erblicheislehre* Jena: Gustav Fischer.

Johannsen, W. (1913). *Elemente der exakten Erblicheislehre*, Second Edition, Jena: Gustav Fischer.

Кастрапели, С. (1956). *Јесу ли Сима Милутиновића и Раде Томов заједно проучавали Дантеову „Комедију“*, Прилози за књижевност, књига XXX, св. 1-2, 15-32.

Кирил, Патријарх Московски и целе Русије (2019). *Интеракције религије и науке*. https://www.eparhijazt.com/sr/news/vijesti-iz-spc/-/1455.patrijarh-kiril-interakcija-religije-i-nauke.html

Колинс, Ф. (2009). *Божји језик*, Београд: Профил.

Костић, Л. (1961). *Основно начело*, Београд: Култура.

Марјановић, М. (2004). *Метричка, еуклидска, пројективна и тополошка својства*, Настава математике, XLIX, 3–4, стр. 1–29.

Mendel, G. (1866). *Versuche über Pflanzenhybriden, Verhandl*. Des Naturvorschenden Vereins in Brunn, IV.

Мендел, Г. (1934). *Огледи на биљним бастардима* (у преводу Недељка Дивца), Београд: Издавачка књижарница Геце Кона (Превод: Недељко Дивац).

Његош, П. П. (1980). *Целокупна дела*, I-VII, Цетиње: Обод и Београд Просвета.

Радовановић, Б. (2015). *Филозофска критика атеистичког становишта Ричарда Докинса*, Црквене студије (Ниш), 12, 305 – 319.

Rakočevič, M., Jokic, A. (1996). *Four stereochemical types of protein amino acids: synchonic determination with chemical characteristics, atom and nucleon number*, J. Theor. Biol. 183, 345-349.

Ракочевић, М.М. (2015). *Његошева по(и)етика*, Београд: Питура. www.rakocevcode.rs]

Shcherbak, V. I. (1994). *Sixty-four triplets and 20 canonical amino acids of the genetic code: the arithmetical regularities*, part II, J. Theor. Biol. 166, 475-477.

Том, Р. (1990). *Генеза репрезентације простора према Пијажеу*, у: Теорије језика, теорије учења, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, стр. 345.

Freitas, L. (1985). *515 – a symmetric number in Dante*, Comp. Math Applic. 17, 887-897.

Шушњић, Ђ. (1998). *Религија I и II*, Београд: Чигоја штампа.

Miloje Rakočević
Predrag Jelenković

POSSIBLE INTERACTIONS OF SCIENCE AND RELIGION

This paper aims to present possible interactions between science and religion on concrete examples of researches of two authors. In doing so, the possible connection between science and religion is primarily explored as a necessity not only as cooperation; even more as the inevitability of the influence of religion in scientific knowledge, especially the influence of the holy written monuments and holy books, such as the Bible. This is because these writings were written in the original time of multidisciplinarity, when no kind of reductionism and / or expertise could be an obstacle to insights into "universal harmony in nature" (Njegosh's expression), or "harmony that reigns in nature" (Mendeleev's expression). Possible interactions between science and religion, viewed on concrete examples of one's own researches, are related to the research of other authors; especially with the interdependence theorists of the four research lines: science, philosophy, art, and religion.

УДК 27-442.47
271.2-585
271.2-42

Драгана Станојевић
Филозофски факултет, Универзитет у Приштини
са привременим седиштем у Косовској Митровици
e-mail: dragana.stanojevic@pr.ac.rs
Мирослав Крстић
Филозофски факултет, Универзитет у Приштини
са привременим седиштем у Косовској Митровици
e-mail:miroslav.krstic@pr.ac.rs

ПРЕГЛЕД САВРЕМЕНИХ ИСТРАЖИВАЊА РЕЛИГИОЗНОСТИ И МЕНТАЛНОГ ЗДРАВЉА

Апстракт: *Број истраживања која се баве односом религиозности и менталног здравља у је порасту, а њихови резултати су често контрадикторни. Циљ овог рада био је да, прегледом резултата најновијих истраживања, покушамо да дамо прецизније одговоре на питања о повезаности религиозности и менталног здравља. У разматрање смо укључили само она истраживања која су објављена од 2000. године до данас. Можемо закључити да већина савремених истраживања потврђује претпоставку о позитивној повезаности између религиозности и потпуног менталног здравља. То значи да су религиозност и духовност, најчешће, негативно повезане са индикаторима менталних болести, а позитивно са индикаторима позитивног менталног здравља. У научној јавности влада велико интересовање за истраживање религиозности, духовности и њихових аспеката, као фактора који су изузетно важни за ментално здравље и адекватно психичко функционисање.*

Кључне речи: *религиозност, духовност, ментално здравље, ментална болест, истраживања*.

Увод

Религиозност и ментално здравље су концепти који се, на први поглед, не препознају као повезани и међузависни. Док се први повезује са вером и верским институцијама, други је у релацији са здрављем и здравственим системом.

Са становишта психологије, одвајање религиозности и менталног здравља није у потпуности прихватљиво. Психолошка наука и пракса препознаје религиозност, а још више духовност, као важну компоненту менталног здравља. Светска здравствена организација је још 1974. године нагласила да „*здравље није пуко непостојање болести, већ стање потпуног физичког, менталног, духовног и социјалног благостања*“.[1] Дакле, ако тежимо да постанемо и останемо здрави, ми тежимо стању у коме нема (клинички) значајних симптома, физички и ментално се осећамо добро и испуњено на духовном и друштвеном плану. Иако се чини да је, овако конципирано, здравље озбиљан, а можда и недостижан циљ, психолошка наука и струка давно је превазишла све идеје о одвојености

1 WHO 1974, према WHO, 1975.

(нпр. душе и тела) и усвојила основне постулате који се базирају на међуповезаности свих система који непосредно или посредно утичу на човека и обратно. Ларше пише „не може се негирати општи утицај стања душе на стање тела, […] због њихове тесне повезаности унутар људске мешавине и због њихове […] духовне везе“.[2]

На самом почетку рада, укратко ћемо се осврнути на дефиниције појмова религија, религиозност, духовност и ментално здравље, како бисмо се касније посветили истраживањима њихових међурелација.

Религија, религиозност и духовност

Иако се чини да сви разумемо појмове религија и религиозност, чак и површан преглед доступне литературе наводи нас на закључак да није постигнута сагласност у вези њиховог дефинисања. То су мултидимензионални концепти који се не могу лако присвојити од стране одређене науке, већ се сагледавају на различитим пољима и у светлу различитих приступа. У оквиру психолошке науке, религија и религиозност су најчешће испитивани у пољу психологије религије и социјалне психологије, али је интересовање за ове појаве евидентно и у области менталног здравља, психологије морала, психотерапије и слично.

Термин религија потиче од латинске речи *religio* која означава *побожност, оданост*, односно *поштовање Бога или богова*.[3] Религија постоји, вероватно, колико и сам човек. Њене корене налазимо у жељи човека да непознате и, у датом временском периоду, необјашњиве појаве осмисли и припише их неком реду или поретку, често оном који се тиче виших и натприродних сила. Све религије имају основу у учењима која се заснивају на вери у Бога „кроз коју се достиже вечни живот, савршенство, блаженство, сједињење с Богом итд…“.[4] Могло би се рећи да је религија један од најважнијих културолошко-друштвених феномена.

С друге стране, религиозност је карактеристика човека који је усвојио систем веровања у Бога или богове, као и облике понашања који рефлектују то веровање. Постоје бројне дефиниције религиозности, али се оне, мање-више, могу свести на неке заједничке компоненте. У литератури се, најчешће, срећу речничке дефиниције, адаптиране за потребе различитих гледишта. Инглиш и Инглиш[5] религиозност одређују као један „*систем схватања и веровања, понашања, обреда и церемонија, помоћу којих појединци или заједница стављају себе у однос са Богом, или са натприродним светом и често у однос једних с другима, од којега религиозна особа добија низ вредности према којима се равна и просуђује овоземаљски свет*“. Дакле, религиозност је одлика појединца или групе људи; димензија по којој се може одредити позиција човека на континууму између две тачке: нулте религиозности и потпуне религиозности.[6] Овакво становиште психологије, неминовно, подразумева да се религиозност може квантификовати. Такво настојање прати вишедеценијски тренд квантификовања психолошких и сродних конструката, са циљем да се они темељније проуче и, што је могуће објективније, ставе у однос са другим психолошки релевантним конструктима. Међутим, квантитативни индикатори (попут учесталости одлазака у цркву, прилога цркви, практиковања молитава и обреда који одсликавају религијску припадност човека) нису се показали као адекватни и довољни

2 Ларше 2008, 45.
3 Рот 1994.
4 Dušanić 2012, 58
5 English & English 1976.
6 Brlas 2014, 11.

показатељи.[7] Религиозност, као и сви други односи човека према нечему или некоме, мора да обухвати сва три нивоа човековог функционисања: когнитивни, емоционални и понашајни.

Степен сложености проучавања појма религиозности се може приказати помоћу два нивоа. Један је, већ поменути, ниво сложености човековог односа према религији, Богу и вишим силама, а огледа се у когнитивном конструисању (поимању), емотивном доживљају и понашајним аспектима односа према религијском учењу. Други ниво тиче се сложености саме религиозности, њене мистичности и потешкоћа са којима се истраживач среће када покушава да прецизира предмет свог изучавања. Мултидимензионалност религиозности наглашена је, у психолошкој литератури, још пре више од пола века у радовима Глока (Glock) и његових сарадника. Глок[8] је, најпре, навео четири димензије религиозности: идеолошку (религиозна веровања), ритуалистичку (религијска пракса), искуствену (религиозна осећања) и последичну (религијски ефекти), а потом је увео и пету – интелектуалну димензију (знање о религији).[9] Јасно је да овако конципирана религиозност отежава истраживачки задатак свим психолозима, као и научницима из сродних дисциплина.

Духовност је појам који се, у свакодневном говору, најчешће повезује с појмом религиозност. Иако је духовност традиционално повезана са религиозношћу, разлике између ових појмова постоје. У литератури насталој пред крај XX века, духовност је означавала оне облике религиозности који су разликују од конвенционалних, традиционалних религија.[10] Данас, неки концепти духовности се базирају на границама, утврђеним разликама између религиозности и духовности, обухватајући међуповезаност ова два појма, њихово преклапање, али и њихово разграничавање.[11] Да би особа била духовна не мора да одлази у цркву и практикује религијске обреде, можда чак ни да верује у Бога. Духовност се може схватити као „људска потреба за проналажењем крајњег смисла и сврхе у животу, као и жеља да се живи интегралним животом“.[12] Духовност је шири појам од религиозности и може да садржи религиозност. С друге стране, и они који не припадају ниједној религији имају духовне потребе, као што су потреба за смислом живота, интегритетом и поретком у процесу живљења.

Ментално здравље

Ментално здравље је један од најинтригантнијих психолошких, и не само психолошких, појмова. Њиме се баве и друге науке, медицинске и друштвено-хуманистичке. Сваки од тих приступа наглашава одређене аспекте менталног здравља: органски, психолошки, друштвени, културолошки итд.

Ментална болест/здравље је композитни појам који обухвата континуум од најозбиљнијих поремећаја до различитих, уобичајених, проблема са менталним здрављем и умерених симптома различитог интензитета и трајања.[13] Ментална болест дефинише се на много начина. У DSM IV *ментални поремећај* дефинисан је као „клинички значајан бихејвиорални или психолошки синдром или образац који се јавља код појединца и који

7 Hajek 2016.
8 Glock 1962.
9 Stark & Glock 1968.
10 Filipović 2018.
11 Schutte 2016.
12 Leutar & Leutar 2017, 65.
13 Станојевић 2019.

је повезан са присутним дистресом (нпр. симптом бола) или неспособношћу (нпр. оштећење у једној или више важних области функционисања) или са значајно повишеним ризиком да дође до смрти, оштећења или значајног губитка слободе“.[14] У литератури се, најчешће, могу срести два типа дефиниција менталног здравља: први се заснива на одсуству менталне болести, а други на стању благостања.[15] Различити аутори истицали су различите аспекте у зависности од области рада и приступа, а често и од конкретног циља студије. Прве дефиниције менталног здравља јавиле су се још средином XX века, а једна од најпознатијих гласи: „Ментално здравље представља способност да се живи срећно; […] продуктивно; […] без неприлика“.[16] Од новијих покушаја дефинисања менталног здравља Станојевић[17] наводи само неке:

„Ментално здравље означава хармонију између вредности, интересовања и ставова са пољем деловања појединаца и следствено, реалистично планирање живота и сврсисходну имплементацију животних концепата“.[18]

„Ментално здравље је способност личног раста и развоја“.[19]

Мек Доналд[20] се залагао за мање индивидуалистичких и више социјалних критеријума менталног здравља. Социјални и културни услови и процеси одувек су доприносили менталном здрављу које год особе и морају бити укључени у дефинисање и концептуализовање менталног здравља. Последњих деценија XX века интензивно се развија област унутар психологије, која се назива „позитивном“ психологијом.[21] Она се ослања на тековине хуманистичке психологије и бави питањима среће, задовољства и благостања, као индикаторима менталног здравља.

Развој схватања и праксе на пољу менталног здравља на територији данашње Србије можемо пратити од доба Византије и средњег века, када се наша „медицина“ налазила се под утицајем источне хришћанске цркве, а делимично и под утицајима Грчке и Италије. Лечењем ментално оболелих бавили су се црква и народни лекари, тзв. „видари“. О лечењу под окриљем цркве сведоче фреске у манастиру Високи Дечани, на којима је приказано исцељење молитвом „парализованих и агитираних психичких болесника“.[22] Прве организоване установе болничког карактера у којима се, између осталог, бринуло и о душевно оболелим настале су под окриљем цркве.[23] Године 1198. Стефан Немања је у Хиландару основао Азил за убоге и немоћне, а Свети Сава, у Студеници 1208. године, оснива прво прихватилиште за ментално оболеле.[24] У манастирским „болницама“ спроводиле су се и мере *лекарске етике*[25], научна и духовна (верска) медицина. Закони тог времена су неговали хумани приступ онима који су имали или могли имати оно што се данас зове психичким проблемима „Глуви, неми, бесни… њихово пак време почиње да тече кад се ослободе муке“.[26] На византијској традицији

14 American Psychiatric Association 1994, 14.
15 Tudor 1996.
16 Preston 1943, 112, према MacDonald 2006, 11.
17 2019.
18 Neumann 1989, 4.
19 Chwedorowicz 1992, 243.
20 MacDonald 2006.
21 Rijavec & Miljković 2006.
22 Бацковић 2010, 834.
23 Исто; Милојевић 2019.
24 Исто.
25 Илић-Тасић и Раванић 2014.
26 Петровић 1990, према Илић-Тасић и Раванић 2014.

заснован је и појам *безумља*[27], који се читав низ векова користио да означи одсуство разума (тј. лудило).

Савремена истраживања повезаности религиозности, духовности и менталног здравља

Број истраживања која се баве односом религиозности и здравља (па и менталног) у сталном је порасту.[28] Како су њихови резултати често међусобно контрадикторни, све наде се полажу у савремену методологију, најновије анализе и инструменте, као и нове (нпр. дигиталне) могућности прикупљања великог броја података на великим узорцима. Основни циљ овог рада јесте да, сумирањем резултата најновијих истраживања покушамо да дамо што прецизније одговоре на питања о повезаности религиозности и менталног здравља. Да бисмо остварили тај циљ, у овом раду ћемо направити преглед најсавременијих истраживања из ове области, па ћемо укључити у разматрање само она која су објављена од 2000. године до данас.

Следећи Кизов концепт потпуног менталног здравља[29], настојаћемо да овим прегледом обухватимо како савремена истраживања која се баве односом религиозности, духовности и поремећаја (али и проблема/ризика) менталног здравља, тако и оним која се баве позитивним менталним здрављем (благостањем) у релацији са религиозношћу и духовношћу.

Религиозност, духовност и индикатори менталне болести

Најчешћи проблеми у области менталног здравља су депресивност, анксиозност, поремећаји понашања и злоупотреба супстанци (алкохол, дрога). Понекад у склопу ових проблема, а некада самостално, јављају се и сиуцидалне идеје, покушаји и извршења суицида. Код младих, на све ранијем узрасту, јављају се различити облици ризичног понашања (учешће у тучама и крађама, злоупотреба алкохола и дрога, ношење оружја, небезбедна вожња итд.). У току последње две деценије, различите менталне болести, као и њихови појединачни индикатори, довођени су у везу са религиозношћу и/или духовношћу. Иако резултати тих истраживања нису једнозначни, они иду у прилог тези да религиозност и/или духовност штите особу од менталних болести или доводе до бржег опоравка.

У свету је спроведено више студија које се баве везом између религиозности, духовности и депресије. У једном репрезентативном истраживању[30], праћено је 1.000 хоспитализованих депресивних пацијената током периода од шест месеци. У поређењу с недепресивним пацијентима они су се у мањој мери изјашњавали као религиозни, преферирали духовност, а не религиозност, мање се молили и били мање интринзички религиозни. Такође, најрелигиозноји су се дупло брже опорављали од осталих група. У студији Босворта и сарадника[31] интервјуисани су старији психијатријски пацијенти и резултати су показали да је позитивно религијско превладавање било повезано са значајни нижим нивоом депресије. И једно новије истраживање у Грчкој показало је да

27 Ларше 2018.
28 Weaver, Pargament, Flannelly & Oppenheimer 2006.
29 Keyes 2002.
30 Koenig 2007.
31 Bosworth, Park, McQuoid, Hays & Steffens 2003.

су религиознији испитаници имали значајно ниже скорове депресивности.[32] Смит и сарадници[33] извршили су мета-анализу 150 истраживања и показали да постоји негативна повезаност између депресије и религиозности (особе с вишом религиозношћу су имале мање депресивних симптома). Веза између религиозности и депресије је снажнија у неким узрасним групама (код особа између 25. и 35. године живота и код старијих од 65 година). Интересантан је податак да повезаност између религиозности и депресије постаје јача с повећањем стресних услова, што нам говори да је религиозност ресурс за превладавање стреса, односно да, вероватно, ублажава утицај стреса на депресију с којом се појединац суочава.[34]

Ипак, има и налаза који говоре супротно или не сведоче о повезаности религиозности и депресије. У једном истраживању у Загребу, ауторке[35] су пратиле брзину опоравка од депресије код 99 испитаника током годину дана. У том истраживању, израженија духовност била је повезана са бржим опоравком од депресије, док религиозност није била значајан предиктор.

Када је реч о самоубиству, резултати великог броја истраживања су готово једнозначни: виша религиозност се обично показала као протективни фактор.[36] Као објашњење се обично нуди веровање да је живот и све што нам се у животу деси дар од Бога и Божија воља, а да је самоубиство грех и одбацивање Божије воље.

Преглед новије литературе показао је да веза између религиозности и анксиозности није линеарна. У једном истраживању[37] показало се да је низак ниво анксиозности повезан са најнижим и највишим нивоима религиозности, док је анксиозност била највиша међу испитаницима који су показали умерен степен религиозности. Могуће је да они са вишим степеном религиозности показују ниску анксиозност због тога што верују у Божију вољу и помоћ, а да су они са ниским степеном религиозности мање анксиозни јер не процењују животна дешавања и поступке у односу на очекивану награду због поштовања религијских правила и норми. Наравно, ово су само спекулације које би, можда, било интересантно проверити у неком од будућих истраживања. У једном истраживању, где су испитаници православни Грци, учесталост молитве је била у позитивној корелацији са вишим степеном анксиозности.[38] Када је реч о религијском превладавању, оно се показало као значајан фактор у процесу смањења симптома панике.[39]

Осим депресивности и анксиозности, као два најчешћа поремећаја, у истраживањима су испитивани и други индикатори нарушеног менталног здравља. У једном истраживању у Русији, добијени су подаци који говоре о позитивној повезаности неких аспеката религиозности/спиритуалности и параноидних идеација, хостилности, интерперсоналне сензитивности и фобичне анксиозности.[40] Истраживања су показала да религиозност смањује ризик од злоупотребе психоактивних супстанци[41] и других психопатолошких индикатора.[42] Кенинг (Koenig, 2008) у свом прегледу литературе

32 Anyfantakis, Symvoulakis, Linardakis, Shea, Panagiotakos & Lionis 2015.
33 Smith, McCullough & Poll 2003.
34 Smith et al. 2003.
35 Mihaljević, Aukst-Margetić, Karničnik & Vuksan-Ćusa 2015.
36 Dervic, Oquendo, Grunebaum, Ellis, Burke & Mann 2004; Greening & Stoppelbein 2002; McClain, Rosenfeld & Breitbart 2003; Van Tubergen, Te Grotenhuis & Ultee 2005.
37 Wink & Scott 2005.
38 Leondari & Gialamas 2009.
39 Bowen, Baetz & D'Arcy 2006.
40 Agarkov, Alexandrov, Bronfman, Chernenko, Kapfhammer & Unterrainer 2018.
41 Miller, Davies i Greenwald, 2000; Smith & Faris 2002.
42 Miller i Gur 2002; Pearce, Little i Perez 2003.

наводи бројна истраживања која показују да религијска инволвираност предвиђа мањи степен злоупотребе дрога и алкохола, нарочито међу адолесцентима и млађим одраслим особама. Он је прегледао 186 студија објављених након 2000. године, а чак 152 студије су имале резултате који иду у прилог наведеном закључку.

Када је реч о спектру психотичних поремећаја, није лако утврдити да ли је религиозност протективни или ризико фактор за њихово настајање и одржавање. Наиме, психотични пацијенти могу имати бизарне религиозне делузије, од којих се неке могу тешко разликовати од уобичајених религиозних уверења.[43] У литератури је могуће пронаћи само мали број истраживања који се баве религиозним делузијама код схизофрених пацијената. У једном таквом истраживању[44] је преваленца религиозних делузија износила 24%. Кенинг[45] наводи да непсихотичне религиозне активности могу побољшати прогнозе за лечење психотичних поремећаја. Мор и сарадници[46] су објавили низ истраживања којима је показано да религиозно превладавање доводи до смањења психотичних, али и других психопатолошких симптома. Сумирајући резултате тих истраживања, наглашава се да је улога религиозности више позитивна него негативна.

У литератури је доступан мали број истраживања које су се бавиле односом религиозности/духовности и постраумaтског стресног поремећаја (ПТСП). Једно истраживање новијег датума показало је да је негативно религијско превладавање повезано са вишим нивоима ПТСП-а, и код мушкараца и код жена.[47] С друге стране, о вези између религиозности и симптома опсесивно-компулсивног поремећаја је урађен велики број истраживања, али су резултати међусобно супротстављени и о томе се и дан данас полемише.[48] Када је реч о поремећајима исхране, изгледа да постоји разлика у ефекту који имају интринзичка, односно екстринзичка религиозност. Интринзичка религиозност, посебно код жена, је била повезана са ниским нивоима поремећаја исхране и незадовољства телом, док је екстринзичка религиозност имала обрнут ефекат – боље је предвиђала више нивое поремећаја исхране и незадовољства телом.[49]

Осим психопатолошких стања, важно је расветлити и повезаност религиозности са поремећеним, проблематичним, односно ризичним понашањем, које се, најчешће, среће у периоду адолесценције и ране младости. Кенинг[50] наводи студије према којима су делинквенција и криминал мање учестали код адолесцената који показују виши степен религиозности. Он је анализирао 16 студија објављених након 2000. године и закључио да су у чак 75% истраживања објављени резултати који указују на то да је степен делинквенције и криминала мањи код религиозних особа. У једном истраживању[51] је испитано чак 99.462 адолесцената, а резултати иду у прилог тврдњи да религиозни адолесценти показују смањену склоност ризичном понашању.

На крају овог дела прегледа можемо да закључимо да религиозност може бити значајан протективни фактор у борби са стресом и ризичним понашањем, али и бројним менталним поремећајима: депресијом, самоубиством, злоупотребом супстанци, ПТСП, а, донекле, и анксиозношћу. Иако делузије религијског типа дају лошију прогнозу

43 Koenig 2009.
44 Siddle, Haddock, Tarrier & Faragher 2002.
45 Koenig 2009.
46 Mohr, Gillieron, Borras, Brandt & Huguelet 2007; Mohr, Brandt, Borras, Gilliéron & Huguelet 2006.
47 Zukerman, Korn & Fostick 2017.
48 за преглед видети Dèttore, Berardi, Pozza 2017.
49 Weinberger-Litman, Rabin, Fogel, Mensinger, Litman 2016.
50 Koenig 2008.
51 Furrow & Wagener 2000, према Sinha, Cnaan & Gelles 2007.

психотичних поремећаја, треба нагласити да здрава религиозност може допринети смањењу неких тегоба које, врло често, прате психотичне поремећаје (страх, изолација, узнемиреност, губитак контроле итд.).

Религиозност, духовност и индикатори менталног здравља

Религиозност и духовност се, често, испитују као заштитни фактори менталног здравља. Бројна емпиријска истраживања указују на везу религиозности и индикатора благостања (осећање среће и друге позитивне емоције, субјективна добробит, а посебно задовољство животом, алтруизам и други просоцијални конструкти).

У великом броју истраживања добијена је позитивна повезаност између религиозности и задовољства животом или среће код одраслих.[52] Повезаност између религиозности и осећања личне среће добијена је на узорку студената.[53] Особе које показују виши ниво религиозности показују и виши ново среће. Анализирајући различите домене благостања, овај аутор[54] је добио резултате који указују на то да религиозност значајно корелира с варијаблама квалитета односа с породицом и пријатељима, осећања сигурности и прихваћености од стране околине у којој испитаници живе. Дакле, религиознији исказују и боље односе с ближњима, осећају се сигурније и прихваћеније од стране социјалног окружења.

И у другим истраживањима су се појединци, који су посвећенији вери и духовности, изјашњавали као срећнији и здравији, али и са више капацитета за превладавање стресних ситуација, у односу на оне којима је религија била мање важна.[55] Зашто је тако није сасвим јасно и трагање за тим одговорима ће, вероватно, бити део неких будућих истраживања. Неке од идеја се могу потражити и у другим конструктима. На пример, Фиори и сарадници[56] утврдили су да особе с вишим нивоима религиозности и духовности имају и виши осећај опажене унутрашње контроле у односу на оне са нижим степеном религиозности. Да ли они имају осећај да им религијска веровања и обреди омогућавају виши ниво контроле (да кроз молитву и друге облике религијских активности могу учинити више од оних којима религија није важна) остаје да се изучи.

Оно што је важно истаћи јесте да истраживања показују да је религиозност прилично поуздан предиктор субјективне добробити.[57] Чак и када се у модел укалкулишу важне демографске одреднице, као што су брачни статус, образовање, старост и пол испитаника, ефекат религиозности на субјективну добробит је и даље значајан. Истраживања у Индији показала су да религиозност има круцијални значај за благостање старијих одраслих.[58]

Виши нивои спиритуалности су повезани са многим индикаторима позитивног менталног здравља код адолесцената, као што су свеукупна добробит и задовољство животом[59], али и позитиван развој идентитета.[60] Духовност младих је значајно повезана

52 Bryukhanov & Fedotenkov 2017; Ellison, Boardman, Williams & Jackson 2001; Greene & Yoon 2004; Krause 2004; Krause 2003; Lelkes 2006; Uppal 2006.
53 Marinić 2014.
54 Исто.
55 Ellison & Fan 2008; Patrick & Kinney 2003.
56 Fiori, Brown, Cortina & Antonucci 2006.
57 Inglehart 2010; Stark & Maier 2008.
58 Chokkanathan 2013.
59 Abdel-Khalek 2010; Cohen 2002; Miller & Kelly 2007, према Desrosiers 2011; Tilouine & Belgoumidi 2009.
60 Dowling, Gestsdottir, Anderson, Von Eye, Almerigi & Lerner 2004.

са адаптивним понашањем.[61] Код одраслих се показало да се бракови религиозних особа значајно мање распадају него код нерелигиозних[62] и да заједничка религиозна уверења доприносе бољем односу брачног пара.[63] Религиозно превладавање и религиозна пракса су добри предиктори свих аспеката психичког благостања, при чему се религиозно превладавање показало као бољи предиктор.[64] Код православних Грка, одлазак у цркву и веровање били су повезани са општим задовољством животом.[65] Једно истраживање, које је обухватило оболеле од канцера на хемотерапији, показало је да је религиозно превладавање било једини предиктор позитивног афекта након седам месеци.[66] И духовност, односно неки њени аспекти, попут спиритуалне перспективе и захвалности, се показала као добар предиктор позитивних психичких исхода.[67] Религиозне особе су се изјашњавале и о вишим нивоима наде[68], оптимизма[69] и смисла живота.[70] Када је реч о самопоштовању резултати нису сасвим једнозначни. У већини методолошки строгих истраживања добијена је позитивна повезаност религиозности/духовности и вишег самопоштовања[71], али је у једној студији добијена и негативна повезаност.[72]

Учешће у религиозним ритуалима и одлазак у цркву доприноси бољим односима у заједници, поверењу и сарадњи.[73] Пост промовише лакше решавање интерперсоналних проблема и доприноси просоцијалном понашању уопште.[74]

Што се тиче истраживања на нашим просторима, постоје такође различити подаци.[75] Резултати показују да интринзички религиознији испољавају мању усамљеност и асоцијалне облике понашања, а веће задовољство животом и просоцијална, алтруистичка понашања. Добијено је и да је у религиознијим породицама боља породична атмосфера и окупљеност. Душанић и Милосављевић[76] показали су да се интринзичка религиозност налази у позитивној ниској корелацији са задовољством животом, а у негативној са усамљеношћу.

Закључак

Основни циљ овог рада је био извршити преглед савремених истраживања која су проучавала однос између религиозности и менталне болести/менталног здравља. Одабрани период објављених истраживања (последње две деценије) нудио је прегршт

61 Makanui, Jackson & Gusler 2019.
62 Argyle 2000.
63 Rusu & Turliuc 2011.
64 Fatima, Sharif & Khalid 2018.
65 Leondari & Gialamas 2009.
66 Kaliampos & Roussi 2017.
67 Augustyn, Hall, Wang & Hill 2017.
68 Ai, Park, Bu, Rodgers &Tice 2007; Murphy, Ciarrocchi, Piedmont, Cheston, Peyrot & Fitchett 2000; Tzounis, Kerenidi, Daniil, Hatzoglou, Kotrotsiou & Gourgoulianis 2016.
69 Krause 2002; Ai, Peterson, Bolling, Koenig 2002; Krause 2006.
70 Francis 2000; Skrabski, Kopp, Rózsa, Réthelyi, Rahe 2005; Krause 2009; Krause 2010; Tzounis, Kerenidi, Daniil, Hatzoglou, Kotrotsiou & Gourgoulianis 2016.
71 Krause 2003; Le, Tov, Taylor 2007; Hill, Burdette, Regnerus, Angel 2008; Trevino, Pargament, Cotton et al. 2010.
72 Miller, Yost, Flaherty et al. 2007.
73 Power 2017.
74 Johnson, Cohen & Okun 2016; Xygalatas 2013.
75 Dušanić 2007.
76 Dušanić i Milosavljević 2007.

студија, које су биле методолошки много утемељеније у односу на раније студије. Можемо закључити да већина савремених истраживања потврђује претпоставку о позитивној повезаности између религиозности (и духовности) и потпуног менталног здравља. То значи да су религиозност и духовност, најчешће, негативно повезане са индикаторима менталних болести, а позитивно са индикаторима позитивног менталног здравља. Иако нека истраживања говоре о томе да таква повезаност није увек значајна или да иде у негативном правцу, број тих истраживања је значајно мањи у односу на масу оних која указују на позитивну везу.

У последњој деценији, у овој области је присутан тренд истраживања појединачних аспеката религиозности и духовности (сходно јављању нових теоријских приступа у овој области). Конструкти се умножавају, али и растављају на мање аспекте, с циљем да се омогуће што потпунији резултати и донесу што прецизнији закључци. Међутим, овакав тренд, неретко, доводи до нових нејасноћа, а да не доприноси много ни решавању оних старијег датума. Ипак, то сасвим сигурно указује на велико интересовање за истраживање религиозности, духовности и њихових аспеката, као фактора који су изузетно важни за ментално здравље и адекватно психичко функционисање.

Литература

Abdel-Khalek, A. M. (2010): Quality of life, subjective well-being, and religiosity in Muslim college students. *Quality of life research*, 19 (8), 1133–1143.

Agarkov, V. A., Alexandrov, Y. I., Bronfman, S. A., Chernenko, A. M., Kapfhammer, H. P. & Unterrainer, H. F. (2018): A Russian Adaptation of the Multidimensional Inventory for Religious/Spiritual Well-Being. *Archive for the Psychology of Religion*, 40, 104–115.

Ai, A. L., Peterson, C., Bolling, S. F., Koenig, H. (2002): Private prayer and optimism in middle-aged and older patients awaiting cardiac surgery. *The Gerontologist*, 42 (1), 70–81.

Ai, A. L., Park, C. L., Huang, B., Rodgers, W. & Tice, T. N. (2007): Psychosocial mediation of religious coping styles: A study of short-term psychological distress following cardiac surgery. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33 (6), 867–882.

American Psychiatric Association. (1994): *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, *4.* Washington, D.C.: American Psychiatric Association.

Anyfantakis, D., Symvoulakis, E. K., Linardakis, M., Shea, S., Panagiotakos, D. & Lionis, C. (2015): Effect of religiosity/spirituality and sense of coherence on depression within a rural population in Greece: the Spili III project. *BMC psychiatry*, 15 (1), 173.

Argyle, M. (2000). *Psychology and religion*. New York: Routledge.

Augustyn, B. D., Hall, T. W., Wang, D. C., Hill, P. C. (2017): Relational spirituality: An attachment-based model of spiritual development and psychological well-being. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9 (2), 197–208.

Бацковић, Д. (2010): Ментална хигијена: идеја и пракса у Србији. *Српски архив за целокупно лекарство*, 138 (7–8), 526–531.

Bertolote, J. (2008): The roots of concept of mental health. *World Psychiatry*, 7 (2), 113–116.

Bosworth, H. B., Park, K. S., McQuoid, D. R., Hays, J. C. & Steffens, D. C. (2003): The impact of religious practice and religious coping on geriatric depression. *International journal of geriatric psychiatry*, 18 (10), 905–914.

Bowen, R., Baetz, M. & D'Arcy, C. (2006): Self-rated importance of religion predicts one-year outcome of patients with panic disorder. *Depression and Anxiety*, 23 (5), 266–273.

Brlas, S. (2014): *Psihologija u zaštiti mentalnog zdravlja; pomaže li religioznost mentalnom zdravlju mladih*. Virovitica: Zavod za javno zdravstvo „Sveti Rok“ Virovitičko-podravske županije.

Bryukhanov, M. & Fedotenkov, I. (2017): Religiosity and life satisfaction in Russia: Evidence from the Russian data. *Higher School of Economics Research Paper No. WP BRP*, 180.

Van Tubergen, F., Te Grotenhuis, M. & Ultee, W. (2005): Denomination, religious context, and suicide: Neo-Durkheimian multilevel explanations tested with individual and contextual data. *American Journal of Sociology*, 111 (3), 797–823.

Glock, Ch. Y. (1962): On the study of religious commitment, *Religious Education*, 57:sup4, 98–110, doi: 10.1080/003440862057S407.

Greene, K. V. & Yoon, B. J. (2004): Religiosity, economics and life satisfaction. *Review of Social Economy*, 62 (2), 245–273.

Greening, L. & Stoppelbein, L. (2002): Religiosity, attributional style, and social support as psychosocial buffers for African American and White adolescents' perceived risk for suicide. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 32 (4), 404–417.

Dentale, F., Vecchione, M., Shariff, A., Verrastro, V., Petruccelli, I., Diotaiuti, P., Petruccelli, F., Barbaranelli, C. (2018): Only believers rely on God? A new measure to investigate Catholic faith automatic associations and their relationship with psychological well-being. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10 (2), 185–194.

Dervic, K., Oquendo, M. A., Grunebaum, M. F., Ellis, S., Burke, A. K. & Mann, J. J. (2004): Religious affiliation and suicide attempt. *American Journal of Psychiatry*, 161 (12), 2303–2308.

Desrosiers, A. (2011): *Relational Spirituality in Adolescents: Exploring Associations with Demographics, Parenting Style, Religiosity, and Psychopathology*, Doctoral thesis, Columbia University.

Dèttore, D., Berardi, D., Pozza, A. (2017): Religious affiliation and obsessive cognitions and symptoms: A comparison between Jews, Christians, and Muslims in non-clinical groups in Italy. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9 (4), 348–357.

Dowling, E. M., Gestsdottir, S., Anderson, P. M., Von Eye, A., Almerigi, J. & Lerner, R. M. (2004): Structural relations among spirituality, religiosity, and thriving in adolescence. *Applied Developmental Science*, 8 (1), 7–16.

Dušanić, S. (2012): Religioznost i određeni korelati mentalnog zdravlja mladih. *Godišnjak za psihologiju*, 9 (11), 57–68.

Dušanić, S. (2007): *Psihološka istraživanja religioznosti*. Banja Luka: Filozofski fakultet.

Dušanić, S. i Milosavljević, B. (2007): Religioznost i blagostanje. U: S. Dušanić (ur.), *Psihološka istraživanja religioznosti*. Banja Luka: Filozofski fakultet.

English, H. B. & English, A. C. (1976): *A comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalitical Terms*. New York: David Mckay Company, Inc.

Ellison, C. G. & Fan, D. (2008): Daily spiritual experiences and psychological well-being among US adults. *Social Indicators Research*, 88 (2), 247–271.

Ellison, C. G., Boardman, J. D., Williams, D. R. & Jackson, J. S. (2001): Religious involvement, stress, and mental health: Findings from the 1995 Detroit Area Study. *Social forces*, 80 (1), 215–249.

Zukerman, G., Korn, L., Fostick, L. (2017): Religious coping and posttraumatic stress symptoms following trauma: The moderating effects of gender. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9 (4), 328–336.

Илић-Тасић, С. и Раванић, Д. (2014): Етика у средњовековној медицини. *Црквене студије*, 11, 345–355.

Inglehart, R. (2010): Faith and freedom: Traditional and modern ways to happiness. *International differences in well-being*, (March), 351–397.

Johnson, K. A., Cohen, A. B. & Okun, M. A. (2016): God is watching you... but also watching over you: The influence of benevolent God representations on secular volunteerism among Christians. *Psychology of Religion and Spirituality*, 8 (4), 363–374.

Kaliampos, A. & Roussi, P. (2017): Religious beliefs, coping, and psychological well-being among Greek cancer patients. *Journal of health psychology*, 22 (6), 754–764.

Keyes, C. L. (2002): The mental health continuum: From languishing to flourishing in life. *Journal of health and social behavior*, 207–222.

Koenig, H. G. (2009): Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 54 (5), 283–291.

Koenig, H. G. (2008): Religion and mental health: what should psychiatrists do? *Psychiatric Bulletin*, 32 (6), 201–203.

Koenig, H. G. (2007): Religion and depression in older medical inpatients. *The American journal of geriatric psychiatry*, 15 (4), 282–291.

Krause, N. (2010): God-mediated control and change in self-rated health. *The International journal for the psychology of religion*, 20 (4), 267–287.

Krause, N. (2009): Meaning in life and mortality. *Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 64 (4), 517–527.

Krause N. (2006): Religious doubt and psychological well-being: a longitudinal investigation. *Review of Religious Research*, 47 (3), 287–302.

Krause, N. (2004): Common facets of religion, unique facets of religion, and life satisfaction among older African Americans. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 59 (2), S109–S117.

Krause, N. (2003): Religious meaning and subjective well-being in late life. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 58 (3), S160–S170.

Krause, N. (2002): Church-based social support and health in old age: Exploring variations by race. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 57 (6), S332–S347.

Ларше, Ж-К. (2018): *Лечење душевних болести (Искуство хришћанског Истока из првих векова)*. Ниш: Међународни центар за православне студије.

Ларше, Ж-К. (2008): *Теологија болести (друго издање)*. Ниш–Београд: Центар за црквене студије – Ars Libri.

Le, T. N., Tov, W. & Taylor, J. (2007): Religiousness and depressive symptoms in five ethnic adolescent groups. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 17 (3), 209–232.

Lelkes, O. (2006): Tasting freedom: Happiness, religion and economic transition. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 59 (2), 173–194.

Leondari, A. & Gialamas, V. (2009): Religiosity and psychological well-being. *International Journal of Psychology*, 44 (4), 241–248.

Leutar, I. & Leutar, Z. (2017): Duhovnost kao resurs snage i otpornosti obitelji u rizičnim okolnostima, *Nova prisutnost*, 15 (1), 65–88.

Makanui, K. P., Jackson, Y., Gusler, S. (2019): Spirituality and its relation to mental health outcomes: An examination of youth in foster care. *Psychology of Religion and Spirituality*, 11 (3), 203–213.

Marinić, M. (2014): Religioznost i zadovoljstvo životom – Analiza povezanosti nekih obilježja religioznosti s razinom osobnog blagostanja i sreće kod zagrebačkih studenata. U: M. Nikić & K. Lamešić (ur.), *Religije i sreća*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, 227–241.

MacDonald, G. (2006): What is mental health? In: M. Cattan & S. Tilford (Eds.), *Mental health promotion: A lifespan approach* (8–32). Berkshire UK: Open University Press.

Miller, K., Yost, B., Flaherty, S., Hillemeier, M. M., Chase, G. A., Weisman, C. S. & Dyer, A. M. (2007): Health status, health conditions, and health behaviors among Amish women: Results from the Central Pennsylvania Women's Health Study (CePAWHS). *Women's health issues*, 17 (3), 162–171.

Miller, L., Davies, M. & Greenwald, S. (2000): Religiosity and substance use and abuse among adolescents in the National Comorbidity Survey. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 39 (9), 1190–1197.

Miller, L. & Gur, M. (2002): Religiousness and sexual responsibility in adolescent girls. *Journal of Adolescent Health*, 31 (5), 401–406.

Милојевић, С. (2019): Болест и исцељење у житијима Светога Саве. *Црквене студије*, 16 (1), 531–551.

Mihaljević, S., Aukst-Margetić, B., Karničnik, S. & Vuksan-Ćusa, B. (2015): Utjecaj duhovnosti i religioznosti na brzinu oporavka u oboljelih od depresije. *Gyrus,* 3 (1), 109. doi.orG/10.17486/Gyr.3.2013 Conference: Depression in the Century of Mind, 4th Croatian Congress in Prevention and Rehabilitation in Psychiatry.

Mohr, S., Brandt, P. Y., Borras, L., Gilliéron, C. & Huguelet, P. (2006): Toward an integration of spirituality and religiousness into the psychosocial dimension of schizophrenia. *American Journal of psychiatry*, 163 (11), 1952–1959.

Mohr, S., Gillieron, C., Borras, L., Brandt, P. Y. & Huguelet, P. (2007): The assessment of spirituality and religiousness in schizophrenia. *The Journal of nervous and mental disease*, 195 (3), 247–253.

Murphy, P. E., Ciarrocchi, J. W., Piedmont, R. L., Cheston, S., Peyrot, M. & Fitchett, G. (2000): The relation of religious belief and practices, depression, and hopelessness in persons with clinical depression. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 68 (6), 1102–1106.

McClain, C. S., Rosenfeld, B. & Breitbart, W. (2003): Effect of spiritual well-being on end-of-life despair in terminally-ill cancer patients. *The lancet*, 361 (9369), 1603–1607.

Neumann, J. (1989): Mental health and well-being in the context of the health promotion concept. In: J. Neumann, H. Schroeder, P. Voss (eds), *Mental health within the health promotion concept* (26–37). Dresden: German Hygiene Museum/Copenhagen, WHO.

Patrick, J. H. & Kinney, J. M. (2003): Why believe? The effects of religious beliefs on emotional well being. *Journal of Religious Gerontology*, 14 (2–3), 153–170.

Pearce, M. J., Little, T. D. & Perez, J. E. (2003): Religiousness and depressive symptoms among adolescents. *Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology*, 32 (2), 267–276.

Power, E. A. (2017): Discerning devotion: Testing the signaling theory of religion. *Evolution and Human Behavior*, 38 (1), 82–91.

Rijavec, M. & Miljković, D. (2006): Pozitivna psihologija: Psihologija čije je vrijeme (ponovno) došlo. *Društvena istraživanja*, 15 (4–5), 621–641.

Рот, Н. (1994): *Основи социјалне психологије*. Београд: ЗУНС.

Rusu, P. P. & Turliuc, M. N. (2011): Religiosity and family functionality in Romanian Orthodox religion. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 30, 542–546.

Siddle, R., Haddock, G., Tarrier, N. & Faragher, E. B. (2002): Religious delusions in patients admitted to hospital with schizophrenia. *Social psychiatry and psychiatric epidemiology*, 37 (3), 130–138.

Sinha, J. W., Cnaan, R. A. & Gelles, R. J. (2007): Adolescent risk behaviors and religion: Findings from a national study. *Journal of adolescence*, 30 (2), 231–249.

Skrabski, Á., Kopp, M., Rózsa, S., Réthelyi, J. & Rahe, R. H. (2005): Life meaning: an important correlate of health in the Hungarian population. *International Journal of Behavioral Medicine*, 12 (2), 78–85.

Smith, T. B., McCullough, M. E. & Poll, J. (2003): Religiousness and depression: evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological bulletin*, 129 (4), 614.

Smith, C. & Faris, R. (2002): *Religion and American adolescent delinquency, risk behaviors and constructive social activities*. Доступан на https://www.semanticscholar.org/paper/Religion-and-American-adolescent-delinquency%2C-risk-Smith-Faris/44e912efa6e2f8922ce990f501f7def82a2805a7, приступљено 22.03.2020.

Станојевић, Д. (2019): *Савремени модели менталног здравља – од одсуства патологије до благостања*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Stark, R. & Glock, C. Y. (1968). *American Piety*. Berkeley: University of California Press.

Stark, R. & Maier, J. (2008): Faith and happiness. *Review of Religious Research*, 50 (1), 120–125.

Schutte, P. J. (2016): Workplace spirituality: A tool or a trend? *HTS Theological Studies*, 72 (4), 1–5.

Tiliouine, H. & Belgoumidi, A. (2009): An exploratory study of religiosity, meaning in life and subjective wellbeing in Muslim students from Algeria. *Applied Research in Quality of Life*, 4 (1), 109–127.

Trevino, K. M., Pargament, K. I., Cotton, S., Leonard, A. C., Hahn, J., Caprini-Faigin, C. A. & Tsevat, J. (2010): Religious coping and physiological, psychological, social, and spiritual outcomes in patients with HIV/AIDS: Cross-sectional and longitudinal findings. *AIDS and Behavior*, 14 (2), 379–389.

Tudor, K. (1996): *Mental health promotion: Paradigms and Practice*. London: Routledge.

Tzounis, E., Kerenidi, T., Daniil, Z., Hatzoglou, C., Kotrotsiou, E. & Gourgoulianis, K. (2016): A qualitative content analysis of spirituality and religiosity amongst Greek COPD patients. *Religions*, 7 (3), 22.

Uppal, S. (2006): Impact of the timing, type and severity of disability on the subjective well-being of individuals with disabilities. *Social science & medicine*, 63 (2), 525–539.

Fatima, S., Sharif, S., Khalid, I. (2018): How does religiosity enhance psychological well-being? Roles of self-efficacy and perceived social support. *Psychology of Religion and Spirituality*, 10 (2),119–127.

Filipović, A. T. (2018): Vjeronauk i promicanje duhovnog razvoja učenika u ozračju novog interesa za duhovnost, *Radovi*, 11, 127–142.

Fiori, K. L., Brown, E. E., Cortina, K. S. & Antonucci, T. C. (2006): Locus of control as a mediator of the relationship between religiosity and life satisfaction: Age, race, and gender differences. *Mental Health, Religion and Culture*, 9 (03), 239–263.

Francis, L. J. (2000): The relationship between bible reading and purpose in life among 13–15-year-olds. *Mental Health, Religion & Culture*, 3 (1), 27–36.

Hajek, D. (2016): *Odnos religioznosti imentalnog zdravlja*, Završni rad. Osijek: Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet.

Hill, T. D., Burdette, A. M., Regnerus, M. & Angel, R. J. (2008): Religious involvement and attitudes toward parenting among low-income urban women. *Journal of Family Issues*, 29 (7), 882–900.

Cohen, A. B. (2002): The importance of spirituality in well-being for Jews and Christians. *Journal of happiness studies*, 3 (3), 287–310.

Chokkanathan, S. (2013): Religiosity and well-being of older adults in Chennai, India. *Aging & mental health*, 17 (7), 880–887.

Chwedorowicz, M. (1992): Psychic hygiene in mental health promotion. In: D. Trent (Ed.), *Promotion of mental health, Vol. 1* (241–246). Avebury: Aldershot.

Weaver, A. J., Pargament, K. I., Flannelly, K. J. & Oppenheimer, J. E. (2006): Trends in the scientific study of religion, spirituality, and health: 1965–2000. *Journal of Religion and Health*, 45 (2), 208–214.

Weinberger-Litman, S. L., Rabin, L. A., Fogel, J., Mensinger, J. L., Litman, L. (2016): Psychosocial mediators of the relationship between religious orientation and eating disorder risk factors in young Jewish women. *Psychology of Religion and Spirituality*, 8 (4), 265–276.

Wink, P. & Scott, J. (2005): Does religiousness buffer against the fear of death and dying in late adulthood? Findings from a longitudinal study. *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 60 (4), P207–P214.

World Health Organization (1975): Organization of mental health services in developing countries. *Sixteenth report of the WHO Expert Committee on Mental Health, December 1974. Geneva*, World Health Organization (WHO Technical Report Series, No. 564).

Xygalatas, D. (2013): Effects of religious setting on cooperative behavior: A case study from Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, 3 (2), 91–102.

Dragana Stanojević
Miroslav Krstić

A REVIEW OF CONTEMPORARY RESEARCH ON RELIGIOSITY AND MENTAL HEALTH

The number of studies dealing with the relationship between religiosity and mental health is on the rise, and their results are often contradictory. The aim of this paper was to, by reviewing the results of the latest research, try to give more precise answers to the questions about the connection between religiosity and mental health. We have included in the consideration only those researches that have been published from 2000 until today. We can conclude that most modern research confirms the assumption of a positive connection between religiosity and complete mental health. This means that religiosity and spirituality are, most often, negatively related to indicators of mental illness, and positively to indicators of positive mental health. There is a great interest in the scientific public to research religiosity, spirituality and their aspects, as factors that are extremely important for mental health and adequate mental functioning.

II

УДК 271.2-282.7
929 Кавасили Никола
929 Барберини

Сава Бундало
Митрополија загребачко-љубљанска, Загреб
e-mail: savabundalo@gmail.com

ЧИН ОСВЕЋЕЊА ХРАМА ПО СВЕТОМ НИКОЛИ КАВАСИЛИ И БАРБЕРИНИЈЕВОМ КОДЕКСУ 336: БОГОСЛОВСКО-КОМПАРАТИВНА АНАЛИЗА

Апстракт: *Чин освећења новог храма је од појединих учитеља Цркве сматран једном од светих Тајни с обзиром на то да се у храму савршавају све свете Тајне Цркве. Оци су свету Трпезу сматрали темељем свих светих Тајни. Отуда се суштина освећења храма огледа у подизању и освећењу свете Трпезе, те полагања моштију испод ње. Из најстаријег сачуваног поретка у Барберинијевом кодексу 336 (VIII вијек), као и из поретка записаног од стране светог Николе Кавасиле (XIV вијек), изводи се закључак да се сам поредак освећења храма није битно измијенио. Освећење храма је темељ нове евхаристијске заједнице и као такав сачињава дио епископске одговорности.*

Кључне ријечи: *чин, поредак, освећење, епископ, омивање, миро, мошти, Трпеза, Жртвеник, храм.*

Увод

Бројни свети Оци и учитељи Цркве су се бавили питањем броја светих Тајни. Тај број није био утврђен све до периода светог Симеона Солунског који даје списак од седам Светих тајни. Међутим,чак ни у вријеме светог Симеона став о броју светих Тајни није био једнак код свих богослова. О томе у истом том периоду свједочи митрополит ефески Јоасаф који каже: „Ја верујем да нема седам светих тајни Цркве, него да их је више“[1]. Он говори о десет светих Тајни, међу којима, на петом мјесту помиње освећење храма. По ријечима оца Јована Мајендорфа „Византијска црква се никада није формално обавезала ни на један одређени списак”[2]. И данашњи приступ броју светих Тајни на Истоку је услован па се оне „углавном ограничавају на седам”[3]. У тај, данас општеприхваћени, број од седам Светих тајни не улази чин освећења храма, али мјесто које том чину даје Црква показује да је однос према томе једнак као према свакој од Светих Тајни. То је евидентно из самог поретка службе освећења храма који одликује посебна свечаност.

На самом почетку је потребно изложити основне информације о историјској подлози чина освећења храма. За хришћански обред освећења се може рећи да има везе са античком праксом, познатом двјема великим културама, јудејској и римској, у којима настаје и развија се хришћанство. Мјесто и улога Јерусалимског храма у јудејском народу је било од изузетног значаја. Стога је и однос Јудеја према храму био израз посебног

1 Мајендорф 2001, 274.
2 Исто.
3 Радић 2018, 387.

поштовања. У Старом завјету имамо извјештај о подизању Храма, о приношењу жртава у њему (III Цар. 8), али и о освећењу обновљеног Храма (Јездр. 6,16). У књизи 1. Мак. 1-4 налазимо извјештај о очишћењу Јерусалимског храма које је извршио Јуда Макавејац.

И Римљани су вршили обреде освећења нових храмова, тргова и градова.[4] Зна се да је и Цариград свечано освећен 11. маја 330. године.[5] Видимо, дакле, да хришћанско освећење храма није нешто ново у историји религије, те да је могуће рећи да се хришћански чин освећења храма може сматрати наставком јудејске традиције.[6] У апостолско вријеме и у древној Цркви Евхаристија је служена у домовима хришћана, гдје је бивала вечера по завршетку које је вршено ломљење хљеба и благосиљање заједничке чаше. Иако у почетку није било храмова, познато је да су хришћани имали посебне просторије за Евхаристију и посебан прибор који је у ту сврху кориштен. Хришћани су се окупљали у домовима који су имали простране просторије, горњице. Будући да у прво вријеме није било посебних зграда у којима су се окупљали хришћани немогуће је говорити о идеји освећења храма у апостолској и древнохришћанској епохи.[7]

Први помен о освећењу храма налазимо код Јевсевија Кесаријског. Јевсевије је историчар Константинове епохе и он описује обнављање старих и градњу нових храмова у периоду послије Миланског едикта.[8] Тако он описује освећење базилике у Тиру 314. године и освећење цркве Васкрсења у Јерусалиму, које се десило 13. септембра 335. године. Међутим, Јевсевије не даје опис посебне службе освећења храма, већ пише о томе да је освећење храма било свечано служење Евхаристије на новом Жртвенику.[9] Служење Евхаристије, уствари, и јесте било најстарији вид освећења новог Жртвеника.[10]

Прва свједочанства о постојању посебног обреда за освећење храма, односно постојање посебног чина који се савршава током Литургије освећења, налазимо већ код Светог Атанасија Александријског у његовом тексту *Апологија пред Констанцијем*, гдје он говори да догађај служења Литургије, за који је оптужен, није било освећење храма, него пасхална Литургија. Свети Атанасије пише цару: „Да, признајем да се то догодило. Јер и ово што сам раније рекао нисам лажно казао. Ни сада нећу лажно говорити. Међутим, ствари су се одвијале другачије, него што то кажу они (који нас оптужују- прим. прев). Дозволи ми да кажем, ми нисмо извршили освећење, побожни Августе, јер је било незаконито да то учинимо прије него што за то добијемо твоју дозволу. До тога нисмо дошли испланирано. Ни један епископ и ни један клирик није био позван, а недостајало је и много другога да би се оно (освећење – прим. прев.) извршило"[11].

Најстарији опис посебног поретка освећења храма је сачуван у Барберинијевом кодексу 336 (Codex Barberini gr. 336), литургичком документу из VIII вијека.[12] За поредак у Барберинијевом кодексу 336 Фирилас каже да је доста старији и да је „извјесно да је поријекло тог поретка из древне рукописне традиције"[13]. Један, пак, од најдетаљнијих описа налазимо нешто касније код Светог Николе Кавасиле (XIV вијек) у петој књизи његовог дјела *О животу у Христу*, као и у дјелу *О храму* Светог Симеона Солунског (XV вијек).

---

4 DACL 1920, 376.
5 DELI 2002, 261.
6 DACL 1920, 376.
7 Исто, 376-377.
8 Eusèbe de Césarée 1958, Histoire Ecclésiastique 1958, X 2-4, 77-78.
9 Јевсевије Памфил 2013, Живот Константинов, IV, 45. DACL 1920, 375.
10 Milošević 2011a, 143; Вукашиновић 2015, 75.
11 Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας 1976, Προς τον βασιλέα Κωνσταντίον ἀπολογία, 286.
12 DELI 2002, 264.
13 Fyrillas 1962, 131.

Упоређујући поменуте поретке службе освећења храма видимо да се срж те службе огледа у чину освећења часне Трпезе.[14] По ријечима Светог Симеона Солунског, Жртвеник је тај преко којег се освећује сав храм.[15] Он каже: „У самом храму се подиже Жртвеник и кроз Жртвеник храм бива свет. Без Жртвеника он није храм, него само мјесто молитве"[16]. Чин освећења свете Трпезе се састоји од три основне обредне радње. То су подизање свете Трпезе, освећење свете Трпезе, као и преношење моштију светих мученика и њихово полагање испод свете Трпезе.

У овом раду ћемо дати литургичко-богословску анализу поменутих радњи из поретка освећења храма сачуваног код Светог Николе Кавасиле, упоређујући га са поретком из Барберинијевог кодекса 336. Видјећемо да се оба поретка састоје од готово идентичних радњи, иако је разлика у њиховом настанку око шест вијекова, због чега је могуће уочити да сваки поредак има и неке особености које нема други. Сам поредак чина освећења храма се од VIII вијека до данас није много измијенио.[17] Он се кроз историју сачувао у готово неизмијењеном облику, те се на тај начин и данас освећују храмови као мјеста одређена за савршавање Свете Литургије и осталих светих Тајни и богослужења.

Свети Никола Кавасила говори о освећењу храма у петој књизи свог списа *О животу у Христу*. У претходним књигама он описује три Тајне хришћанске иницијације, односно говори о светим Тајнама крштења, миропомазања и причешћа. Прије него што дође до теме о улози човјека у животу у Христу, додаје ову пету, по обиму невелику, књигу. Он у њој жртвеник назива „основом или темељем свих светих Тајни"[18]. Свака од поменуте три Тајне је, по њему, нераздвојна од свештеног Жртвеника и из тог разлога сматра потребним да дода текст о освећењу свештеног Жртвеника, који је темељ поменутих Тајни, али и мјесто на коме се оне савршавају. Потребно је истаћи да Свети Никола Кавасила, говорећи о освећењу храма, користи синтагму *освећење Жртвеника* (Θυσιαστήριον). Жртвеник је у центру пажње, јер је то центар и храма и богослужбеног живота и духовног живота сваког човјека и сваке хришћанске заједнице. Кавасила то објашњава сљедећим ријечима: „Пошто свештени Жртвеник представља исходиште сваког свештенодејства, било да треба примити Дарове свете Вечере или помазање, било да је у питању примање свештенства или дарова бање крштења, испитајмо мало... и чинодејство које тај Жртвеник утврђује, јер сматрам да то није необично и да не одступа од наше теме"[19]. Важност коју придаје Жртвенику он темељи на учењу Дионисија Ареопагита који каже да је Христос, који је „Богоначално Освећење божанствених умова, јесте наш Пребожанствени Жртвеник на Који ми, сагласно са Писмом, бивамо принесени као таинствене жртве спаљенице, и тако имамо приступ к Њему"[20].

---

14 У Барберинијевом кодексу 336 се користи термин Трпеза, док Свети Никола Кавасила и Свети Симеон Солунски користе термин Жртвеник.

15 Fyrillas 1962, 132.

16 Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί του αγίου ναου και της τουτου καθιερώσεως 1866, 305.

17 Желтов 2000, 111.

18 Свети Никола Кавасила 2002,V,1, 168.

19 Исто.

20 Дионисије Ареопагит 2019, 155.

Дионисије не говори само о томе да је câм Христос Жртвеник, него и о томе да је Он тај који и освећује и câм бива освећен: «Наиме, Свенајсветији Исус, нас ради, освећује Câмога Себе, а тиме и нас испуњава сваким освећењем; јер, све што се на њему по домострој збива, преноси се благоделатно и на нас који смо богорођени. ... Јер, Његов обред је и то што, нас ради, као човек бива освећен, и то што, као Бог, савршава и освећује све што се савршава». Дионисије Ареопагит 2019, 155-156.

Кавасила ће даље у тексту говорити да је и човјек жртвеник јер је образ истинског Жртвеника.

Послије овог увода Свети Никола Кавасила излаже поредак освећења храма. Његов текст је подијељен у двије цјелине. У првој он укратко излаже сам поредак освећења, односно говори о свим радњама које врши епископ током самог освећења и излаже све елементе које сачињавају један жртвеник. Друга цјелина је својеврсна Мистагогија и у њој Свети Никола Кавасила говори о значењу поменутих свештенорадњи.

Чин освећења храма код Кавасиле има сљедећи поредак: „Најпре архијереј, огрнут белим огртачем који му прекрива руке и тело, приступа Богу клањајући Му се до земље – која, дакако, није гола – па пошто се помоли да се ово чинодејствовање успешно оконча, устаје спреман за дело освећења; потом подиже Трпезу која почива доле, па је поставља и утврђује не само молитвама него и полажући руке на њу. Кад је постави, пере је топлом водом над којом се помолио како би ова стекла силу очишћења не само од видљиве нечистоће, него и од прљања од стране демонâ. Потом Трпезу шкропи, изливајући по њој најбоље вино и миомир начињен, како ми се чини, од капи исцеђених из ружиних латица; затим додаје свето миро и њиме помазује свету Трпезу, чинећи три пута над њом знак крста и појући Богу ону многохвалну пророчку Трисвету песму.[21] Затим, прекривши је белим платном, он је украшава скупоценим прекривачима, а преко тога разастире и друга платна која су помазана божанским миром, онако како је помазана и света Трпеза; та платна, наиме, морају бити управо испод свештених сасуда.

Извршивши све то како је речено, архијереј дреши и скида са себе огртач којим је био обавијен, па обукавши архијерејску одежду, одлази у неку кућу која је близу овог светог дома. Тамо узима мошти светих мученика, које је он сâм за ову прилику припремио, полаже их на један од дискоса са Жртвеника, на који иначе полаже страшне и часне Дарове, и прекрива их оним чиме и Дарове прекрива; потом их подиже са нарочитим поштовањем и, носећи их повише главе, одлази у храм који се освећује, док му његови многобројни пратиоци украшавају пут свећама и појањем, кадом и миомиром. Ходећи тако, чим доспе до храма и нађе се пред њим, он стане пред затворене спољне двери и заповеда онима који су унутра да их отворе како би ушао Цар славе. Потом изговара речи Давидове, па пошто зачује како они унутра одговарају речима за које Пророк каже да их анђели међу собом изговарају док се Спаситељ на небо успиње, и пошто се раскриле двери, ступа у храм – носећи на глави онај прекривени сасуд.

Кад ступи у Жртвеник и кад се приближи самој Трпези, спушта на њу дискос и разоткрива га, те благо светих моштију, које се на њему налази, подиже одатле и смешта у спремницу сразмерну величини моштију које се у њу полажу. Затим излива на њих пресвето миро и полаже их испод свештене Трпезе. И пошто све тако буде учињено, тај дом постаје молитвени дом, а света Трпеза бива спремна и приготовљена за приношење бескрвне жртве, односно постаје истински Жртвеник“[22].

У наставку текста ћемо дати упоредну анализу свештенорадњи описаних у тексту са онима које нам даје текст Барберинијевог кодекса 336. Претходно ћемо дати неколико информација о историјском поријеклу сваке од свештенорадњи, а у наставку ћемо изложити тумачење истих које нам даје Свети Никола Кавасила.

---

21 Овдје преводилац наглашава да је ријеч о литургијској пјесми Свет, Свет, Свет, али се то, као што исправно примјећује Вукашиновић, односи на пјевање химне Алилуја! Види: Вукашиновић 2015, 73.

22 Свети Никола Кавасила 2002, V,2-4, 168-170.

Подизање свете Трпезе

Почетак чина освећења у оба текста помиње подизање свете Трпезе, што указује на то да је потребно да изградња свете Трпезе буде усклађена са временом освећења. Такође, текст указује на то да изградња Трпезе треба да буде довршена не од стране мајстора, него од стране епископа.

Барберинијев кодекс 336 разликује чин освећења (καθιέρωσις) од чина обнављања или отварања (εγκαίνια) храма. По том поретку освећење се одвија дан уочи отварања. Прије самог чина освећења постоји припрема у току које се врши подизање Жртвеника. По опису из овог текста епископ не подиже својим рукама Трпезу, него тај посао повјерава једном од својих најближих сарадника, који даје инструкције мајсторима како да је поставе. У опису читамо: „Један дан уочи отварања, прије доласка патријарха у храм који ће бити освећен, шаље се онај који је одговоран за рукоположења и он припрема каменоресце за постављање Трпезе, и када они изврше посао и удаље се улази патријарх у храм. И када сви лаици изађу, и када нико, осим клирика, не остане са њим унутра, и када црква буде затворена са свих страна, један од ђакона твори молитву. И док се изговара: *У миру Господу се помолимо*, патријарх преклања кољена испред двери светилишта, јер Трпеза која је у њему још није освећена. И када патријарх устане, ђакон говори: *Заштити, спаси, помилуј*...“[23] и у наставку Мирну јектенију. Послије тога патријарх још једном преклања кољена и „подиже се када ђакон заврши мољење и говори ово: *Боже беспочетни и вјечни* “[24].

Свети Никола Кавасила говори да процес припреме и облачење епископа у бијеле и блиставе одежде показује да сам човјек уствари символише Трпезу, као што епископ облачећи се у бијеле одежде и сам постаје символ жртвеника. Кавасила каже: „ И тако, пошто архијереј кроз сву припрему покаже да је Жртвеник најпре у њему самом и пре но што је у храму постављен, он својим рукама освештава храм“[25]. Он тако бива примјер мајсторима, умјетницима и сликарима који представу о свом дјелу имају у уму и прије него што га начине. По Кавасили: „Архијереј није образ Жртвеника само по томе што је он уметник и извршилац чина освећења, већ и стога што је од свих видљивих ствари само човечанска природа у стању да представља истински храм Божији и Жртвеник, тако да оно што је људским рукама саздано, носи на себи само икону и образ истинског Жртвеника. Због тога је требало да се тај истински жртвеник у таквом виду покаже и пре но што се укаже његова икона, те да оно што је истинско, претходи своме образу“[26]. Кавасила овдје говори да епископ треба да буде достојан или кадар да буде символ Жртвеника. Из тог разлога, у наставку, помиње ријечи Апостола Павла, „тако је и Павле захтевао од епископа да најпре започне од своје куће, да добро управља својим домом и да се влада по здравом разуму како би граду и народу могао бити добар“[27]. Епископ, који ће извршити освећење Жртвеника, треба да буде добар примјер својим вјерницима. Међутим, и поред тога он за дјело освећења Жртвеника, каже Кавасила, ипак треба помоћ Божију. Због тога епископ, као ученик Божији и, ако се ослонимо на богословље светог Игнатија Антиохијског, као онај који је на мјесту Божијем,[28] поставља

23 L’EucologioBarberinigr. 336.1995, 150, 2-6, стр. 159-160.
24 Исто 150, 19-20, стр. 161.
25 Свети Никола Кавасила 2002, V,6, 171.
26 Исто V,7, 171-172.
27 Исто, V,7, 172.
28 Свети Игнатије Антиохијски 2002, Посланица Магнежанима 6-1, 244.

„властитим рукама Жртвеник, одакле нама и долазе сви путеви спасења“[29]. Извршавајући ово епископ узноси хвалу Богу изговарајући псалам „*Узвисићу те, Боже мој, царе мој*“ (Пс. 144,1). Одмах у наставку Кавасила говори о подизању, односно утврђењу Жртвеника као круни свих добара Божијих, јер има на уму да се на њему савршава Евхаристија.

У наставку текста он објашњава због чега пјевамо 22. псалам *Господ је Пастир мој* и каже да ријечи овог псалма подсјећају на остала доброчинства Божија, односно на „крштење, и божанствено миропомазање, и Чашу, и свештену Трпезу на којој се свети Хлеб налази“[30].

Кавасила даље објашњава због чега се епископ не поклања на голом поду, него на подном прекривачу, и као разлог наводи то што храм још увијек није освећен. „Није ли то зато што храм, који још није примио освештање није подобан за свештенослужење? А пошто још увек није постао дом молитве, како може достојно примити онога који се моли“?[31] Као примјер понашања на светом мјесту Кавасила наводи Мојсија, који је скинуо обућу са својих ногу док се налазио на светој земљи.

Освећење свете Трпезе

Оба поретка у наставку дају опис освећења Трпезе. Треба истаћи да поредак освећења Трпезе подсјећа на чин иницијације сваког хришћанина.[32] Током освећења врши се трократно поливање свете Трпезе водом, док у чину крштења имамо трократно погружавање крштаванога у воду. У чину освећења, у наставку, Трпеза бива помазана светим миром, док се у чину иницијације света Тајна миропомазања врши заједно са крштењем. И на крају, као што се новокрштени облачи у бијелу одећу, тако се и света Трпеза храма прекрива бијелим платном. Овдје можемо истаћи да у актуелној обредној пракси Српске Цркве, не само да Трпеза бива прекривена бијелим платном, него и зидови освећиваног храма бивају тиме опасани.

Омивање свете Трпезе

Освећење Трпезе се састоји од неколико радњи. Света Трпеза се најприје омива водом. Овај обичај омивања или прања свете Трпезе има своје коријене у јудејској пракси очишћења. Под утицајем те праксе и у хришћанству је прихваћен став да Трпеза треба бити очишћена прије савршавања Свете Евхаристије на њој. Очишћење Трпезе водом је било познато почетком VI вијека у Шпанији, у VII вијеку у Галији, а током VIII вијека у Риму. Прилично брзо је у обред омивања Трпезе, у Византији, ушла пракса коришћења воде и вина.[33]

Такође, веома рано се развио обичај коришћења освећене воде, умјесто обичне.[34] Освећена вода није коришћена само ради освећења или у светој Тајни крштења, већ и за благосиљање различитих мјеста и предмета. Коришћење освећене воде имамо и у благосиљању зидова храма изнутра и споља. О томе свједочи Свети Григорије Велики када помиње благосиљање освећеном водом паганских храмова, који су у његово вријеме бивали преуређени у хришћанске.[35]

---

29 Свети Никола Кавасила 2002, V,8, 172-173.
30 Исто, V 9, 173.
31 Исто, V 10, 174.
32 Fyrillas 1962, 132.
33 DELI 2002, 263.
34 DACL 1920, 388.
35 Исто, 389.

Барберинијев кодекс 336 даје сљедећа упутства о омивању Трпезе: „Послије *Амин* дају се патријарху бијели убруси, које он поставља на свету Трпезу крстообразно, и додаје му се посуда за крштење напуњена топлом водом, и приклонивши главу патријарх се моли овако: *Господе Боже наш*“[36]. Послије ове молитве патријарх „полива трипут Трпезу топлом водом говорећи: *У име Оца, и Сина, и Светога Духа*. Затим положеним убрусима отире Трпезу и њене стубове својеручно. Потом је опет отире новим и чистим сунђером и преосталом водом. Док то чини говори 83. псалам, једанпут или више пута, а сви пјевају заједно са њим док се не заврши ово чишћење и отирање, и тада прославља и моли се говорећи: *Слава Богу у вјекове вјекова. Амин*. Послије тога узима посуду са мирисним вином и излива га три пута крстообразно говорећи: *Покропи ме исопом и очистићу се; опери ме и бићу бељи од снега. Дај ми да чујем радост и весеље, да се прену кости потрвене* (Пс. 50, 9-10). Ово говори три пута, и додаје и остатак псалма све до краја и тада прославља и моли се *Благословен Бог у вјекове, вјекова*. Послије тога, узима ново платно и полаже га на Трпезу и отире је њиме говорећи 131. псалам једном или двапут док се не заврши отирање, и тада прославља и поново говори: *Слава Христу Богу у вјекове, вјекова*“[37].

Кавасила каже да епископ за омивање Жртвеника користи освећену воду и објашњава да је то због тога што је освећена вода снажно очишћење од зла. „Тако и воду у којој ће извршити крштење, свештеник својим молитвама најпре очишћује од свакога утицаја демонског, а затим упућује молитве којима се Тајна савршава. Из истог разлога, дакле, архијереј најпре омива часну Трпезу водом која је штити од свакога зла, и истовремено показује начин на који треба да прибегавамо добру, односно како се морамо најпре отарасити зла“.[38] Послије омивања Трпезе епископ уздиже благодарност и прославља Бога. Ово се понавља послије сваког детаља у чину освећења Трпезе.

Помазање свете Трпезе миром

Послије омивања врши се помазивање свете Трпезе миром. Помазивање миром „чини суштински елемент цјелокупног чина освећења”[39]. Као и пракса омивања водом, и помазање миром има своје коријене у Старом Завјету. У другој књизи Петокњижја видимо да Господ говори Мојсију како да подигне Шатор од састанка. На крају упутстава Господ му каже да Жртвеник, Шатор и све што је у њему помаже уљем помазања те их тако освети (Изл. 40, 9-11).

Употреба мира у освећењу Трпезе се примјењује већ у IV вијеку у Сирији. Прва свједочанства о томе налазимо у тексту *Тестамент Господњи*, који потиче из 5. вијека[40], али и код Дионисија Ареопагита, који потврђује његово практиковање почетком VI вијека. Он у књизи *О црквеној јерархији* каже да се «свештено освећење божанственога Жртвеника савршава пресветим изливањима пресвештенога Мира»[41]. Пракса помазивања нове Трпезе светим миром са Истока је убрзо прешла и на Запад. Тако се она, осим у Византији, током VI вијека практикује и у Шпанији и Галији, док се у Риму примјењује већ у VIII вијеку.[42]

36 L’Eucologio Barberini gr. 336. 1995, 151, стр. 164-165.
37 Исто, 151, 1-5, стр. 165; 152, 1-3, стр. 166.
38 Свети Никола Кавасила 2002, V,11, 174-175.
39 Μενεβίσογλου 1983, 213.
40 DACL 1920, 386; 397-398.
41 Дионисије Ареопагит 2019, 155.
42 DELI 2002, 263.

У опису помазања Трпезе у Барберинијевом кодексу 336 каже се да епископ: „Узима сасуд са миром, и док ђакон говори *Пазимо*, излива из њега на Трпезу три пута крстообразно, чинећи три крста, један у средини и два са сваке стране, говорећи три пута: *Алилуја*, као на светом Крштењу, и предавши посуду са миром из крстова који су начињени на Трпези помазује цијелу њену површину рукама. Чини крстове и на стубовима Трпезе, изговарајући цијели 132. псалам, и прославља говорећи: *Слава Теби, Света Тројице, Боже наш, у вијекове, вијекова*. Послије овога умива руке, узима покривач и прекрива свету Трпезу, говорећи 92. псалам, једанпут или више пута, док је у потпуности не прекрије, и потом славослови“[43].

Свети Никола Кавасила пише да епископ, прије него што узме свето Миро „које на Жртвеник излива благодат од Бога“[44], помазује Трпезу обичним „нашим миомиром, односно вином и мирисним уљем“[45]. Он каже да се ова два елемента користе, јер нам мирисно уље даје обичну радост, а вино подржава наш живот. Епископ користи ове производе „како би показао да ово двоје испуњава наш целокупни живот, односно оно што нам је у животу неопходно и оно што нам је пријатно“[46]. Кавасила подсјећа да нам је сам Бог, својим доласком, даровао живот и изобиље. Овим мирисима епископ додаје свето миро које у себи садржи „сву силу за савршавање свете Тајне, води право ка жртви свете Евхаристије“[47]. Он овдје објашњава да је Бог испунио ову жртву руком, јер је указао на хљеб, и ријечју, јер га је благословио. Говорећи да и ми тражимо те ријечи и ту руку, он каже да ријеч Христову налазимо на Литургији када свештеник изговара ријечи установљења, а свето миро упоређује са руком Господњом. Кавасила наводи Дионисија Ареопагита и каже да нам: “то свето миро дарује Исус“[48]. Исту благодат су имали и свети апостоли, јер су и они приносили свете Дарове својим рукама, али су већ њихови насљедници имали потребу за освећењем „јер су само речи Христове могли да изговоре“[49], те нису имали силу освећења него су и сами имали потребу за освећењем.

Као што смо видјели, епископ омива Трпезу водом изговарајући ријечи *У име Оца, и Сина, и Светога Духа*, међутим „изливајући свето миро по часној Трпези, ништа не изговара – за разлику од претходног пута – већ само поје Богу ону кратку песму, сведену на неколико јеврејских слогова, песму хора светих пророка, која има пресвети смисао“[50]. Овде Кавасила има на уму ријеч *Алилуја* и каже да произношење многих ријечи у славословљима приличи „хвале достојним делима која су се већ догодила или која се тек имају догодити“[51], али да славословље праћено малим бројем ријечи „приличи ономе што је присутно и што се сада збива; пошто су те појаве по себи видљиве, нема никакве потребе за речима које би их објављивале, осим за оним речима које исказују радост и дивљење“[52]. Због тога „архијереј не тражи ништа од онога што му је у молитвама даровано, нити набраја дела човекољубља која су пред његовим очима, већ се само весели оном тајанственом мелодијом“[53].

---

43 L’Eucologio Barberini gr. 336. 1995, 152, 4-5, стр. 166-167.
44 Свети Никола Кавасила 2002, V,12, 175.
45 Исто, 175.
46 Исто, 175.
47 Исто, 176.
48 Исто, V,13, 176.
49 Исто, 176.
50 Исто, V,14, 176-177.
51 Исто, 177.
52 Исто, 177.
53 Исто, 177.

Овај чин помазивања Трпезе светим миром можемо упоредити са чином миропомазања које се, заједно са светом Тајном крштења, врши над оним ко ступа у Цркву. На то указује и текст у Барберинијевом кодексу 336. У древној византијској пракси, епископ је три пута изливао свето миро на Трпезу, чинећи знак крста и говорећи три пута *Алилуја*. Данас је устаљена пракса да епископ четкицом наноси свето миро чинећи три знака крста на светој Трпези и на њеним стубовима изговарајући притом *Алилуја*.

Такође, у данашњој пракси постоји чин помазивања зидова храма светим миром, што се не помиње код Кавасиле. Међутим, у Барберинијевом кодексу 336 се каже да патријарх, послије помазивања Трпезе помазује и зидове храма, те потом изговара прописане молитве. Послије поменутог помазивања ђакон изговара: „*У миру изиђимо*“[54], и тиме се чин освећења завршава. Једна особеност поретка у Барберинијевом кодексу 336 је кађење током којег епископ кади новоосвећену Трпезу, олтар и цијели храм.

Пренос и полагање моштију испод свете Трпезе

Трећи елемент освећења храма јесте преношење и полагање моштију Светих мученика. Поријекло овакве праксе је такође у древној Цркви, гдје су хришћани савршавали Евхаристије на гробовима Светих мученика.[55]

Једно од првих свједочанстава о овоме налазимо код Светог Амвросија Миланског који је 386. године осветио нову базилику у Милану. Том приликом је у нови храм пренио мошти Светих мученика Гервасија и Протасија, које су се до тада налазиле на једном гробљу, и положио их испод свете Трпезе.[56] Свети Амвросије каже: „Извршили смо пренос у базилику Фауста, када је већ било вече. Тамо је било свеноћно бденије и полагање руку. Сутрадан смо пренијели ове мошти у базилику коју називамо амвросијева”[57].

Свечано преношење моштију приликом освећења нових цркава је било познато на Истоку већ у периоду између IV и VI вијека. Касније је, из практичних разлога, умјесто полагања цијелих моштију испод Трпезе, ушло у праксу полагање дијелова моштију. Та пракса није била одмах прихваћена на Западу, што потврђује и случај када је папа Хормизд 519. године одбио послати цару Јустинијану дијелове моштију светих апостола и светог ђакона Лаврентија.[58]

Пракса полагања моштију у нови Жртвеник коначно је утврђена у 7. Канону VII Васељенског Сабора, у ком се каже да „Ако ко освећује храм без светих моштију, нека буде свргнут јер је преступио Црквена Предања”[59].

Преношење и полагање моштију није вршено заједно са освећењем. Оно има своје мјесто у чину свечаног отварања (εγκαίνια) храма и вршено је сутрадан, непосредно пред служење Литургије у новом храму.[60] Послије чина освећења епископ је, са свештенством и народом, одлазио до најближе цркве, гдје је служено свеноћно бденије. Сутрадан ујутро, на дан освећења, епископ би, уз одговарајуће молитве, узимао мошти из

54 L’Eucologio Barberini gr. 336. 1995, 153, 4, стр. 170.
55 Етерија, у више поглавља свог Дневника, свједочи о служењу Евхаристије у Мартиријумима, односно на гробовима мученика. Égérie 1982, XIX, XX, XXIII.
56 DELI 2002, 263.
57 Sancti Ambrosii Mediolanensis 1845, 1066.
58 DACL 1920, 382.
59 Свештени канони Цркве 2005, 211.
60 Fyrillas 1962, 133.

цркве у којој је служено бденије. Потом је вршена литија у којој су мошти преношене до новог храма, освећеног дан раније.

О томе у Барберинијевом кодексу 336 читамо: „И носећи свете мошти заједно са свима присутнима, епископ долази са литијом у храм који има бити освећен. И када уђе у нартекс и стане испред главних врата, у средини храма, говори *Благословен си Христе Боже, у вијекове, вијекова*. И појци почињу тропар *Уздигните врата врхове своје, и уздигните се врата вечна* (Пс. 23,7) и тако даље. И тада се отварају врата, и улази са свим народом. Док се пјева поменути тропар, полаже патријарх свете мошти у мјесто припремљено за њих“[61]. Послије одређене молитве, коју чита патријарх послије полагања моштију, појци „славослове и додају Трисвето и даље бива цијела Литургија“[62]. Овде треба истаћи да су у вријеме настанка Барберинијевог кодекса 336 још увијек постојале литије, које су биле одлика Цариградског типика.

Кавасила каже да сила Жртвеника долази од светог мира и да је требало „да и твар која је на њега положена, поседује сродну силу“[63]. То објашњава сљедећим ријечима: „Због тога, тражећи неко одговарајуће вештаствено тело које би положио испод светог мира, свештеослужитељ не налази ништа што би томе више доликовало од костију мученика, па пошто их мироше и помаже, полаже их на часну Трпезу и тако заврши са свештањем Жртвеника. Јер, нема ничега сроднијега са Тајнама Христовим него што су мученици, у којих је и тело, и дух, и обличје смрти, и све друго заједничко са Самим Христом. Он је заједно са њима и док су живи – а и када скончају, не оставља Своје мртве – него је сједињен са душама, као што је и саприсутан и сједињен са муклим прахом светих моштију, па ако је игде међу видљивим вештаственим стварима могуће пронаћи и осетити Спаситеља – то је међу овим моштима“[64].

Овдје Кавасила повлачи паралелу између моштију мученика и светих дарова Христових и посредно их изједначава. Он каже: „Стога, кад се архијереј нађе пред вратима храма, и пре но што свете мошти унесе унутра, он отвара двери узвикујући као да у храм уноси Самога Христа, и моштима указује почаст која приличи часним Даровима, уосталом, те кости и јесу истински храм и Жртвеник Божији, док овај рукотворени Жртвеник, који се освештава, представља образ истинскога Жртвеника“[65].

Као и Барберинијев кодекс 336 и Кавасила помиње да се свете мошти доносе са неког мјеста које се налази у близини храма који се освећује, али не додаје ништа више о томе.

Литија са моштима је сачувана и у актуелној обредној пракси с том разликом што се свете мошти више не налазе у сусједном храму, већ их епископ доноси одмах у нови храм. У моменту литије он их узима са стола који је припремљен за њих, излази са свештеницима и народом изван храма и чини трократни опход око храма. Када се литија заврши, епископ стаје испред главних врата и ту се одвија дијалог између њега и појаца који се налазе у цркви. Ова литија „одговара моменту малог входа на Литургији. Послије њега слиједи, како је то и предвиђено на Литургији, Трисвето, након кога епископ уноси мошти у нову цркву, гдје их полаже, и гдје се одмах наставља служење Божанствене Литургије“[66].

---

61 L’Eucologio Barberini gr. 336. 1995, 156, 1-4, стр. 172-173.
62 Исто, 156, 7, стр. 173.
63 Свети Никола Кавасила 2002, V,15, 177.
64 Исто, 178.
65 Исто V,16, 178.
66 Геча 2005, 87.

Та пракса никада није напуштана, иако се појавила разлика у форми њеног извршавања. Древна пракса је предвиђала да Литургија, која се служи одмах послије преношења и полагања светих моштију у Трпезу, не почиње као обична Литургија ријечима „*Благословено Царство*“, већ да се „спаја са обредом освећења од трисвете песме”[67]. Тако освећење храма са литијом и трисветом пјесмом бива уводни дио Литургије. На таквој Литургији се редовним литургијским читањима додају и читања предвиђена за службу освећења храма. На читање посланица се узима дио из посланице Јеврејима (3, 1-4), који говори о томе да је Бог створио све, а на јеванђелском читању се узима одјељак из јеванђеља по Јовану (10, 22-26), који говори о празнику обновљења Јерусалимског храма. Ипак, у данашњој пракси освећења храма устаљена је појава да Литургија не бива служена од трисвете пјесме и читања, него да, након што се чин освећења заврши читањима и отпустом, Литургија почне по редовном поретку ријечима „*Благословено Царство*“[68]. Литургичари сматрају да би ова пракса требало да буде „напуштена и замијењена исправним и древним поретком, по коме послије молитве *Благодаримо ти, Господе Боже наш, јер је благодат коју си дао Апостолима*, коју изговара епископ, слиједи Трисвето, апостол и јеванђеље освећења и наставак Литургије“[69].

Постављање кандила на светој Трпези

У завршетку свог текста о поретку освећења храма свети Никола Кавасила описује још један чин у коме епископ пали кандило на Трпези и послије тога излази. Кандило, по његовим ријечима, симболише моменат жртве. Епископ пали кандило да би показао „време у које је Христос по први пут предао жртву апостолима, јер је то било с вечера, кад се пале светиљке“[70]. Кандило треба да нас подсјети и на причу из Лукиног Јеванђеља (15,8), гдје се описује како један човјек, који је изгубио драхму у својој кући, узима свјетиљку и тражи изгубљену драхму. По Кавасили, Христос је Онај који има власт да може „и кућу разрушити, и све открити и на светлост извести“[71].

Овдје се код Кавасиле завршава чин освећења новог Жртвеника. Он не помиње да се у наставку на новом Жртвенику служи Литургија, али се то подразумијева, с обзиром на црквену свијест о повезаности светих Тајни и Литургије и о томе да „свете тајне имају свој пуни смисао само ако се доводе у везу са Светом Евхаристијом, што би значило да их треба савршавати у оквиру Литургије”[72].

Закључак

На крају овог текста можемо закључити да је служба освећења новог храма ванредни догађај у животу Цркве, јер се ради о освећењу мјеста на којем се служи Литургија и на коме примамо свете Дарове Христове.

Једнако као што је крштење ванредни и најважнији догађај у животу сваког вјерника, тако је и чин освећења најсвечанији и најважнији догађај једног храма. Он је и слика, односно икона хришћанске иницијације будући да садржи све елементе који су

67 Фундулис 2004, 257.
68 Геча 2005, 89-90; Милошевић 2011a, 144.
69 Милошевић 2011a, 144.
70 Свети Никола Кавасила 2002, V, 17, 179.
71 Исто, 179.
72 Милошевић 2011b, 32.

садржани у Тајни хришћанске иницијације. Оба поретка, која су овдје упоређена, садрже трократно омивање водом *У Име Оца, и Сина, и Светога Духа*, затим, миропомазање и на крају облачење свете Трпезе. Отуда није страно да се у Цркви веома често чин освећења новог храма назива крштењем храма.

Ако се вратимо на почетак Кавасилиног текста, гдје се каже да је Жртвеник „основ и темељ сви светих Тајни“[73], онда можемо разумјети због чега се чин освећења храма, у разним периодима, сматрао једном од светих Тајни и због чега је и данас однос хришћана према њему такав, без обзира што се о њему на такав начин не говори.

На крају треба истаћи да „чин освећења цркве није само литургички и светотајински догађај, већ, такође, еклисиолошки догађај“[74]. Његова еклисиолошка димензија се огледа и у чињеници да епископ, као глава једне локалне Цркве, односно епархије, једини има право да извршава освећење новог богослужбеног мјеста за одређену црквену заједницу.[75] Чинећи то он, уствари, оснива једну нову евхаристијску заједницу у Цркви. То јединство епископа и евхаристијских заједница једне локалне Цркве је изражено у богословљу светог Игнатија Антиохијског, који у својим посланицама каже, да је један жртвеник, као што је један епископ, једна евхаристија, јер постоји само једна Црква.[76]

Поредак освећења храма из Барберинијевог кодекса 336.[77]

150.

1) *Поредак који бива приликом освећења светог храма и у њему свете Трпезе.*

2) *Један дан уочи отварања, пре доласка патријарха у храм који ће бити освећен, шаље се онај који је одговоран за рукоположења и он припрема каменоресце за постављање Трпезе. Када они изврше посао и удаље се улази патријарх у храм.*

3) *И када сви лаици изиђу и када нико, осим клирика, не остане са њим унутра и када црква буде затворена са свих страна један од ђакона твори молитву.*

4) *И док он изговара* У миру Господу се помолимо *патријарх преклања колена испред двери светилишта, јер Трпеза која је у њему још увек није освећена.*

5) *И када патријарх устане, ђакон говори:*

6) Заштити, спаси, помилуј, подигни и сачувај нас, Боже, благодаћу Твојом.

7) За вишњи мир и спасење душа наших, Господу се помолимо.

8) За мир свега света, за непоколебивост светих Божјих Цркава, и сједињење свих, Господу се помолимо.

---

73 Свети Никола Кавасила 2002, V, 1,168.

74 Геча 2005, 91.

75 На то указују канони Апостолски 31, Антиохијског Сабора 5, Картагинског Сабора 6 и 10.

76 Свети Игнатије Антиохијски, Посланица Филаделфијцима 2002, IV-1, 255.

77 Оригинални текст се налази у *L'Euchologio Barberini GR. 336* (1995), Stefano Parenti ed Elena Velkovska. Romma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 159-173.

Молитве из текста, које изговара епископ, су готово у потпуности идентичне са молитвама из актуелног поретка освећења храма, с тим што њихов распоред није исти у оба поретка. У тексту молитава има неколико мањих одступања. Из тог разлога превод тих молитава је преузет из: *Велики Требник*, превео са грчког и словенског Архимандрит др Јустин Сп. Поповић, професор Универзитета, Манастир Ћелије, 1958, 456-474, и *Велики Молитвослов (Велики Требник)*, превео са грчког и словенског Архимандрит др Јустин Сп. Поповић, Манастир Ћелије, 2011, 85-103. На местима на којима долази до одступања задржано је онако како стоји у оригиналу

9) За архиепископа нашег (име) и дела руку његових, и свештенике који су са њим, у Христу ђаконство, за сав клир и верни народ, Господу се помолимо.

10) Да се освети овај дом и жртвеник који је у њему наитијем и силом и дејством Светога Духа, Господу се помолимо.

11) За наше благочестиве цареве и сав двор и војску њихову, Господу се помолимо.

12) Да им Господ Бог наш помогне и да им потчини све непријатеље и противнике, Господу се помолимо.

13) За град овај и за сваки град и крај и оне који у вери Христовој бораве у њима, Господу се помолимо.

14) За благорастворење ваздуха, за изобиље плодова земаљских и времена мирна, Господу се помолимо.

15) За оне који плове, за путнике, болеснике, пећенике и сужње, и за њихово спасење, Господу (се помолимо).

16) Да нас избави од сваке невоље, гнева, опасности и тескобе, Господу се помолимо.

17) За све којима је потребна помоћ и заштита Божија, Господу се помолимо.

18) Поменувши пресвету, пречисту, преблагословену, славну Владичицу нашу Богородицу и Увекдјеву Марију и свете свехвалне Апостоле, светога (име) коме је посвећен храм који се освећује.

19) *Затим патријарх клекне и подиже се када ђакон заврши мољење и говори ово:*

20) Боже беспочетни и вечни, који си све из небића привео у биће, који живиш у светлости неприступачној, који за престо имаш небо, а земљу за подножје, који си Мојсеју дао заповест и план, а у Веселеила усадио дух премудрости, и оспособио их да саграде скинију сведочанства, у којој службе оправдања беху слике и предображења истине. Који си Соломону даровао широко и пространо срце, и њиме подигао стари храм, а светим и свехвалним Апостолима у духу службу, обнављајући благодат истинске скиније, а преко њих, Господе сила, свете цркве твоје и жртвенике твоје насадио си по целој земљи, да се у њима приносе Теби свештене и бескрвне жртве. Ти си благоизволео да се и овај храм сазида у име Светога (име), а у славу твоју, и Јединороднога Сина Твога, и Свесветог Твога Духа. Сам бесмртни и дарежљиви Царе, опомени се милосрђа твога и милости твоје од памтивека, и немој се узгнушати на нас оскврњене многим гресима, и не раскидај завета твога због наше нечистоте, него превиди и сада сагрешења наша, и укрепи нас, и оспособи благодаћу и наитијем Животворног и Светог Твога Духа, да неосуђено извршимо освећење овога храма, и жртвеника у њему, да би Те и на њему благосиљали псалмима и песмама, и служењем светих тајни, величајући твоју доброту. Да, Владару Господе Боже наш, надо свих крајева земље, услиши нас грешне који ти се молимо, и пошаљи Пресветога Твога и обожаваног и свесилног Духа, и освети дом овај, испуни га вечном светлошћу, изабери га за обиталиште твоје, учини га местом пребивања славе твоје, украси га божанским твојим и небеским даровима. Учини га да буде пристаниште витланих буром, исцељење страсти, прибежиште немоћних, прогнање ђавола. Да очи твоје гледају на њега дан и ноћ, а уши твоје да пазе на молитву оних који са страхом твојим и побожношћу долазе у њега и призивају свечасно и обожавано Име Твоје. Да све што заишту у Тебе, Ти чујеш горе на небесима и учиниш милост, и милостив будеш. Сачувај га до свршетка века непоколебљивим, а жртвеник који је у њему учини да буде Светиња над светињама, силом и дејством Пресветога Твога Духа. Прослави га још више по закону очишћења, да на њему савршавана свештенодејства достижу у свети и пренебесни и духовни жртвеник твој, и да нам отуда доносе благодат твога пречистог

обасјања, јер се не уздамо на служење наших руку, но на твоју неисказану доброту. *Возглас*: Јер си свет, Боже наш, и у светима почиваш, и Теби слава приличи, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада.

151.

1) *После* Амин*, дају се патријарху бели убруси, које он поставља на свету Трпезу крстообразно, и додаје му се посуда за крштење напуњена топлом водом, и патријарх, приклонивши своју главу, моли се овако:*

2) Господе Боже наш, Ти си осветио воде Јорданске спасоносним својим јављањем, Ти сам и сада ниспошљи благодат Светога Духа Твога, и благослови воду ову за освећење и постављење овог жртвеника твога. *Возглас*: Јер си благословен у векове векова. Амин.

3) *После тога полива трипут Трпезу топлом водом говорећи:* У име Оца, и Сина, и Светога Духа.

4) *Затим положеним убрусима брише Трпезу и њене стубове својеручно. Потом је опет отире новим и чистим сунђером и преосталом водом.*

5) *Док то чини говори 83. псалам, једанпут или више пута, а сви певају заједно са њим док се не заврши ово чишћење и отирање, и тада славослови и моли се говорећи:* Слава Богу у векове векова. Амин.

152.

1) После *тога узима посуду са мирисним вином и излива га три пута крстообразно говорећи:* Покропи ме исопом и очистићу се; опери ме и бићу бељи од снега. Дај ми да чујем радост и весеље, да се прену кости потрвене (Пс. 50, 9-10).

2) *Ово говори три пута и додаје и остатак псалма све до краја и тада славослови и моли се:* Благословен Бог у векове, векова.

3) *После тога узима ново платно и полаже га на Трпезу и отире је њиме говорећи 131. Псалам једном или двапут док се не заврши отирање, и тада славослови и поново говори:* Слава Христу Богу нашем у векове, векова.

4) *Затим узима сасуд са миром и док ђакон говори* Пазимо*, излива из њега на Трпезу три пута крстообразно, чинећи три крста, један у средини и два са сваке стране, говорећи три пута:* Алилуја*, као на светом Крштењу, и предавши посуду са миром из крстова који су начињени на Трпези помазује целу њену површину рукама. Чини крстове и на стубовима Трпезе, изговарајући цели 132. псалам, и прославља говорећи:* Слава Теби, Света Тројице, Боже наш, у векове, векова.

5) *После овога умива руке, узима покривач и прекрива свету Трпезу, говорећи 92. псалам, једанпут или више пута, док је у потпуности не прекрије, и славослови.*

6) *После* Амин *даје се архиепископу кадионица и кад свету Трпезу и светилиште и сав храм, говорећи 25. псалам једанпут или више пута, све док не заврши кађење.*

7) *Док патријарх кади један од присутних епископа, носећи посуду са миром, иде за њим и чини миром крстове на сваком стубу храма.*

8) *Када се заврши, како је речено, кађење и овај псалам и славословље, док ђакон чини јектенију као обично.*

9) *После* Заштити*, говорећи* Поменувши пресвету, пречисту, преблагословену, славну Владичицу нашу Богородицу и Увекдјеву Марију и свете свехвалне Апостоле, Светога (име) коме је посвећен храм који се освећује*, приклања се патријарх близу свете Трпезе, али не клечи, и моли се овако:*

10) Господе неба и земље, Ти си неизрецивом мудрошћу основао свету Цркву твоју, и по угледу на анђелско служење на небу установио чин свештенства на земљи, Ти сам Владико многодарежљиви прими и сада нас који ти се молимо, не као достојне да те за толико молимо, него да се покаже преузвишеност твоје доброте, јер ниси престао да на разне начине добро чиниш роду људском. Као основ доброчинстава даровао си нам долазак у телу Твога Јединородног Сина, који јавивши се на земљи и засијавши онима у тами светлошћу спасења, принесе Себе на жртву за нас, и поста очишћење целом свету, учинивши нас заједничарима свога васкрсења, и узневши се на небеса, обуче своје Ученике и Апостоле, као што је обећао, у силу са висине, која је Дух Свети, обожавани и свемоћни, који исходи од Тебе Бога и Оца, и поставши њиме моћни у делу и речи, предадоше крштење усиновљења, подигоше цркве, основаше свештеничке жртвенике, поставише законе и правила чије и ми грешни држећи предање, припадамо теби вечном Богу, и молимо се Милосрдни, овај храм саздан за славословље Теби, испуни божанском славом твојом, и у њему утврђени жртвеник покажи као Светињу над светињама, да ми који пред њим стојимо, као пред страшним престолом царства твога, неосуђено служећи Теби, узносимо молбе за нас и за све људе и приносимо бескрвну жртву твојој доброти, за опроштај вољних и невољних грехова, за управљање животом, за утврђење доброг владања и за испуњење сваке правде. *Возглас*: Јер се благослови свечасно и великолепно Име Твоје.

153.

1) *После* Амин *говори:* Мир свима.

2) *Када ђакон каже:* Главе своје Господу приклонимо *моли се овако:*

3) Благодаримо Ти, Господе Боже сила, што си благодат, коју си излио на свете Апостоле твоје и преподобне Оце наше, удостојио због великог човекољубља твог, да се она простре и до нас грешних и непотребних слугу твојих. Стога Те молимо, Владико многомилостиви, испуни славом и освећењем и благодаћу овај жртвеник твој, да се бескрвне жртве приношене на њему Теби претварају у пречисто Тело и часну Крв великога Бога и Спаситеља нашега Исуса Христа Јединородног Сина твог, ради спасења свега народа твога, и наше недостојности. *Возглас*: Јер си Ти Бог наш, Бог који милује.

4) *И тада ђакон говори:* У миру изиђимо.

154.

1) *Поредак који бива приликом отворења већ освећеног светог храма.*

2) *На сам дан освећења молитвеног дома, пошто се саврши светилнично*[78] *и панихида у једној од цркава недалеко од молитвеног дома који се освећује и када гласник сабрања буде објавио где ће бити изложене свете мошти,*

3) *Долази тамо у јутро патријарх, па када ђакон каже јектеније Трисветога, моли се овако:*

4) Господе Боже наш, веран у речима својим, и нелажан у обећањима, који си даровао светим твојим Мученицима да се добрим подвигом подвизавају, и да ток побожности заврше, и веру истинског исповедања сачувају, Ти сам, Владико пресвети, њиховим молитвама умољен буди, и даруј нама недостојним слугама твојим да имамо удео и наслеђе са њима, да будући подражатељи њихови, удостојимо се и добара која њима припадају. *Возглас*: Милошћу и човекољубљем.

78 Вечерње богослужење.

155.

1) *И после* Амин*, говори:* Мир свима.

2) *И када ђакон каже:* Главе своје Господу приклонимо, *моли се овако:*

3) Господе Боже наш, молитвама пресвете Владичице наше Богородице и свих Светих твојих, дела руку нас недостојних слугу твојих управи, и удостој нас да у свему угађамо твојој доброти.

4) *И после* Амин*, почиње сам патријарх:* Слава Теби, Христе Боже, похвало Апостола, радовање Мученика.

156.

1) *И носећи свете мошти заједно са свима присутнима, епископ долази са литијом у храм који има бити освећен.*

2) *И када уђе у нартекс и стане испред главних врата, у средини храма, говори:* Благословен си Христе Боже, у векове, векова,

3) *И појци почињу тропар,* Уздигните врата врхове своје, и уздигните се врата вечна (Пс. 23,7) *и тако даље.*

4) *И тада се отварају врата, и улази са свим народом.*

5) *Док се пева поменути тропар, полаже патријарх свете мошти у место припремљено за њих и твори ову молитву:*

6) Боже наш, који си и ову славу даровао Светима који су се за Тебе подвизавали, да се њихове мошти сеју по свој земљи у светим храмовима твојим и да произрастају плодове исцељења. Ти сам, Владико, даваоче свих добара, молитвама Светих чије си мошти благоизволео да буду положене у овај часни жртвеник твој, удостоји нас да неосуђено принесемо на њему бескрвну жртву Теби. Даруј нам све што иштемо ради спасења, дарујући и награду свима који су се подвизавали за Име Твоје, да би они чудотворили за наше спасење.

Јер је твоје царство и сила и слава, Оца и Сина и Светога Духа, сада и.

7) *Појци славослове и додају Трисвето, и у наставку бива цела Литургија.*

Извори

Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας (1976): *Προς τον βασιλέα Κωνσταντίον ἀπολογία*, у: Ἅπαντα τα ἔργα 8. Θεσσαλονίκη: Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας.

Дионисије Ареопагит (2019), *О црквеној јерархији*, у: Ареопагитски списи са Схолијама Светог Максима Исповедника – Први део, Нови Сад: Беседа.

Égérie (1982),*Journal de voyage (Itinéraire)*. Paris: Cerf - Sources Chrétienns No. 296.

L'Euchologio Barberini GR. 336 (1995), Stefano Parenti ed Elena Velkovska. Romma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche.

Eusèbe de Césarée (1958), *Histoire Ecclésiastique, VIII-X*. Paris: Cerf - Sources Chrétienns 55.

Јевсевије Памфил (2013): *Живот Константинов*. Шибеник: Истина.

Јевтић, Атанасије (2002): *Дела Апостолских ученика*, Врњачка Бања-Требиње.

Јевтић, Атанасије (2005): *Свештени канони Цркве*. Београд.

Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi (1845), *Epistola XXII*, Patrologiae Latinae t.16.

Свети Никола Кавасила (2002): *О животу у Христу*. Нови Сад: Беседа.

Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί του αγίου ναου και της τουτου καθιερώσεως (1866), Patrologiae Graecae t.155.

Библиографија

Вукашиновић, Владимир (2015): *Освећење литургијског простора код Срба у XIII и XIV веку*, у: Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII-XXI век, 60-81,Београд: ПБФ.

Getcha, Job (2005): *La dédicace des églises dans le rite byzantin*, у: Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique,75-91, Roma, Edizioni liturgiche.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie /DACL/, том IV, (1920). Paris: L. Letouzey.

Dictionnaire encyclopédique de la Liturgie /DELI/, том I, (2002). Turnhout: Brepolis.

Желтов, С. Михаил (2000): *Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века*, у: Реликвии в искусстве и культуре восточно-христианского мира, 111–126. Москва.

Мајендорф, Јован(2001): *Византијско богословље*. Београд: Плато.

Μενεβίσογλου, Παύλος (1983): *Το Ἅγιον Μύρον εν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἀνατολκή Ἐκκλησία*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ἵδρυμα πατερικῶν μελετῶν.

Milošević, Nenad (2011): *To Christ and the Church, The Divine Eucharist as the All-Mystery of the Church*. Los Angeles: Sebastian Press.

Милошевић, Ненад(2011): *У Духу и истини*. Београд: ПБФ.

Радић, Драган (2018): *Свете тајне*; у: Лексикон библијске егзегезе. Београд: Библијски институт ПБФ.

Fyrillas, André K. (1962): *Le rite byzantine de la consécration et dédicace d'une église*, у: La Maison-Dieu 70, 131-134, Paris: Cerf.

Фундулис, Јоанис (2004): *Литургика 1, Увод у свето богослужење*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Sava Bundalo

THE NEW TEMPLE CONSECRATION RITE ACCORDING TO ST. NICHOLAS KABASILAS AND THE BARBERINI CODEX

Given that all Sacraments of the Church are performed in the temple, some teachers of the Church considered the consecration rite of a new temple also a Sacrament. The Fathers saw the Holy Table as the foundation of all Sacraments. Hence, the essence of the temple consecration is reflected in the erection and consecration of the Holy Table, and the laying of relics below it. By comparing the earliest extant order in the L'Euchologio Barberini's gr. 336 (VIII century) and the order recorded by Saint Nicholas Cabassila (XIV century), it could be concluded that the temple consecration order did not change significantly. The temple consecration is the foundation of a new Eucharistic community and is, as such, part of episcopal responsibilities and services in the church.

УДК 271.222(497.11)-428"11/12"
348:271.22(497.11)"11/12"
27-36:929 Сава, свети

Небојша Дабић
Чачак - Србија
e-mail: nebojsadabic@gmail.com

ЈЕДАН ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ БОГОСЛУЖБЕНОГ УРЕЂЕЊА КОЈЕ ЈЕ У СРПСКОЈ АРХИЕПИСКОПИЈИ СПРОВЕО СВЕТИ САВА

Апстракт: *Проучавање богослужења Српске цркве 13. века је условљено малим бројем сачуваних извора. Деловање Светог Саве као светогорског монаха и архимандрита је било у складу са монашком праксом његовог времена. Поставши архиепископ, Свети Сава за узор узима богослужбену праксу Цариграда, што се огледа у поретку проскомидије, у увођењу Успенског поста, као и превођење изабраних поредака из патријаршијског молитвеника за будуће потребе Српске цркве.*

Кључне речи: *Законоправило, проскомидија, пост, евхологион*

Законоправило је зборник канонских и грађанских законика које је Свети Сава одабрао из грчких зборника за потребе Цркве и државе уређења и управљања њима. Поред шест уводних глава, Законоправило садржи још 64 главе. Двадесет глава су из световног права док су остале из канонског права. Законоправило представља сталну инспирацију за проучавање, како са филолошког[1] и правног[2], тако и са богословског аспекта[3]. За ово истраживање коришћен је Иловички препис[4] као најстарији и најзначајнији за проучавање рада Светог Саве на богослужбеном уређењу.

Хришћански живот је у својој основи богослужбени живот, тако да "канонска правила изражавају начин на који црквено тело схвата добро функционисање односа између својих чланова у литургијском, светотајинском и пастирском животу. Евхаристија је основа и светотајинског искуства и пастирске мисије цркве. Света Литургија је заиста у центру целокупног искуства православне вере."[5] Од свих одредби овог законика, педесет четврта, педесет седма и шездесет четврта глава су посебно значајне за боље схватање рада Светог Саве на литургијском устројству у Српској цркви.

Са оснивањем Манастира Хиландара (1198), започиње непрестано залагање Светог Саве на уређењу богослужења у српској средини. Као васпитаник Свете Горе, Свети Сава се образовао на поретку какав је држан на Светој Гори. Свети Атанасије Атонски је приредио Диатипосис, редакцију Студитског типика, прилагођену потребама Свете Горе која регулише целокупни живот монашке заједнице. Поред ове прилагођене студитске редакције богослужења, на Светој Гори је у XI веку била позната и јерусалимска богослужбена пракса. У Карејском типику помињу се бдење и тропсалмни

1 Никитовић 2019, Никитовић 2018а, Никитовић, 2018б
2 Петровић 2013, Ђорђевић 2019.
3 Јевтић 2008.
4 Законоправило 1991.
5 Фидас 2001, 17.

часови, док у библиотекама светогорских манастира постоји више јерусалимских типика из XIII века.[6] Света Гора је ипак имала утврђен свој богослужбени поредак који је дуго држала и по усвајању Јерусалимског типика.

Теодосије, у Житију Светог Саве, наводи да су приликом оснивања Манастира Хиландара, ктитори узаконили *службу и устав појања као што навикоше од Ватопеда.*[7] Ктиторско право дозвољава да ктитори одреде црквеноправни положај своје задужбине, али ктитори не могу да одређују нити мењају владајућу богослужбену праксу. Свети Сава је превео пролог Евергетидског манастира да би регулисао начин живота и поредак у Хиландару, али богослужење у манастиру је било светогорско са одликама јерусалимске праксе каква је била заступљена на Светој Гори. Поред састављања Хиландарског (1199/1200) и Студеничког типика (1207-1210), рад Светог Саве на уређењу богослужења Доментијан описује следећим речима: "старе (цркве) утврди, а нове сазда и све постави на сваком добром закону, и пренесе сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновијама, игуманијама, сихастиријама..".[8]

Рукоположењем за архиепископа 1219. године, Свети Сава саставља Законоправило којим уређује богослужбени живот Српске цркве у складу са праксом Цркве у Цариграду. Цариградски утицај се огледа у поретку проскомидије, увођењу Успењског поста као и у избору из поретка патријаршијског молитвеника о начину примања појединих јеретика у Православну цркву.

Поредак проскомидије

Иако је Молитва предложења позната у најстаријим евхологионима,[9] поредак проскомидије није одмах уврштен у њих. Опис овог чина је најчешће био у вези са тумачењем поретка како нас обавештава патријарх Герман у својој *Црквеној историји*. Први евхологиони који садрже развијенији поредак предложења потичу из касног XI и XII века.[10] Несигурност свештенства по питању правилног вршења овог чина су разлог најчешћег интересовања и интервенисања надлежних архијереја. Такве примере налазимо у одговорима митрополита Илије Критског, који је боравио у Цариграду и објашњавао поредак проскомидије како је вршен у XI и XII веку;[11] затим у делу охридског архиепископа Димитрије Хоматин упућеном српском краљу Радославу, у коме, у 185. одговору архиепископ расправља о броју просфора неопходних за служење литургије.[12] У атмосфери литургијских недоумица сасвим је природно да је Свети Сава саставио или преписао поредак за потребе Српске цркве.

Наслов овог поретка је: Вѣдѣниѥ извѣст'но. ѡ томь како подобаѥть быти бж҃ьномоу приношениѥ. вь ст҃ѣи слоужбѣ. ѡ хлѣбѣ и ѡ чаши приношениꙗ и ѡ проскоурѣ и ѡ винѣ.[13] Свети Сава у Законоправилу обред припремања дарова означава грчким термином Проскомидија (προκομιδή = приношење), због чега ћемо и ми у овом раду користити исти термин.

6 Симић 1977, 199.
7 Теодосије 1988, 139.
8 Доментијан 1938, 102-103.
9 Ова молитва је засведочена у Барберинијевом кодексу (8. век) и у Порфиријевском (9. век) Василијеве Литургије; у Месинском кодексу Литургије Св. Јакова (10. век); те у Евхологиону севастијанском (10-11. век) Златоустове Литургије. Види у : Јевтић 2007, 455–456, нап. 13.
10 Glibetic 2014, 242, нап. 14.
11 Бернацкий, Желтов 2005, 23–53.
12 Гранић 1939, 159.
13 Законоправило 1991, 266б.

Касније колебање у терминологији и употреба термина проскомидија[14] или термина предложење[15] у вези су са потоњим разликовањем назива за одређене делове Литургије који означавају конкретне радње.[16]

У основи поретка који излаже Свети Сава налази се чин проскомидије из *Црквене историје* патријарха Германа Цариградског. Уводне реченице и у једном и у другом поретку су идентичне. Свети Сава слободно комбинује текст тумачења док је поредак који излаже ближи чину проскомидије описаном у преводу Лава Тосканског.[17] Док се у тумачењу патријарха Германа користе само стихови пророка Исаије за исецање просфоре *Као овца на заклање би вођен, и као јагње... (Ис. 53,7–8),* други цариградски извор из XI века, уместо стихова пророка Исаије за исецање користи формулу *Жртвује се Јагње Божије.*[18] Обе цариградске формуле ће бити обједињене у преводу Лава Тосканског из XII века. Овај случај умножавања формула ради описа једне литургијске радње налази се и у поретку проскомидије у Законоправилу.[19] Проблем умножавање формуле ствара нелогичности у самом тексту. Како се у опису поретка проскомидије два пута користи глагол χαράξας, стиче се утисак о двоструком жртвовању агнеца. У Законоправилу проблем је избегнут тако што се стихови пророка Исаије 53,7–8 користе за крстообразно благосиљање (знаменаеть, κατασφραγίσαι) просфоре, док се формула *Жртвује се Јагње Божије који узима на себе грехе света* говори када се издвојени део просфоре са доње стране крстообразно сече (прэрэзати, χαράξας) односно жртвује.[20]

Ситуација је слична и када су у питању формуле које се односе на сједињење вина и воде у путиру. Свети Сава прво доноси формулу *За сједињење Светога Духа,* која је сиро-палестинског порекла, и налази се у чиновима проскомидије бројних јужноиталијанских и словенских извора.[21] Највероватније је формула и преузета из ових извора, јер је Законоправило настало пре путовања Светог Саве у Свету земљу, и из неког извора под непосредним палестинским утицајем. Остале формуле: *Један од војника прободе му ребра копљем и одмах изиђе крв и вода, и онај што виде посведочи и истинито је сведочанство његово* (Јн. 20, 34–35), и: *Троје је што сведоче: дух, и вода, и крв; и ово троје су једно* (1.Јн. 5,8), *сада и увек и у векове векова* Свети Сава преузима из тумачења патријарха Германа.[22]

У свом опису Свети Сава не истиче број просфора неопходних за проскомидисање. Први цариградски документ у коме се наводи приношење просфора у част Богородице и светих се налази у номоканону патријарха Николе III Граматика (1084–1111).[23] Тумачења која митрополит Илија Критски (између 1111 и 1135) даје у својим одговорима проистичу из цариградске праксе и наводи најмање четири просфоре за проскомидисање.[24] Ова цариградска пракса је присутна и у 54. глави Законоправила

14 Литургијар ХИЛ № 315 (XIV век) у: Јевтић 2007, 453; Литургијар МСПЦ ОРГ № 84 (XVII век) у: Јевтић 2008, 40–41.
15 Литургијар ЋОР № 7 (XIV век) у: Хрваћанин 2017, 232.
16 Ненад Милошевић истиче да се у Литургији разликују три фазе приношења Светих Дарова: а) на почетку Литургије, б) приликом полагања Дарова на Свети Престо, в) приликом изговарања речи: "Твоје од Твојих, Теби приносећи...", где за сваку од наведених фаза важи одређен назив: а) Πρόθεση, б) Προσκομιδή и в) Ἀναφορά. види у: Милошевић 2014, 33.
17 Jacob 1966.
18 Isto, 244.
19 Glibetic 2014, 246.
20 Isto, 244.
21 Isto, 245.
22 Јевтић 2007, 202.
23 Glibetic 2014, 247.
24 Бернацкий, Желтов 2005, 39.

Светог Саве, где се наводи да свештеник када проскомидише, поред просфоре за припрему Агнеца, узима једну просфору за Пресвету Богородицу, по једну за свете за које хоће проскомидисати, као и једну за помињање живих и покојних.

Поредак проскомидије Светог Саве не наводи молитве за кађење, покривање дарова и Молитву предложења,[25] док се оне налазе у преведеном поретку Лава Тосканског.[26]

Поредак проскомидије у Законоправилу даје нам увид у примену цариградске праксе у Српској цркви прве половине XIII века. Даљи развој овог чина можемо пратити у српским служебницима РНБ Q.n.I. 48, из друге половине XIII века и Брлићевом служабнику HAZU sign. III a 32, из прве половине XIV века.

Успењски пост

У 57. глави Законоправила, у форми питања и одговора, преносе се одлуке Цариградског сабора из 1105. године, којим је председавао васељенски патријарх Никола III Граматик, а тицао се питама светогорских монаха. Једно од питања монаха је било о држању поста у августу.[27]

Историјат Успенског поста нам показује да је овај пост у непосредној вези са Цариградом. Прво помињање поста пред Успење Пресвете Богородице везује се за патријарха Никифора Цариградског (755–828), који помиње да верни обично посте од седмог дана након Педесетнице до 15. августа. Међутим, узевши у обзир спремност народа, дужину дана, тежину времена и дужину поста, Никифор и Собор су одредили да буду два поста: један до дана Светих Апостола и други до 15. августа.[28] Помињање Успењског поста налазимо и у писму римског папе Николе I (858–867) Бугарима, у коме се наводи да је Римска црква примила од древности и чува постове: четрдесетнице пред Пасхом, после Педесетнице, пред Успењем Марије Богородице и пред празник Рођења Господњег.[29] Најстарије сведочанство о Успењском посту је са сабора у Цариграду 920. године, када је издат Томос о сједињењу. Сабор је расправљао о питању четвртог брака и о томе колико пута могу да се причесте они који су у трећем браку. Одговор на ово питање је да могу три пута, на празник Пасхе, Божића и Успења Пресвете Богородице, којима претходи пост.[30] Томос сједињења, који је уврштен у "Синодикон", читао се са амвона цркве сваке године у јулу, што је допринело да се ова одлука Сабора широко распространи међу становницима престонице.[31]

За овај пост је карактеристична и чињеница да није монашког порекла. Јерусалимски, студитски и светогорски типици га превиђају. Једини типик који има уредбе о овом посту је из Манастира Христа Спаса из Месине. За 1. август стоји напомена да је код њих други пост у односу на четрдесетницу пред Успење Пресвете Богородице, патријарха Константинопољског Николе. Пост који се назива Постом Пресвете Богородице, почиње са првим даном августа и прославља, по једном рукопису, сабор

25 Епископ Атанасије Јевтић, који је први указао на овај текст Проскомидије, мишљења је да Свети Сава није навео молитву јер је подразумевао Молитву предложења која је била позната из Барберинијевог кодекса. Види у: Јевтић 2008, 374, нап. 6.
26 Jacob 1966, 136.
27 Законоправило 1991, 341 б.
28 Јангу 2011, 182.
29 Скабалланович 2004, 142.
30 Исто.
31 Јангу 2011, 187.

сједињења, а по другом и седми сабор у Никеји.[32] О томе да је овај пост држан сачувана су сведочанства и са Олимпа Витинијског.[33] Да овај пост није монашког порекла, говори и чињеница да су монаси показали највише отпора и резерве према држању овог поста, доводећи га у везу са постом појединих јеретичких групација. Никон Црногорац је уложио највећи труд да докаже каноничност поста. Увођење овог поста у живот Антиохијске патријаршије свакако је дело и заслуга патријараха XI века, Петра III, Теодосија III и Јована Оксита, који су пре постављења на место патријарха Антиохије живели у Цариграду и следили ову цариградску праксу.[34]

Интересовање светогорских монаха за ову дилему довело је до Сабора у Цариграду 1105. године, чије се одлуке налазе у 57. глави Законоправила. И поред ових одлука Сабора, овај пост није био заживео у светогорској заједници крајем XII и почетком XIII века, када се на Светој Гори подвизавао Свети Сава. У десетој глави Хиландарског типика налази се одредба о постовима. Наводе се Велики и два мала поста, Светих апостола и Христовог рођења.[35] Такође, у десетој глави Студеничког типика налазимо истоветне одредбе.[36]

Уређујући Законоправило, Свети Сава не преузима добро познату праксу Свете Горе. Преузимањем одлука Цариградског сабора из 920. године у 59. глави Законоправила, и Сабора из 1105. године у 57. глави, Свети Сава указује на каноничност овог поста, ненаметљиво уводећи ову цариградску праксу у живот Српске цркве. Мада не постоје сведочанства о усвајању Успенског поста након доношења Законоправила, улази и у парохијски и у манастирски живот Цркве, што ће бити посведочено тек Никодимовим[37] и Романовим[38] типиком.

Извод из Патријаршијског молитвеника

Шездесет четврта глава Законоправила носи наслов "Из патријаршијског молитвеника о томе како примати оне који из јереси прелазе у свету, саборну и апостолску цркву".[39] Патријаршијски молитвеник или Евхологион постоји као концепт, не као сређена литургијска књига са молитвеним порецима. Потврду ове чињенице налазимо у Стратигијевом евхологиону *Paris. Coislin 213*. У колофону се наводи да је Евхологион саставио презвитер Велике цркве Стратигија 6535. (1027) године, да тачно излаже све поретке, као и да постоје и друге литургијске молитве које нису унете у овај кодекс, које се налазе на свитцима и користе у богослужењима.[40] Ова изјава нам указује да садржај евхологиона није био строго утврђен, да је могао да садржи евхаристијске молитве или да их не садржи, као и да је његов састав зависио од личног одабира приређивача. Евхологиони углавном нису били у практичној богослужбеној употреби. Из њих су нови приређивачи, попут Светог Саве, по потреби изимали одређене делове.

---

32 Скабалланович 2004, 141.

33 "Патријарх Антиохије Теодосије III Хрисоверг је обавестио Никона Црногорца (XI век) да на Олимпу Витинијском монаси држе пост августом. И он сагласан светом сабору и осталим божанским оцима и држећи и чувајући (овај пост августом) у свом манастиру је служио на гори Олимпу." Преузето из: Јангу 2011, 184, напомена 132а.

34 Јангу 2011, 190.

35 Свети Сава 2005, 120–122.

36 Свети Сава 2018, 68–70.

37 Никодимов типик 2007, 176а.

38 Симић 2010, 170.

39 Законоправило 1991, 394а.

40 COI, 211.

Од евхологиона постиконоборачког периода до времена настанка Законоправила, поред Стратигијевог евхологиона из XI века, сачувани су Висиаринов *Cryptensis gr. ГβI*[41] и Атински евхологион *Atheniensis gr. 662* из XIII века. Свакако је рашки епископ имао евхологион на основу кога су вршена сва молитвословља у Србији. Ипак, крајем XII и почетком XIII века, у кругу књижевника Светог Саве на Атону настаје нови превод богослужбених и канонских књига, чији поретци и молитве улазе у састав Евхологиона Светог Саве.[42] Главни представници тог евхологиона су рукописи из колекције РНБ Гильфердинг *№ 21* и *№ 72*. У њима није сачуван дневни круг богослужења већ само требнички део. Евхологион Светог Саве је садржао све структурне елементе евхологиона осим поретка примања јеретика у Цркву. Поредак примања јеретика у православље је зато сачуван у Законоправилу јер у време када је преведен, поредак још увек није имао богослужбену употребу.[43]

Поредак примања јеретика у Православну цркву, који Свети Сава доноси у Законоправилу, први пут се појављује у евхологиону словенског порекла.[44] По својој структури, поредак је приближан поретку из Стратигијевог евхологиона. Поредак почиње 7. каноном II Васељенског сабора, који је поновљен и допуњен 95. правилом Трулског сабора, који говори о начину на који се примају они који се из јереси обраћају у православље. Поредак одређује три групе повратника. Аријанци, македонијанци, новацијани или катари, четрнаестодневници и аполинаријевци, пошто дају писмену изјаву (λιβέλλους, писаниѥ) и анатемишу сваку јерес, примају се помазивањем светим миром. У Законоправилу, као и код Стратигија, овој групи се одређује 10 или 15 дана поста, присуствовање дневном циклусу богослужења и учење псалама. После ових дана кандидат се доводи пред крстионицу где анатемише све јереси и исповеди веру, да би затим погнуо главу док му свештеник чита молитву *Господе, Спаситељу наш, који хоћеш да се сваки човек спасе.* Следи помазивање миром и молитвапосле миропомазања *Господе, Боже наш, који си удостојио да савршеним покажеш слугу твога.*[45] После миропомазања, попут новокрштених, седам дана се не купају нити умивају лица већ то чине осмог дана.

Другу групу чине несторијанци и евтихијанци, као и остали који верују попут Несторија, Евтихија и Диоскора. Они дају писмену изјаву и анатемишу своју јерес. Анатемишу и све напред речене јереси, кроз општу анатему[46] раније дату у поретку, и причешћују се.[47]

Трећу групу чине они који се изнова крштавају. Ту спадају: евномијанци, који једним погњурењем крштавају, монтанисти или фриги, савелијанци, који исповедају

41 М. Аранц је сматрао да је кодекс написан у XI веку али су га Паренти и Велковска успешно датовали у другу половину XIII века, види: Parenti, Velkovska 2007, 175–196.
42 Афанасьева 2019, 144.
43 Исто, 147.
44 Afanasyeva 2015, 180.
45 Законоправило 1991, 394б–395а; СОІ 121v–122v.
46 Законоправило 1991, 394б; СОІ 122.
47 Иако наводи да се у Законоправилу Светог Саве први пут у неком словенском евхологиону појављује поредак примања јеретика у Цркву, обрађујући евхологион Syn. 900, у потрази за грчким прототипом словенског евхологиона, Т. Афанасјева превиђа поредак у Законоправилу и наводи да су у поретку примања јеретика у Цркву изостављена два чина: примања кроз писану изјаву несторијанаца, евтихијанаца, јаковита и осталих јеретика те групе, као и евномијанаца кроз крштење. Сравни: Afanasyeva 2015, 180.

ијопаторство (синоочинство), и сличе јереси (манихејци, валентијани и маркионисти)[48] које примају као јелине.[49]

У Законоправилу затим се наводи писмено анатемисање манихејске јереси. Од овог места пореци код Светог Саве и у Стратигијевом евхологиону се разликују. Свети Сава доноси само текст анатематизама, који се разликује од Стратигијевог евхологиона а и од остала два евхологиона XIII века, док остали евхологиони донесе и поредак са молитвама за оглашавање, заклињања и крштења манихејаца .[50]

Много пре него што се у Српској цркви појавила потрева за тим, Свети Сава у Законоправилу предвиђа и поредак примања из сараценске вере у Православну цркву. Овај поредак се не налази у Висарионовом евхологиону већ у Стратигијевом и Атинском. Законоправило и Стратигијев евхологион прво износе идентични поредак са кратким анатематизмима, да би потом следио велики анатематизам без поретка, који се разликују у ова два извора.[51] У поретку примања из сараценске вере прво се наводи да особа мора да пости две недеље и да се поучава у Јеванђељу, молитви Оче наш и Символу вере. Потом свештеник у одјејању поставља кандидата пред крстионицу, пита га за име, и он, гологлав, исповеда да прилази слободно, без лицемерја, чистог срца љубећи Христа и његову веру, одриче се сараценске вере уз кратку формулу анатематизама. Читав поредак са питањем, одговором и анатематизмом се понавља још једном а потом следи молитва. После *амин* кандидат се крстообразно благослови и отпусти, а други дан уводи у ред оглашених. Велику сумњу у исправност овог чина изнео је Аранц.[52] Он је истакао исповедање и анатемисање који се врше пред крстионицом, као код крштених јеретика, нпр. аријанаца. Објашњење оваквог поретка може се наћи у делима Светог Јована Дамаскина. Код Светог Јована Дамаскина налазимо схватање да је ислам једна од хришћанских јереси настала на основама аријанске јереси.[53] Посматран и као једна од хришћанских јереси, ислам не садржи никакав чин крштења, стога би поредак примања преобраћеника из ислама у православље требало да буде подобнији примању Јевреја у Цркву, односно да се испитивања и анатемисање врше испред храмовних врата.

Док Законоправило завршава овај поредак са чином преласка из сараценске вере, у Стратигијевом евхологиону налазимо и поредак примања Јевреја[54], као и поредак примања из незнабоштва[55]. Анатема мелхиседековаца[56] није уврштен у поредак Патријаршијског молитвеника јер се у 63. глави Законоправила налази спис Тимотеја, презвитера Велике цркве, о разликовању ове јереси и примању у Православну цркву. Одатле је узет и текст анатема мелхиседековаца.[57] Можемо само да претпоставимо да није било потребе да се преводе пореци за оне јереси које су полако нестајале са историјске сцене.

---

48 Канони 2005,194.
49 Законоправило 1991, 395a; COI 123.
50 Законоправило 1991, 395a–396a, сравни са COI, 124–129v. Код Стратигијевог евхологиона на f. 129v следи допуна анатемизама који се не налазе у евхологионима Висариона и Атинском. Од f.130 до 132 следи подробан поредак примања манихејаца у Цркву, са кратким анатематизмом, молитвама за оглашење и поретком заклињања и крштавања манихејаца.
51 Законоправило 1991, 396a–398б; COI 140–145v.
52 Арранц 2003, 35.
53 Дамаскин 2012, 93; Дамаскин 2017, 21.
54 COI 132–133.
55 Ibid, 129.
56 Ibid, 130.
57 Законоправило 1991, 392a–394a.

Закључак

Рад Светог Саве на уређењу Српске цркве је несумњив. Његов труд око богослужбеног уређења имао је само један циљ да саобрази богослужење васељенској пракси православних цркава. Житија нам указују на три фазе Савиног литургијског деловања. Прва у светлости Свете Горе. Типици за Хиландар и Студеницу и деловање у архимандритском звању омогућили су увођење највише светогорске праксе у богослужење Српске цркве, и то је хагиограф описао следећим речима: "и пренесе сваки узор Свете Горе у своје отачаство"[58]. Законоправило је значајан извор који нам расветљава период припреме за добијање аутокефалности и време непосредно након њеног стицања. Узор у канонском и литургијском уређењу Српске цркве у овом другом периоду је нађен у Васељенској патријаршији. То се одражава у увођењу цариградских особености и дуплирању радњи у поретку проскомидије; указивање на каноничност држања Успењског поста, који је одлика цариградског парохијског богослужења, као и превођењу поретка примања јеретика у Православну цркву по Патријаршијском молитвенику. Трећи период карактерише већи утицај јерусалимског богослужења и он је уследио након Савиног поклоничког путовања у Свету земљу.[59] Овакав креативан приступ Светог Саве уређењу богослужења у Српској цркви најбоље је описао Доментијан речима: "Примивши прво васељенско законоположење, и више опет достигавши јерусалимскога исправљења, и обоје добро сложивши, и од обојег прибирајући најбоље утврђиваше на пребивање увек будуће".[60]

Извори и литература

Законоправило (1991): Законоправило или Номоканон Светог Саве, Иловички препис 1262. године (фототипско издање), (приредио М.М. Петровић). Горњи Милановац: Дечје новине.

Никодимов типик (2007): *Типик архиепископа Никодима, књига друга,* (српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић, приредио Ђорђе Трифуновић). Београд.

Свети Сава (2018): *Студенички Типик*,(са српскословенског на српски превела др Маја Анђелковић, уредници др Маја Анђелковић и архимандрит др Тихон Ракићевић). Манастир Студеница.

COI: *Paris Coislin gr. 213,* доступно на: www.gallica.bnf.fr преузето 21. августа 2019. године

Арранц (2003): Арранц S.J. M., *Избранные сочинения по Литургике том III, Евхологий Константинополя в начале XI века и Песенное последование по требнику митрополита Киприана*, Рим-Москва.

Афанасьева (2019): Афанасьева Т. И., *«Евхологий Саввы Сербского» и его рецепция в древней Руси XIII–XIV в.,* 144-155, доступно на: www.academia.edu преузето 19. марта 2020. године

Бернацкий, Желтов (2005): Бернацкий М.М., Желтов М., Вопросоответы митрополита Илии Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божестенной литургии в нач. XII века*, Вестник ПСТГУ I*: 14, 23-53.

58 Доментијан 1938, 103.
59 Марковић 2009,163–164; Симић 1977, 204–205.
60 Доментијан 1938, 166.

Гранић (1939): Гранић Ф., Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стефана Радослава, у: *Светосавски зборник*. Књ.2. Београд: СКА, 147-189.

Дамаскин (2012): Преподобни Јован Дамаскин, *О јересима* (превод и коментари Слободан Продић). Шибеник.

Дамаскин (2017): Преподобни Јован Дамаскин, *Списи о исламу*, (превод протојереј–ставрофор др Радомир В. Поповић, мр Душица Стојковић). Београд : Свети Оци у преводу на српски језик, књ. 10.

Доментијан (1938): Доментијан, *Животи Светог Саве и Светог Симеона*, (превео др Лазар Мирковић са предговором др Владимира Ћоровића). Београд: Српска књижевна задруга.

Јангу (2011): Јангу Т.К., *Канони и богослужење,*(превео Борис Мркаја, уредник јмн. мр Евстатије М. Аздејковић). Манастир Цетиње.

Јевтић (2007): Јевтић А., *Христос - Нова Пасха, Божанствена Литургија 1*, Београд – Требиње.

Јевтић (2008): Јевтић А., *Христос - Нова Пасха, Божанствена Литургија 3*, Београд – Требиње.

Канони (2005): *Свештени канони Цркве*, (превео са грчког и словенског епископ др Атанасије Јевтић). Београд.

Марковић (2009): Марковић М, *Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњевековну уметност*. Београд: САНУ: Византолошки иститут.

Милошевић (2014): Милошевић Н., Анафора – узношење или приношење?, *Саборност* 8, 27-42.

Никитовић (2018а): Никитовић З., О јересонимима у Законоправилу Светог Саве. Ниш: Црквене студије 15, 707−721.

Никитовић (2018б): Никитовић З., Семантичко поље назива за вјеру у Законоправилу Светога Саве (1219), у: *Зборник са Научне конференције Српско писано насљеђе и историја средњовјековне Босне и Хума* одржане 19-20. јуна 2017. године у Андрићевом институту у Андрићграду. Вишеград: 247–271.

Никитовић (2019): Никитовић З., Сложенице у Законоправилу Светог Саве. Ниш: Црквене студије 16/1, 415-431.

Петровић (2013): Петровић М., Неколике особености Градског закона у Законоправилу Светога Саве, у: *Црквенограђански значај Законоправила светога Саве*. Београд.

Свети Сава (2005): *Сабрана дела (приредила Љиљана Јухас Георгијевска).* Београд: Народна књига.

Симић (1977): Симић П., Рад Светог Саве на осавремењавању богослужења у српској цркви*, у: Свети Сава, споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, Београд: Свети архијерејски Синод СПЦ, 181-205.

Симић (2010): Симић П., *Хиландарски типик монаха Романа 1331.г.* Краљево.

Скабалланович (2004): Скабалланович М., *Успение Пресвятой Богородицы.* Киев.

Теодосије (1988): *Службе, канони и похвала*, (приредила Биљана Јовановић Стипчевић). Београд: Просвета – Српска књижевна задруга .

Фидас (2001): Фидас В., *Канонско право, богословска перспектива.* Београд.

Хрвећанин (2017): Хрвећанин Р., *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара XVI века*. Београд-Врњци.

Afanasyeva (2015): Afanasyeva T.I., The Slavic version of the Euchologion of the Great Church and its Greek Prototipe, *Orientalia Christiana Periodica* 81, 169-194.

Glibetic (2014): Glibetic N., An Early Balkan Testimony of Byzantyne Prothesis Rite: The Nomocanon of Saint Sava (+1236), in: *Beiträge zu Gottesdienst und Geschichteder fünf altkirchlichen Patriarchatefür Heinzgerd Brakmann zum 70.Geburtstag*, Teilband 1,(herausgegeben von Diliana Atanassova und Tinatin Chronz).Wien: LIT, 239-248.

Jacob (1966): Jacob A., La traduction de la Liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique, *Orientalia Christiana Periodica* 32, 111-162.

Parenti, Velkovska (2007): Parenti S., Velkovska E., A Thirteen Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ.β.I, alios of Cardinal Bessarion, in: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, Ser. III, 4, 175-196.

Nebojša Dabić

ONE CONTRIBUTION TO THE STUDY OF WORSHIP ARRANGEMENT IN THE SERBIAN ARCHBISHOPRY BY SAINT SAVA

Study of worship in Serbian church in the 13th century is conditioned by the small numbers of preserved sources. The work of Saint Sava as anthonine monk and archimandrite was in accordance to the monastic praxis of his time. Becoming the archbishop, Saint Sava drew worship praxis of Contantinople for role model, which can be seen in order of proscomidy, in introducing the fast for the festival of Dormition of the Mother of God, as in the translation of selected orders from the patriarchal euchology for the future needs of Serbian Church.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 205-222*

УДК 75.052.046.3(497.11):271.2 -282"11/12"

Слободан С. Јаковљевић
Чачак - Србија
e-mail: slobodan.jakovljevic244@gmail.com

УПУТСТВО О РАЗДРОБЉЕЊУ АГНЕЦА У СРПСКОЈ ЛИТУРГИЈСКОЈ ТРАДИЦИЈИ XVII И ПРВЕ ЧЕТВРТИНЕ XVIII ВЕКА

Апстракт: *Намера рада јесте покушај историјско-литургичког осврта на питање увођења текста Упутство о раздробљењу Агнеца у српску литургијску праксу. У раду се хронолошки прецизира када се овај указ појављује у српским рукописима, али и какве су теолошке импликације увођења такве праксе у српске литургијаре и архијерејске чиновнике. Учињен је осврт и на мистагошко сагледавање раздробљења Агнеца у српским литургијским рукописима временског оквира којим се рад бави. На крају рада у виду додатка представљен је овај указ у неколико верзија. Кроз ове прилоге приказује се еволуција Упутства о раздробљењу Агнеца у српском литургијском предању.*

Кључне речи: *Агнец, упутство, указ, раздробљење, Петар Могила, Рачани.*

Упутство о раздробљењу Светог Агнеца–историјске напомене

Чин раздробљења Агнеца представља један од најважнијих тренутака литургијског сабрања. Неоспорно је у питању изворни чин Литургије, још од тренутка када је Христос разломио хлеб и дао га својим ученицима (Мт. 26, 26-28). Боравак апостола и првих Христових ученика у Јерусалиму до навршавања педесетодневног периода протиче у знаку њиховог сабирања *на једном месту* (ἐπὶ τὸ αὐτό) у ревносној постојаности у слушању и усвајању апостолске проповеди, те заједничарењу у *ломљењу хлеба* (κλάσις τού άρτου) и молитвама (Дап, 2, 42, 46). Довршетак молитвеног сабирања у Јерусалимском храму заправо бива у домовима христоименитих Јерусалимљана.[1] О изграђивању Цркве Божије кроз овај чин и јасним алузијама на евхаристијску праксу у периоду апостола можемо сазнати из посланице Светог апостола Павла Коринћанима (1 Кор. 10, 16; 11, 24). У ранохришћанском спису *Дидахи* аутор поучава хришћане да сабирајући се *ломе хлеб и благодаре* (несумњиво над Чашом) уз претходно признавање својих грехова, како би њихова жртва била чиста.[2] Потпуније информације о развитку Анафоре можемо пратити од тренутка издавања Миланског едикта 313. године. Период IX до XV века треба окарактерисати као доба уобличавања великог броја особености сачуваних и присутних у савременој богослужбеној пракси Цркe на Истоку.[3] Централна тематика нашег рада заправо јесте чињеница да у XVII веку чин ломљења хлеба, односно раздробљења Агенца добија посебан текст који веома детаљно објашњава на који начин се раздробљава Агнец и како се распоређују честице, што представља једну од новина

1 Убипариповић 2014, 100–101.
2 *Дела апостолских ученика* 1999, 142.
3 За потпуне информације о историјском развитку Анафоре видети: Убипариповић 2014, 100–180.

која се у том периоду интерполира у литургијски поредак. Нас првенствено занима тренутак када се овај указ појављује у српском литургијском предању и какве су теолошке импликације тог текста као и мистагошка сагледавања чина ломљења Агнеца у истом периоду.

Указ о ломљењу Агнеца први пут се појављује у Стрјатинском служебнику из 1604. године.[4] Порекло ове напомене није јасно, али свакако да је настала због полемике са Латинима.[5] Иста рубрика прештампана је у издању Јелисеја Плетеницког 1620,[6] касније и у Служебнику Петра Могиле из 1629. године, као и каснијим малоруским издањима. Иако је текст у сва три издања сличан, послужићемо се у кратким цртама Могилиним служебником из 1629. године који налаже како треба да изгледа распоред честица на Дискосу, и указује: *Од Честица Пресвете Богородице и Свих светих или других које су у Светом дискосу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си оставио да причешћујеш* [...], и даље упућује свештеномонаха да, када проскомидише, одмери довољно хлеба и вина, и да не додаје и не долива: *Већ причешћуј само од једног растворења које је постало свето*.[7]

Упутство о раздробљењу Агнеца у руским служебницима појављује се од 1647. године.[8] Све до тада московска издања садрже напомену да ђакон пре причешћа верних у путир ставља све честице са дискоса.[9] Издање из 1655. први пут поред упутства садржи и изображење ломљења Агнеца, односно илустрацију на који начин треба извршити чин раздробљења.[10] Богослужбеном реформом патријарха Никона појављује се проширена, и у много чему детаљнија, верзија овог Указа која бива унета у штампано издање служебника из 1656. године.[11] Текст који излаже овај указ по структури је, по свему судећи, компилација Упутства о раздробљењу Агнеца из Служебника Јелисеја Плетеницког из 1620. године, синодског писма васељенског патријарха Пајсија I (1654–1655) патријарху московском Никону (1652-1660) и коментара Светог Јована Златоуста на посланицу Коринћанима. Највећи део текста чини писмо васељенског патријарха. Наиме, Никон је васељенском патријарху послао 27 питања и Пајсије му је званично одговорио. Део који је идентичан наведеној, проширеној, верзији указа о ломљењу Агнеца налази се у првом одговору. Упутство је срочено по следећем кључу: уводни део је из Јелисејевог служебника. Други део је из писма Пајсија Никону, и то је унесен готово буквално: тек понека реч је промењена и текст је пребачен у треће лице. Трећи део је из коментара Јована Златоуста, а финални део указа опет из кијевског служебника из 1620. године.[12] Ипак, ваља напоменути да у потоњим годинама упутство није у овој форми преживело касније исправке богослужбених књига у Руској цркви, јер млађа издања садрже поново крећу верзију.[13]

Упутство о раздробљењу Агнеца у српским рукописима најраније проналазимо у Архијерејском чиновнику САВ 7 из 1675. године.[14] Овај рукопис преписао је Христофор Рачанин. То упутство се не поклапа до краја ни са *руским* указом из 1655. нити

4 С1604, л. 183–187
5 Павлов 1897, 406–413.
6 Дмитриевский 1912, 82.
7 С1629, л. 79–80.
8 Успенски 2004, 145.
9 С1583, л. 90б; С1602, л. 136а; С1627, л. 148а.
10 С1655, л. 346–350.
11 С1656, л. 238а–245а.
12 Дмитриевский 1912, 257–258; Meyendorff 1991, 213–215; Фундулис 2007, 121–122.
13 Видети рецимо: С1667, л. 268–269.
14 Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 52б–54а.

са указом из 1656. године, иако је почетни део исти. Овај текст је заправо идентичан ономе који срећемо у Служебнику Петра Могиле из 1629. године; разлика је само у томе што је у рачанском рукопису текст дат као једна целина а у књизи Петра Могиле у два дела.[15]. Са друге стране Никоново проширено Упутство (из 1656. године) у српским рукописима истраживаног периода проналазимо такође код Рачанских преписивача. И то у чак пет архијерејских чиновника.[16] Три од тих пет (МСПЦ 252, НБС 640, ПРЕШ) преписао је Христофор Рачанин.[17] Компаративном методом смо увидели да је текст који садрже рукописи писара из Раче до детаља идентичан са текстом издања поменутог Служебника из 1656. године.[18] Ако узмемо у обзир и нама доступне српске рукописе из XVII и с почетка XVIII века можемо рећи да једино рачански рукописи излажу овако опширан текст. Уз пет архијерејских чиновника, исти додатак имају још два рачанска рукописа: Литургијари[19] МСПЦ ОРГ 121[20] и РГБ Музеј Румјанцова 401.[21] Од свих литургијских рукописа Рачана једино Архијерејски литургијар[22] МСПЦ ОРГ 3-II-2 не садржи никакав указ везан за Агнец и честице. О структури књига рачанских преписивача и потенцијалним малоруским предлошцима њихових књига већ смо детаљано писали,[23] те се овде не бисмо понављали. Само ваља нагласити и једну занимљивост, а то је да *Никоновски* указ о раздробљењу Рачани уносе у прениконовску (данас би рекли старообредничку) структуру архијерејских чиновника. Важно је напоменути да се овај текст у рачанским рукописима увек налази на крају Литургије Светог Јована Златоуста. Уз то, по свему је уочљиво да није део који је касније преписан или уметнут, него органска целина преписана руком рачанских скриптора.

Овакав указ о ломљењу Агнеца у проширеној верзији је врло јасан: Нико се не сме причестити од Честица које нису део Агнеца: *Од Честица Пресвете Богородице и Свих светих или других које су у Светом дискосу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си оставио да причешћујеш*. [...] *Причести се од Светог тела једном а од Свете чаше трипут, говорећи у име Оца и Сина и Светога Духа* [...]. У наставку се наводи због чега је састављена оваква рубрика: ***За ово нас веома укоравају***

15 С1629, л. 79–80; л. 92.

16 Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 68а–72б; НБС 640, л. 99б–103б; ПРЕШ, л. 159–169; ПБ 21, л. 80а–84б; ДЕЧ 135, л. 80б–85а; САВ 7, л. 52б–54а.

17 Видети: Јаковљевић 2019б, 93–99.

18 С1656, л. 238а–245а.

19 Овим именом називамо књиге које данас зовемо служабници, или служебници. Сматрамо да је ова одредница прикладна будући да преовладава у терминологији периода којим се бавимо. Према неким мишљењима, назив служабник Српска Црква преузела је од реформе патријарха Никона, дакле после 1655. Међутим, тешко да је скрипторима у томе периоду било значајно како ће насловити књигу, или да су баш у истом тренутку сви прешли на нови, унификовани назив. У другој половини XVII века преовладавали су термини попут *литургија* или *литугијица*. (Видети: Хрваћанин 2017, 114–120).

20 Литургијар, МСПЦ ОРГ 121, л. 84а–88б.

21 Литургијар, РГБ Музеј Румјанцова 401, л. 84б–88б.

22 Средњовековне рукописе који се тичу архијерејске службе дефинисао је у својим радовима професор В. Вукашиновић на следећи начин: ***литургијари двоструке намене***, ***архијерејски литургијари*** или ***архијерејски требници***. Тачније, то су служебници који имају општи литургијски формулар са архијерејским рубрикама записаним на маргинама, затим књиге које садрже архијерејске рубрике или на маргинама или убачене у сам текст (који уз то може имати требничке додатке намењене архијереју) и, на крају, књиге које у себи садрже архијерејска свештенодејства и молитвословља, али немају поредак литургија. (Видети: Вукашиновић 2016а, 34–35).

23 Јаковљевић 2013, 417–-431; Јаковљевић 2016, 79–86; Јаковљевић 2017, 140–150; Јаковљевић 2019а, 22–35; Јаковљевић 2019б, 139–338.

Латини, јер сједињујемо људе са Обоженим Телом Исусовим и да људи постају Тело Исусово. Аутор закључује: *Зато треба, о јереју, да пазиш да ниједном хришћанину не даш од честица људи, да не упаднеш у идолопоклонство. Јер је мисао Цркве да честице људи само то и јесу када их стави* (свештеник, додао С.Ј.) *у чашу да се омију греси поменутих* [...].[24]

Ако рукописе српске редакције посматрамо ван рачанског корпуса једини рукопис који садржи Упутство о раздробљењу Агнеца јесте ХИЛ 335.[25] Није позната година преписивања овог рукописа, већ је само датиран у XVII век.[26] Ипак морамо нагласити да се донекле разликује од указа у две верзије који срећемо код Рачана будући да је изложен краћи текст. Прецизније речено, идентичан је неким московским штампаним издањима.[27] Рукопис српске редакције који садржи нешто слично упутству о разламању Светог Агнеца јесте Архијерејски чиновник АСАНУ 16, који има изображен дискос након разламања и код честица НИ и КА стоји напомена да се од ових делова причешћује народ, али не садржи никакво детаљније упутство.[28] Дакле, на основу нашег истраживања можемо закључити да ова напомена дефинитивно заживљава у српској пракси у другој половини XVII века пре свега преко рачанских преписивача, али да није непозната ни у Хиландару, одакле су Рачанима највероватније и стизали предлошци за преписивање.[29]

Током московских спорова око времена освећења Дарова покретано је и питање да ли је могуће причешће честицама, односно да ли све честице могу да се споје пре Причешћа. Ово питање је било део такозване грчко-латинске полемике у XVI и XVII веку. До краја XVII века грчки аутори, попут Гаврила Севера, Севаста Киминита, патријарха јерусалимског Теофана III, патријарха јерусалимског Доситеја II, писали су о овоме проблему, и заступали мишљење да Причешће честицама које нису део Агнеца – није могуће.[30]

Чини се да је пракса Причешћа након спајања честица била развијена међу православним Малорусима XVII века. Петар Могила у коментарима уз свој Требник указује да се честице претварају у Тело и Крв, као и Агнец, ако свештеник за то *има намеру*.[31] Исто мишљење заступа и архимандрит Инокентије Гизеља († 1683), у књизи *Човеков мир са Богом*. Како је у овим изворима било садржано и латинско учење о освећењу Светих Дарова Речима Установљења, овакав став о честицама у каснијем спору прихваћен је као позиција латинствујућих, па је стога ова пракса на Сабору 1690. проглашена за јерес, заједно са ставом о претварању Дарова приликом изговарања Речи Установљења. Заправо су на овај начин осуђене, како их сабор дефинише *јереси које се налазе у Требнику Петра Могиле*. Поучно слово патријарха Јоакима прочитано на сабору 1690. године дефинише порешна учења у Могилином Требнику. Ово слово заједно са текстом Јевтимија Чудовског „О честицама које се ваде на Проскомидији“ постале су саставни делови зборника који је назван „Штит вере“.[32]

---

24 Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 68а–72б; НБС 640, л. 99б–103б; ПРЕШ, л. 159–169; ПБ 21, л. 80а–84б; ДЕЧ 135, л. 80б–85а; САВ 7, л. 52б–54а.
25 Литургијар, ХИЛ 335, л. 66б–67б.
26 Богдановић 1978, 137–138.
27 Видети: С1651, л. 167а–168б; С1667, л. 268–269.
28 Архијерејски чиновник, АСАНУ 16, л. 37б.
29 Видети: Јаковљевић 2019б, 242–246.
30 Бернацки 2009, 351.
31 Реч је о термину intencio који припада латинској сакраментологији.
32 Више видети у: Бернацки 2009, 345–357; Бернацкий, 2006, 129–144; Асмус 2005, 17–19.

Српски штампани служебници друге генерације утврдили су ову рубрику и она је у наредним вековима преписивана и штампана у српским литургијским књигама.[33]

Што се тиче старије српске праксе можемо видети да штампани литургијари из XVI века не препознају нити имају сличан указ већ они на следећи начин описују спајање честица и позив на Причешће:

> Узевши у руке Свети дискос и метлицу **сакупља све у Свету чашу** са страхом и сваким опрезом како ништа од најситнијих не би пало или остало [...]. *Тада свештеник, ставивши Свештену кашичицу у Свету чашу, и покривши једним покровцем, а ову Свету чашу узме ђакон, кад му јереј заповеди, окреће се на запад, и показујући онима напољу [у храму], говори:* Приступите! *Пре, овога је свештеник рекао:* Са страхом Божијим и вером. *По возгласу ђакона:* Приступите, *ако има неки који хоће да се причесте, узима из руку ђакона Свету чашу, и раздаје им*.[34]

Дакле, видимо из ове рубрике да се сви делови Агнеца, као и честице које су приношене за свете, живе и упокојене чланове Цркве, сједињују са Светом крвљу и употребљавају у Причешћу. Стога несумњиво закључујемо да штампани литургијари не праве разлику у честицима.

Такође, један број рукописних литургијара и архијерејских чиновника из XVII века предвиђа да се честице спајају пре Причешћа, углавном на следећи начин:

> *Затим узима у руке свети дискос и метлицу и* ***скупља све са страхом и пажњом да ништа од малих не падне или остане***. Важно је нагласити да седам литургијара предвиђа позивање народа на Причешће након тога: *И ако хоће да се неко причести, јереј узима Путир од ђакона и даје и*м.[35]

У том упутству они следе Филотејев поредак.[36] Такву напомену можемо срести у грчком првоштампаном издању и служабнику из 1602. године, а иста пракса је задржана и у многим рукописним порецима тога времена.[37]

Теолошке импликације

У контексту изложених пракси незаобилазно је осврнути се на питање да ли, поред Агнеца, и остале честице на Дискосу постају Тело Христово, и да ли се народ може њима причешћивати. Свети Симеон Солунски, најчешће консултован као ауторитет о овом питању, као неко ко први говори о смислу честица, сматра да се честице освећују, али не претварају у Тело Христово.[38] Симеон записује:

---

33 Видети рецимо: СБУДИМ 1799, л. 42б–43б; СБУДИМ 1825, л. 58а–58б; ССАРАЈЕВО 1898, л. 84б.

34 Литургијари: ЛГ, л. 38б –39а; ЛМ, л. 53а–б; ЛБВ, л. 37а–б.

35 Литургијари: АСАНУ 356, Л. 37а; ХИЛ 326, л. 28а–б; ХИЛ 327, л. 36б–37а; ХИЛ 330, л. 27б–28а; МСПЦ ОРГ 84, л. 31а; ПБ 134, л. 32а; МСПЦ ОРГ 50, л. 33б; НСБ Депозит СПЦ Р27 – Плашки 675, л. 33а.

36 Τρεμπλας 1935 (1973) 13.

37 Видети: Хрваћанин 2016, 341.

38 Асмус 2005, 16.

„И честице за њих (свете, живе, упокојене) су заједно са Телом и Крви и мешајући се са њима постају једно са њима. Ако ипак разликујете сваку одвојено, онда оне нису Тело и Крв али су уједињене са Телом и Крви. Стога честице које су примиле Причешће у себе пуне су Тела и Крви.“[39]

Дакле, Симеон сматра да честице нису радикално другачија стварност Телу и Крви Христовој, из чега би се могао извести закључак да се, у крајњој линији, лаик може њима причестити. Међутим такав закључак побија на другом месту где пише да је свештеник ипак обавезан да, када причешћује, у кашичицу узме и део Агнеца. То изражава следећим речима: *Сматрам да је боље пазити да се кашичицом узме и од Божанског тела*.[40] Такође, на још једном месту је врло експлицитан: „Честице се, међутим, не претварају у Тело Христово или, пак, у тела светих, него су искључиво дарови, приноси и жртве преко хлеба за подражавање Господа, и принете су њему у име ових светих.“[41] Овоме Свети Симеон додаје и аргументе да изузев просфоре из које је извађен Агнец и приложене просфоре у част Пресвете Богородице остале не носе назив антидор.[42] Целокупна проблематика око Причешћа честицама кроз призму написаног код Светог Симеона Солунског, како ми то видимо, би се могла поједноставити исказом да је неблагословено намерно Причешће лаика честицама. Ако неко намерно изоставља Агнец и причешћује честицама мислећи да су оне Тело Христово, нека је Анатема! – али није грех ако нека честица уђе у кашичицу и неко се њоме причести.[43]

С друге стране разликовање између Агнеца и честица уводи разне степене светости у евхаристијску еклисиологију, те се на тај начин врши сепарација приноса. То би у крајњој линији значило да не постоји један јединствени принос, или да имамо само фрагменте приноса. Ако се историјски осврнемо на старија сведочанства приметићемо да код Николе Граматика (крај XI и почетак XII века) и Теодора Валсамона (крај XII века) можемо наслутити да они не виде разлику између Агнеца и честица за анђелске силе, свете, живе и упокојене.[44] Такође, по свему судећи и Никола Кавасила пише о томе да све честице представљају један принос: „Свештеник наставља са приносом, и вадећи по једну честицу из сваког хлеба користи их као Дарове. Али не говори и не чини као на почетку, оно што је изображавало смрт Господњу; јер сматра се да оно што је једанпут изговорено, то важи за целу службу. Наиме, целокупно приношење Дарова бива у спомен Господа, и оно у целости објављује Његову смрт.“[45] Следствено овоме за Светога Николу Кавасилу вађење честица за свете и живе и упокојене појављује се као продужетак приготовљења евхаристијских Дарова и на њих се равноправно распростире спомен смрти Господње и симболизам закланог Агнеца.[46]

Резимирајући можемо рећи да је проблематика око честица један прилично закључан проблем због чињенице да се честице за анђелске силе, свете, живе и упокојене појављују у одређеном периоду развоја Литургије док све до тада имамо само Агнец као Предложење. Ову проблематику би најприкладније могли закључити речима М.

39 St. Symeon of Thessalonika 2011, 231.
40 Исто, 223.
41 Исто, 218.
42 Убипариповић 2014, 177.
43 Ваља напомеути да је патријарх Павле био противник спајања честица: „Мишљење да на дискосу не само Агнец него све честице током Литургије постају Тело Христово, не припада православној цркви“ – Патријарх Павле 2011, 378.
44 Асмус 2005, 7–9.
45 Свети Никола Кавасила 2009, 52.
46 Асмус 2005, 11–13.

Асмуса: „Пред православном теологијом стоји само једно питање: Какво поимање жртве у тајни Евхаристије је могуће поред овога у којем она сагласно заповести Христовој постаје Његово Истинито Тело за сваког од нас преломљено на страшном и спаситељном Голготском жртвенику?“[47]

Када у контексту ове теме говоримо о српском XVII веку видели смо да у Пећкој патријаршији постоји пракса да се Причешће врши након спајања Дарова. Поред штампаних литургијара, и један број рукописа предвиђа Причешће народа честицама након спајања Дарова речима: *Ако има неки који хоће да се причесте*, или: *Ако хоће да се неко причести, јереј узима Путир од ђакона и даје им*. Према мишљењу Р. Хрваћанина, приређивачи српских штампаних литургијара прате Симеонову праксу. Међутим то, по њему, не значи да се Причешће верних вршило и честицама. Наиме, услед ретког причешћивања, што је несумњива пракса овога доба, свештенослужитељи су, пре причешћивања лаика, сједињавали све честице, али су Агнец ломили на веће комаде, и на тај начин су причешћујући неколико верника могли да одвоје Агнец од честица.[48] Да причасника у време туркократије није било много потврђује и чињеница да већина рукописа и не спомиње Причешће, а и они који спомињу, садрже поменуте формулације, што указује на мали број причасника – *ако има неки који хоће да се причесте*. Све ово вероватно сведочи да је пракса у Пећкој патријаршији била двојака, тј. да се честице уопште не спајају или се спајају само у случајевима ако нема много причасника, што, према J. Фундулису, и јесте једини могући начин спајања честица и Причешћа њима.[49]

Причешће је по свему судећи било секундарна категорија црквеног живота и код Грка у периоду туркократије. У грчким текстовима катихетског карактера, који најчешће представљају својеврсно исповедање вере, из XVII века, назире се да је главна брига тадашње Цркве било богослужбено васпитавање народа Божијег у правој вери. У истим текстовима наилазимо и на подстреке да се на Литургију иде само да би се слушала, и да верници не узимају учешћа у Светој Евхаристији, осим четири пута годишње.[50]

На крају помињемо, и од стране Арсенија Суханова[51], забележену праксу у Јерусалиму средином XVII века. Арсеније записује да приликом спајања честица ђакон пази да се не убацују честице од живих и упокојених које помиње, већ само од Агнеца. Тако ради уколико има причасника, а ако не, онда их одмах спаја.[52]

---

47 Исто, 22.

48 Хрваћанин 2017, 250.

49 Фундулис 2004, 208.

50 Σκαλτση 2013, 5–6.

51 Године 1651. у циљу приближавања руског обреда осталим источним црквама, у мисију путовања и набавке књига по којима би се реформе извршиле послат је старешина Богојављенског манастира устројеног при Кремљу, старац Арсеније Суханов. Списатељски плод његовог путовања, које је трајало укупно шест година, јесте књига позната као *Проскинтариј Арсенија Суханова*. У овом делу он не описује само богослужење, већ и градове у којима је боравио, њихову историју, становништво и обичаје. Путовао је у два наврата: 1649–1653, те 1653–1655. године. Рукопис је могуће поделити на путовање у Влашку и Молдавију 1649–1650, затим на расправе са Грцима јуна 1650, а касније 1650–1651, повратак у Москву преко Молдавије, те мисију на Истоку 1651–1653. године, која је подразумевала пут преко Константинопоља, Александрије, Јерусалима. На тим путовањима он је, по налогу цара, сакупио 500 књига, од којих је само девет било литургијског типа, а чак ни оне, нажалост, нису консултоване приликом реформе. (За више видети: Larin 2010, 47-58; Белокуров 1891)

52 Larin 2010, 124.

Тематика раздробљења Агнеца у мистагогијама

Тематика везана за питање раздробљења Агнеца и претварања Дарова имала је своје место и у мистагогијама које су уношене у српске литургијске рукописе. Једна од уочљивијих одлика рачанског корпуса архијерејских чиновника јесте интерполирање у текст Литургије неколико мистагошких тумачења која објашњавају симболику делова обреда или сасуда. Реч је о укупно осам мистагогија, а оне тумаче симболику дикирија, трикирија, староруски обред у време читања Апостола, затим симболику ковчежића и тамјана, читања Јеванђеља, Великог входа и, на крају, чин Раздробљења Агнеца. Ове кратке текстове проналазимо у пет рачанских архијерејских чиновника.[53] У ранијим истраживањима утврдили смо да ове мистагогије потичу најчешће из неколико руских средњовековних извора.[54] Веома је занимљиво да, осим у рачанским, идентичан мистагошки формулар проналазимо у још два архијерејска чиновника српске редакције, која не припадају рачанском корпусу.[55]

Мистагогија која је нама занимљива у контексту теме о којој пишемо следи одмах након самог чина раздробљења Агнеца и речи *Ломи се и раздробљава* и гласи: *Тада Анђели имајући нож и држећи у руци дете, зарезују, и Крв његова истиче у Чашу, а Тело Његово раздробљују и полажу изнад Хлеба и бивају Тело и Крв Господа и Бога нашега*.[56]

Паралелу овоме тумачењу налазимо у два списа: 1) *Откривење о Светој служби, која се зове Литургија Светог Григорија Богослова* и 2) *Тумачење божанствене службе*. Оба налазимо у рукописима из XV века, и веома су слична нашем тексту: Текст 1): *Тада анђели, имајући нож, држећи у руци дете, зарезују га и Крв Његова истиче у Свету чашу. Тело режући ставља на хлеб и бива хлеб Тело и Крв Господа нашега Исуса Христа*. Текст 2): *Тада видех ангела који имаше нож и дете у рукама, и закла га и источи Крв његову у Свету чашу и Тело Његово режући стави горе на хлеб и би Тело и Крв Господа Нашега Исуса Христа*.[57]

Тумачење Литургије које се приписује Светом Григорију Богослову често се може срести у староруским рукописима, што несумњиво сведочи о његовој популарности. Овај текст важан је за историју теолошке мисли међу Словенима, будући да чини језгро најпопуларнијих староруских литургијских коментара, а утицао је на низ словенских евхаристијских прича и трактата.[58] Исти текст је утицао и на поствизантијску православну иконографију.[59] Преводећи мистагогије руски књижевни људи нису се задовољавали светоотачким тумачењима већ су у њих врло често интерполирали своја објашњења, позајмљена из апокрифних извора. Ти додати елементи временом постају све обимнији и видљивији. Како то види Красносељцев, у древној Русији је интересовање за обредност било велико, али поимање унутрашњег значења и смисла обредности није било на високом нивоу. Састави у којима се објашњава смисао богослужења превођени су, каже он, са грчког језика. Међутим, ти преводи били су сажимани, не увек разумљиви, и често завршавани произвољним закључцима, понекад позајмљиваним из разноразних

53 Архијерејски чиновници: МСПЦ 252; НБС 640; ПРЕШ; ПБ 21; ДЕЧ 135.
54 Јаковљевић 2019б, 211–233.
55 Архијерејски чиновници: АСАНУ 16, ПБ 139.
56 Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 60а; НБС 640, л. 87б–88а; ПРЕШ, л. 145–146; ПБ 21, л. 72а–б; ДЕЧ 135, л. 73а; ПБ 139, л. 85б; АСАНУ 16, л. 57а.
57 Красносельцев 1878, 18.
58 Zheltov 2015, 219.
59 Радујко 1995, 203-223; Tomić–Djurić 2014, 123–142.

мутних извора.[60] Временом су тако настале верзије тумачења које су у потпуности биле апокрифног карактера. И управо два таква текста јесу *Откривење о Светој служби, која се зове Литургија Светог Григорија Богослова* и *Тумачење божанствене службе*.[61]

Мотив заклања Агнеца има дугу историју у патристичкој литератури и хришћанској иконографији. Познато је више сличних прича о заклању Агнеца, различито датираних, и различитог порекла, за које се на први поглед може учинити да су написане од различитих аутора, али су очигледно веома сличне, и повезане.[62] У зависности од места преписивања, Созерцање о евхаристијском Младенцу садржало је различите детаље у причама, попут имена или географских одредница.

Ако говоримо о старословенским верзијама, у литератури срећемо два момента. Први говори о чудесном виђењу Амфилоха, сараценског владара. Текст овога предања временом добија назив Слово о Сарацену који се крстио због виђења у храму Светог Георгија. Реч је заправо о томе да је један Сарацен, стицајем околности, присуствовао Литургији, и имао три виђења заклања детета: на Проскомидији, на Великом входу и приликом причешћивања. Када је схватио шта је видео, затражио је да се крсти.

Други трактат приписује се Светом Јефрему Сирину. По томе тексту, један простодушни искушеник одрицао је могућност да Дарови постају Тело и Крв Христова, али је убрзо молитвама двојице стараца удостојен да види заклање Агнеца на престолу.[63]

Овакво мистагошко сагледавање раздробљења Агнеца можемо тумачити као последицу директнога утицаја римокатоличког пијетизма и сентиментализма на Православље, као и прихватања римокатоличке театралности у богослужењу. На тај начин усвајају се верске представе као позоришни прикази догађаја из живота Христовог. Такође, тако долази до искривљења православне иконографије и архитектуре.[64]

Закључак

Упутство о раздробљењу Агнеца, како смо видели, јесте текст који настаје почетком XVII века. У истом веку преко рачанских рукописа и предложака који комбинују прениконовску и постниконовску малоруску праксу улази у српско литургијско предање у две верзије. Такође, у истом периоду се појављује и на Хиландару, у трећем облику. Стога можемо рећи да је указ о разламању Агнеца у српској литургијској традицији производ вишеслојности и комплексности историје српског богослужења XVII века. Овај период карактерише неколико феномена: најпре гашење штампарија, затим повратак тековинама преписивања књига и појачан утицај реформисане и нереформисане руске и малоруске литургијске праксе.[65] У периоду туркократије учестала су путовања српских монаха у Русију, ради сакупљања милостиње. Милостињу су представљале и руске богослужбене књиге, којих је на просторима Пећке Патријаршије тако бивало све више. Нарочито су писаним и штампаним даровима обасипани Милешева, Крушедол и Папрећа.[66] Оваква интеракција условила је да, нарочито након Велике Сеобе (1690), руско богослужење постане узор и гаранција правоверности, што уноси одређене промене у богослужбени амбијент тадашње Српске Цркве. Пут руским књигама утиру српски

60 Красносельцев 1878, 3–4.
61 Исто, 11.
62 Zheltov 2015, 229.
63 За детаљно видети: Туницкий 1907, 201–229.
64 Јевтић 2009, 331–343.
65 Вукашиновић 2016б, 64.
66 Богдановић 1981, 93–99; Суботин-Голубовић 1999, 151–152, 160–162.

преписи мешовите редакције. Такве богослужбене књиге за основу имају Филотејев поредак, кроз који се провлачи понеки литургијски новитет. Већ након неколико деценија мешовити рукописи постају дословни преписи руских штампаних књига.

Упутство о раздробљењу Агнеца судећи према изворима није нешто што је одударало од праксе периода у којем је настало. Навели смо сведочанство путописца Арсенија Суханова који средином XVII века у Јерусалиму својим очима гледа и записује праксу која забрањује причешћивање народа честицама светих, живих и упокојених. Можемо рећи да је оваквом указу требало времена да заживи код Срба јер су га осим Рачана други преписивачи углавном игнорисали. Шта је Рачане навело на то га унесу у своје литургијске рукописе остаје питање. Будући да су преписали велики број архијерејских чиновника, који им сасвим сигурно нису требали за манастирску употребу, природно се намеће претпоставка о могућој наруџбини књига од стране српских архијереја којима су чиновници вероватно били намењени. Значајан број архијерејских чиновника које су Рачани преписали упућује да тај посао нису радили на своју руку, већ на препоруку и под нечијом сугестијом, или по жељи српских архијереја. Са друге стране, можда се Христофору Рачанину, чији је редакторски манир неспоран, свидео текст који је нашао у неком од предложака које је користио за преписивање па га је унео, а од њега касније преузели млађи Рачани.[67] У сваком случају у XVIII приливом великог броја руских књига, преовладавањам рукописа руске редакције и рускословенског језика ово упутство постаје неодвојив део српских служебника у вековима који су следили. У наставку прилажемо преведен текст *Упутство о раздробљењу Агнеца* из неколико српских литургијских рукописа показујући на одређени начин еволуцију овог додатка у српском литургијском предању.

Прилог 1. Упутство о раздробљењу Агнеца из Архијерејског чиновника САВ 7 (1675)[68]

Треба да знаш јереју да када раздробљаваш Свети Агнец полажеш део крсног знамења доле, према светом дискосу, а заклање горе, као раније приликом клања, ИС дакле, полажи на горњу страну светога дискоса, који је према истоку, а ХР доле, који је према западу, а које је НИ на северну страну, а које је КА на супротну страну, као што је овде изображено: ЦРТЕЖ.

Део ИС узевши стави у Свету чашу; а ХР разломи и свештеницима и ђаконима; друге делове тј. НИ и КА причасницима да разломиш на мале делове колико процениш да је довољно. Од Честице Пресвете Богородице и Свих светих или других које су у Светом дискосу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си оставио да причешћујеш. Када растварaш светом топлотом (укропцем) божанску Крв Владике, тада да наливаш са пажњом, да буде довољно свима који желе да се причесте, такође и од вина и воде када пробадаш Свети Агнец, тада да налијеш толико колико ће бити довољно свима. А после тога никако да доливаш: већ причешћуј само од једног растворења које је постало свето. Ако видиш да неко хоће да се причести од светих тајни, раздробљаваш јереју две честице светога Агнеца НИ и КА на мале честице да буде свима довољно, и тако полажући их у Свету чашу причешћујеш по обичају од Тела и Крви Господње са сваком опрезношћу. Причешћујеш их када ђакон каже: *Са страхом Божијим и вером приступите*. Тада приступају који хоће да се причесте. Пре тога говоре *Верујем Господе и исповедам* и *Вечере Твоје тајне* и све по реду што је и сам јереј пре

67 О критичком или некритичком преписивању код Рачана видети: Јаковљевић 2019б, 235–246.
68 Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 52б–54а.

говорио. И тако иду један по један и поклањају се до земље са сваким умиљењем и страхом са прекрштеним рукама на грудима целивају Часни Крст. Тада примају божанствене тајне. Јереј причешћујући их говори: *Раб Божији (име) причешћује се Часним и Светим Телом и Крвљу Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа на опроштај грехова својих и живот вечни*. И тако обрисавши му усне светим покровцем целива свету чашу и поклањајући се одлази.

Прилог 2. Упутство о раздробљењу Агнеца из литургијара ХИЛ 335 (XVII век)[69]

Треба да знаш о јереју: када раздробљаваш Свети Агнец полажеш део крсног знамења доле, према светом дискосу, а заклање горе, као раније приликом клања, ИС дакле, полажи на горњу страну светога дискоса, који је према истоку, а ХР доле, који је према западу, а које је НИ на северну страну, а које је КА на супротну страну, као што је овде изображено: ЦРТЕЖ.

Део ИС узевши стави у Свету чашу; а ХР разломи и свештеницима и ђаконима; друге делове тј. НИ и КА причасницима да разломиш на мале делове колико процениш да је довољно. Од Честице Пресвете Богородице или девет чинова светих или других које су у Светом дискосу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си оставио да причешћујеш.

Када раствараш светом топлотом (укропцем) божанску Крв Владике, тада да наливаш са пажњом, да буде довољно свима који желе да се причесте, такође и од вина и воде када пробадаш Свети Агнец, тада да налијеш толико колико ће бити довољно свима. А после тога никако да доливаш: већ причешћуј само од једног растворења које је постало свето. Тако да причешћујеш све.

Прилог 3. Упутство из рачанских архијерејских чиновника (1686-1725):[70]

Треба да знаш јереју да када раздробљаваш Свети Агнец полажеш део крсног знамења доле, према светом дискосу, а заклање горе, као раније приликом клања, ИС дакле, полажи на горњу страну светога дискоса, који је према истоку, а ХР доле, који је према западу, а које је НИ на северну страну, а које је КА на супротну страну, као што је овде изображено: ЦРТЕЖ.

Део ИС узевши стави у свету чашу; а ХР разломи и свештеницима и ђаконима; друге делове тј. НИ и КА причасницима да разломиш на мале делове колико процениш да је довољно. Од Честице Пресвете Богородице и Свих светих или других које су у Светом дискосу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си оставио да причешћујеш. Када раствараш светом топлотом (укропцем) божанску Крв Владике, тада да наливаш са пажњом, да буде довољно свима који желе да се причесте, такође и од вина и воде када пробадаш Свети Агнец, тада да налијеш толико колико ће бити довољно свима. А после тога никако да доливаш: већ причешћуј само од једног растворења које је постало свето. Јер су ови делови Светога Хлеба ваистину оно Тело Христово, које је распето на Крсту, које се сада у просфори реже и раздељује, да се раздели вернима без умањења благодати Обоженог Тела, за које рече: *Ово је Тело Моје које се за вас ломи*; јер када као што рекох узимаш једну честицу од оне четири и стављаш је у Свету чашу, знаменујеш овим тајну будућег васкрсења, јер се у Васкрсењу сједињују

69 Литургијар, ХИЛ 335, л. л. 66б–67б.

70 Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 68а–72б; НБС 640, л. 99б–103б; ПРЕШ, л. 159–169; ПБ 21, л. 80а–84б; ДЕЧ 135, л. 80б–85а.

и силазе у њега сви удови човечанског тела и постају једно; и тада наливаш топлу воду, говорећи: *Топлота пуна вере*, и остало заједно, и *Божанска бања новога рођења*, које овим има троструко знамење; прво да покаже како Дух Свети у божанском Писму свагда у сенци пише огњем, он је тај који у рекама вода чини тајну Васкрсења, као што говори пророчки глас: *Пошаљеш Дуга Твога и тако се изграђују и обнављаш лице земље*. Друго да учини тај Дух у кушању Крви и топле воде, као што је било када истекоше из ребра Исуса Христа, да учини да разумемо као да од живог Тела излазе. Треће, да покаже да су ово двоје, Крв и вода, ти који нас усавршавају благодаћу Божијом: светим Крштењем и божанским причешћем, знаменујући нас Духом Светим. Најпре се сам причести, говорећи тајне молитве које садрже чин Причешћа. Особито ово: *Верујем Господе и исповедам да си ти ваистину Христос Син Бога живога*; то су у ствари речи које одговори Петар Исусу када је питао апостоле шта мисле о њему, и рече: *Ти си Христос Син Бога Живога*. Причести се дакле од Светог Тела једном, а од Свете Чаше трипут, говорећи: *У име Оца и Сина и Светога Духа*. Јер када Христос долази да се усели у човека, не долази сам, него са Оцем и Духом. На овај начин и ђакону да предаш. Овако се причешћују и архијереј и свештеници и ђакони који служе са њим, архијереј им даје од Хлеба једном а од Чаше три пута. По божанском причешћу свих, свештеника и људи ако има ђакона, ако нема онда узми сам дискос и говори васкршње химне тј. *Васкрсење Христово* и остало што је написано раније у служби. Да сакупиш остало Тело Христово губом и пренесеш га са дискоса у чашу, заједно са свим честицама светих, живих и уснулих људи. За ово нас веома укоравају Латини, јер сједињујемо људе са Обоженим Телом Исусовим и да људи постају Тело Исусово. Али наша непорочна и Православна Црква не повређује се од оваквих клевета, јер то није могуће једном истинском човеку. Богу по природи, кад се хлеб претвара Духом Светим, иако се дотакне Исуса и сједине се два у једно, као што бива када се човек причешћује божанским тајнама, не претвара се човек у Бога по природи, већ само прима божанску благодат Божанства, али не постаје по природи Бог као Христос, већ по благодати. Зато треба, о јереју, да пазиш да ниједном хришћанину не даш од честица људи, да не упаднеш у идолопоклонство. Јер је мисао Цркве да честице људи само то и јесу када их стави (свештенослужитељ, додао С.Ј.) у чашу да се омију греси поменутих, Часном Крвљу Владикином, и само то; као што би Јован узео, стојећи под Крстом било ког грешника и привео под ране Исусове коју капљу крв да га њоме омију. Јер тада тај човек не би био Христос по природи, већ само очишћен и омивен од греха Крвљу Христовом. Због овога, многи искусни међу нама, који знају ову црквену мисао, када стављају честице у Свету чашу, после васкрсних молитава говоре ово: *Спери Господе грехе овде поменутих, часном крвљу твојом, молитвама светих*. Ако и не говоре сви ово, увек Крв Христова има силу која очишћује сагрешења верних, она чини увек своје дејство, говорили ми ово или не, па и ако душевно спасење било ког човека, живог или уснулог, не нада се он тада у своје доброчинство, да њом добије тражено, него на силу и благодат која се излива на нас Крвљу Владичанском. И ово је реч пророка Захарије који говори: *И ти у крви завета твога, ослободио си оковане твоје, од онога који нема воде*. Јер не само тада у време распећа свога извлачи из ада своје заробљене Крвљу коју изли на Крсту, него и сада Крвљу Новог завета која се излива тајно у божанском свештенодејству, избављају се уснули из ада за које се и приноси Жртва, а живи од сваке душевне напасти ђаволске. Јер нема никакве разлике између ове Крви и оне, већ је та иста у свему. Као што и велики Златоусти у 24. беседи на посланицу Павлову говори, да што је у чаши овој, јесте она крв која је из ребра истекла, и од ње се причешћујемо а не од друге, јер тога ради се и усуђујемо (јести) од њега као да је само Тело Христово и сам Часна Крв у чаши; молимо се тада и слободно тражимо у приношењу ових (Дарова, додао С.Ј.) да им се отпусте греси. Јер као што говори божански

Павле, још док смо били грешници, Христос за нас умре, а колико ћемо пре будући оправдани сада Крвљу Његовом бити спасени од гнева. Не само да се тада молимо за њих, већ као што говори Златоусти: јер, у питању је опште очишћење васељене. Тога ради усуђујући се и за васељену се молимо, тада и са мученицима их призивамо, са исповедницима са свештеницима, јер једно смо тело сви. Ако су и најсветлији удови удова, свако привлачи њима милост Божију и отуда нам је могуће мољење: од молитава које са њима призивамо.

Нека буде на знање теби и свима да када растварaш светом топлотом (укропцем) божанску Крв Владике, тада да наливаш са пажњом, да буде довољно свима који желе да се причесте, такође и од вина и воде када пробадаш Свети Агнец, тада да налијеш толико колико ће бити довољно свима. А после тога никако да доливаш: већ причешћуј само од једног растворења које је постало свето.

Прилог 4. Упутство о раздробљењу Светог Агнеца из штампаног служебника СБУДИМ 1825[71]

Треба да знаш о јереју: када раздробљаваш Свети Агнец полажеш део крсног знамења доле, према светом дискосу, а заклање горе, као раније приликом клања, ИС дакле, полажи на горњу страну светога дискоса, који је према истоку, а ХР доле, који је према западу, а које је НИ на северну страну, а које је КА на супротну страну, као што је овде изображено: ЦРТЕЖ.

Део ИС узевши стави у Свету чашу; а ХР разломи и свештеницима и ђаконима; друге делове тј. НИ и КА причасницима да разломиш на мале делове колико процениш да је довољно. Од Честице Пресвете Богородице или девет чинова светих или других које су у Светом дискосу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си оставио да причешћујеш.

Нека буде на знање теби и свима да када растварaш светом топлотом (укропцем) божанску Крв Владике, тада да наливаш са пажњом, да буде довољно свима који желе да се причесте, такође и од вина и воде када пробадаш Свети Агнец, тада да налијеш толико колико ће бити довољно свима. А после тога никако да доливаш: већ причешћуј само од једног растворења које је постало свето.

Прилог 4. Упутство о раздробљењу Агенца из савремених служебника[72]

У савременим служебницима изображен је само цртеж на којем пише: Изнад честице ИС-ову стави у путир; ХС-овом причести себе и саслужитеље; НИ КА-овим двема причешћуј народ.

СКРАЋЕНИЦЕ

АСАНУ = Архив Српске академије наука и уметности

ВПСТГУ = Вестник Православного Свято Тихоновского гуманитарного университета, Томск

ДЕЧ = Збирка Манастира Дечани

---

71 СБУДИМ 1825, л. 58а–58б. Иако изгледа идентично рукопису ХИЛ 335, постоји разлика у томе да хиландарско упутство нема цртеж, односно приказ раздробљења. Такође, разликују се у неколико реченица.

72 СБЕОГРАД 2017, л. 145.

ЛБВ = Литургијар Божидара Вуковића
ЛГ = Литургијар грађански
ЛМ= Литургијар штампара Макарија
МСПЦ = Музеј Српске Православне Цркве
МСПЦ ОРГ = Збирка Радослава Грујића у Музеју Српске Православне Цркве
НБС = Народна библиотека Србије
НСБ= Национална свеучилишна библиотека у Загребу
ПБ = Патријаршијска библиотека
ПИО = Pontificio istituto orientale, Roma
ПРЕШ = Библиотека Гркокатоличке дијецезе у Прешову
РГБ = Российская государственная библиотека
РГБ СК = Российская государственная библиотека – Старопечатные книги
С= Служебник
САВ = Збирка Манастира Савина
СТЛ СК = Свято Троицкая Сергиева лавра – Старопечатные книги
ХИЛ = Збирка Манастира Хиландара

ИЗВОРИ
А. РУКОПИСНИ ИЗВОРИ

Српски архијерејски чиновници

1. *Архијерејски чиновник*, ПБ 139 (XVII век)
2. *Архијерејски чиновник*, САВ 7 (1675)
3. *Архијерејски чиновник*, МСПЦ 252 (1686)
4. *Архијерејски чиновник*, НБС 640 (1688, 1692, 1705)
5. *Архијерејски чиновник*, АСАНУ 16 (1692)
6. *Архијерејски чиновник*, ПРЕШ (задња четвртина XVII века)
7. *Архијерејски чиновник*, ДЕЧ 135 (1710–1720)
8. *Архијерејски чиновник*, ПБ 21 (друга деценија XVIII века)

Српски литургијари

1. *Архијерејски литургијар*, ПБ 134 (XVII век)
2. *Молитвослов*, ПБ 344 (1612)
3. *Литургијар,* ХИЛ 327 (1624)
4. *Литургијар*, ХИЛ 335 (XVII век)
5. *Литургијар*, МСПЦ ОРГ 84 (1635)
6. *Литургијар*, МСПЦ ОРГ 50 (прва четвртина XVII в. са додацима из XVIII в.)
7. *Литургијар*, ХИЛ 330, (средина XVII века)
8. *Литургијар*, ХИЛ 326 (друга четвртина XVII века)
9. *Литургијар*, НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675 (1642)
10. *Литургијар*, МСПЦ ОРГ 121 (1670/80)
11. *Литургијар писара Јована*, АСАНУ 356 (трећа четвртина XVII века)
12. *Литургијар*, РГБ збирка Музеј Румјанцова бр. 401 (1711–1716)

Б. ШТАМПАНИ ИЗВОРИ

Српски штампани литургијари

1. *Литургијар јеромонаха Макарија*, Трговиште 1508, РГБ СК 17
2. *Литургијар Божидара Вуковића*, Венеција 1519/20, МСПЦ 253
3. *Литургијар горажданског*, 1519/20, МСПЦ ОРГ 323
4. *Служебник*, Будим 1799, ПБ (П. II 127)
5. *Служебник*, Будим 1825, НБС (S II 3613)
6. *Служебник*, Сарајево 1898, Библиотека цркве Вазнесења Господњег у Рогачици (Бајина Башта)
7. *Служебник*, Издање Светог Архијерејског Синода, Београд 2017.

Руски и малоруски штампани служебници

1. *Служебник*, Вильна 1583, ХИЛ 76
2. *Служебник* Гедеона Балабана, Стрятин 1604, ПИО 414-1-0006
3. *Служебник*, Москва 1627, РГБ 8
4. *Служебник* Петра Могиле, Киев 1629, ПИО 418-1-0004
5. *Служебник*, Москва 1651, СТЛ СК IV 7
6. *Служебник*, Москва 1655, СТЛ СК IV 21
7. *Служебник*, Москва 1656, СТЛ СК IV 6
8. *Служебник*, Москва 1667, СТЛ СК IV 29

Литература

Асмус, Михаил (2005): „К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургией“, *ВПСТГУ*, сер. I: Богословие и философия, вып. 14, Томск: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 5–22.

Белокуров, Сергей Алексеевич (1891), *Арсений Сухановь*, I, Москва: Университетская типография.

Бернацкий, Михаил Михайлович, (2006): „Освящение поминальных частиц в контексте спора о времени пресуществления Святых Даров, состоявшегося в посл. четв. XVII в. в Москве: Глава о поминальных частицах в «Щите веры» и «Остене» (публикация по рукописям ГИМ. Син. 346, 452, 546)“, *ВПСТГУ*, I: Богословие и философия, вып. 16, Томск: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 129–144,

Бернацки, Михаил Михайлович (2009): „Спорови о времену претварања Светих Дарова и друга питања богословско-литургијског карактера у руском богословљу 17. века“, у: *Христос–Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Требиње: Свети манастири: Хиландар, Острог, Тврдош, 345–357.

Богдановић, Димитрије (1981): „Милешева као књижевно средиште“, у: *Сеоски дани Сретена Вукосављевића* IX, Пријепоље: Општинска заједница образовања, 93–99.

Богдановић, Димитрије (1978): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд: САНУ.

Вукашиновић, Владимир (2016): „Српски рукописни служабници XIV и XV века – Извори за реконструкцију архијерејског последовања Свете Литургије у средњовековној Србији“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд: Православни богословски факултет, 27–39.

Вукашиновић, Владимир (2016): „Кратак преглед развоја литургијског живота српске Архиепископије од XIII до XVIII века“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд: Православни богословски факултет, 52–66.

Дмитриевский, Алексей Афанасьевич (1912): „Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого»“, Санкт Петербург: *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.*, 176–347.

Zheltov, Mihail (2015): “The Dislokure of the Divine Liturgy *by Pseudo-Gregory of Nazianzus*”: Edition of the Text and Commentary, in: *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, Vol. 12, 219–227.

Јаковљевић, Слободан (2013): „Путовање Јеротеја Рачанина у Јерусалим 1704/1705. године у контексту српског литургијског предања“, *Црквене студије*, бр. 10, Ниш: Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, 417–431,

Јаковљевић, Слободан (2016): „Рачански скрипторијум – извор продирања руског и малоруског утицаја на култни и културни живот Пећке патријаршије“, у: *Очување рукописног и старог штампаног наслеђа југоисточне Европе – идентитетска истраживања* (међународна конференција), Београд, 18–19. новембар: Институт за културу сакралног Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност Православног Богословског факултета Универзитета у Београду, 79–86,

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, 3–4. новембар: Институт за културу сакралног Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност Православног Богословског факултета Универзитета у Београду, 140–150,

Јаковљевић, Слободан (2019): „Школа Кипријана Рачанина у Сентандреји као пример српско-руских богослужбених преплитања“ у: *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије – културолошка и образовна препилитања и узајамни односи цркава и политичких ентитета централне и југоисточне Европе од 1690. до 1918. године*, Београд–Нови Сад, 17–18 децембар 2018: Институт за културу сакралног Монс Хемус и Институт за литургику и црквену уметност Православног Богословског факултета Универзитета у Београду, 22–35.

Јаковљевић Слободан (2019), *Архијерејски чиновници и литургијари рачанских скриптора у литургијском животу Српске цркве XVII и прве половине XVIII*, Београд–Врњци: Центар за литургичке студије Mons Haemus, и Институт за литургику и црквену уметност.

Јевтић, Атанасије (2009): „Латинска застрањења о Св. Евхаристији и другим Св. Тајнама и утицаји истих на неке Православне“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Требиње: Свети манастири: Хиландар, Острог, Тврдош, 331–344.

Красносельцев, Николай Фомич (1878): „*Толковая служба* и другие сочинения относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века (библиографически обзор)“, *Православный собеседник*, ч. 2, Казань, 3–43.

Larin, Vasa (2010): “The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov’s Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites”, 286, Roma: *Orientalia Christiana Analecta*.

Meyendorff, Paul (1991): *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th century*, New York: St Vladimir’s Seminary Press.

Павловб Алексей Степанович (1897), Номоканоъ при большомъ требнике, Москва: Директ Медиа (2016).

Патријарх Павле (2011): *Одговори на питања вере и живота*, Острог: Манастир Острог.

Радујко, Милан (1995): „Чин узношења и раздробљења агнеца у Причешћу апостола из Богородичине цркве у Кинцвиси“, *Зборник радова византолошког института*, Београд: Византолошки институт, 203–223.

Свети Никола Кавасила (2009): *Тумачење Свете Литургије*, Нови Сад: Беседа.

St. Symeon of Thessalonika (2011): *The Liturgical Commentaries*, Toronto: edited and translated by Steven Hawkes-Teeples.

Σκαλτση, Παναγιώτη (2013): „Η Ορθόδοξη Λατρεία κατά την Τουρκοκρατία“, у: *Εκκλησια*, Απρίλιος , 1–53.

Суботин-Голубовић, Татјана (1999): *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Београд: САНУ.

Τρεμπλας, Παναγιώτης (1935/1973): *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Αθηναι.

Tomić–Djurić, Marka (2014): „To picture and to perform: the image of the Eucharistic Liturgy at Markov Manastir (I)“, *Зограф* 38, Београд: Институт за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду, 123–142.

Туницкий, Николай Леонидович (1907): „Древние сказания о чудесном явлении Младенца – Христа в Евхаристии“, *Богословский вестник*, т. 2, № 5, 201–229.

Убипариповић, Србољуб (2014), *Хлеб и вино као евхаристијска жртва*, докторска дисертација, Београд.

Успенски, Николај (2004), *Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку*, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Дела апостолских ученика (1999), превео са грчког изворника и краће уводе написао: Епископ Захумско-Херцеговачки и Приморски Атанасије, Врњачка Бања-Требиње: Братство Светог Симеона Мироточивог.

Фундулис, Јован (2007): *Литургичке недоумице*, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

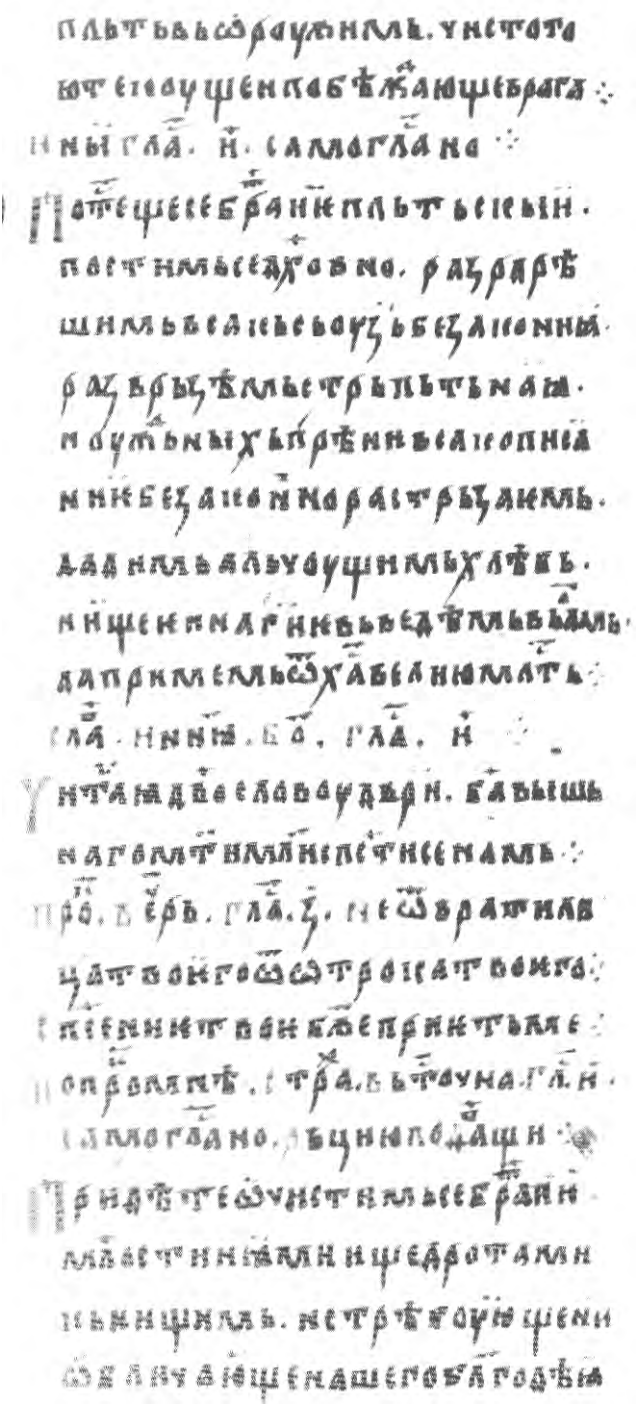
Фундулис, Јован (2004): *Литургика 1*, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Хрвећанин, Ратко (2017): *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI вијека*, докторска дисертација, Београд.

Slobodan Jakovljević

INSTRUCTION ON THE FRAGMENTATION OF AGNUS DEI IN THE SERBIAN LITURGICAL TRADITION OF THE XVII AND FIRST QUARTER OF XVIII CENTURY

The intention of this work is to attempt an historical-liturgical review of the issue of the introduction of the text *Instruction on the fragmentation of Agnus Dei* in serbian liturgical practice. We chronologically specified when this decree appeared in serbian manuscripts, but also what are the theological implications of introducing such practice in serbian liturgiars and archepiscopal's orders. We also made a mistagogical examination of fragmentation of Agnus Dei in the serbian liturgical manuscripts during the time which was covered by this work. Also at the end of the work the appendix is added with this decree in several versions. Through these appendixes we've shown the evolution of the *Instruction of fragmentation Agnus Dei* in serbian liturgical tradition.



III

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 225-237*

УДК 271.222(495.02)-9
271.222(495.02)-732.3
94(495.02)

Далибор Ђукић
Универзитет у Београду
Правни факултет
e-mail: dalibor.djukic@ius.bg.ac.rs

ВИЗАНТИЈСКИ ЦАР КАО ЗАШТИТНИК САБОРНОСТИ-ПРИМЕР ЕНДИМУСА САБОРА У ВИЗАНТИЈИ

Апстракт: *Саборност представља једно од важнијих својстава Цркве. Саборни начин решавања битних црквених питања временом је довео до формирања више врста црквених сабора. Несумњиво најзначајнија форма црквене саборности у источној Цркви су тзв. домаћи или ендимуса сабори, чији чланови су били архијереји који су се затекли у Константинопољу у тренутку када се појавила потреба за његовим одржавањем. У раду је анализиран положај који је на овим саборима имао византијски цар, која су била његова права и у којој мери је имао утицај на доношење одлука. Аутор заступа став да владар није имао супремацију над овом врстом сабора, већ да су сва његова права делегирана од стране Цркве, која је прописивала границе његове јурисдикције.*

Кључе речи: *Саборност, Византија, Ендимуса сабори, помесни сабори, Црква, византијски цар.*

Увод

Црквени сабори се у литератури деле на две велике групе: на васељенске и помесне саборе. У складу са том поделом, у раду помесних сабора учествовали су епископи једног дела васељенске цркве, док су васељенски они сабори којима могу присуствовати „по могућности“ сви епископи из целог света.[1] Ипак, критеријум за њихово разликовање није само учешће епископа свих аутокефалних цркава (јер ни на једном сабору нису учествовали сви епископи, па ни сви поглавари тих цркава), већ значај и опсег примене одлука које су на тим саборима донете.

У литератури је доста писано о улози коју су имали византијски цареви приликом организације и одржавања васељенских сабора. Међутим, далеко мање пажње је посвећено саборима који су одржавани у Константинопољу и који се у изворима називају ендимуса сабори (*ενδημούσα σύνοδος*). Ови сабори, иако нису имали васељенски значај, представљају најважнију форму саборности у Константинопољској цркви. Установа ендимуса сабора опстала је до данашњих дана и дуго је представљала неку врсту супституга васељенских сабора у оном периоду историје када ти сабори нису одржавани.

1 У свом Православном црквеном праву Никодим Милаш дефинише васељенске саборе као „скуп пастира и учитеља цркве, сабраних по могућности из свију крајева хришћанског света, да заједнички одлуче о питањима која се тичу цркве и чије одлуке тада прима и признаје сва црква“. Н. Милаш, 307. Ова дефиниција, уз одређене измене и прецизирања, може се пронаћи код свих домаћих аутора који су се бавили црквеним правом. Троицки 2011, 77; Перић 2006, 41; Цисарж 1970, 91; Ђорђевић 1939, 15.

Утицај византијског владара на рад ових сабора био је врло видан јер су они одржавани у месту где се налазио владарев двор. Питање утицаја владара на рад ових сабора повезано је са проблематиком односа патријарха и владара, тј. византијске државе и Цркве. У раду ће бити систематизована и критички обрађена различита мишљења у вези са тим питањем. Истраживање је, као што је то и очекивано, ограничено само на период византијске историје, јер је однос владара и ендимуса сабора током владавине отоманског царства био битно другачији.

Аутор заступа став да је византијски владар поседовао одређена овлашћења и имао јак утицај на рад и одлуке које су ендимуса сабори доносили. Међутим, мали број одлука битних за ендимуса саборе владар је могао доносити *suo jure*. Иако је често био присутан, а понекад чак сазивао и председавао ендимуса саборима, владар никада није имао одлучујућу улогу, већ је најчешће поступао на основу молби које су му упућивали епископи или из разлога спречености константинопољског патријарха да обавља своје дужности. Аутор своје ставове базира на релевантним изворима у које спадају одлуке ендимуса сабора које су објављене у различитим зборницима аката помесних и васељенских сабора. У раду су коришћени историјски метод, како би се одређени прописи и извори сместили у одговарајући историјски контекст и упоредни метод приликом поређења ове врсте сабора са другим формама црквене саборности. Циљ рада је да се укаже на специфичне облике саборности, као и на посебну улогу византијског владара у животу источне цркве, са акцентом на чињеницу да су Црква и њени органи успевали да сачувају своју аутономију и ограничену самосталност у византијској држави.

Помесни сабори у првом миленијуму хришћанске историје

Прве трагове саборског уређења Цркве могуће је идентификовати у Новом завету. Јерусалимски сабор, одржан половином I века сматра се првим црквеним сабором који у многоме представља архетип свих потоњих сабора.[2] Из прва два века историје хришћанске цркве није сачувано пуно извора који би сведочили о одржавању сабора. Из дела црквених историчара познато је да је пракса одржавања сабора била веома жива у другој половини II и током III века, углавном због појаве различитих јереси.[3] Након Диоклецијанове реформе државне управе, усталио се митрополитански модел црквене административне организације. Митроплитански сабори били су скупови епископа одређене митрополије чије су се границе поклапале са границама једне државне управне јединице која је називана провинцијом (*επαρχία*).[4] У њихову надлежност спадала су сва она питања која се тичу целе митрополије, а која су превазилазила надлежност месног архијереја.[5] Зато је, тумачећи 2. правило Другог васељенског сабора, средњовековни коментатор канона Теодор Валсамон записао: „некада су сви провинцијски (*των επαρχιών*, епархијски) митрополити били аутокефални и од својих сабора рукополагани“.[6]

Међутим, појављивала су се и питања која су превазилазила надлежности митрополитанског сабора. За те потребе сазиван је дијецезални сабор, који су сачињавали епископи и митрополити једне шире области која је називана дијецезом (*διοίκησις*) и која

2 Информације о овом сабору сачуване су Новом завету, Дап, 15.

3 Ευσέβιος ο Καισαρείας, Εκκλησιαστική Ιστορία, 5, 16, 10; 5, 23, 2. Доступно online: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/history/eysebios_ecclesia_historia.htm, 10. децембар 2020.

4 Из тог разлога се ови сабори у изворима називају епархијским саборима (η της επαρχίας σύνοδος). Н. Милаш 1902, 337.

5 Милаш 1902, 338.

6 Ράλλης, Ποτλής 1852, 171.

је обухватала територију више митрополија.[7] Каније, током 4. и 5. века главна питања решавана су у великим хришћанским центрима, чији митрополити су називани патријарсима. Митрополити мањих градова постепено си изгубили своју самосталност, а надлежности њихових сабора прешле су на патријаршијске саборе. Ти сабори су бирали патријархе и митрополите, а касније и епископе. Они представљају посебну етапу у развоју црквене саборности чију еволуцију је карактерисала тенденција ширења круга саборских учесника чиме је прошириван круг надлежности и опсег примене донетих одлука.

Следећи значајан облик установе саборности у источној цркви су тзв. домаћи или перманентни сабори (*ендимуса* сабори). Пошто ће они бити тема дубље анализе у следећим поглављима, овде само треба напоменути да је настанак тих сабора део опште еволуције установе саборности у цркви која почиње од Јерусалимског сабора одржаног половином 1. века и траје све до данашњих дана.

У литератури се спомиње велики или проширени сабор (*μείζων σύνοδος*). Термин велики сабор појављује се у изворима из различитих епоха. У IV веку под проширеним сабором се подразумевао митрополитански сабор који је због значаја питања о којем се одлучивало био проширен епископима суседних епархија.[8] Истим појмом означавани су сабори одржавани у Константинопољу од IX до XVIII века који су заправо били проширени ендимуса сабори сазивани ради решавања питања која су била значајна за целокупну источну Цркву.[9] Пример таквог сабора је Прводруги сабор одржан 861. године у храму светих Апостола у Константинопољу.[10] Ови сабори одржавани су и за време Османске владавине и били су највиши ауторитет у источној цркви, у епохама у којим нису одржавани васељенски сабори.[11]

Византијски владар није вршио велики утицај на рад помесних сабора и функционисање аутокефалних митрополија. Као што је то и очекивано, владар углавном није сазивао и није учествовао у раду помесних сабора. Њих је најчешће самостално сазивао митрополит и одлуке тих сабора нису потврђиване актима византијских царева. Разлог није само мањи значај тих сабора како за целокупну цркву, тако и за византијску државу, већ и велики број таквих сабора којим један владар сигурно није могао присуствовати. У том смислу, може се рећи да су помесни сабори, у односу на васељенске, ендимуса и поједине велике саборе, били независнији од воље, утицаја и интервенција византијског владара. Са друге стране, васељенски сабори су могли дерогирати, изменити или преиначити одлуке помесних сабора, што значи да је владар у веома малој мери могао имати утицај на судбину одлука донетих на помесним саборима. Тај утицај био је ограничен чињеницом да су на васељенским саборима епископи представљали велику већину присутних са правом гласа.

Појава ендимуса сабора

Као што је већ речено, посебан израз црквене саборности који је одиграо веома значајну улогу у историји источне хришћанске Цркве јесте тзв. ендимуса сабор (*ενδημύσα σύνοδος*-домаћи сабор), састављен од епископа који су се затекли уз патријарха или од оних епископа који су боравили у граду у којем је његово седиште. Одређена категорија

7 Троицки 2011, 79; Милаш 1902, 337.
8 Huilier 1967, 580.
9 Duprey 1971, 122.
10 Σταυρίδης 1986, 232.
11 Σταυρίδης 1986, 583.

сабора добијала је своје називе али и дефиниције на основу различитих критеријума: састава,[12] временске учесталости одржавања,[13] места одржавања,[14] или опсега примене његових одлука.[15] Неретко су ови критеријуми међусобно повезани и условљени.[16] Када је реч о саборима који се у различитим изворима називају *ендимуса*, ниједан од поменутих критеријума није могуће везати за њега. Прецизну дефиницију ендимуса сабора није лако формулисати. Реч је о телу чији су састав и надлежности били променљиви. Најпре би требало указати на терминолошке особености самог назива сабора. Појам ендимуса (*ενδημούσα*) је сложеница грчког порекла састављена из префикса *εν*, којим се означава боравак у нечему и именице *δήμος* која, поред бројних значења, може означавати место, простор, област итд.[17] У литератури постоје два различита мишљења о пореклу назива овог сабора. Прво је мишљење да је сабор добио такав назив зато што је одржаван увек у истом граду, док је друго мишљење да је назив повезан са његовим саставом, пошто су га чинили епископи који су боравили у граду у којем је одржаван.[18] У том смислу он би се могао називати резидентним сабором. У сваком случају, у изворима се често појављује синтагма *ενδημούσα σύνοδος (endimousa synodos)*, због чега је тај назив и преовладао у литератури. Такође, у изворима се појављују и други придеви који одређују именицу сабор (синод), од којих су најчешћи свети и велики.[19]

Литература обилује најразличитијим ставовима аутора о пореклу ових сабора. Сви они могу се поделити у три групе: у прву групу спадају аутори који ендимуса сабор посматрају као еволуцију сабора који су пре његове појаве постојали у цркви,[20] другу групу чине они аутори који сматрају да је он настао као последица специфичног положаја и посебних потреба Васељенске патријаршије,[21] док трећу групу чине аутори који сматрају да су владар и близина владаревог двора кључни фактори који су допринели његовом настанку.[22] Можда би најближе истини било рећи да су сви поменути фактори заједно утицали на формирање установе ендимуса сабора. Због теме рада посебну пажњу треба посветити доприносу византијског владара њиховом настанку и формирању. Ставови изнети у литератури у вези са том темом могли би се сажети у следећим тврдњама. Иако је канонским прописима то било забрањено, епископи из целог царства обраћали су се владару износећи пред њега различите захтеве. То је најчешће био разлог њиховог боравка у Константинопољу. Пошто владар није могао сам да решава све

12 Нпр. назив митрополитански сабори настао је јер у њему учествују сви епископи одређене митрополије.

13 *Δισενιαύσια σύνοδος* на Светој Гори је Биануални сабор, тј. сабор који се одржава два пута годишње.

14 Већина појединачних сабора носи назив по месту у којем су одржани: Картагенски, Антиохијски итд.

15 Одлуке дијецезалних сабора важиле су само за цркве на територији једне дијецезе.

16 Одлуке помесних сабора важиле су само за одређену епископије једне помесне цркве управо јер су епископи из те цркве учествовали у раду тог сабора. Могло би се закључити да су често састав сабора и опсег примене његових одлука били међусобно повезани.

17 Σκαρλάτος 1852, 277, 428.

18 Σταυρίδης, 76.

19 Делимичан списак извора у којима се помиње ендимуса сабор вид. у Hajjar 1962, 198-200. Вид. и Grumel 1932, 62, 63, 92, 96; Ράλλης, Ποτλῆς 1854, 368.

20 Део аутора заступа став да су ендимуса сабори настали еволуцијом помесних (митрополитанских) сабора Γεννάδιος (1964/1965), 7. Већина ипак заступа мишљење да је ендимуса сабор једна врста патријаршијског сабора, тј. сабора који је решавао питања једне веће територијалне црквене јединице у коју је спадало више митрополија. Βαβούσκος 1973, 254.Φειδ

21 Φειδάς 1969, 233; Φειδάς 1971, 34.

22 Duchesne 1905, 173. Thomas Owen Martin 1953, 437;

спорове који су се појављивали, он је усмеравао епископе да се обрате константинопољском архијереју, који је ради решавања спорних питања сазивао сабор свих епископа који су се затекли у граду.[23] Тако су заправо владар и близина његовог двора представљали главни подстицај за формирање установе ендимуса сабора. В. Фидас као главни разлог настанка ендимуса сабора у Константинопољу наводи потребу рукоположења константинопољског епископа, али признаје да је на ову врсту сабора значајан утицај имао и спољни фактор, под којим он подразумева окупљања епископа у владаревом двору.[24] Међутим, не треба губити из вида да су црквене потребе за неком врстом сталног сабора ипак биле много значајније у односу на утицај владара. У прилог овој тези најбоље говори чињеница да су ендимуса сабори одржавани и у време када није било византијске државе и њеног владара.

Из дискусије која је вођена на Четвртом васељенском сабору види се да је постављено питање да ли се синодом (сабором-*σύνοδος*) може називати веће епископа који бораве у царском граду (*των επιδημούντων τη βασίλιδι πόλει την συνέλευσιν*).[25] Одговор који је тада дат био је потврдан. Из наведеног се може констатовати да је установа ендимуса сабора у време одржавања Четвртог васељенског сабора функционисала, али да су још увек постојале недоумице у вези за њеним значајем.

Међу ауторима постоји консензус да се ови сабори појављују током IV века (у литератури се може пронаћи читав низ различитих ставова) и сазивани су у источној Цркви све до данас. На крају може се закључити да у науци још увек није дат јасан одговор када се тачно појављује установа „домаћих“ сабора, како су обликовани и који су разлози њиховог настанка. Један општи став који би се могао заступати јесте да појава домаћих сабора представља део ширег процеса стварања и развоја института саборности у првом миленијуму хришћанске историје.

Иако је познато да су слични сабори одржавани у Александрији, Јерусалиму, Антиохији али и другим градовима Ромејског царства, овај облик црквене саборности опстао је само у Константинопољу. Сабори су одржавани на различитим местима у самом граду, али понекад и изван њега. Њихова историја може се поделити у две фазе: од IV до XI века ови сабори су били ванредни и сазивани су по потреби. Дуга фаза почиње у XI веку када ендимуса сабори постају стални и одржавају се редовно. За тему овог рада битан је податак да су ендимуса сабори повремено одржавани у царским палатама у Константинопољу. Та пракса је посебно била изражена у време династије Комнин. У изворима се спомињу царска палата у Влахерни,[26] као и палата Магнавра.[27] Одржавање сабора у владаревом двору представља још једну манифестацију теорије симфоније на којој су били засновани односи државе и цркве, односно владара и цркве. Иако би се могло претпоставити да је владар имао одређену предност и већи маневарски простор када се сабор одржава „на његовом терену“, та чињеница није била од пресудног значаја јер одабир простора у којем се сабор одржавао није повезан са саставом сабора, ни са начином на који је сабор доносио одлуке. Поред тога, ако би се теорија симфоније спровела доследно (што се у реалности ретко догађало), већина чланова сабора не би ни правила разлику између одржавања сабора у простору који припада цркви или владару. Тај однос у Византији најбоље одсликава термин (*συναλληλία*) - међусобно прожимање

23 Vailhé 1911, 1328.
24 Φειδάς 1969, 233.
25 Mansi 1762, 92.
26 Ендимуса сабор који је сазвао цар Манојло I Комнин 1146. године одржан је у царској палати која се налазила у Влахерни. Ράλλης, Ποτλής 1855, 307-309.
27 Janin 1950, 117.

државе и цркве. У том систему владар и архијереји су се подједнако осећали као своји на своме и у царској палати и у црквеним просторијама.

Сазивање ендимуса сабора и председавање сабором

Питање састава ендимуса сабора који су одржавани током постојања Византијског царства неодвојиво је повезано са више других питања значајнијих за разумевање организације и начина рада и функционисања ових сабора. Да би се могло говорити о њиховом саставу најпре треба одговорити на следећа питања: ко је имао право сазивања сабора и ко је имао право председавања његовим седницама. Једна од карактеристика ових сабора је променљивост њиховог састава, што је уједно била и његова предност, јер се по потреби могао лако и без сувишних формалности сазвати и донети неопходне одлуке. Из наведеног се види да обрада проблематике састава ендимуса сабора представља захтеван задатак за истраживаче, посебно имајући у виду дуг период од преко једног миленијума саборске историје.

Ендимуса саборе је, по правилу, сазивао константинопољски епископ.[28] Он је епископе који се затекну у Константинопољу позивао усменим путем да присуствују саборима или је то чинио преко патријаршијских службеника. Од 9. века позивање епископа који су се налазили изван Константинопоља вршено је патријаршијским писмима.[29] Иако, на први поглед може изгледати да владар није имао већи утицај на сазивање сабора, извори указују да су владари, по потреби, интервенисали и у ова питања. Тако је цар Исак II Анђел 1186. године прописао да су неважеће одлуке донете у одсуству неких од архијереја који бораве у царском граду. Владар је инсистирао да буду позвани и по могућству присутни сви епископи који се налазе у граду (*παρεδημούντες*), док они који из неког разлога не могу да присуствују треба да се писмено изјасне о питањима о којима сабор расправља.[30] Владар је, дакле, вршио неку врсту контроле рада ендимуса сабора. Он је, на захтев епископа, вршио проверу усаглашености са канонским прописима саборских одлука и процедура које су на саборима примењиване.

Међутим, постоје ситуације када патријарх константинопољски није био у могућности да сазове сабор. У такве разлоге спадају одсуство, упражњеност патријарашког трона и црквеносудски поступак који се води против патријарха због канонских преступа. У случају одсуства, патријарх је могао да овласти другог епископа да сазове и води седнице сабора.[31] Поставља се питање да ли је константинопољски архиепископ, који од V века носи титулу патријарха, сазивао ендимуса сабор *suo iure* или по овлашћењу владара (*iure delegationis*). Имајући у виду специфичан однос патријарха и цара у Византији и велики број одржаних сабора на којима није учествовао владар, може се закључити да је патријарх самостално сазивао седнице сабора. Са друге стране, уколико то владар затражи, патријарх је имао обавезу да сазове ендимуса сабор.[32]

---

28 Овај став посебно заступају они аутори који сматрају да је ендимуса сабор настао еволуцијом митрополитанских или патријаршијских помесних сабора, које су сазивали епископи, односно патријарси главних градова сваке провинције (митрополити). Τροιάνος 1964, 29.

29 Σταυρίδης 1986, 142.

30 Ράλλης, Ποτλής 1855, 314.

31 Као што се догодило 518. године када је ендимуса сабор одржан без присуства патријарха Јована II. Schwartz 1914, 62.

32 Hajjar 1962, 203.

Када је реч о битним питањима, попут борбе против јереси или суђења патријарху, ендимуса сабор је сазивао самостално византијски цар.[33] Иако може деловати да је владар имао превише широка овлашћења, не треба губити из вида да он сазива сабор архијереја и да ће архијереји бити они који доносе одлуке. Чињеница да владар у веома ретким и изузетним ситуацијама може сазвати сабор последица је практичних потреба Цркве да благовремено реагује и суочи се са изазовима који се појављују. У том смислу, одсуство једног ауторитета-васељенског патријарха, супституише се деловањем другог ауторитета-византијског владара, што је у складу са системом државно-црквених односа у Византији.

Питање права сазивања тесно је повезано са питањем председавања саборским седницама. Ендимуса саборима, по правилу, председавао је константинопољски архиепископ, односно патријарх.[34] У изворима се најчешће користи партицип глагола *προκάθημαι*-седети испред,[35] председавати-*προκαθήμενος* (предстојећи, председавајући) да се означи лице које је саборима председавало. Сачуван је велики број извора у којима се председавајући ендимуса сабора помиње именом и издваја у односу на остале чланове сабора.[36] Зато се са сигурношћу може закључити да је константинопољски патријарх, по правилу, председавао овим саборима.

Неизбежно се поставља питање односа патријарха и сабора. Да ли је сабор само потврђивао одлуке патријарха или је расправљао у меритуму о спорним питањима и одлучивао независно од воље патријарха. Неспорно је ближа истини друга претпоставка. Патријарх је био само један од чланова сабора, са посебним утицајем на рад и одлуке које сабор доноси, при чему тај утицај проистиче само из његовог положаја председавајућег. Такође, он потписује све одлуке сабора и на њих ставља патријаршијски воштани печат (често је стављана и була, а понекад и обе врсте печата).[37] Чињеница да патријарх председава сабором и да се у већини сачуваних аката прави разлика између председавајућег и осталих чланова никако не треба тумачити као доказ у прилог става да су одлуке ендимуса сабора биле заправо одлуке константинопољског патријарха. Имајући у виду еволуцију установе саборности у источној цркви као и канонске прописе о првенству части у помесним црквама,[38] пре би се могло тврдити да је патријарх био први међу једнакима и да иза свих одлука ендимуса сабора стоји ауторитет и воља већине његових чланова. У прилог наведеној тврдњи може се навести форма сачуваних посланица у којима се патријарх увек спомиње у контексту саборности и заједнице са осталим члановима сабора.[39]

---

33 Византијски цар Анастасије II сазвао је ендимуса сабор на којем је осуђен константинопољски патријарх Јефтимије: „*Αναστάσιος ο βασιλεύς… συνήγαγε τοὺς ενδημούντας επισκόπους*“. Migne 1865, 189.
34 Φειδάς 1971, 37.
35 Од овог глагола потиче и именица *προκαθήμενος* којом се означава предстојатељ (једне помесне цркве).
36 Hajjar 1962, 151-153; 179-189; Σταυρίδης 1986, 144-145.
37 Σταυρίδης 1986, 149-150.
38 Основа саборне организације цркве најбоље је изражена у 34. Апостолском канону: Епископи свакога народа треба да знају Првога између њих и да га сматрају као главу, и ништа сувишно да не чине без његовог мишљења, него сваки нека чини само оно што се тиче његове епархије и њој подручних места. Али ни онај (Први епископ) нека не чини ништа без знања свију (осталих епископа). Јер тако ће бити једнодушност и прославиће се Бог, кроз Господа, у Светоме Духу, Отац и Син и Свети Дух. Јевтић 2005, 45. Вид. и 9. правило Антиохијског сабора.
39 Нпр. патријарх Матеј I цариградски започиње посланицу речима: „размотривши дакле, моја смерност саборно ти пише“ (превод аутора)- „*διασκεψάμενοι τοίνυν ἡ μετριότης ἡμῶν συνοδικῶς γράφοι σοι*“.

Поред васељенског патријарха ендимуса саборима председавала су и друга лица. Правна веза која постоји између сазивања и председавања одређеним телом опстала је у Цркви, али и у световним организацијама све до данас. Пошто је реч о саборима који су сазивани ради решавања неодложних проблема са којима се Црква суочавала, били су дозвољени изузеци од правила да место председавајућег увек припада константинопољском патријарху. Један од разлога је могла бити спреченост патријарха да обавља дужност председавајућег. Такође, приликом избора новог патријарха седницама сабора председавао је један од присутних архијереја.[40]

Већ је речено да је византијски владар имао право да у одређеним ситуацијама самостално сазове ендимуса сабор. У том случају владар је био председавајући, док је патријарх био само један од чланова сабора. Византијски цар Манојло I Комнин сазвао је и председавао сабором који је одржан 26. фебруара 1146. године. Сабор је осудио и свргао константинопољског патријарха Козму II због веза које је гајио са осуђеним богумилом Нифоном. Владар је веома активно учествовао у раду сабора испитујући оне који су патријарха оптужили за јерес (условно речено тужиоце), као и самог патријарха.[41] Заправо, у случајевима када овај сабор врши надлежности судског органа председавајући је најчешће био византијски император.[42] Из извора се види да је владар, у одређеним ситуацијама, потписивао саборске одлуке као и да је издавао пропратне акте-хрисовуље.[43]

Састав сабора

Једна од особености ендимуса сабора је променљивост његовог састава. Са сигурношћу се може тврдити да су чланови ендимуса сабора били константинопољски патријарх, архијереји који су се затекли у Константинопољу, архијереји који се налазе у близини престонице, као и уопштено клирици цариградског трона.. Под архијерејима се подразумевају митрополити, архиепископи и епископи, тј. сви који припадају трећем (епископском) степену свештенства. Понекад су у раду сабора учествовали и бивши патријарси и бивши архијереји. Извори показују да су поред епископа овим саборима повремено присуствовали презвитери, ђакони, монаси, епитропи разних еснафа и др. Занимљиво је да су поред клирика Константинопољске патријаршије у овим саборима повремено учествовали патријарси и клирици других цркава.[44] Из различитих извора се види да број чланова сабора није био сталан јер је зависио од непредвидивих околности. Најмањи број чланова је био на сабору одржаном 1092. и 1363. године, када су присуствовала само два члана сабора, док је највећи број, њих 80, био присутан на сабору из 458-9. године.[45]

Поред црквених великодостојника, по потреби, у раду сабора учествовао је владар, а могли су му присуствовати и државни достојанственици. Као што је већ поменуто, владар је имао право сазивања и председавања саборским седницама када је требало решавати изузетно битна питања попут борбе против јеретика, суђења патријарху за канонске преступе и др. Поред владара, ендимуса саборима су могли присуствовати и чланови његове породице. Тако су већ споменутом сабору из 1146. године, поред

40 Φειδάς 1971, 37.
41 Ράλλης, Ποτλής 1855, 307-309.
42 Τροϊάνος 1964, 30.
43 Σταυρίδης 1986, 153.
44 Σταυρίδης 1986, 174-176.
45 Σταυρίδης 1986, 170.

византијског цара Манојла I Комнина, присуствовали и његови блиски рођаци.[46] Уколико владар није могао лично да присуствује сабору, он је могао да овласти државне достојанственике да га представљају на седницама сабора.[47] То правило је примењивано и у ситуацијама када сабор поступа као судско тело. Осим царске породице, ендимуса саборима су присуствовали разни државни достојанственици и службеници. Њихов број није био сталан и начин на који су наведени у изворима разликује се од случаја до случаја. Спомињу се различите титуле и службе световних архонта: кесар, друнгариј, протоасекрет итд. На поменутом сабору из 1146. године учествовали су велики друнгариј, дикеодот и епарх, квестор и судије велума.[48] Кад је у питању утицај владара на рад сабора, треба нагласити да су многи од наведених државних функционера били у сродству са владаром. Њихово присуство и ауторитет сигурно су имали одређени утицај на рад сабора и одлуке које су доношене. Поред наведених службеника појављују се и друге категорије присутних достојанственика које су обухваћене општим називима: сенатори (*συγκλητικοί*), цивилне судије (*πολιτικοί δικασταί*) и цивилни архонти (*πολιτικοί άρχοντες*).[49] Сенатори се спомињу некада поименице, некада се наводи само њихов број,[50] а понекад неодређено стоји да су били присутни чланови сената (*συγκλητικοί*).[51] Они нису били редовни чланови сабора што се види из чињенице да се неретко сабори одржавају и одлуке се доносе без њиховог присуства.

Да би се боље разумела улога световних лица у раду поменутих сабора било би корисно указати на терминолошке особености које се појављују у текстовима саборских одлука. Наиме, акти углавном почињу датацијом и списком лица која су присуствовала сабору. У већини текстова користе се различити термини којима се описује функција коју поједина лица или читава категорија лица имају на сабору. Тако се за патријарха (или владара) користи партицип *προκαθήμενος* којим се означава председавајући, за представнике владара (друнгариј, протоасекрет), разне судије и архијереје користи се термин *συνεδριάζοντες*-заседајући, они који учествују у заседању, док се за световне (цивилне) архонте користи термин *παριστάμενοι*-присуствујући, тј. они који су присутни.[52] Ова терминолошка диференцијација није произвољна и лишена дубљег значења. У доношењу одлука учествовали су патријарх и архијереји, као и владареви представници или сам владар ако је то захтевала природа ствари о којој се расправља, док су остали државни достојанственици само присуствовали седницама сабора. У прилог овом ставу говори и чињеница да су саборске одлуке потписивали само црквени великодостојници, као и владар и његови представници у одређеним ситуацијама, док су одлуке са потписима других цивилних архонта реткост и могу се сматрати изузетком.

Закључна разматрања

Ендимуса сабори представљају особен израз установе саборности у источној цркви. Настали захваљујући еволуцији црквене саборности представљали су практичан и

46 Уз имена царевих блиских царевих рођака наведене су бројне титуле уведене за време владавине династије Комнин. Ράλλης, Ποτλής 1855, 307.
47 Φειδάς 1971, 30.
48 Уз имена царевих блиских царевих рођака наведене су бројне титуле уведене за време владавине династије Комнин. Ράλλης, Ποτλής 1855, 307-308.
49 Ράλλης, Ποτλής 1855, 57.
50 Ράλλης, Ποτλής 1855, 58.
51 Ράλλης, Ποτλής 1855, 62.
52 Као један од примера вид. Ράλλης, Ποτλής 1855, 58.

ефикасан црквени орган који је релативно брзо могао да се састане и донесе неопходне одлуке. Ендимуса сабори настали су да би задовољили исте оне организационе и административне потребе Цркве иза којих стоји потреба за постојањем сталних синода у савременим православним црквама. Постајање неког црквеног тела које би решавало сва она питања која нису могла да чекају сазивање помесних или васељенских сабора била је неопходност. У овом раду обрађено је једно уже питање положаја и утицаја византијског владара на начин функционисања и састав ендимуса сабора.

Најпре, не треба губити из вида да је близина владарског двора и самог владара битно допринела настанку и вишевековном трајању установе ендимуса сабора. Епископи су се окупљали у Константинопољу да би изнели своје жалбе владару, што је била (противканонска) пракса која у Византији никада није искорењена. Међутим, владари су ипак преферирали да црквене ствари решавају црквени органи. Тако је настао сабор који је обједињавао све карактеристике црквеног тела неопходног за несметано функционисање црквене организације у византијској (ромејској) империји. Најважније предности ендимуса сабора биле су: сталност,[53] једноставност процедуре сазивања, експедитивност, близина и присуство два највећа ауторитета (патријарха и владара), доступност најспособнијег државног и црквеног чиновничког апарата,[54] приступ битним ресурсима,[55] и веома широк круг надлежности. Неке од поменутих предности носиле су са собом и одређене опасности. Тако је близина владаревог двора и његових службеника била предност, јер је обезбеђивала неопходан ауторитет саборским одлукама, али је уједно представљала опасност по његову самосталност у одлучивању. Из доступних извора се види да је ендимуса сабор успевао да очува своју независност, посебно када је реч о интерним црквеним питањима.

Близина владарског двора била је битна и за делокруг и надлежности ендимуса сабора. Имајући у виду да су предмет истраживања сабори који су одржавани скоро један и по миленијум, њихову надлежност најлакше је описати као општу (универзалну) када је реч о црквеним питањима која се тичу Константинопољске патријаршије (или друге помесне цркве у којој су у почетку одржавани). Изузетно, овај сабор се изјашњавао и о питањима световног карактера, на основу овлашћења која му је делегирала држава.

Утицај владара на рад и одлуке које је доносио ендимуса сабор не треба минимизирати. Као што је већ указано у раду, ови сабори су повремено одржавани у царским палатама. У том случају сазивао их је и председавао им је сам византијски император. У раду седница учествовали су различити државни функционери међу којима су били и владареви рођаци, чланови сената, разне судије, док су били присутни и „цивилни архонти“. Владар је понекад потписивао одлуке ових сабора или их је потврђивао посебним пропратним актима.[56] Имајући у виду неупитан ауторитет владара и његово својство заштитника и епистимонарха Цркве,[57] било би неутемељено тврдити да владар није имао значајан утицај на одлуке које су на ендимуса саборима доношене.

Тај утицај треба сагледавати у ширем контексту положаја византијског цара у источној хришћанској Цркви. Ендимуса сабори су вероватно најбољи показатељ

53 Иако у почетку ови сабори нису били стални, у литератури је преовладало мишљење да су од 9. века редовно сазивани, а понекад су одржавани и на дневном нивоу. Troianos 2012,164.

54 Организацију и рад сабора помагала је патријаршија у којој се налазио читав низ службеника задужених за различите послове у вези са припремом сабора и саборских одлука. Σταυρίδης 1986, 185.

55 Сабор је на располагању имао и патријаршијску архиву и библиотеку.

56 Петровић 1969, 193.

57 Илић 2018, 200.

комплексности државно-црквених односа у Византији. Власт коју је цар имао у Цркви потиче од саме Цркве, она је делегирана владару и Црква преко њеног епископата могла је да одређује границе његове јурисдикције. Иако су поједини византијски цареви прелазили те границе, то не значи да су ти изузеци чинили правило.[58] Исто важи и за ендимуса саборе: византијски цар је могао да утиче на његов рад у оној мери у којој му је то било дозвољено од стране архијереја који су били чланови тог надасве црквеног тела. Владар, је као и у бројним другим ситуацијама, имао улогу заштитника и гаранта да ће одлуке сабора бити спроведене. Све предности ендимуса сабора дошле су до изражаја након коначног пада Цариграда 1453. године. Зато је пракса одржавања тих сабора опстала све до данас и представља доказ о прилагодљивости института саборности различитим црквеним, друштвеним и политичким околностима.

Објављени извори и литература

Duchesne, Louis (1905): Églises séparées, Paris : Albert Fontemoing.

Duprey, Piette (1971): The Synodical Structure of the Church in Eastern Theology, One in Christ 7.

Grumel, Venance (1932): Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople, Vol. 1, Fasc. 1, Kadiköy.

Hajjar, Joseph (1962): La synode permanent dans l'église byzantine des origines au XIe siècle: (synodos endemousa), Roma: Pont. Institum Orientalium Studiorum.

Huilier, Pierre L. (1967): Σύνοδος, Ηθική και θρησκευτική εγκυκλοπαίδεια, τόμος 11, Αθήναι.

J. P. Migne (1865), Patrologiae Cursus Completus, Patrologiae Graecae, tomus 86, Paris.

Mansi, Joannes, Dominicus (1762): Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, vol. 7, Florentiae.

Owen, Thomas, Martin (1953): The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note, Das Konzil von Chalkedon, Vol. 2, edited by Aloys Grillmeier and Heinrich Bacht, Wurzburg: Echter-Verlag.

Raymond Janin (1950): Constantinople byzantine- dévelopment urbain et répertoire topographique, Paris: Institut Français d'Etudes Byzantines.

Schwartz Eduard (1914): Acta conciliorum oecumenicorum, tomus III, Berolini: Walter de Gruyter.

Troianos, Spyros (2012): Byzantine Canon Law to 1100, The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500, editors: Wilfried Hartmann, Kenneth Pennington, Washington: The Catholic University of America Press.

Vailhé Siméon (1911): Constantinople (Église de), Dictionnaire de théologie catholique III, 2, Paris : Letouzey et Ané.

Βαβούσκος, Κωνσταντίνος (1973): Εγχειρίδιον Εκκλησιαστικού δικαίου, Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας.

Γεννάδιος, Αρχιεπίσκοπος Ηλιουπόλεως (1964/1965): Ιστορία και θέσις του οικουμενικού πατριαρχείου, Διεθνείς σχέσεις.

Ευσέβιος ο Καισαρείας, Εκκλησιαστική Ιστορία, 5, 16, 10; 5, 23, 2. Доступно online: http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/history/eysebios_ecclesia_historia.htm, 10. децембар 2020.

58 Петровић 1971, 312.

Ράλλης, Γεώργιος, Ποτλής, Μιχαήλ (1852): Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων, τόμος Β, Αθήνησιν: εκ της Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.

Ράλλης, Γεώργιος, Ποτλής, Μιχαήλ (1854): Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων, τόμος Δ, Αθήνησιν: εκ της Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.

Ράλλης, Γεώργιος, Ποτλής, Μιχαήλ (1855): Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων, τόμος Ε, Αθήνησιν: εκ της Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.

Σκαρλάτος, Δημήτριος (1852): Λεξικόν της Ελληνικής γλώσσας, Αθήναι: εκ της τυπογραφίας Ανδρέου Κορομηλάς.

Σταυρίδης, Βασίλειος (1986): Ο συνοδικός θεσμός εις το Οικουμενικόν πατριαρχείον, Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.

Τροιάνος , Σπυρίδων (1964): Η εκκλησιαστική δικονομία μέχρι του θανάτου του Ιουστινιανού, Αθήναι.

Φειδάς, Βλάσιος (1969): Προυποθέσεις διαμορφώσεως του Θεσμού της Πενταρχίας των Πατριαρχών Ι, Αθήναι.

Φειδάς, Βλάσιος (1971): Ενδημούσα Σύνοδος, Γένεσις και διαμόρφωσις τιυ θεσμού άχρι της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου, Αθήναι.

Илић, Живко 2018: Однос духовних и свјетовних власти у доба иконоборства у Византији, докторска дисертација, Београд.

Јевтић, Атанасије (2005): Свештени канони Цркве, Београд: Митрополије и Епархије: Црногорско-Приморска, Дабро-Босанска, Новограчаничка, Бачка, Далматинска, Захумско-Херцеговачка и Приморска, Православни Богословски факултет Београдског универзитета, Манастир Тврдош .

Милаш, Никодим (1902), Православно црквено право, Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића.

Перић, Димшо (2006): Црквено право, Београд: Правни факултет Универзитета у Београду.

Петровић, Миодраг (1969): Улога византијског цара на Саборима, Гласник 8, Београд.

Петровић, Миодраг (1971): Положај и права византијског цара у Цркви, Теолошки погледи 4, Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.

Р., Ђорђевић (1939), Црквено право, Београд: Футур.

Троицки, Сергије (2011): Црквено право, Београд: Правни факултет Универзитета у Београду.

Цисарж, Бранко (1970): Црквено право I, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Dalibor Đukić

THE BYZANTINE EMPEROR AS THE PROTECTOR OF THE CONCILIARITY

Conciliarity or synodality is one of the most important characteristics of the Orthodox Church. The conciliar way of resolving important church issues over the time led to the formation of several types of church councils. Undoubtedly, the most important form of ecclesiastical conciliarity in the Eastern Church were the so-called Endemousa synods, whose members were the bishops who found themselves in Constantinople at the time when the need arose for its maintenance. The paper analyzes the position that the Byzantine emperor had at these assemblies, what were his rights and to what extent he had an influence on decision-making. The author argues that the emperor did not have supremacy over this type of council, but that all his rights were delegated by the Church, which prescribed the limits of his jurisdiction.

УДК 271.222(497.11)-726.1:929 Драгутин, српски краљ
821.163.41.09 Драгутин, српски краљ
321.61:929 Драгутин, српски краљ

Владимир Алексић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
Центар за црквене студије, Ниш
e-mail: vladimiraleksic.nis@gmail.com
Војислав Живковић
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: vojislav.zivkovic55@gmail.com

ПОЛИТИЧКА И ЦРКВЕНА ПОЗАДИНА МОНАШЕЊА КРАЉА ДРАГУТИНА*

Апстракт: *У раду се анализира монашење краља Драгутина, са посебним освртом на политичку позадину тог чина. Канонски прописан обред примања велике схиме подудара се са описом Драгутиновог монашења у последњем делу његовог житија. Такође, уочени су дубљи мотиви који су бившег владара навели на повлачење из световног живота и абдикацију у корист сина Владислава. Они се доводе у везу са краљевим односом са братом Милутином и актуелним проблемом наследника српског престола.*

Кључне речи*: Драгутин, Милутин, велика схима, монашење, Владислав II, Данило II*

„Житије краља Драгутина“ је најважнији историјски извор који сведочи о монашењу и смрти овог српског владара.[1] Исказ садржи Драгутинов (1276-1282) позив: [...] епископима и игуманима и свој властели који су силни у његову отачаству [...] да дођу и присуствују великој промени у његовом животу. У писму их упозорава на људску овоземаљску пролазност и његову забринутост у вези тога [...] јер дође време посечења смрти моје, да ме уграби ка оним вечним мукама неспремна [...].[2] Последња реч је истовремено алузија на намеру да спасе душу монашењем. Драматичности догађаја доприноси и исказ „Гробу предајте тело моје“. Осећај хитности деловања се назире у речима: „Када је такве гласе послао, они који су их примили, брзо пожуривши се дођу ка овом благочастивом [...]“.[3] Као да се није могло чекати да сви чије је присуство било пожељно буду очевици новонасталог стања. У наставку се чита: „И када је сазвао сабор отачаства његова [...]“.[4] Била је то нека врста регионалног сабора, коме су присуствовали

* Рад је део пројекта: *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку* (XIV-XV век) - Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (ев. бр. 177010). Војислав Живковић је студент докторских академских студија и стипендиста Министарства просвете, науке и технолошког развоја. Рад је посвећен „Дари из Јасеновца“.

1 Српски летопис са почетка 16. века ставља смрт овог владара у Београд, што никако не може бити исправно. Калић 1967, 68.
2 Данило II 1935, 38.
3 Исто.
4 Исто.

представници црквене власти, али и властела са двора и локални управници, односно најважнији носиоци световне власти. Појам „отачаства“ упућује да се ту радило о скупу мешовитог састава у којем су представници световних власти ипак имали већи значај.[5] Нема поузданих вести о конкретним представницима које је Драгутин позвао, али су то свакако били људи од поверења са двора и локални заповедници градова, тврђава, жупа итд. Уопштено, састав сабора описује се речима у истом спису и раније, приликом боравка Данила у Дебрцу: „Такође и жена његова, благочастива краљица госпођа Кателина, и њезина и сва његова властела и великаши [...]“.[6] Драгутинови „силни и великоименити“ помињу се, поред посланика угарског краља, и међу представницима који су дочекали Милутинову (1282-1321) супругу Симониду, приликом њене посете Београду.[7]

Познато је да је од сабора у Дежеву 1282. године Драгутин био господар простране територије на северозападу српских земаља, која је обухватала области око среброносног Рудника, „земљу“ Моравицу са центром у данашњем Ариљу, област Дабра у доњем Полимљу. Оне су имале статус „државе“, односно административне јединице које је владар поверавао на привремену управу, тј. „држање“ члану породице или заслужном властелину. Драгутинова „држава“ је свакако била важан предуслов за повлачење са престола јер је бившем краљу омогућавала не само самосталан извор прихода, већ и чување дела политичког престижа. Након две године као лено је Драгутин од Мађарске добио на привремену управу Мачванску бановину са Београдом, бановину Усору и Соли на северу данашње Босне. Ово је важно јер је њихов статус након три деценије требало поново уредити са успоном нове династије у Угарској, а о чему ће бити више речи. „Земља“ Браничево и Кучево је придодата након протеривања Дрмана и Куделина 1292. године. У изворима и литератури се ова композитна област назива „Сремска земља“ по неформалној титули сремског краља и по свом главном делу односно, пределима данашње Мачве са двором у Дебрцу.[8]

Нешто више се може рећи о црквеном делу сабора. У оквирима простране територије под Драгутиновом влашћу било је више епархија. Као највиши црквени великодостојници у Сремској земљи, локални епископи су свакако морали бити присутни на разматраном сабору. Земља „Моравица“ налазила се под духовном јурисдикцијом Моравичке епископије, основане 1219. године, са седиштем у цркви Светог Ахилија.[9] Стара Браничевска епископија је вероватно обновљена након припајања Браничева и Кучева, односно протеривања Дрмана и Куделина.[10] У бившој Мачванској бановини јурисдикцију је имала Мачванска епископија, основана у првим годинама Драгутинове власти, између 1284. и 1290. године. Седиште овог црквеног поглавара било је у Београду, а епископија је наставила да постоји и после угарског освајања Београда након 1316. године.[11] У Никодимовој потврди Светостефанске хрисовуље из 1317. године налазимо и имена мачванског, моравичког и браничевског епископа. Моравички епископ звао се

5 Благојевић 2008, 1-41.

6 Данило II 1935, 36. О управљачкој структури средњовековне Србије најопширније у Благојевић 2001. Ипак, овом аутору није било познато постојање Драгутиновог тепчије. Он се помиње на надгробној плочи монаха Јефрема, пронађеној у Ваљеву. Цвитковац 2019, 364, нап. 12.

7 Данило II 1935, 72-75.

8 Динић 1955, 61-82; Лазаревић 1990, 5-26. О одликама „држава“ види: Благојевић 1991, 139-155. О појму „земља“: Мишић 1997, 133-146.

9 Јанковић 1985, 181-182.

10 Поповић 2016, 88. Значај ове епископије огледа се у чињеници да је у Никодимовом попису епископа браничевски наведен испред мачванског.

11 Митровић, Копривица 2016, 3-18.

Никола, браничевски Мојсије, а мачвански Јован.[12] У Усори и Соли забележено је деловање *босанског епископа* Василија. У изворима се његово име среће само једанпут, у уговору о женидби Драгутиновог сина Владислава и Констанце Морозини 1293. године.[13]

У наставку описа монашења Драгутин се обраћа „целом свештеном сабору епископа, игумана и изабраних монаха“.[14] Намеће се поређење са саставом тзв. „сабора српских“, који су у време краља Милутина чинили представници четрнаест епархија и игумани исто толико угледних „краљевских“ манастира, почев од студеничког.[15] Може се претпоставити да се и Драгутин саобразно општедржавном српском сабору окружио најмоћнијим велможама и црквеним старешинама своје земље. Изгледа да су они имали двојаку улогу. Најпре су учествовали на великом сабору на којем је Драгутин одступио са положаја световног господара, а потом и самом духовном чину монашења. Потоњем догађају из практичних разлога, као што су ограничени простор цркве или дворске просторије, нису били окупљени сви очевици. Тиме би се могло објаснити набрајање искључиво црквених великодостојника. Наравно, увек треба имати на уму и текстолошку непрецизност, са чим у вези је и време настанка овог дела текста.

Пре него што се настави са тумачењем извора, установљено је да је завршни део Драгутиновог житија накнадно уметнут у Данилово дело и да није савремен описиваним догађајима. На пример, за Драгутинов гроб се каже: [...] и ту лежи до данашњег дана [...] што је јасна назнака знатног протока времена.[16] Сврха целокупног уметка знатног обима је била да се појача улога архиепископа у значајним догађајима Милутинове епохе.[17] Затим, о Данилу се у другој половини Драгутиновог житија пише у трећем лицу. Од очевидаца чину монашења и абдикације, Данилови ученици међу присутним Светогорцима наводе само духовника Атанасија.[18] До савремених читаоца стигао је накнадно написани, и вероватно ретуширани опис догађаја, тако да треба пажљиво читати између редова.

Постоји велико подударање са државним сабором на којем је Стефан Немања 1196. године напустио престо да би се замонашио. Услед промена у структури државног апарата током стотинак година и различите природе владавине великог жупана и његовог праунука нема смисла упоређивати састав световног дела два јавна скупа. Међутим, још крајем 12. века је било неопходно присуство црквеног поглавара, у овом случају рашког епископа Калиника. Такође, јасно је да се тежило саборности у смислу да је требало да се сви носиоци политичке моћи сложе са значајним одлукама. Не само да је држава Немањином абдикацијом губила способног владара који је проширио Србију и изборио се за њену независност, већ је требало и нарушити и начело примогенитуре. Уместо настаријег Вукана, који је добио само титулу великог кнеза и „земље“ Дукљу, Травунију, Хвосно и Топлицу, кормило земље је тада преузео средњи син Стефан.[19] Судећи по доступним описима, и аналогији са абдикационим сабором оснивача династије, јасно је и да је Драгутин наступио пред добро организованим догађајем јер је и његово монашење собом доносило бројне државне и међународне изазове. Сазнање о унапред припремљеном јавном скупу је важан путоказ о вишеслојности и етапности излагања у

12 Трифуновић 2011, 128.
13 Капиција 2010, 195.
14 Данило II 1935, 39.
15 Благојевић 2008, 17-18; Трифуновић 2011, 128.
16 Данило II 1935, 41.
17Данилови настављачи 1989, 16-18; Мак Даниел 1991, 219; Мак Даниел 1985, 177-181.
18 Данило је у то време боравио на Светој Гори. О хронологији Даниловог деловања у овом периоду: Јанковић 1991, 83-88.
19 Благојевић 2008, 8-12; Мишић 2011, 19-25.

житију сремског краља. Скупштину најкрупнијих велможа и представника цркве је сазвао првенствено ради политичке потврде његове абдикације. Монашење владара уочи очекиване скоре смрти је било тек у другом плану.

Политичка моћ присутних личности у Дебрцу те 1316. године потврђује став да је чин монашења сремског краља био један од најкрупнијих политичких и црквених догађаја у Србији почетком 14. века. Ипак, чини се да му истраживачи нису посветили пажње као осталим преломним догађајима те бурне епохе. Историчари који су стварали у прошлом веку задовољавали су се простом тврдњом да је сремски краљ примио „анђеоски образ“ и монашко име Теоктист.[20] Чак и када се о томе нису изричито изјашњавали, преовладава став да су монашење и смрт била два изузетно временски блиска догађаја која су се заправо стапали у један. У новијој историографији овој теми је посвећено нешто више простора. Даница Поповић на овај Драгутинов чин гледа као на кулминацију богоугодног живота који је срчано пригрлио након абдикације у Дежеву, али и као на један у низу многобројних топоса аскезе који су били често присутни у житију сремског краља.[21] Сличне ставове заступала је и Смиља Марјановић-Душанић.[22] Изостаје, међутим, трагање за политичким мотивима који су Драгутина нагнали на тај чин. Правећи аналогију са сличним примерима монашења владара у средњовековној Србији, сматрало се да ни монашење сремског краља ни по чему не одскаче од устаљених принципа, односно да је он просто следио пример својих славних предака из династије Немањића. Међутим, да би се приближило суштини истраживаног догађаја, неопходно је узети у обзир: I) канонске прописе о монашењу II) опште црквене прилике у Србији Немањића, III) а посебно шири политички оквир на прелазу из 13. у 14. век.

Напуштање световног живота ради одласка у заједницу монаха је сложен процес који се састоји из три главна поступка. Први степен је чин расофора, у који је ступала особа која уђе у монашку заједницу. Чин примања мале схиме подразумевао је дуготрајан процес припреме расофорног монаха, који по канонским прописима треба да траје најмање три године.[23] У случајевима тешке болести, али и посведочене велике побожности личности, која је читав живот провела у аскези, рок се скраћивао на шест месеци. Са тим у вези је могло бити и упадљиво инсистирање на покајничким одликама Драгутиновог световног живота које провејава у целом тексту житија. Монашење је могло бити обављено по краћем поступку уколико би постојала опасност да смрт може осујетити реализацију чина. Одлуку о скраћењу рока у овом случају доносио је игуман.[24] Иначе, у житију писац означава Драгутина као „доброга ваистину подвижника“.[25] Ако се не ради о општем епитету хришћанске литературе, овакав комплимент имплицира дуг монашки период и у супротности је са монашењем у недељама или месецима пред смрт. Мала схима поистовећивала се са киновијским начином живота (општежиће), док је велика схима, као коначан степен, подразумевала анахорезу, односно пустињаштво. Велика схима (грчки: μεγαλόσχημος), представља трећи, најзахтевнији степен православног монаштва, до којег се долази након проласка кроз претходне степене.

20 Динић 1955, 75; Ружичић 1972, 85-86; Поповић 2016, 94.
21 Поповић 1999/2000, 309-326.
22 Марјановић-Душанић 2007, 136-137.
23 Рокови испрва нису постојали, али су због честих злоупотреба, уведени на Шестом васељенском сабору у 7. веку. Подела на три степена монаштва прихваћена је у грчкој цркви почетком 9. века. Мирковић 1926,160.
24 О искушеништву и скраћењу рокова у грчким требницима, из којих је преузета пракса и у средњовековној Србији: Гранић 1935, 54-56.
25 Данило II 1935, 42.

Степен великосхимника обично се добијао тек на крају живота, а подразумевао је најстрожи доживотни пост и интензивнији и дуготрајни молитвени живот пун одрицања удобности и световних конвенција. Постојали су, међутим, изузетни случајеви када се степен великосхимника примао без претходног проласка кроз степен мале схиме.[26]

У Србији Немањића су постојали правни зборници који су регулисали тај аспект живота цркве. Требници на српско-словенском језику из периода Стефана Немање и његових непосредних наследника нису сачувани. О условима ступања у монашки ред нема података ни у Хиландарском типику, који је настао преводилачким и редаторским напорима Светог Саве.[27] Међутим, словенски требници су представљали дословне преводе грчких требника, те се пракса у јужнословенским земљама није суштински разликовала. О томе сведочи сачувани Зографски требник на бугарском језику.[28] Такође, правила ступања у монашку заједницу, установљена на Васељенским саборима, ушла су у Законоправило Светог Саве.[29] Временски близак разматраним догађајима је садржајан опис двостепеног монашења Јована Каливита, који сведочи да су споменити канонски прописи нашли општеважећу примену у земљи. У запису из 14. века стоји да бивши српски деспот: "Усхте и пожеле узети свети анђеоски образ. Примио је мали образ и дато му је име Доротеј. Поред тога, достигао је као изабрани богоугодни Христов војник вољом Владике, да се венча венцем славе, великим образом монашког иноштва. И заискао и добио и примио је и дато му је име Јован Каливит“.[30] Алузија на пуну каноничност Драгутиновог монашења је присутна у тврдњи: [...] „И када је ово по законском уставу свршено“[...].[31] Једно су, међутим, били строги канони, а сасвим друго стварне прилике. Сачувани су бројни примери пре и после разматраног догађаја који указују да је напуштање световног окружења било првенствено одређено ритмом политичких или односима у породицама владара и велможа, а мање развојним путем личне побожности. На пример, између времена повлачења из политике, рана јесен 1342. године, и напрасне смрти Стефана Хреље, у монаштву Харитона децембра те исте године, није прошло довољно времена за испоштовање свих канонских норми.[32]

У даљем тексту се разматају искључиво случајеви „напрасног“ монашења владара или чланова његове најближе породице. Најупечатљивија је повест о последњим данима првог краља из династије Немањића, која донекле подсећа на Драгутиново монашење. Непосредно пред смрт Стефан се тешко разболео. Сазнавши за братовљеву болест, Сава је похитао да га „ [...] обуче светим образом светих анђела Твојих (Божјих), да би се удостојио вечних добара Твојих [...]. И дошавши великом журбом, Преосвећени га нађе опет оживела, и сатвори на њему сву вољу Божју [...] и својим светим рукама обуче га у *велики анђеоски образ (подвукао аутор)* [...] и назвавши га у анђеоском образу Симон монах [...]“.[33] На сличан начин Стефаново монашење описује и Теодосије: „После тога свети архиепископ га украси светим и *анђелским и великим образом* иночаства, назвавши га Симон монах, уместо Стефан“.[34] Сава је похитао да замонаши брата како би се овај

26 Мирковић 1926, 157-164.
27 Свети Сава 2008, 16; Гранић 1935, 53.
28 Зографски требник из 13. века, настао у граничном бугарско-српском језичком подручју, носи назив по манастиру на Светој Гори у коме је сачуван. Тончева 2019, 609-618.
29 Троицки 1940, 294-309.
30 Алексић 2015, 132.
31 Данило II 1935, 40.
32 Изнета је претпоставка да се монашење догодило 28. септембра. Алексић 2015, 134-135.
33 Доментијан 1988, 167-168.
34 Теодосије 1990, 222.

касније могао убрајати у свеце и тиме одржати ауторитет династије.[35] Овај извор сугерише да се Првовенчани на самрти не само замонашио, већ и да је постао великосхимник. Теодосије помиње и замонашење Стефановог сина Радослава: „А хотећи зауставити братовљево непријатељство против њега, украси га *анђелским и иночким образом (подвукао аутор)* назвавши га Јован монах уместо Радослав“.[36] Монашки чин примио је и његов брат Урош.[37] Важно је истаћи да се у последња два случаја монашењу прибегло након што су владари збачени са престола. Пораз на политичком плану је, поред тешке болести, такође био прилика да владари династије Немањића прибегну напрасном монашењу.

Терминолошки посматрано, појам „велики анђеоски образ“ се у оновременом српском језику недвосмислено користи за велику схиму.[38] Такође, чак је и појам анђеоски образ без истицања епитета велики могао упућивати, по некима, на највиши ступањ богоугодног живота. Поједини искусни познаваоци црквених правила писали су да је чак и Стефан Немања, по описима које је оставио Свети Сава, провео као великосхимник последње три године свога живота. То није изричито наглашено у његовим житијима и неупућеним у црквени живот може лако промаћи.[39] Постаје јасно да је Драгутин достигао највиши монашки ступањ, односно да је умро као великосхимник: [...] и после овог наложише на њега *велики анђелски образ* и нарекоше му име Теоктист монах, назван у *анђелском образу (подвукао аутор)*“.[40] То се можда догодило по скраћеном поступку, односно без претходног проласка кроз степен мале схиме.

У наставку овог текста ће се указати на наговештаје у изворној грађи и општим политичким, црквеним и друштвеним приликама да је Драгутин чак и неколико година пре смрти дошао на идеју, па чак и обукао монашку ризу. У случају последњег решења, јавни световни послови му не би били нимало страни упркос привидном повлачењу из јавног живота. Бројна су сведочанства да примање монаштва није била препрека за наставак активног учешћа у политичким дешавањима и јавном животу. Стицајем околности, то је највидљивије код женског дела владарског двора, тј. супруга и удовица српских владара и обласних господара.[41] Урошева удовица Јелена је као истоимена монахиња дуги низ година располагала не само својим двором, већ и пространом „државом“ која је обухватала приморске „земље“ Требиње и Зету (до 1306.), као и део долине Ибра (Горњи Ибар, односно поседе око двора у Брњацима и манастира Градац у доњем току Ибра) и жупу Плав.[42] Душанова удовица Јелена се по свој прилици замонашила 24. априла 1356. године, дакле мање од годину дана након мужевљеве смрти. То јој, међутим, није сметало да у наредним годинама преузме прерогативе власти у Серској области.[43] У исти образац уклапа се и биографија кнегиње Милице, чији је лични

35 Доментијан 1988, 356.
36 Теодосије 1990, 232. Доментијан као старији писац не помиње овај значајан догађај, што је одређене истраживаче навело да посумњају у Теодосијеве речи. Станојевић 1894, 2; Ласкарис 1997, 47-49.
37 Данило II 1935, 18; Станојевић 1935, 159.
38 Мирковић 1926, 170-173.
39 Поповић 2000, 53-78.
40 Данило II 1935, 40.
41 Благојевић 2004, 7-26. Ако је монашење био исход потпуног политичког пораза, као што га је доживео Никола Зојић 1398. године, на накнадну световну делатност се свакако гледало са подозрењем. Шуица 1997, 7-25.
42 Копривица 2015, 13-24.
43 Острогорски 1965, 3-20; Милутиновић, Радић 1994, 195-202.

уплив видљив у најсложенијим дипломатским заплетима, управи над трговима, као и готово самостална изградња хришћанских светиња.[44]

Настављачи помињу име једног од Драгутинових духовника који је био присутан на сахрани - монаха Атанасија. Атанасије је био и главна личност у обреду монашења, мада начин обраћања Данилу наговештава да су обојица могли бити владареви духовни старатељи: „Прости ме грешнога, господине и оче мој“. Ово није први помен Атанасија у Драгутиновом житију. Први пут среће се у опису Даниловог слања списа богоугодних речи сремском краљу. Вероватно је преко њега на Свету Гору требало да стигну искази дубоке благонаклоности „[...] и дарове драгоцене посла ка овоме преосвећеноме“, односно Данилу. Трећег Драгутиновог духовника помиње Данило: „Једнога од достоименитих таквих монаха имао је као свога духовнога оца на Јордану, званога Галактиона[...]“.[45] Имати моралну подршку од искусног монаха Свете Земље је била можда и ствар престижа, али у практичним стварима са те стране се није могла очекивати помоћ.

Чин примања велике схиме био је сличан чину примања мале схиме, али строжи и свечанији, будући да је представљао не тако чест случај. Монах је најпре пред својим духовним оцем исповедао грехе и од њега добијао разрешење грехова, припремајући се тако за причешће. Потом се монах облачи у одећу великосхимника; аналав (четвороугаоно платно са крстовима) и кукул (капа и огртач).[46] У Драгутиновом житију обред монашења приказан је сажето: „И када је ово по законском уставу свршено, и тако, обукоше га у монашке хаљине, и после овог наложише на њега велики анђелски образ и нарекоше му име Теоктист монах назван у анђелском образу“.[47] Житије открива да се током монашења Драгутин [...] сам нагнувши од одра свога [...], односно да је лежао у постељи. О просторији у којој се налазила може се само нагађати. Монашење остарелог краља повлачи за собом проблем његовог боравка као монаха. Тешко је поверовати да би пред смрт болесни краљ своје последње дане проводио у испосници, како би то доликовало великосхимнику. У том смислу указаћемо на појаву идиоритамског монаштва. Био је то деградивни ступањ у односу на конвенционално монаштво, будући да га је карактерисала већа самосталност монаха у погледу начина живота, исхране и држања имовине. Стога се овакви монаси у науци означавају и као „полу-монаси“. За нашу тему је значајно то што су ти монаси живели у својим кућама. Замонашење у старости или услед тешке болести сматрало се у средњовековној Србији, као и у Византији, пожељним чином. Стари и болесни монаси су остајали ван монашке заједнице којој нису могли дориносити радом и задужењима.[48] Стога је разумно претпоставити да је и Драгутин провео последње дане у свом двору. Уосталом, и његова мајка Јелена живела је на двору у Брњацима до краја живота.

Занимљиво је да се исповедањем може објаснити део Драгутиновог житија. Сремски краљ се обраћа „целом свештеном сабору епископа, игумана и изабраних монаха“ говорећи: „Браћо и оци, молим вас ја грешни, приступивши свршите све по достојанију, што ја грешни желим, ако и нисам достојан, но милостив је Бог свима, у Њега уздајући се, приступам ка оваквом делу нелицемерно, јер он чини вољу оних који Га се боје и молитву њихову услишиће“.[49]

---

44 Петровић, Фостиков 2014, 127-137.

45 Данило II 1935, 35.

46 О обреду примања мале схиме: Мирковић 1926, 164-170. О обреду примања велике схиме: Исто, 170-173.

47 Данило II 1935, 40.

48 Копривица 2019, 365-379.

49 Данило II 1935, 39. Исповест, као света тајна, чест је мотив и у житијима Доментијана и Теодосија. Влаховић 1933, 74-75.

При постригу, монах је добијао ново име.[50] Монашко име које је Драгутин понео је интригантно. У средњем веку монашко име бирало се на више начина: по почетном слову монаховог световног имена, угледном монаху који се старао о искушенику, или по светитељу који се празновао на дан календара када је искушеник ступио у монашку заједницу. У Драгутиновом случају прве две могућности треба одмах одбацити. Име које је овога пута одабрано указује на преподобног Теоктиста Палестинског, саподвижника Светом Јевтимију Великом.[51] Што је још важније, палестински свети отац био је духовни учитељ Саве Освећеног. Добро је познато да је у Србији Немањића култ последњег био јако заступљен првенствено заслугом оснивача Српске цркве који је био надахнут његовим животом. Међутим, још један у низу таласа са обала Јордана у југоисточну Европу је могао запљуснути управо као последица духовне утехе коју је Драгутин добијао од мудрог Галактиона. Како се празник Теоктиста Палестинског прославља 3. септембра, опрезно би се могло претпоставити да се Драгутин замонашио на тај датум.[52]

Целокупан опис је сумаран, али ипак ствара утисак свечаног скупа испуњеног сложеним ритуалима и формалностима, а не као фантастично излагање у житију Стефана Првовенчаног. Уочава се и да је чин смрти одвојен, уз употребу неодређеног исказа „оставши још мало у животу“, остављајући читаоце да се домишљају колико је то заиста износило. Између та два догађаја Драгутину се приписују још неколико важних поступака. Најпре је саветовао супругу и сина Владислава „[...] како ће живети у доброј вери и чистоти, и смислено, и како ће разумно бранити земљу отачаства свога, од малог до великог упућујући слатким речима својима“.[53] Ова делатност налази паралелу у житију Светог Симеона од Светог Саве и везана је за бригу оснивача династије за политичку будућност потомака и народа.[54] То је био својеврсни политички тестамент, прилагођен исходу грађанског рата између Стефана и Вукана на почетку 13. века. Сазнање о преписци са братом до сада готово да није коментарисано у литератури: „И писма посла ка вазљубљеноме своме брату.“[55] Поново је приметно складно садејство две најважније политичке фигуре у земљи. Боравак Атанасија, као Даниловог монаха, на сабору показује нам да је у тренутку одржавања сабора Драгутин имао сагласност краља Милутина, као и читаве српске цркве. Дуготрајне припреме и Драгутинова преписка са Данилом, организовање сабора и присуство Атанасија нису могли промаћи братовљевој пажњи. Драгутин тако значајне кораке не би могао спровести да су се они косили са

50 Грујић 1932а, 237-239; Мирковић 1926, 166-167.

51 Владика Николај 1991, 634-635; Patrich 1995, 41; Goldfus 1995, 247-292. https://www.oca.org/saints/lives/2018/09/03/102478-venerable-theoctistus (приступљено 11. 6. 2020.), О поштовању култа Светог Саве Освећеног: Ђорђевић 1987, 171-186.

52 Владика Николај 1991, 634. Имајући у виду хипотезе изнете у овом раду, у обзир би најпре долазила 1315, па теоретски чак и 1314. година, иако је то мало могуће. Уочава се да се прва могућност подудара са претпостављеним Даниловим другим боравком у Кареји (1315. и почетак наредне године) који је у позадини имао монашење краља Драгутина. Наравно, остаје отворено питање да ли шестомесечни период од почетка септембра до почетка фебруара одговара речима „оставши још мало у животу“.

53 Данило II 1935, 41. Иза појма „земља отачаства свога“ крије се Србија, а не Сремска земља.

54 Свети Сава 2008, 138-139.

55 Данило II 1935, 40. Јованка Калић је претпостављала да је Драгутин писмом тражио одобрење брата да буде сахрањен у Ђурђевим Ступовима, Калић 1996, 25-28. Међутим, није вероватно да је решење овог проблема тражено уочи Драгутинове смрти, јер се обично унапред знало где ће владар бити сахрањен. Драгутин је сахрањен у капели Светог Николе у Ђурђевим Ступовима. Бојовић 1999, 181. Смиља Марјановић-Душанић, са друге стране, претпоставља да је Атанасије био јемац неког споразума на који је Драгутин желео да подсети свога брата. Марјановић-Душанић 2007, 237-238.

раније постигнутим договорима са Милутином. На основу тога се закључује да ће пре бити да је тренутни носилац круне био унапред добро упознат са оваквим развојем догађаја, као што су монашење, пренос власти на Владислава, него што је стављен пред готов чин.

Није искључено да је, поред ових, Драгутин морао да испуни много важних формалних обавеза које уопште нису ни описане. Посредно, то ствара утисак да је Драгутин чак и тада могао да обавља сложене задатке, осим, ако у преписци и правним пословима није пресудно допринео персонал дворске канцеларије, а сусрети са блиским људима били сасвим кратки. Следи опис Драгутинове смрти 12. марта 1316. године: „Прости ме грешнога господине и оче мој, јер ево идем на пут, на који никада нисам ишао. И док је ово трипут блажени говорио, вршила се над овим блаженим пјенија и надгробне песме и тако предаде Господу свој дух, дан је био петак, а час девети“.[56] Цитирани текст одликује сличност са описом Немањине смрти у чињеници да су обојица у самртном ропцу изговарали молитве: [...] И пошто је ово рекао, одмах испусти свој пребожанствени дух и усну у Господу“.[57]

У целини посматрано, писац је направио компромис између потребе да искаже хитност и драматичност догађаја, а посебно Драгутинову дубоку побожност, жртвујући историјску прецизност потребама општих места и топоса присутних у ранијим примерима оште и домаће светоотачке књижевности. Проналажење модела у Доментијановом опису монашења смрти Стефана Првовенчаног могло би бити могуће објашњење слике хитности Драгутиновог монашења коју нам даје Настављач.[58] Са друге стране, присутни су и елементи који упућују на формалан приступ радњама при смрти бившег владара, које, како се из предходног излагања види, биле подложне нормама епохе и државним потребама и за које је било потребно пуно времена. Најјасније се оцртавају само делови који говоре о сазивању сабора, обреду монашења, сусрету са ближњим, даривање и вођење преписке, али то је свакако чинио само мањи део неопходних послова на том пољу. Тиме је, ако не у потпуности нарушено, онда барем окрњено, уверење о, наводном праволинијском, излагању које сугерише да је Драгутин неочекивано пао у самртну постељу, на брзину сазвао сабор који је омогућио монашење, а убрзо се и упокојио, остављајући за собом политички вакум. Такође, вероватно се ради о много ширем временском оквиру него што на први поглед изгледа. Познато је да временски удаљени извештаји теже сажимању међусобно удаљених догађаја на временској скали тако да описи догађаја који су међусобно удаљени и неколико година могу да буду приказани у склопу заокруженог приповедања.[59]

Драгутинов нови статус је, изгледа, утицао и на обред сахране. Након смрти, тело монаха није се купало, већ се само омивало, како се не би видела његова нагота, и пресвлачило у нове хаљине.[60] Обред сахране монаха присутан је и у описима у Драгутиновом житију: „Као што је по достојању обичај да се омије тело умрлог водом,

56 Данило II 1935, 40-41.
57 Свети Сава 2008, 140.
58 О Доментијану као Даниловом узору: Јухас-Георгијевска 1991, 237-243.
59 Пример овакве појаве наилазимо управо у Драгутиновом житију. Пишући о Драгутиновим намерама да се побуни против оца, Данило наглашава да га је на такав корак подстрекивао таст, као и да је управо он у одсудном тренутку поверио Драгутину најамничку војску којом је овај однео победу на Гатачком пољу. Драгутинов таст умро је 1272. године, дакле четири године пре него што је Драгутин након успешне побуне дошао на власт. Очигледно је да је у временски удаљеном извештају о грађанском рату из 1276. године сублимирано више догађаја који су се одвијали у периоду између 1268. и 1276. године. Ћирковић 1998, 11-13.
60 О погребу монаха: Мирковић 1926, 184-186.

тако је било и са овим блаженим. И када су га хтели омити, нађоше га опасана оштрим појасом од сламе по нагу телу његову и обучена у оштру ланену хаљину, а појас од сламе залепио се дубоко у тело његово, и када су хтели да га скину са тела, нису могли. И када су га много квасили водом, једва га одлучише од тела овога блаженога, што све нико није знао за живота његова".[61] Монаси су се опасивали једноставним кожним појасом преко хламиде. Овај одевни предмет је представљао симбол Христовог страдања.[62] Међутим, појас се, у прошлости поред своје практичне улоге, придржавање одеће, такође носио и као украс и својеврсни статусни симбол српских велможа и угледних световњака. Сачувани примерци, ликовне представе и описи у документарној грађи говоре да су раскошни запони често били сачињени од племенитих метала, минерала и скупоцених тканина.[63] Појас је представљао и инсигнију владара. Између осталог, помиње се и приликом абдикације у Дежеву, као део инсигнија које је Милутин добио од старијег брата.[64] Међутим, очигледно спорно место у житију о појасу од сламе који је Драгутин носио преко голе коже трпећи велике и трајне болове требало је да послужи као несумњиво сведочанство његове аскезе. Са друге стране, ово место се може довести у везу са његовим монашким положајем и сасвим је у јединству са нашим настојањем да је између Драгутиновог монашења и смрти прошло много више времена него што то изгледа на први поглед. Наиме, питање је да ли би се писац овог пасуса одлучио за изградњу ове упечатљиве слике пуне претеривања да читаоци те епохе већ нису имали представу о томе да Драгутин извесно време пред смрт више није био световњак. Један од типичних аскетских топоса присутних у житију је и спавање у ископаном гробу, на оштром камењу и трњу.[65] То је споредна назнака да је Драгутин могао узети малу схиму већ неколико година пре смрти.

Данило описује пренос Драгутиновог тела: „И свршивши сва надгробна пјенија и узевши тело овога блаженога од сремске земље, и носећи иђаху ка истоку".[66] Заправо, погребна поворка морала се оквирно кретати вертикалом север-југ, односно од Дебрца према Ђурђевим Ступовима постављеним високо изнад старог Раса. Термин „исток" овде има пренесено значење и не служи за одређење географског правца кретања. Њоме се одређивао положај одређене територије према духовним средиштима, овде Јерусалиму.[67] Према томе, термин „исток" и код Данила је могао имати пренесено значење, означавајући духовно уздизање и претварање у источника праве вере.

Свест о скором крају је могла нагнати Драгутина да благовремено започне низ политичких и црквених припрема за очекивани биолошки крај. Драгутин је у време смрти имао око 66 година, што за средњи век представља дубоку старост.[68] Извори о томе ништа не говоре, али је можда био мотивисан хроничном болешћу која је значила брзо и драстично погоршање здравственог стања у догледно време. Уосталом, последице пада са коња, за Драгутинову политичку каријеру кобног, могле су се почети снажније осећати тек у дубокој старости. Док је у првој деценији након детронизације још могао да активно учествује у физички напорним ратовима против Византије и браће Дрмана и Куделина у

61 Данило II 1935, 41.
62 Лексикон српског средњег века 1999, 427; Мирковић 1926, 168.
63 Лексикон српског средњег века 1999, 438.
64 Ђурић 1991, 171. О појасу у средњовековној Србији: Лексикон српског средњег века 1999, 545-547; Божић 1956, 85-92.
65 Данило II 1935, 33.
66 Исто, 41.
67 Алексић 2007, 553, 557-558, са старијом литературом.
68 Ћирковић 1998, 11.

Браничеву, ситуација се након двадесет година могла у потпуности променити. Горе наведене важне државне задатке није било препоручљиво остављати за последње дане и предострожност је налагала да се том важном задатку на путу не испречe непланиране околности, као што је изненадно погоршање здравственог стања. Без обзира на дужину временског размака између монашења и смрти, и броја црквених обреда, што вероватно никада неће ни бити тачно утврђено, уверења смо да се Драгутин много пре приказаних догађаја благовремено упустио у сложене припреме на различитим пољима. С тим у вези, треба посматрати вести о слању богоугодних списа сремском краљу.

Захваљујући подацима Данила и његових настављача, данас је познато да је потоњи српски архиепископ два пута боравио у испосници у Кареји. Први Данилов боравак трајао је кратко, на почетку 1311. године, о чему добијамо податке из Драгутиновог житија. Из житија краљице Јелене и архиепископа Данила сазнајемо да је Данило убрзо по наређењу краља Милутина напустио Кареју и постао бањски епископ.[69] Данило се по други повлачи у Кареју након укидања Бањске епископије. Нажалост, не зна се када је тачно ова епархија укинута. Данило је био на њеном челу у време смрти краљице Јелене, што значи да је она и даље постојала после 8. фебруара 1314. године. У време доношења Светостефанске хрисовуље Бањска епископија није постојала. Тачан датум доношења ове повеље није познат. Истраживачи се обично опредељују за 1314. или почетак 1315. године.[70] Милутин позива Данила да поново дође у Србију у првој половини 1316. године, највероватније на пролеће.[71] Дакле, може се рећи да је Данило по други пут боравио у Кареји током 1315. и почетком 1316. године.

У време свог другог боравка у Кареји, Данило је водио преписку са краљем Драгутином: [...] када је много ту живео, дође му на ум богоугодна мисао, да састави списе богоугодних речи и да их пошаље ка ономе благочастивоме мужу, тј. благочастивоме и христољубивоме краљу Стефану, са којим је имао велико обећање у љубав Божју [...].[72] Са разлогом се може претпоставити да су ови списи представљали неку врсту Данилових упутстава Драгутину како предузети припреме за монашење, и могуће је да су слати у више наврата, током последњих година Драгутиновог живота.[73] Данило 1314-1315. године сасвим сигурно није долазио у Србију, те је Атанасије, као његов представник, обављао припреме око Драгутиновог монашења. Овај, готово непримећени податак о списима, најдиректније је сведочанство да су припреме Драгутиновог монашења трајале дуже него што се у науци претпостављало. У склопу описа предсмртног Теоктистовог деловања, посебна пажња је посвећена личном даривању старца Атанасија. Тиме се додатно утврђује уверење да је он као лични духовник замонашио остарелог владара.

Ако је по следу догађаја описаним пре и после цитираног места, није извесно да је порив да се упусти у књижевно стваралаштво заиста био део искључиво личних литерарних и побожних нагона. Пре ће бити да је ово још један упечатљив пример наручене књижевности и сталне духовне размене између српских дворова и испосница

69 Јањић 1991, 83-88.

70 Јањић 2009, 110; Божанић 2006, 70.

71 Јанковић 1991, 85. Данило је био уз архиепископа Саву III у време његове смрти 26. јула 1316. године. Дакле, морао је у Србију доћи пре тог датума.

72 Данило II 1935, 37.

73 Исто. Један од ретких научника који је обратио пажњу на овај део Драгутиновог житија био је Ђорђе Трифуновић. Он на преписку Данила и Драгутина гледа као на наставак честе праксе у средњовековној Србији. Као књижевни жанр, посланице у виду питања и одговора биле су присутне и у Византији. Краљ Радослав комуницирао је на сличан начин са охридским архиепископом Димитријем Хоматијаном, а случај се понавља и са Ђурђем Бранковићем и Јеленом Балшић. Трифуновић 1976, 7-9.

Свете Горе. Заправо, разлог осамљивања у испосници је био тишина и слободно време неопходни за израду теолошких трактата и правних зборника далеко од киновијске вреве. Од хиландарских старешина се очекивало да учествују у саборима атонског протата, дуготрајним и честим судским споровима, брину о огромном властелинству, а ту су биле и текуће обавезе према бројној браћи. Насупрот томе, у Кареји је отац Српске цркве нашао мир неопходан за састављање црквених правила. Данило очигледно следи духовни пут свог јунака, али производи његових напора, сва је прилика, нису очувани, или довољно препознати. Вероватно је Данило добио налог да састави трактате који су били утаначени са црквеним, богословским и државним аспектима Драгутинове абдикације и монашења. Наглас су изговарани током свих јавних обраћања самог Драгутина, попут садржаја исповести и саветовања својих укућана. Шта више, списе су могле изговарати и личности које су обављале главне ритуалне радње јер су искази свих учесника требало да чине једну целину усклађену са током ритуала. Поред тога, требало је да задовоље потребе политичког тренутка, што је подразумевало и примену концепта светородне династије, али и високе књижевне и литургичне стандарде Србије са почетка 14. века. Споменута „богоугодна мисао“ је преточена у дело. Без икаквих уметака се наставља: „И што је био помислио, тако и учини. Све ово свршивши и са свим срдачним благословом и богонабраним речима и часним списима све саставивши и са овиме посла једног од својих монаха, старца Атанасија, јављајући му дивне речи“.[74]

Зачуђујуће је изузетно подударање почетка Драгутинове тешке болести и Атанасијевог доласка у отаџбину [...] Када је овај дошао до благочестивог у славни двор његов Дебрц, овај христољубиви краљ Стефан учини велику радост и весеље због његова доласка. И када се мало задржао овај старац код христољубивога краља и када је прошло неко време, паде овај благочастиви и христољубиви краљ Стефан у љуту болест, и поче веома боловати“.[75] Из неког разлога као да се чекало да са плавог Егеја на обале Саве у Дебрц стигне угледни духовник са „богоизабраним речима и часним списима“ које је испосници Светог Саве саставио Данило, да би се приступило бројним јавним радњама које су се завршиле биолошким крајем српског краља и његовом процесијском сахраном.

Након што су размотрени канонски и реални црквени оквири разматраних догађаја, треба прећи на последњи од три најављена одељка. У след догађаја неколико година пре Драгутинове смрти се најбоље може продрети анализом политичког развитка. У разматрано време, носиоци политичке моћи у земљи, а то су били чланови владарске породице, крупне велможе и врх црквеног клира, опредељивали су се према Дежевском споразуму и отвореном питању начина његовог спровођења. Далеке 1282. године Србија се суочила са још једном политичком кризом. Пад са коња, кога Данило наводи као узрок Драгутинове абдикације, данас се сматра само поводом за овакав краљев чин. Животописац српских краљева недовољно вешто прикрива побуну властеле, незадовољне пасивном Драгутиновом политиком према Византији.[76] Након 1282. године браћа су дуго наступала јединствено, што се најпре уочава праћењем ратних догађаја и успешним заједничким ратовањем против Византије и против Дрмана и Куделина у средњем Подунављу.[77] Односи се кваре на самом измаку 13. века, услед Милутинових

74 Данило II 1935, 37.
75 Исто, 37-38.
76 Динић 1955, 49-50; Ђурић 1991, 169-193; Марјановић-Душанић 1997, 120; Ивановић 2017, 119.
77 Браћа 1283-1284. године предузимају заједнички поход на Византију, продревши све до Свете Горе. Осам година касније, предузимају заједнички поход на области Дрмана и Куделина, ширећи се на Браничево и Кучево. Данило II 1935, 144-145. О хронологији похода: Мишић 2009, 335-336; Узелац 2015, 207.

покушаја да браком са византијском принцезом избегне поштовање постигнутог споразума са братом.[78] Био је то главни разлог за избијање грађанског рата између Драгутина и Милутина 1301. године. Млађи брат је на почетку рата био у предности, успевши да заузме Рудник, који је до тада био у саставу Драгутинове „државе“. Међутим, ратна срећа се у наредним годинама окреће и Милутин губи подршку великог дела властеле. Савез са црквом и помоћ најамничких одреда омогућио му је да се одржи на власти. Ни једна од страна није успела да постигне одлучујућу победу. Крајем 1311. или почетком 1312. године уприличен је нови мир, који је у основи предвиђао обнову Дежевског споразума.[79]

Обнова одредбе о наследнику значила је да је Милутин морао да напусти настојања да свог старијег сина наметне као престолонаследника. Стефан Дечански је од 1306. године био господар простране „државе“ у Зети, где је заменио своју бабу Јелену.[80] И у међународним односима стране силе су рачунале са тиме да Стефан ужива велико поверење код оца.[81] Није реално да је Милутин око себе окупљао властелу у борби за наследно право без истицања свог кандидата.[82] Све то је ишло веома тешко, будући да је Стефан рођен из морганатског брака са српском властелинком, у време када Милутин још увек није био ни кандидат за краља. У строго хијерархијском друштву, брачна заједница између припадника два неједнака друштвена слоја била је неприхватљива. Тиме се дâ објаснити да страни извори Стефана изричито називају „бастардом“.[83] Додатно, то је могао бити разлог „непослуха“ већине властеле која се одметнула од владара током грађанског рата који се отегао током прве деценије столећа.[84]

Окончање оружаног сукоба у земљи није значило и решавање свих спорних питања међу браћом, већ само почетак отопљавања хладних односа који су били оптерећени неповерењем још од 1301. године. Уколико је очигледно да су односи Драгутина и Милутина до 1299. године били хармонични, а од 1299. до 1311/12. године лоши, однос међу браћом између 1312. и 1316. године најтеже је дефинисати. Није много вероватно да је све до смрти краљице Јелене по инерцији преовладавало велико неповерење, које се те 1314. године више није могло сакрити. По аналогији конца грађанског рата између Немањиних синова и процесијског преношења моштију св. Симеона у отачаство, завршетак грађанског рата који се водио стотинак година касније је

78 ВИИНЈ VI 1986, 44-45, 110-112.

79 О грађанском рату Драгутина и Милутина: Динић 1955, 56-73. О одсудној Милутиновој победи и времену окончања рата: Живојиновић 1980, 269-271; Кисас 1991, 34-35; Узелац 2011, 1-14.

80 Марјановић-Душанић 2002, 3-17. Претпоставка Михаила Динића да је и формула о наследнику преузета из Дежевског споразума данас није прихваћена једногласно. Марјановић-Душанић 2007, 235.

81 Радић 2007, 91-95.

82 Краљ Милутин је настојао да његов син Стефан буде прихваћен као легитимни наследник у годинама грађанског рата. У том правцу вођени су преговори са папом Климентом V. Такође, закључен је брак са Теодором Смилец, која је са мајчине стране потицала од Палеолога. Милутин Стефана помиње као наследника у санкцији Ратачке повеље из 1306. године. У повељама које су претходиле овој, он постепено одбацује Дежевски споразум и предвиђа да престо наследи његов потомак. У сврху постепеног озакоњења Стефана, Милутин му 1306. године поверава Зету на управу. Није искључено да је Стефан тих година носио титулу младог краља. Марјановић-Душанић 1997, 139; Мишић 2009, 338-339. О библијском узору Даниловој причи о побуни и ослепљењу Дечанског: Крстић 2006, 87-98.

83 Алексић, Обрадовић 2017, 21-39.

84 Малобројна изворна грађа из периода грађанског рата не даје слику континуираног сукоба међу браћом, који је трајао током читаве прве деценије 14. века. Вероватније изгледа могућност да је након почетног интензитета и груписања властеле у један од два табора, у рату дошло до извесног затишја, у периоду између 1303. и 1310. године. Живковић 2020, 237-250.

такође морао бити обележен јавном манифестацијом која би симболично осликавала повратак мира. О добрим односима међу браћом по завршетку грађанског рата говори нам податак о организовању заједничког напада. Писмо Марина де Черпа, дубровачког конзула у Мачви, од 9. августа 1313. године садржи информацију да је Драгутин обуставио планирани поход на Угарску, како би са братом кренуо на Младена II Шубића.[85] Новембра месеца исте године, у кратком временском интервалу, у Дубровнику су један за другим боравили Стефан Дечански и Владислав.[86] Међутим, у време Јеленине сахране поново се назире сукоб. Данило настоји да прикрије неслогу између браће, али се наставак трвења ипак чита између редова. Коначно решавање свих спорних питања могло је претходити доношењу Светостефанске хрисовуље, коју браћа заједнички потписују. Значај овог свечаног документа за нашу тему огледа се у чињеници да она представља једини сигуран историјски извор који сведочи о наследном питању у годинама након завршетка грађанског рата.[87] Милутин помиње наследнике у молби повеље на следећи начин: „[...] које вазљуби Бог и подигне после мене да господари у отачаству нашем, или од синова наших, или од синоваца, или унучади, или праунучади наше, или било кога од рода нашег, или неким судом Божјим и од другога рода“. Драгутин их помиње у потврдном делу повеље, нешто краће од брата: „[...] кога изабере Бог после њега и после нас да влада у отачаству нашем, или од синова, или унучади, или праунучади наше, или било кога од рода нашег, или судом Божјим и од другог рода“.[88] Иако у Светостефанској хрисовуљи наследник није конкретно одређен, њени делови сведоче да је договор по том питању међу браћом тада ипак постојао. Вероватно су и Драгутин и Милутин били свесни да ће владарску династију наставити потомци онога од њих двојице који дуже живи.[89]

У годинама које су претходиле доношењу Светостефанске хрисовуље приметно је Милутиново настојање да себе и своје наследнике прикаже као главне изданке на светородној лози Немањића. Напоредо са напорима да створи политички простор за свог сина Стефана до 1314. године, тих година елементи Милутинове пропагандне политике са циљем да својој наследној грани обезбеди предност препознати су у више његових поступака. У тзв. „Краљевој цркви“ у Студеници, Милутин истиче своју повезаност са прецима, почев од Стефана Немање. Континуитет светородне лозе настављао се Милутином, као Урошевим наследником. Такође, на фресци у истој цркви Милутин истиче повезаност Немањића са Христовом лозом Јесејевом.[90] Милутин у задужбинама истиче династију и Светог Стефана, заштитника Немањића, знатно чешће него што је то чинио раније. Њему је посветио свој маузолеј у Бањској, обновљену капелу у Жичи као и цркву Светог Стефана у Призрену која није сачувана, али се помиње у изворима.[91] У изградњи манастира Светог Стефана у Бањској, намењеног да буде гробно место Милутиново, приметан је снажан и недвосмислен студенички узор упркос постојању извесних архитектонских и декоративних одступања. Посвета патрону дома Немањића као и архитектонски склоп и декорација манастирске цркве, као разрада уметничких вредности присутних у Студеници била је очигледна спона са оснивачем династије. Све

85 Динић 1955, 68.
86 Маловић 1979, 19.
87 Милутинова повеља Хиландарском пиргу у Хрусији садржи сличну формулу, али њена датација је проблематична. Марјановић-Душанић 1997, 132, нап. 113.
88 Трифуновић 2011, 126-127.
89 Усмени став проф. Синише Мишића.
90 Радојчић 1986, 207-214; Војводић 2016, 253-265.
91 Марјановић-Душанић 1997, 141-142.

то јасно показује да је краљ Милутин и након окончања грађанског рата истрајно радио на придобијању значајних фактора у земљи за своју наследну политику.[92]

У светлу политичке ситуације у Србији крајем 13. и почетком 14. века треба размишљати о позадини Драгутиновог замонашења. За разлику од брата, Милутин није примио монашки чин. Право да српски престо наследи Драгутинов син, у разматрано време вероватно Владислав, била је последица не само одлука давно одржаног сабора, већ и енергичне Драгутинове борбе током дуготрајног грађанског рата.[93] Старији брат је имао утицај у земљи не само као господар одвојене „државе“, већ као и кључна личност династије, чиме се може објаснити и Милутинова потреба да са братом уреди односе на свим нивоима, укључујући и зидање гробне цркве у Бањском манастирском комплексу далеко ван граница Сремске земље. Као што смо раније видели, Драгутиновим саборима су присуствовала најмање тројица помесних епископа. Архиепископ Данило је свакако био пристрасан и своје излагање је подредио јасном циљу – потпуно оправдавање свих поступака краља Милутина. Млађи брат је приказан као заштитник отачаства, обновитељ или градитељ божијих храмова, али и као мудри државник и освајач, односно заштитник „српског отачаства“. Насупрот томе, основни мотив Драгутиновог житија је мотив искреног покајања грешника који је одступио од Божјих заповести јер је оружјем устао на свог оца.[94] Услед оваквог тона, тешко се уочавају Драгитинови политички потези и приступ решавању и даље отвореном кључном проблему српске политичке збиље. Не постоје разлози да се одбаци претпоставка да је заправо и Драгутин смишљеним практичним мерама радио на подизању угледа своје наследне гране. Како се у овом раду образлаже, ти поступци су, били добро припремљени. Управо у наследном питању могао је лежати основни мотив Драгутиновог монашења.

Док се о профилу Милутиновог идеолошког деловања много писало, изостали су слични напори о Драгутиновом поступању на истом пољу. Било би тешко објаснити да је последњи у том погледу био у потпуности пасиван и да није предузимао ништа на истицању својих права у династичком питању. Иако је у својој „држави“ располагао бројним раскошним храмовима, Драгутин је наложио да буде сахрањен у Ђурђевим Ступовима. Манастир је подигнут као трајно подсећање на неочекивани успех оснивача династије у грађанском рату који је на почетку најмлађи брат убедљиво губио. Оваквим одабиром гробног места су повезани Свети Симеон Мироточиви и његов далеки потомак. То јасно показује да је праунуку било јако важно да стално изграђује идеолошке предуслове за своје потомке. Процес изградње култа владара обухватао је неколико главних етапа: „предсмртно монашење, смрт праћену чудесима, elevatio, translatio и depositio тела праћени чудима и стварање апологетских састава у функцији култа.[95] Од набројаних предуслова у процесу изградње култа, у овом случају као потпуно заокружени елемент среће се предсмртно монашење.[96] Чуда светитеља у житијима обично се описују

92 Тодић 2016, 149-150. Светостефанска хрисовуља даје податке о хијерархији царских манастира тога времена. Она је зависила од поштовања Немањића који је у манастиру био сахрањен. Тако је игуман студенички поменут на првом месту, будући да је Студеница била гробно место оснивача светородне династије. Благојевић 2008, 16, нап. 56.

93 О Драгутиновом сину Владиславу: Крстић 2016, 33-51; Јечменица 2018, 95-115. У једном тренутку, у другој половини грађанског рата, Драгутинов кандидат за српски престо постао је његов млађи син Урошиц. Он је, међутим, умро пре 1316. године, те је Драгутина наследио старији син. Исто, 119-122.

94 Поповић 1999/2000, 312.

95 Поповић 2013, 573-585.

96 Краљеви Урош и Владислав, у дипломатичком материјалу нагалашавају да је њихов отац био монах како би истакли припадност светородној династији. Марјановић-Душанић 1997, 274-286.

након његове смрти. Животописац помиње две околности, а које јасно означава као чуда: ношење конопца од сламе око тела и чињеницу да је са женом живео двадесет и три године „као брат и сестра“.[97]

У Србији Стефана Немање и његових наследника однос према цркви је истовремено прожимао најмање неколико јавних сфера. У српској средини идеја о монаху-владару имала је велику важност. Образац је установљен приликом грађења лика Симеона Немање, као припремна етапа у настајању његовог култа, а коначно је заокружен Симеоновим увртшењем у светитеље. Важност монашења у процесу канонизације уочава се у Савином „Житију Светог Симеона“, у коме је Симеоновом монашком животу дата предност у односу на његове државничке способности. Тај модел владар - монах - светитељ постао је у Србији један од темеља владарске идеологије Немањића. Без жеље да се отвара читав низ сложених питања, који су за ову тему од мањег значаја, треба додати да је монашење владара, у овом случају детронизованог, по углавном устаљеном поступку отварало пут за потоњу канонизацију. Уосталом, у овом раду је указано на примере краљева Радослава и Уроша. Штавише, у случају овог српског владарског рода на тај начин се непосредно и недвосмислено снажно оглашавало свим носиоцима политичке моћи да је управо Драгутинов изданак предодређен да настави плодоносну лозу светородне династије.[98]

Мишљења у науци се разилазе по питању да ли је Драгутин након смрти стекао култ, те оно остаје отворено.[99] Сасвим је друго питање да ли је Драгутин прижељкивао или чак и активно радио на томе да буде канонизован. Чини се да не постоје препреке да се у то верује. Прибојавајући се Милутиновог поновног кршења договора, сремски краљ је можда за живота предузео одређене кораке како би ојачао положај сина. Као наследник сакрализованог краља, Владислав би свакако уживао већу подршку цркве и властеле од било којег кандидата кога је могао истаћи краљ Милутин, имајући у виду незаконито порекло његових синова. Наиме, док је Стефаново порекло било спорно због мајчиног социјалног статуса, његов млађи брат Константин је означаван као копиле због тога што је рођен у време спорне фазе односа његових родитеља на крају 14. века, будући да је Ана Тертер родила Константина након што се српски краљ у међувремену оженио Угарком Јелисаветом око 1292. године.[100]

Прихватање ове претпоставке подразумева да је Драгутин на идеју о замонашењу морао доћи раније него што се до сада претпостављало, могуће чак и неколико година пре смрти. Данилови наводи не остављају сумње да је у питању био сабор, који се у средњовековној Србији обавезно састајао приликом решавања најважнијих политичких питања, укључујући и крунисање новог владара. Првенствени разлог због кога је сазван сабор није било монашење Драгутина, већ увођење Владислава у владарско достојанство. Треба истаћи да „државе“ у начелу нису биле наследне, те

97 Данило II 1935, 41.

98 Концепт светог владара био је присутан и у другим источнохришћанским државама: Русији, Бугарској и Византији. О моделу владар-монах-светитељ: Поповић 1999/2000, 309-326; Марјановић-Душанић 1997, 274-286.

99 Поповић 2017, 205-217; Павловић 1965, 90-91; Маринковић 1998, 120-121. У прилог тези да је Драгутин стекао култ убраја се неколико помена преминулог сремског краља као светог. Између осталог, ту је и писмо његовог сина Владислава Дубровнику из 1323. године, у коме се Драгутин назива „светопочившим краљем“. Порчић 2002, 35. Ово писмо најранији, али не и једини помен Драгутина као светог. „Свети тело краља Драгутина“ помињу монаси Дамјан и Павле 1597. године описујући светиње које су видели у Ђурђевим Ступовима. Поповић 1999/2000, 321.

100 О години рођења Стефана Дечанског: Пириватрић 2011, 337-347. О хронологији бракова краља Милутина: Узелац 2014, 29-46; Алексић, Обрадовић 2017, 21-39.

преношење управљачких овлашћења на потомке или неке друге личности без сагласности врховног суверена није било по нормама. Сабор није сазиван само да би саслушао одлуке владара, већ се на тај начин легализовао долазак његовог наследника, поготово уколико се до њега дошло нередовним мерама или у посебним околностима, баш као овога пута.[101] У позадини вишедеценијских сукоба са братом, Драгутиновом чину абдикације свакако је била потребна подршка сабора моћника са његове територије. На овај начин Драгутин је још за живота посредно оснажио могућност остварења дежевске одредбе о наследнику. Будући да је коначан договор о наследнику престола са братом морао бити закључен пре званичног чина абдикације, Драгутин је на сабору само јавно прокламовао синовљева права успостављена тим договором.

У крајњој мери, до сада није разматрана могућност да је Драгутиново монашење, или читав низ јавних припремних поступака који би требало да то омогуће, био основни разлог за још један јавни раскол међу браћом. Показали смо да је свега неколико месеци пре Јеленине смрти све наговештавало хармонију у односима међу браћом. Јеленино упокојење није дошло неочекивано. Потакнута болешћу, Јелена је одлучила да се замонаши. Будући да је монашки чин примила у цркви Светог Николе у Скадру, претпоставља се да се то догодило док је још увек била намесница у приморским областима.[102] Вероватно се убрзо повлачи из те области, будући да је 1306. године на власт у Зети дошао њен унук Стефан.[103] Последње дане Јелена је проводила у много мањој управној јединици у унутрашњости земље која је захтевала и мање личног ангажовања и утрошка снаге. Међутим, њено стање се погоршало. „Пребивајући ова блажена госпођа Јелена у царском двору своме у месту званом Брњацима, поче боловати јаче и разуме да дође дан смрти њезине“.[104] Обавештен о краљичиној болести, Данило, тада бањски епископ, похитао је на њен двор у Брњаке удаљене нешто више од 40 километара.[105] Дакле, од пада у болесничку постељу до смрти Јелене прошло је довољно времена да духовник стигне до своје штићенице. Јелена је умрла на споменутом двору 8. фебруара 1314. године, да би потом била сахрањена у својој ктиторији, манастиру Градац.[106] Место упокојења и гробно место су међусобно удаљени око 70 км.[107] Треба претпоставити да се погребна поворка кретала споро и није искључено да је за то путовање било потребно најмање неколико дана.

Утолико је чудније да Драгутин није био присутан. Раскол међу браћом назире се у Даниловом сведочанству да Драгутин није присуствовао сахрани своје мајке Јелене. „Јер син њезин благочестиви краљ Стефан није могао приспети из даљне земље на *представљање (подвукао аутор)* блажене и њих (властелу) беше послао да виде шта је било и да му све јаве. После када је прошло неко време, овај христољубиви син њезин краљ Стефан, подигавши се од Богом дароване му државе, тј. Сремске земље, са свом великоименитом властелом својом, и пође да се поклони гробу матере своје благочестиве госпође Јелене“.[108] Очигледно је то била чињеница коју Данило није могао прећутати или сакрити. У светлу раније изнете идеје, Драгутиново озбиљно нарушено здравље треба

101 Благојевић 2008, 36.
102 „[...] и из његове руке прими монашки образ (свету схиму) у цркви светога Николе, у славном граду Скадру. И у том великом анђелском образу би названа монахиња Јелена [...]“ Данило II 1935, 64.
103 Марјановић-Душанић 2002, 24-25.
104 Данило II 1935, 66.
105 Вредности о удаљености пешачким рутама преузети из Гугл мапс.
106 Данило II 1935, 66-71.
107 Вредности о удаљености пешачким рутама преузети из Гугл мапс.
108 Данило II 1935, 71-72.

размотрити као могући разлог Драгутиновог изостанка са сахране. Непроходни путеви у зимском периоду су заиста могли у таквим условима представљати озбиљну препреку за старог краља. Ипак, Драгутинови изасланици су благовремено успели да допутују, чак и на представљење српске краљице, а потом и да обавесте свог господара. Дакле, морала је постојати дубља позадина синовљевог изостанка, посебно што је потом могао да се упути на дужи пут.

Изнесена је претпоставка да је Драгутин у време мајчине смрти био на састанку са угарским краљем Карлом Робертом (1310-1342). Итинерар овог угарског владара открива да је 4. фебруара у Сремској Митровици издао повељу. Непосредних података о сусрету са својим вазалом нема, али је могуће да су управо преговори са сремским краљем били главни разлог угарском монарху да се упути на крајњи југ своје државе. Овакви сусрети могли су трајати и више недеља.[109] Драгутин се још од 1307. године налазио у сукобу са Карлом Робертом због претензија обе стране да обезбеде круну Светог Стефана. Србин је у јеку дезинтеграције државе након нестанка династије Арпадоваца истицао свога сина Владислава као противкандидата анжујском претенденту за монарха Угарске.[110] Међутим, те 1314. године све је упућивало да ће се Карло Роберт ипак домоћи власти. У таквим околностима, Драгутин је имао разлог да мирним путем и благовремено осигура своје место у новонастајућем међународном поретку. Новим мировним споразумом морао је прихватити обнову врховне власти угарског краља на територијама које је добио 1284. године. Владислав и Драгутин су се такође јавно морали одрећи претензија на круну Светог Стефана. Споразум је такође могао садржати и Карлов пристанак да Драгутина након смрти угарском делу Сремске земље наследи син Владислав.[111] Са тим у вези је могао ићи и захтев да Карло Роберт благонаклоно гледа на Драгутиново очекивано замонашење. Са оваквом одлуком Немањића његов је сениор свакако морао бити упознат, будући да је она подразумевала барем формалну абдикацију сремског краља, свакако у корист свога сина. Суштински се ништа није променило, односно Драгутин је остао активан у политичком животу своје државе и окружењу, а што смо и илустровали сличним деловањем замонашених жена. На тај начин, у прелазном периоду до очеве смрти, Владислав је уз себе имао непроцењиво искуство и политички ауторитет свога оца, који је формалном абдикацијом још за живота обезбедио сину велику почетну предност у даљој борби за поштовање Дежевског споразума. Можда у тим околностима треба тражити основни разлог обновљене нетрпљевости међу браћом, која је била толико велика да је Драгутина спречила да испуни основне друштвене норме и лично се без икаквих двоумљења појави на посмртном одру или сахрани своје мајке. Сопоћанска фреска „Смрт Ане Дандоло“ настала у периоду између 1263. и 1268. године овековечила је сцену смрти члана владајуће породице и однос породице према трагичном догађају. Поред краља Уроша на самртној постељи били су осликани краљица Јелена, као и њихова деца Милутин, Драгутин и Брнча.[112] Сличним догађајима је придаван изузетан значај, и били су снажан повод за окупљање свих чланова владареве породице. Уосталом, у супротном Данилови настављачи не би ни помињали ову епизоду. Мајчина смрт била би снажан разлог да Драгутин ипак напусти претпостављене преговоре и упути се на њену сахрану.

---

109 Динић 1955, 73; Харди 2007, 100-111. О сличним дипломатским сусретима види: Харди 2019, 235-248.
110 Крстић 2016, 41-45.
111 Ћирковић 1981, 42; Коматина 2018, 60.
112 Коматина 2014, 18.

Краљевом личном путовању претходила је дипломатска мисија његових поверљивих људи, који су очигледно имали два задатка. Поред формалних у вези сахране краљице-мајке, повели су се тешки преговори о односима између њених синова. Данило пише да је између доласка изасланства и Драгутиновог приспећа прошло „неко време“, што поново не помаже много тачном одређивању хронологије, али је јако индикативно.[113] Тек када су створени политички предуслови, вероватно не убрзо након мајчиног погреба, Драгутин је кренуо на поседе под Милутиновим надзором. Након посете гробном месту Јелене, састао се са братом у косовском дворском комплеску у Паунима.[114] Свакако су нарушени односи том приликом и дефинитивно поново изглађени. Јавне манифестације породичног и династичког јединства су биле осмишљене да пошаљу снажне политичке поруке свим домаћим и страним политичким снагама које су могле рачунати на корист од дуготрајног трвења међу браћом. У том светлу треба разумети исказ „посрамили сви који су зло мислили“. На овом месту се у житију поново неопрезно открива да је велике политичке кризе тих месеци ипак било и да Драгутинов изостанак са мајчине сахране има много дубљу позадину. Одмах након тога, Данило прелази на причу о дворским посетама супруге двојице краљева, користећи конструкцију „када је прошло мало времена“. Била је то још једна јавна обзнана уређених односа међу браћом. Најпре је са Симонидом у Београд кренула и „великоименита властела“ краља Милутина са својим супругама. У Београду су они дочекани од стране Драгутинових „силних и великоименитих“, али, што је посебно занимљиво, посланика угарског краља. Можда је сусрет краљевих и изасланика Карла Роберта у Београду осмишљен са циљем да се јавно обзнани Милутинова сагласност претпостављеном договору постигнутом у Сремској Митровици. Између осталог, Владиславу је, могуће је, потврђено право на очеву „државу“. Тиме се не завршава низ свечаних церемонијалних догађаја организованих са истим циљем као и претходни. Уследила је заједничка посета Симониде и Каталине Јеленином гробу, након чега је Каталина свечано дочекана на Милутиновом двору.[115]

Уколико су разлог за последњи тектонски потрес у државном животу Србије заиста биле Драгутинове припреме да обуче монашку одору у циљу Владислављеве промоције у духу идеолошких поставка о сверородности династије Немањића и Милутиново тихо или јавно противљење таквом следу догађаја, треба размотрити на који начин је криза на крају ипак превазиђена. Сва је прилика да је током преговора у Паунима актуелни владар морао да се повинује братовљевој вољи, без обзира на све, за њега далекосежно неповољне, последице. Посматрано са стране важећих државних обичаја и црквене праксе у Србији тог времена, нису постојале озбиљне препреке да се Драгутин упусти у наведени подухват. Као што је илустровано на примеру настанка Светостефанске повеље, сремски краљ је имао лични уплив на целој државној територији, а не само у својим областима. Посебно је важно нагласити да је Драгутиново монашење било у складу са одредбама поново оснаженог Дежевског споразума и више примера његових предака. Такође, Милутинови синови нису имали беспрекорно порекло, што се

113 Данило II 1935, 71.

114 „И тако, поклонивши се у умиљењу срца икони пресвете Дјеве Богородице и гробу матере своје, блажене госпође Јелене, и после овога пође ка вазљубљеноме своме брату благочестивоме и превисокоме краљу Стефану Урошу, који је тада био у славном двору своме, на дивном месту званом Пауни. И ту се састадоше са великом славом и неисказаном радошћу, и на многе дане наслађиваху се у Господу Богу своме слатке, најсрдачније и дивне љубави, и остадоше многе дане у неисказаном весељу, тако да су се посрамили сви који су зло мислили и њима слични, видећи њихову преизобилну љубав, а сви они који су их волели, радовали су се у Господу неизреченом радошћу“. Исто, 71-72.

115 Исто, 72-75.

не може рећи за Владислава. Ток недавно завршеног грађанског рата недвосмислено показује да је Драгутин и даље могао рачунати и на подршку великог дела властеле. Милутин је могао наићи на тиху, али организовану опозицију у њеним редовима, али и код црквених великодостојанственика, иако то из тона излагања званичних житија није увек јасно видљиво. Довољно је само се подсетити неуспеле Милутинове намере из 1317. године да на архиепископски престо доведе Данила, и успеха клира да на то место постави Никодима.[116] Осим тога, изгледа да након дугогодишњег ратовања, ниједан од најважнијих фактора није био спреман за нове ратне неизвесности. Суочен са таквим околностима, Милутин се мудро одлучио за политику чекања, која му је на крају и донела тако жељени успех.

Није искључено да је Драгутинов низ поступака био додатно мотивисан хроничном болешћу. То се јасно оцртава из одељка који смо са другачијим циљем раније коментарисали: „И када се мало задржао овај старац (Атанасије – примедба аутора) код христољубивог краља и када је прошло неко време, паде овај благочеастиви и христољубиви краљ Стефан у љуту болест и поче веома боловати. И разуме овај христољубиви да неће избећи љуте смрти у тој болести“.[117] Као што је раније указано, пуно сумњи изазива чињеница да Драгутин „поче веома боловати“ након Атанасијевог краткотрајног боравка. Заправо, свест о нарушеном општем здравственом стању, а не нагло погоршање га је могла нагнати да благовремено започне низ политичких и црквених припрема за очекивани биолошки крај који га је на крају задесио 12. марта 1316. године. У тумаченом житију се јасно оцртава само део који говори о сазивању сабора, али то је, као што се види, свакако чинио само мањи део неопходних предрадњи. Томе би претходио временски период од отприлике две године када је, како се овде претпоставља, већ била донета одлука о замонашењу, што је вероватно било праћено опсежним политичким и црквеним припремама. На први поглед излагање тече праволинијски и иде у прилог тези да је Драгутин у самртној постељи на брзину сазвао сабор на којем се замонашио вероватно поставши великосхимник, а после кратког време и умро. Међутим, постоји прикривени путокази о вишеслојности и етапности излагања. Томе треба додати да Драгутин није могао знати када ће умрети, а тако важну ствар, као што је ступање у монашку заједницу свакако не би остављао за своје последње дане.

Извори

ВИИНЈ VI: Фрањо Баришић, Божидар Ферјанчић (ур.) (1986): *Византијски извори за историју народа Југославије VI*. Београд: Византолошки институт САНУ.

Данило II (1935): *Животи краљева и архиепископа српских* (приредио Лазар Мирковић), Београд.

Данилови настављачи (1989): *Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника*. (приредио Гордон Мак Даниел) Београд.

Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Светога Симеона*. (приредила Радмила Маринковић), Београд.

Марјановић-Душанић, Смиља (2002): „Повеља краља Милутина опатији Свете Марије Ратачке“. у: Стари српски архив 1, Београд, 13-30.

Порчић, Небојша (2002): „Писмо краља Владислава II дубровачком кнезу и општини“. у: Стари српски архив 1, Београд, 31-55.

116 Јанковић 1991, 84-85.
117 Данило II 1935, 38.

Радић, Радивој (2005): „Краљ Милутин у венецијанском документу из 1313. године“, у: *Манастир Бањска и доба краља Милутина*: зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, Ниш, 91-96.

Свети Сава (2008): *Свети Сава, сабрани списи* (приредио Димитрије Богдановић), Београд.

Теодосије (1988): *Житија* (приредио Димитрије Богдановић), Београд.

Трифуновић, Ђорђе (2011). *Повеља краља Милутина манастиру Бањска; Светостефанска хрисовуља 2*. Београд.

Литература

Goldfus, Haim (1995): „The Monastery of St. Theoctistus in Judean desert“. у: Liber Annuus 45, Paris, 247-292.

Patrich, Joseph (1995). *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*. Washington: Dumbarton Oaks Studies.

Алексић, Владимир (2006): „Византија – држава и народ - у делу Razgovor ugodni naroda Slovinskoga Андрије Качића Миошића“. у: Ниш и Византија 5, Ниш, 545-563.

Алексић, Владимир (2015): „Српски деспот, монах Доротеј - великосхимник Јован Каливит“. у: Натписи и записи 1, Београд, 131-139.

Алексић, Владимир, Обрадовић, Душан (2017): „Брачна политика краља Милутина и сукоб Стефана Дечанског и Константина“. у: Београдски историјски гласник 8, Београд, 21-39.

Благојевић, Милош (1991): „Српско краљевство и "државе" у делу Данила II“. у: *Архиепископ Данило Други и његово доба*, међународни научни скуп поводом 650 година од смрти 1987. године, САНУ, Београд, 139-155.

Благојевић, Милош (2001). *Државна управа у српским средњовековним земљама*. Београд: Службени лист СРЈ.

Благојевић, Милош (2004): „Српске владарке-ктитори Хиландара“. у: Хиландарски зборник 11, Београд, 7-26.

Благојевић, Милош (2008): „Српски сабори и сабори отачаства Немањића и Лазаревића“. у: Глас САНУ, одељење историјских наука 14, 1-40.

Божанић, Снежана (2006). *Ибарско језгро светостефанског властелинства*. Историјски архив "Срем"; Нови Сад : Филозофски факултет.

Божић, Иван (1956): „Коњ добри и оружје: уз члан 48. Душановог законика“. у: Зборник Матице српске 13/14, 85-92.

Бојовић, Бошко (1999). *Краљевство и светост: политичка филозофија средњовековне Србије*. Београд: Службени лист СРЈ.

Велимировић, Николај (2001). *Охридски пролог*. Охрид: Канео.

Влаховић, Влајко (1933): „Литургички материјал у старим српским биографијама 13. века: Крсни знак“. у: Богословље: Орган Православног богословског факултета у Београду, година 8, св. 1, 60-78.

Војводић, Драган (2016): „Родословне представе и идеја прародитељства у манастиру Студеници“. у: *Манастир Студеница: 700 година Краљеве цркве*, Зборник радова са научног скупа, Београд, 253-268.

Гранић, Филарет (1935): „Одредбе Хиландарског типика Св.Саве о ступању у манастирску заједницу и у делокругу братског сабора“. у: Гласник СНД 15 (1935), Београд, 53-60.

Грујић, Радослав (1932): „Велика схимна кнегиње Милице, удовице Лазареве“. у: Гласник Скопског научног друштва, 11, Скопље, 237–239.

Грујић, Радослав (1932а): „Промена имена при монашењу код средњовековних Срба“, Гласник Скопског научног друштва, 11, Скопље, 239-240.

Динић, Михаило (1951): „Област краља Драгутина после Дежева“. у: Глас САН 203, Београд, 61-82.

Динић, Михаило (1955): „Однос између краља Милутина и Драгутина“. у: ЗРВИ 3, Београд, 49-80.

Ђорђевић, Иван (1987): „Представа Светог Саве Јерусалимског у студеничкој Богородичиној цркви“. у: Богословље: орган Православног богословског факултета у Београду, год. 31, бр. 1, 171-182.

Ђурић, Иван (1991): „Дежевски сабор у делу Данила II“. у: *Архиепископ Данило Други и његово доба*, међународни научни скуп поводом 650 година од смрти 1987. године, САНУ, Београд, 169-197.

Живковић, Војислав. "Континуитет грађанског рата Драгутина и Милутина" у: Византијско-словенска Чтенија III, Зборник радова са Међународне научне конференције, одржане 23. новембра 2019. године на Универзитету у Нишу, Центар за византијско-словенске студије : Међународни центар за православне студије : Центар за црквене студије, Ниш 2020, 237-250.

Живојиновић, Мирјана (1980): „Житије архиепископа Данила II као извор за ратовање Каталинске компаније“ у: ЗРВИ 19, Београд, 251-273.

Ивановић, Милош (2016): „Насилне промене на српском престолу у Даниловом зборнику“. у: *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности 8*, Научни скуп Деспотовац-Манасија, Деспотовац-Београд, 113-129.

Јанковић, Марија (1985). *Епископије и митрополитије српске цркве у средњем веку*. Београд: Народна књига.

Јанковић, Марија (1991): „Данило, бањски и хумски епископ“. у: *Архиепископ Данило Други и његово доба*, међународни научни скуп поводом 650 година од смрти 1987. године, САНУ, Београд, 83-88.

Јањић, Драгана (2009): „Бањска епископија и разлози њеног оснивања“. у: Баштина: св. 27, Приштина, 103-114.

Јањић, Драгана (2019): „Монашки покрет у канонима Васељенских сабора“. у: Зборник радова: *Православно монаштво*, Центар за црквене студије, Ниш, 35-45.

Јечменица, Дејан (2018). Немањићи другог реда, Београд: Филозофски факултет.

Јухас-Георгиевска, Љиљана (1991): „Доментијан и архиепископ Данило II“. у: *Архиепископ Данило Други и његово доба*, међународни научни скуп поводом 650 година од смрти 1987. године, САНУ, Београд, 237-243.

Калић, Јованка (1967). *Београд у средњем веку*. Београд: Српска књижевна задруга.

Калић, Јованка (1996): „Рашки престо краља Стефана Драгутина“. у: *Свети Ахилије у Ариљу: историја, уметност*: зборник радова са научног скупа, 7-11.

Капиџија, Елмедина (2010): „Вјерска политика „сремског краља“ Драгутина“. у: Хисторијска трагања 5, Сарајево, 187-202.

Кисас, Сотириос (1991): „Данило II и солунска околина: белешке о византијско-српским односима почетком 14. века“. у: *Архиепископ Данило Други и његово доба,* међународни научни скуп поводом 650 година од смрти 1987. године, САНУ, Београд, 29-39.

Коматина, Ивана (2014): „Ана Дандоло - прва српска краљица?“, у: Зборник Матице српске за историју св. 89, Нови Сад, 7-22.

Коматина, Ивана (2017): „Rex Serviae у угарској краљевској титули од 1202. до 1402. године“. у: Зборник радова Ниш и Византија 16, 51-66.

Копривица, Марија (2015): „ „Држава“ краљице Јелене“. у: *Јелена – краљица, монахиња, светитељка*: тематски зборник радова посвећен краљици Јелени, Манастир Градац, 15-26.

Копривица, Марија (2019): „Идиоритамско монаштво у средњовековној Србији“. у: Зборник радова: *Православно монаштво*, Центар за црквене студије, Ниш, 167-179.

Костић, Драгутин (1937): „Двоструко монашко име краљице Јелене, удовице Вукашинове“. у: Богословље: Орган Православног богословског факултета у Београду, година 12, св. 3-4, 262-266.

Крстић, Александар (2016): „The rival and the vasal of Charles Robert of Anjou: King Vladislav II Nemanjić“. у: Banatica 26-2, 33-51.

Крстић, Дарко (2016): „Стефан Дечански као антипод изгубљеном сину (Лк 15,11-32) - библијска апологија краља Милутина у списима Данила Другог“. у: *Philologia Mediana* : годишњак за српску и компаративну књижевност. год. 8, бр. 8, 87-98.

Лазаревић, Драгана (1990): „Територија краља Драгутина“. у: Гласник Историјског архива Ваљева 25, Историјски архив Ваљево, 5-26.

Ласкарис, Михаило (1997). *Византијске принцезе у средњовековној Србији*. Подгорица: Унирекс

Мак Даниел, Гордон (1985): „Данилов зборник као Данилов „festschrift“. у: НССУВД 14/1, Београд, 177-181.

Мак Даниел, Гордон (1991): „Генезис и састављање Даниловог зборника“. у: *Архиепископ Данило Други и његово доба*, међународни научни скуп поводом 650 година од смрти 1987. године, САНУ, Београд, 217-224.

Маловић, Марица (1979). *Стефан Дечански и Зета*. Титоград: Историјски институт Црне Горе.

Маринковић, Радмила (1998): „Лик краља Драгутина у Даниловом зборнику“. у: Рачански зборник 3, Бајина Башта, 105-122.

Марјановић-Душанић Смиља (1997). *Владарска идеологија Немањића*. Београд: Клио.

Марјановић-Душанић, Смиља (2007). *Свети краљ, култ Стефана Дечанског*, Београд: САНУ

Милутиновић, Бранислав, Радић, Радивој (1994): „О времену замонашења царице Јелене : једна претпоставка“. у: ЗРВИ 33, Београд, 195-202.

Мирковић, Лазар (1926). *Православна литургика II*. Београд: Родољуб.

Митровић, Катарина, Копривица, Марија (2016): „Београдско-мачванска епископија између православља и католичанства“. у: Прилози за КЈИФ 82, Београд, 3-18.

Михаљчић, Раде, Ћирковић, Сима (1999). *Лексикон српског средњег века*, Београд: Knowledge.

Мишић, Синиша (1997): „Земља у држави Немањића“. у: Годишњак за друштвену историју, год. 4, бр. 2/3, 133-146.

Мишић, Синиша (2009): „Српско-бугарски односи на крају 13. века“. у: ЗРВИ 46, Београд, 333-340.

Мишић, Синиша (2011): „Топлица у титули великог кнеза Вукана Немањића“. у: *Стефан Немања и Топлица*, зборник радова Центар за црквене студије, Ниш, 19-25.

Острогорски, Георгије (1965). *Серска област после Душанове смрти*. Београд: Научно дело.

Павловић, Леонтије (1965). *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево: Народни музеј.

Петковић, Сретен (1987): „Представа светог Саве Јерусалимског у олтару пећке цркве Светих апостола“. у: Богословље: Орган Православног богословског факултета у Београду, година 31, св. 1, 171-182.

Петровић, Владета, Фостиков, Александра (2014): „Цркве и манастири у повељама кнегиње Милице“. у: *Кнегиња Милица - монахиња Јевгенија и њено доба* : тематски зборник, радови са научног симпозијума одржаног 12. септембра 2014. године у Манастиру Љубостиња, Трстеник : Народни универзитет Трстеник : Народна библиотека "Јефимија"; Београд : Филозофски факултет, 127-137.

Петровић, Соња (2001): „Нешто о општим местима: пад с коња“. у: *Словенско средњовековно наслеђе*, Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу, Београд, 443-462.

Пириватрић, Срђан (2011): „Податак Нићифора Григоре о хронологији брака Стефана Дечанског и Марије Палеолог”. у: *Споменица академика Симе Ћирковића,* Византолошки институт САНУ, 337-347.

Поповић, Даница (1999/2000): „Култ краља Драгутина, монаха Теоктиста“. у: ЗРВИ 38, Београд, 309-326.

Поповић, Даница (2013): „Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен међу светитеље? Прилог проучавању владарске „канонизације“ у средњовековној Србији“. у: ЗРВИ 50/2, Београд, 573-585.

Поповић, Мирослав (2016): „Стефан Драгутин и римокатоличка црква“. у: Баштина: св. 41, Приштина, 77-99.

Поповић, Мирослав (2017): „Један осврт на питање култа Стефана Драгутина у нашој историографији“. у: Наш траг, часопис за књижевност, уметност и културу 1-4, Велика Плана, 205-217.

Поповић, Павле (2000). *Стара српска књижевност*. Београд: ЗУНС.

Радојичић, Ђорђе (1936): „Зашто је Студеница посвећена св. Богородици Благодетелници (Евергетиди)“. у: Богословље: Орган Православног богословског факултета у Београду, година 11, св. 3, 294-300.

Радојчић, Светозар (1986): „Краљева црква у Студеници“. у: *Осам векова Студенице*. Зборник радова, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 207-214.

Ружичић, Гојко (1972): „Црквена припаност краља Драгутина“. у: Зборник Матице српске за историју 6, Нови Сад, 85-86

Станојевић, Станоје (1935). *Краљ Урош*. Београд: Геце Кон.

Станојевић, Станоје, Соловјев Александар (1933): „Кад је умро краљ Радослав?“. у: Глас СКА CLVI, Београд, 161—169.

Тодић, Бранислав (2016): „Задужбине краља Милутина у делу архиепископа Данила Другог“. у: *Манастир Студеница: 700 година Краљеве цркве*, Зборник радова са научног скупа, Београд, 133-156.

Тончева, Христина (2019): „Великата ангелска схима в зографски требник от XIII век“. Црквене студије 16/2, Ниш, 609-618.

Трифуновић, Ђорђе (1976). *Проза архиепископа Данила II*. Београд: „Вук Караџић“.

Троицки, Сергије (1940): „Надлежност у погледу примања монаха у манастир (канонска норма)“. у: Богословље: Орган Православног богословског факултета у Београду, година 15, св. 3-4, 294-309.

Ћирковић, Сима (1981): „Београд под краљем Душаном?“. у: Зборник историјског музеја Србије 17-18, Београд, 37-45.

Ћирковић, Сима (1998): „Краљ Стефан Драгутин“. Рачански зборник 3, Бајина Башта, 11-20.

Узелац, Александар (2011): „Најамничке војске краља Стефана Уроша II Милутина“. у: Војно-историјски гласник 2, Београд, 9-27.

Узелац, Александар (2014): „О српској принцези и бугарској царици Ани: прилог познавању бракова краља Милутина“. у: Историјски часопис 63, Београд, 29-46.

Узелац, Александар (2015). *Под сенком пса; Татари и јужнословенске земље у другој половини 13. века*. Београд: Утопија.

Харди, Ђура (2007): „Да ли је у Митровици 1314. године дошло до сусрета сремског краља Драгутина и угарског краља Карла Роберта?“. у: Споменица историјског архива Срем 6, Сремска Митровица, 100-111.

Харди, Ђура (2019): „О дипломатској мисији Светог Саве код угарског краља Андрије II“. у: Црквене студије 16/1, 235-248.

Цвитковац, Немања (2019): „Црквена припадност краља Драгутина после 1291. године“. у: Баштина, св. 48, Приштина, 355-371.

Шуица, Марко (1997): „Завера властеле против кнеза Стефана Лазаревића 1398. године“. у: Историјски гласник: Орган Историјског друштва 1-2, 7-24.

Vladimir Aleksić
Vojislav Živković

POLITICAL AND CHURCH MOTIVATION FOR KING'S DRAGUTIN MONASTICISM

The question of the monastic life of King Dragutin Nemanjić (1276-1282, died on 12. March 1316) has previously never been addressed separately, even it was undoubtedly one of the most important political events in Serbia at the beginning of the 14th century. Few source data indicate that purely religious reasons did not inspire the King of Srem, as he was named sometimes, to abandon the secular life. In reality, his monasticism had a more profound background connected to state affairs. The mixed composition, both ecclesiastical and profane, of the regional assembly gathered by Dragutin on this occasion indicates that the main reason for its convening was to announce the King's abdication publicly. Probably his son Vladislav took his place as a ruler of his territories located along the right banks of Sava and Danube River.

The monastic terms and the ritual description to be found in the Vita of King Dragutin unequivocally indicate that he was bestowed with a rank of Megaloshimos before his death, which is the highest degree of monastic level in Orthodoxy. Like numerous examples in Serbia's history under Nemanjić Dynasty, it is conceivable that in this case, an accelerated procedure of monasticism was resorted without literally respecting strict church regulations. However, the exact time of that act has not been established, although the authors of this article discreetly suggest that a relatively long period could have passed between Dragutin's monasticism and death. Additionally, we speculate that the first stage of monasticism might have happened a few years before his death or that he made the decision to proceed in that direction.

Two writers of his hagiography, monk Danilo and his anonymous Follower, biasedly present the lives and political achievements of two brothers favoring the younger one. Dragutin's entire life after his abdication in Deževo in 1282 is depicted as a continuous effort to wash away the sin of overthrowing his father and preparation for monastic life. As many as three persons are mentioned as the former King's spiritual heads: Galaktion, Danilo, and Athanasius. Due to the enormous distance, the monk Galaktion from Jordan could not attend the ritual of monasticism. The same is the case with Danilo, who was dwelling on the Mount Athos in 1315-1316. As established in this research, fulfilling the Serbian court initiative, he composed dedicated spiritual tractates aimed at King Dragutin, whose nature remains concealed. Still, we firmly believe that they played a significant role in Dragutin's monasticism rituals. "Starac" - hermit Athanasius was a close coworker of Danilo and was responsible for transferring his writings to Serbia and attending or even conducting Dragutin's monastic initiation. The synchronized effort of two Athonites reveals the most substantial evidence of a series of well-prepared steps preceded, i.e., a prerequisite for the former King to approach the rite of monasticism.

Dragutin's relationship with his brother Milutin (1282-1321) and the unresolved dynastic issues contributed to the events too. According to the Deževo agreement in 1282, one of two Dragutin's sons was to inherit the Serbian crown, while Milutin's rule was a long interregnum. Still, the latter unjustifiedly tried to acquire the same right for his heirs, which led to the long civil war (1301-1311/1312). The brothers' relationship was filled with mistrust even in the years after the conflict's conclusion. Dragutin's decision to become a monk or even the act of monasticism may have caused new conflicts. Personal relations among them colored with distrust are evident in the description of their mother's funeral, Queen Hellen, which the older brother could not or did not want to attend in February 1314. According to one thesis, there was a meeting of the King of Srem with Charles I Robert of Hungary (1310-1342) in Sremska Mitrovica at the beginning of February of 1314, which may explain Dragutin's unconventional

behavior. If the Sremska Mitrovica summit took place, several issues might have been discussed, such as senior-vassal relations between the two of them, the eventual status of the Hungarian estates under Dragutin's control, and even his plan to leave the secular life and hand over the disputed territories to his son Vladislav soon.

In the ideological sense, Dragutin's monasticism should be seen as a counterpart to Milutin's propaganda policy to emphasize his hereditary branch's legal rights in the throne fight. Dragutins' action followed the domestic practices of sacralization of the Nemanjić monarchs to firm the dynasty's political position among the nobility and other family members. The King of Srem was doubly motivated. First, he built the preconditions for his canonization in the future, which may strengthen his son's legitimacy. Then, with well-organized abdication much before his death, Dragutin expanded the political space for Vladislav to fight for the crown's right while still having his father's support. Milutin resisted such a sequence of events, but he had to reluctantly give up during the solemn meeting with his brother between 1314 and 1315. Female members of the ruling family also publicly participated. The ruling monarch did not find strong enough support in the ruling circles, which contributed to the relation's between brothers smoothening. Milutin wisely postponed the crisis's resolution for a few more years, probably being aware of his brother's deteriorated health condition.

УДК 942(410)
27-9

Милена Каличанин
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
e-mail: milena.kalicanin@filfak.ni.ac.rs

ОСОБЕНОСТИ РАЗВОЈА ХРИШЋАНСТВА НА ТЕРИТОРИЈИ БРИТАНСКИХ ОСТРВА[1]

Апстракт: *Фокус рада почива на хронолошком прегледу ширења хришћанских идеја на територији Британских острва. У првом делу даје се кратак осврт на веровања британских прехришћанских заједница која су касније значајно утицала на обликовање хришћанских идеја и формирање верских специфичности везаних искључиво за овај простор (нпр. свеци, религиозни празници који се славе само у овом подручју, и сл.). Окосницу студије чини компаративна анализа између британског протестантизма, с једне стране и католичанства/православља, с друге. Посебна пажња посвећује се разликама у религиозној пракси између католичанства и келтског хришћанства будући да су се ове супротстављене хришћанске струје дуго бориле за превласт на овом простору. Потом се ефекти раздора између католичанства и православља, као и учешће енглеских краљева у Крсташким ратовима сагледавају из историјске перспективе. У последњем сегменту истраживања говори се о расколу између Римске католичке цркве и Хенрија VIII Тјудора који је за последицу имао стварање Англиканске епископалне цркве, која се данас сматра званичном енглеском црквом. У закључку рада даје се преглед актуелних формалних хришћанских цркава на овим просторима и наглашава податак да су у бројчаном опадању. Теоријски оквир истраживања почива на значајним историјским и религиозним увидима водећих теоретичара из области Студија културе попут Кембела, Мекдауела, Робертса, Грејвза, Кирша и других.*

Кључне речи: *прехришћанске заједнице, келтско хришћанство, католичанство, православље, протестантизам, реформација, контрареформација.*

Прехришћанске заједнице на територији Британских острва

Почетак цивилизацијског развоја Британских острва обележиле су две у потпуности кутуролошки, идеолошки и религиозно супротстављене митологије: прва се везује за ширење и јачање матријархалног, а друга за утемељење патријархалног система вредности.[2]

Јачање матријархата у Великој Британији у уској је вези са концептом келтског митолошког компромиса, јер се подудара са периодом насељавања Келта (700 - 300 год.

1 Припремљено у оквиру пројеката *Иновације у настави и истраживања у области англистичке лингвистике и англоамеричке књижевности и културе*, који се изводи на Филозофском факултету Универзитета у Нишу (бр. 360/1-16-1-01) и *Језици и културе у времену и простору*, бр. 178002, који се изводи под покровитељством Министарства просвете, науке и технолошког развоја.

2 Види Лопичић, 2005. Ауторка се у раду ослања на наведену студију као главни теоријски оквир за релевантне историјске чињенице (године, догађаје и сл.), уколико критички извор није посебно назначен.

пре наше ере) на овај простор. Међутим, матријархалне корене треба потражити много даље у прошлости британске цивилизације. Наиме, већ су први насељеници Британских острва, Иберијци, који су током каменог доба направили изузетан подвиг, те су са удаљеног Иберијског полуострва у Шпанији превалили напоран пут до Британских острва и населили их, били матријархално оријентисани. Након њих, до територије садашњег Уједињеног краљевства долази и тзв. Народ пехара, што се временски поклапа са касним неолитом и почетком бронзаног доба. Још је Роберт Грејвз у својој утицајној студији о грчким митовима валидно тврдио да овај праисторијски период одликује слепо веровање у постојање свемоћне Велике богиње[3] која је створила свет и све што у њему постоји, те се њене стваралачке способности идентификују са постојањем свих природних феномена. Другим речима, Велика богиња постаје синоним ћудљиве природе од које је праисторијском човеку била потребна заштита. Поред заштите, Бела богиња (Албина)[4], како су је још прозвали, јачала је осећања сигурности и припадности племену и одстрањивала бојазан од смрти. Људски живот се поредио са природним вегетационим циклусима. Попут вегетације која се рађа и буја у пролеће, а одумире током зимског периода, и човек се рађа и умире. У матријархалном периоду, смрт представља један од уобичајених животних циклуса, те после ње, као и у свету природне вегетације, следи наново буђење и бујање. Може се дакле закључити да су први насељеници Британских острва имали веома разрађен систем веровања, који је значајно обликовао живот тадашњих племенских заједница.

До постепене индивидуације долази током насељавања Келта на овај простор. Келти такође доносе и веровања у мушка божанства, али мудро не искључују Велику богињу из религиозне приче, те се њихова веровања везују за митове синхронизације који и даље почивају на идеји природне креативности и светости везе између природе и човека. Међутим, насељавањем Англосаксонаца у V веку, матријархални принцип живота у потпуности одумире. Англосаксонска племена деструктивно се односе према свим облицима матријархалне културе која је постојала на територији Британских острва, те њој супротстављају веровање у појединца и његову слободну вољу. Потом, креативност индивидуалног ума замењује природну креативност, а сама природа од некадашње мајке која дарује живот постаје опаки тиранин и чудовиште са којим се треба једном за свагда обрачунати по правилима херојског кодекса. Овим периодом доминирају тзв. митови дисоцијације који описују како се појединац постепено удаљава од природе и њених закона. У британској историји главни мит дисоцијације представља усмено предање Англосаксонаца из VII века о неустрашивом ратнику Беовулфу[5], који се бори и

3 Види Graves 1955, 13.

4 Док је Грејвз о владавини Велике богиње писао као о културолошком феномену светских размера, специфичне особености врховног матријархалног божанства зависиле су од географског подручја и временског периода у којима су настајале. Тако је врховна богиња на територији античке Грчке и Британских острва била позната и као Бела богиња. Архетипски симбол Беле богиње постаје Месец, а учестала променљивост Месечевих фаза интерпретира се као синоним за промене које годишње прате природни вегетациони циклус. Интересантно је напоменути да је једно од првих имена Велике Британије било управо Албион, изведено од имена Албина (Бела богиња) како су ово матријархално божанство првобитно називали на територији Британских острва (види Лопичић 2005, 31).

5 „Након прве усмене верзије епа о Беовулфу, требало је сачекати још пар векова те је ово англосаксонско предање добило и свој први писани облик. Наиме, у X веку хришћански монаси долазе у посед приче о Беовулфу и вероватно инспирисани утицајем који је она имала међу обичним светом одлучују да је транскрибују, тј. преведу и уприличе у складу са хришћанским уверењима, те тако Беовулф добија своју прву писану верзију. Тако је, парадоксално, у овом изворно паганском епу дошло до неизоставног додавања хришћанских елемената и мотива који у оригиналном

побеђује чудовишта (Грендела, Гренделову мајку и змаја), а која заправо представљају својеврсну еманацију разноврсних природних елемената. Будући да се у овом периоду акценат ставља на улогу појединца у друштву, неминовно се мења дотадашњи став о смрти. Наиме, Англосаксонци стоички прихватају коначност смрти, не верују у поновно рађање попут Келта, већ теже да достигну вечност путем славе. Брајан Мурдок напомиње да англосаксонски херојски кодекс понашања заправо подразумева чињеницу да ратничка слава постаје ултимативни животни циљ, а једини начин да се име патријархалног јунака овековечи јесте да се испевају песме о његовим неустрашивим делима које ће се преносити с колена на колено.[6]

Развојне фазе хришћанства на територији Британских острва

Први облици хришћанске мисли на овом простору почели су да се испољавају током римске опсаде Британских острва, у I веку наше ере, дакле много пре него што су се Англосаксонци овде населили. Међутим, у огромном Римском царству, хришћанство је било само једна од религија у доминантном низу паганских многобожачких веровања. Како је једна од главних идеја водиља римских императора била да овладају читавим светом, мудра политика Римског царства налагала је да се веровања људи са простора које су освајали беспоговорно прихвате јер су обезбеђивала барем привид слободе избора и тако спречавала могуће побуне покореног становништва. Религиозни идентитет је у том периоду био много значајнији од националног, тако да су Римљани вештом тактиком избегавали потенцијалне сукобе и побуне локалног становништва. Римљани су и даље веровали у своје богове и богиње, на челу са врховним богом Јупитером, али нису имали ништа против тога да свом пантеону богова додају још једног, хришћанског. Радикални потези против припадника хришћанске вероисповести уследиће касније.

Први гласноговорници новог хришћанског веровања били су Пол и Питер, који су проповедали учење о Христу чија је главна мисија била да свима подједнако понуди спасење од првобитног греха. Како је хришћанска религија постепено јачала и имала све већи број присталица, постала је трн у оку римским властима. Стога су римски званичници издали наређење да се први хришћански проповедници смакну, што се коначно и догодило 67 год. Међутим, њихов трагичан крај није умањио ширење хришћанске вере како је првобитно планирано, већ ју је, напротив, знатно оснажио. Пол и Питер су проглашени хришћанским свецима, а њихова неправедна смрт тумачила се као знак божјег провиђења и спремности појединца да се жртвује ради коначног спасења. Управо су у овом периоду први хришћански мисионари дошли до Британских острва.

Ширење хришћанства на територији Британских острва одвијало се у две фазе: током првог таласа покрштени су Келти и Римљани, а током другог ратоборни Англосаксонци и Викинзи. Келти су практиковали специфичну верзију хришћанске вере, која се заснивала на оригиналној поруци Христовог учења. Основне карактеристике изворног Христовог учења подразумевале су љубав према ближњима, једнакост, скромност, стрпљење, милосрђе, спремност на покајање. Животни циљ коме је појединац тежио у овој вери знатно се разликовао од славе којом су били опседнути ратоборни

усменом предању нису били присутни ни у назнакама. Дакле, иако је основа приче остала иста те се у првом плану и даље налази ратник који се бори са чудовиштима, промена медијума приповедања свакако се заснивала на новим увидима. Најупечатљивије хришћанске делове налазимо у алузијама на библијске приче о Каину и Авељу, потом приче о настанку света, које ни на који начин нису могле да буду део изворног паганског предања." (Каличанин 2019, 262).

6 Види Murdoch 2004, 123.

Англосаксонци. За разлику од њих, хришћани су били сконцентрисани на духовно, а не на овоземаљско царство. Келтска верзија хришћанства која се прво практиковала на Британским острвима заправо је имала доста сличности са матријархалним паганизмом: и једна и друга религија су проповедале да се целовитост живота може једино искусити нужним повезивањем појединца са трансцедентном силом која му је подарила живот. Једина разлика између ове две религиозне визије садржана је у хришћанском концепту душе, у потпуности непознатом матријархалним паганима. Наиме, у концепту душе огледала се хришћанска искључивост, тј. давање приоритета духовном домену наспрам пролазном телесном, док су матријархални пагани били оријентисани ка целокупном благостању човека и нису зазирали, нити се уздржавали од карналних задовољстава.

Нова хришћанска религија је несигурним Келтима који су стално трпели нападе милитантних Англосаксонаца пружала наду и неку врсту уточишта. Стога и не чуди чињеница да су се бројне саге о келтским локалним јунацима, као и њихов специфичан фолклор, надовезивале на основне премисе хришћанског учења. Будући да су Британска острва географски поприлично удаљена од католичке хришћанске матице у Риму, није изненађујуће што се келтска верзија хришћанства знатно разликовала од званично практиковане верзије хришћанске вере.[7]

Разлике између католичанства и ирског (велшког) хришћанства

Ирско или велшко хришћанство, како се у историјским уџбеницима назива верзија хришћанства практикована на Британским острвима током V и VI века, доживљавало је прави процват у изолацији јер су Келти били протеривани до непроходних ирских и шкотских планина и тешко доступних велшких дивљина током бројних напада англосаксонских племена. Иако у незавидној позицији, Келти су на овај начин јачали осећај како религиозне, тако и националне припадности. Поред јачања националног идентитета, ирско или велшко хришћанство је понудило значајан број хришћанских светаца који су непознати остатку хришћанског света ван граница Британских острва, а који су, како је већ напоменуто, потицали из келтског фолклора. Како Корнингова тврди, специфичност келтског хришћанства дала се уочити и практиковању хришћанских обичаја и традиције која није никада била својствена званичној римокатоличкој верској пракси.[8]

Добра илустрација претходне идеје може се наћи у многобројним причама о светом Патрику који је у V веку учинио доста да се идеје келтског хришћанства устоличе на северозападу данашњег Уједињеног Краљевства. Позната су и веома популарна чуда која је често изводио у природи, како би нагласио човекову нужну повезаност и зависност од беневолентних природних сила. У част природе, од које смо сви потекли, боја овог

7 У студији о црквеној историји енглеског народа, пречасни Бид, чувени енглески теолог и историчар из VII века, описао је коначно покрштавање популације Британских острва преко *Параболе о врапцу*. Наиме, саветници једног од многобројних англосаксонских краљева су свом владару упоредили животни век са кратким летом врапца кроз јарко осветљену просторију. Кратак људски век заправо је попут трена који врабац проведе у осветљеној просторији. Егзистенцијална питања попут „одакле је дошао?" и „куда потом иде?" остају непознанице у англосаксонском систему веровања. Управо је хришћанство понудило сврсисходне одговоре на ова егзистенцијална питања: сви потичемо од Бога Творца и враћамо се њему у Царство небеско. Тело је пролазно, а вечна душа се након смрти спаја са Творцем и наставља да живи након физичке смрти у рају (види Venerable Bede 1990, 130-131). Овако појашњени хришћански концепти живота после смрти, душе и раја постали су пријемчивији и прихватљивији до тада непокрштеним Англосаксонцима и Викинзима.
8 Види Corning 2006, 16.

свеца била је зелена, а његова мисија била је да постави темеље цркве у којој би се проповедала вера знатно другачија од римског хришћанског оригинала. Иако у томе није успео, те су широм Ирске никли званични хришћански манастири, Рим је ипак био исувише географски далеко да би могао да спречи радикалне разлике у хришћанском учењу које су се развијале у складу са веровањима локалног келтског становништва. У прилог популарности Патрика, хришћанског свеца искључиво заступљеном у ирском или велшком хришћанском веровању[9], иде и чињеница да се он данас сматра заштитником Републике Ирске, а да потомци некадашњих Келта широм света прослављају 17. март, дан њиховог омиљеног свеца заштиника када се одевају у зеленим тоновима како би му одали почаст.

Управо су евидентне разлике између званичне римске верзије хришћанства и њене ирско-велшке творевине утицале на појаву значајне религиозне контроверзе у V веку. Треба напоменути да је Рим признао хришћанство као званичну религију 325. год. Почетком V века, прецизније 409. год., након повлачења римских легија са територије Британских острва, хришћанство је привидно уклоњено са ових простора у нападима агресивних англосаксонских племена. Међутим, као што смо већ напоменули, у недоступним и непроходним деловима Ирске, Шкотске и Велса, тамо где чак и војно искусни Англосаксонци објективно нису могли да прију, развијала се посебна врста хришћанске мисли у потпуности различита од њене званичне римокатоличке верзије. Џозеф Кембел валидно наглашава идеју да се на Британским острвима контроверза између два различита облика хришћанске мисли свела на супротстављена схватања њихових најутицајнијих гласноговорника, Пелагија као представника ирско-велшке струје, и светог Августина, као представника званичне, римске хришћанске фракције.[10]

Пелагије је био страствени поборник доктрине самодовољности и самопоуздања. Ова доктрина огледала се у истицању значаја човековог урођеног смисла за морал и његове слободне воље. Пелагије је полазио од премисе да се сви рађају безгрешни и морално неискварени, са урођеном добротом коју им је сам Творац усадио. Штавише, по Пелагију свако има могућност да направи властите животне изборе, а циљ коме треба тежити је савршенство душе. У овој верзији хришћанства очувала се првобитна хришћанска порука љубави и милости према ближњима, а ирски монаси су надасве ценили вредност личног искуства својих верника. Проповеди о важним хришћанским врлинама, љубави и милости, заснивале су се претежно на личном искуству монаха који су својим примером аскетског живота презентовали хришћанску веру на изузетно атрактиван и примамљив начин, те су имали велики број својих присталица. Убрзо је дошло до изградње неколико манастира на северозападу Британских острва у којима се ирско-велшка верзија хришћанства проповедала, а сами манастири неоспорно су представљали веома утицајне центре културе и знања у којима се читало и расправљало о духовности кроз практичне примере литературе писане на латинском језику. Центар културне и религиозне ирско-велшке хришћанске мисли био је манастир Иона, који се налази насупрот западне обале Шкотске, а кога је 563. год. саградио св. Колумба. Попут Патрика, и Колумба је светац кога можемо наћи само у келтској верзији хришћанства, а надалеко је познат као један од Дванаест апостола Ирске.[11]

---

9 Иако се иницијално везује за келтски хришћански концепт веровања, светом Патрику је накнадно уважавање званично потврђено и од стране следећих цркава: католичке, англиканске, лутеранске и православне (види Paor, 1993 и Dumville, 1993).

10 Види Campbell 1964, 464.

11 Види Gratton-Flood, 1913.

Оваква слободоумна и либерална верзија хришћанског веровања поприлично је забринула римске црквене званичнике јер је у својој радикалности претила да разоткрије суптилне стратегије религиозне манипулације над верницима. Стога је свети Августин, жучни поборник и заштитник Римске католичке цркве, кроз доктрину првобитног греха, тумачио оригиналну хришћанску мисао на потпуно другачији начин од Пелагија. Наиме, Августин је сматрао да се треба ослонити на божју милост, а да је идеја о човековом урођеном смислу за морал и правду потпуна бесмислица. Он је пропагирао пасивну верзију хришћанства по којој су главне врлине које красе вернике послушност и стрпљење. За разлику од Пелагија који је сматрао да вернику није потребан посредник који би тумачио божју вољу, свети Августин је био мишљења да је црква као институција апсолутно неопходна на путу духовног спасења и да ван ње није могуће ући у Царство небеско. Центар званичне католичке вере на Британским острвима био је манастир Кентербери, саграђен у VI веку, који ће током средњег века постати омиљено састајалиште ходочасника на путу до хришћанских светих места широм света.

Питање које можда најбоље илуструје ову контроверзу је шта се дешава са душом новорођенчади која би умрла без претходне причести и хришћанске иницијације крштења, те стога није ни било прилике да ова упокојена деца постану верници. Док је Пелагије сматрао да душа упокојеног детета иде право у рај захваљујући веровању у урођену доброту која је поклон самог Творца, Августин је био опречног мишљења. Чувени је његов поклич:„Нема спасења ван Цркве!” У потпуности неумољив, иако се радило о изузетно деликатном питању, остао је доследан идеји коју је пропагирао те је наглашавао да је без црквене причести свака могућност хришћанског избављења илузорна.

На основу наведених чињеница, још једном изводимо закључак. На територији Британских острва постојала су два дијаметрално супротна извора хришћанске вере: званична верзија католичког Рима и ирско-велшка хришћанска мисао. Обе фракције су имале своје поклонике, али је коначна конверзија тадашње британске популације у римско католичанство наступила током VII века. Ирско или велшко хришћанство је тада дефинитивно проглашено за јерес, а његови поклоници су кажњавани као богохулници или јеретици. Међутим, сама чињеница да је ова либерална верзија хришћанства била толико популарна, као да се и данас поштују и славе њени свеци, говори у прилог идеји да ирско-велшка хришћанска мисао никада у потпуности није била уништена и искорењена из Велике Британије, нити је то реално оствариво у будућности.

Ефекти раздора између католичанства и православља: учешће енглеских краљева у Крсташким ратовима

Током средњег века коме су многи историчари и културолози с правом наденули епитет мрачни, католичка хришћанска мисао чији је ватрени гласноговорник био свети Августин била је парадоксално у потпуности окренута ка материјалној сфери. Изворно хришћанско веровање у љубав и милост према ближњем, у пракси је заменила материјална опседнутост, корупција и светогрђе највиших католичких црквених званичника. Уместо да мисија католичких свештеника буде усмерена ка избављењу душа верника од смртних грехова, дошло је до њене нескривене травестије. Наиме, католичка пракса била је у оштром конфликту са оригиналним хришћанским учењем, а најбоља илустрација ове идеје види се на примеру опроштајнице грехова или индулгенције која је подразумевала да верник може да тражи опрост за сваки грех који почини и да ће му црква то и омогућити уколико плати тарифу која одговара почињеном греху. Ова срамна пракса

католичке цркве заснивала се на принципу трговине те је представљала фриволно нарушавање основних хришћанских начела.

Стога можемо закључити да је у овом периоду институција Католичке цркве почивала на отвореној манипулацији верницима, а један од начина који је обезбеђивао њихову беспоговорну послушност заснивао се на застрашивању неуког становништа, на претњама да ће им на Судњи дан Творац судити и послати их директно у пакао без икакве могућности избављења уколико би се било ко од верника одлучио да се супротстави црквеним оцима. Уколико застрашивање није било од користи, пракса Католичке цркве подразумевала је инквизицију, тј. сви бунтовници би се проглашавали јеретицима и богохулницима и излагали неописивим физичким тортурама након којих су често умирали у најгорим мукама. У случају да се осуђенику докаже да је починио јерес за коју је опроштај грехова немогуће издејствовати, инквизициони трибунал би наложио световним властима да се богохулник осуди на најстрожу казну што је у највећем броју случајева подразумевало спаљивање на ломачи, иако је сама казна, како истиче Хенри Ли, варирала у зависности од локалних закона који су тада били на снази.[12] Џонатан Кирш такође додаје да је казна спаљивања на ломачи често била преиначавана у доживотно изгнанство којим би се, парадоксално, веома сурово практиковала хришћанска милост.[13]

За разлику од католичке праксе, у православљу није било забележених примера тако отворене манипулације и застрашивања верника какве су биле опроштајнице грехова и инквизиција. Треба напоменути да је до коначног раскола између католичанства и православља дошло 1054 год., када је Рим постао религиозни центар Европе, док је Константинопољ или Цариград постао религиозни центар Византије. Када су Турци напали Византију, папа Урбан II је сматрао да је то идеална прилика да Римска католичка црква коначно оствари доминацију у целом хришћанском свету. У наредна три века уследили су Крсташки (Свети) ратови чија се милитаристичка пропаганда заснивала на идеји ослобађања Христове гробнице од неверника, али је заправо скривена интенција Римске католичке цркве била да добије превласт над хришћанском Православном црквом.

Иако су неки средњовековни енглески краљеви учествовали у Крсташким походима, њихове победе и порази нису значајно утицали на целокупну религиозно-милитантну експедицију Римске католичке цркве. Међу њима треба свакако издвојити Ричарда I (коме су због витешке популарности коју је уживао међу обичним људима дали надимак Лавље Срце), Хенрија III и Едварда I, који су с променљивом срећом дали свој допринос крсташким ратовима. Међутим, Крсташки походи нису били одговор на све већу тежњу енглеских владара да прошире границе своје земље стварањем нових колонија у Европи. Будући да се енглески колонијални пројекат у Европи показао неуспешним, у XV и XVI веку енглеске империјалистичке аспирације се усмеравају на Нови свет, Америку. Ускоро долази и до званичног раскола између световног двора у Лондону и црквеног двора у Риму. Највећи камен спотицања између завађених страна тицао се неминовног питања величања властите превласти и супериорности, а будући да су аспирације обе супротстављене фракције биле искључиво материјалистички оријентисане, раздор између Рима и Лондона представљао је неминовност.

12 Види Lea 2010, 10.
13 Види Kirsch 2009, 109.

Раскол између Римске католичке цркве и Хенрија VIII Тјудора: стварање Англиканске епископалне цркве

Када је Хенри VIII Тјудор дошао на власт 1509. год. добио је титулу fidei defensor, тј. бранитељ вере. Наиме, Хенри VIII је био један од најгласнијих противника идеје протестантске реформације, која је своје упориште имала у Немачкој почетком XVI века. Заправо се почетак протестантске реформације везује за име Мартина Лутера који је 1517. год. јавно напао врховног поглавара Римске католичке цркве и осудио изузетно корумпирани црквени клер. Такође је снажно критиковао католичко практиковање издавања индулгенција или опроштајница грехова јер је сматрао да се никаквим новцем не може купити ослобођење од божје казне. Стога је предложио академску дискусију те праксе и ефикасности опроштаја грехова у својих Деведесет пет теза. Последица Лутеровог слободоумног веровања била је изопштеност из цркве, мада његове протестантске активности нису биле успорене овом одлуком Католичке цркве. Неуморно је радио на превођењу Библије са латинског на немачки језик те је његова верзија Библије на немачком била прва верзија Библије преведена на вернакуларни, тј. говорни језик. По угледу на овај Лутеров превод, дошло је до превођења Библије на језике земаља које су биле захваћене протестантском реформацијом, а једна од њих је свакако и Тиндејлова верзија Библије на енглеском језику из 1535. год.[14]

Постепено су се идеје протестантске реформације шириле Европом, а Лутер је имао све већи број присталица и следбеника. Будући да Католичка црква није успела да понуди одговарајући пример хришћанског начина живота, лутерани су били мишљења да постојање посредника између Бога и верника није неопходно. Међу њима су били Калвин у Француској и Цвингли у Швајцарској. Заједно су се окупљали око покрета реформације, која је подразумевала корените промене у Католичкој цркви. Будући да су се побунили против устаљене, изузетно материјално оријентисане, црквене праксе, постали су познати као протестанти. Парадоксална је чињеница да је управо Хенри VIII утицао на ширење протестантских идеја у Енглеској, иако је на почетку своје владавине био један од највећих противника протестантске реформације.

До сукоба између Хенрија VIII и римокатоличког поглавара дошло је пре свега из разлога личне природе. Наиме, Хенри VIII је желео да му Римокатоличка црква пошаље благослов и разреши његов први брак са Катарином Арагонском јер је наводно тежио да се поново ожени зарад мушког порода који би продужио његову краљевску лозу, а Енглеској донео још једног мушког владара из породице Тјудор. Будући да је у браку са Катарином Арагонском добио кћер и није било назнака да ће она моћи да роди здраво мушко дете, Хенри VIII је већ имао у виду поновну женидбу са једном од дворских дама,

14 Овде треба напоменути да Тиндејлова верзија превода Библије из XVI века није била прва верзија Библије на говорном енглеском језику. Заправо се Џон Виклиф, енглески теолог из XIV века, први усудио да реч божју учини разумљивом широким народним масама и на тај начин избегне видљиву манипулацију Римокатоличке цркве која се беспоговорно залагала за постојање само једне верзије Библије, латинске Вулгате. Виклиф је такође био на челу политичког и верског покрета *Лоларди* који је постојао од средине 14. века до енглеске реформације (види Roberts, 2006). Због учесталих критика које су лоларди упућивали на рачун Римокатоличке цркве, проглашени су јеретицима. Учење Џона Виклифа је потпуно забрањено, при чему је наређено је да се спале све његове књиге. У инквизицијском маниру, дванаест година након Виклифове смрти, Римокатоличка црква је одредила да му се спале кости што је била брутална казна за ширење јереси и богохулна деловања. Стога се Џон Виклиф с правом данас сматра претечом лутеранских идеја и протестантске реформације у Енглеској те у критичкој историјској литератури заслужено носи „епитет предреформатора" (Chaunu 2002, 184).

прелепом Аном Болен. Међутим, римски папа није дао своју сагласност на захтев Хенрија VIII, јер је по устаљеним католичким канонима развод важио за светогрђе и нико, па чак ни краљ, није могао да се супротстави овом духовном начелу.

Одговор Хенрија VIII римокатичком поглавару био је поприлично буран: 1534. год, енглески реформаторски парламент изгласао је тзв. Акт о супремацији којим се Хенри VIII самопрокламовано прогласио владаром и духовне и световне сфере, тј. по сопственом указу почео је да се изјашњава и као папа и као краљ. Овај Акт је пре свега омогућавао да краљ има неприкосновено право да спроводи надзор над црквеним клером. Такође, краљ је могао да извршава одређене духовне функције које су до тада биле у надлежности папе или бискупа. Иако првенствено световни поглавар, Хенри VIII је овим законом добио моћ да креира и надгледа стварање религиозних доктрина, потом да реформише канонско право и да исправља мишљења проповедника, као и да кажњава непослушне црквене званичнике и суди херетицима. Иако је краљ показивао неограничену моћ и пре доношења овог закона, управо је овај закон представљао коначну потврду краљевске власти над Црквом Енглеске.[15] Стога се 1534. год. и доношење Акта о супремацији сматрају полазним тачкама у устоличавању Англиканске епископалне цркве. Иако је владавина Хенрија VIII значајно допринела стварању самосталне Цркве Енглеске, у духовном смислу није унела много промена те се овакав вид реформације често с правом назива „католичанством без папе."[16]

Убрзо се показало да је Хенри VIII развод брака схватао олако, а сама чињеница да није морао да тражи одобрење од Римокатоличке цркве вероватно је утицала на то да се шест пута женио. Из трећег брака са Џејн Симур коначно је добио мушког наследника, Едварда VI, који га је наследио на трону још док је био дечак, али је тамо остао свега шест година због болести и преране смрти. Кратак период владавине Едварда VI углавном се у историјским уџбеницима назива Едвардовом реформацијом, јер је он успешно одржавао протестантски дух нације и у потпуности учврстио Англиканску епископалну цркву у Енглеској. Постепено су се издиференцирали разноврсни приступи протестантизму на територији Британских острва, те су методисти постали доминантни у Велсу, а презбитеријанци у Шкотској. Снажно упориште католичанства на овом простору и данас представљају Република Ирска и Северна Ирска, у којима је већи део становништва католичке вероисповести.

Едварда VI је на енглеском трону наследила Мери I, чије се име везује за покрет контрареформације.[17] Наиме, Римокатоличка црква се убрзо организовала у тежњи да зада финални ударац побуњеним протестантима и није желела да коригује доста критиковано католичко практиковање хришћанске вере. Будући да је Мери I по мајци имала шпанске корене, отворено је истицала чињеницу да себе сматра католкињом, а оца, Хенрија VIII, није никако могла да сматра папом. У тежњи да врати Енглеску изворној католичкој вери постала је екстремни верски фанатик, а практиковање спаљивања протестаната, тј. јеретика на ломачи јој је донео омражени надимак Крвава Мери. Током петогошње владавине, Крвава Мери је спалила на ломачи више од три стотине протестаната, али протестантски дух није успела да сломи, већ га је у овим искушењима додатно ојачала.

---

15 Dickens 1964, 118-120.

16 Види Milton 2017, 2.

17 Контрареформација је данас устаљени термин за период препорода Католичке цркве који је настао као одговор на протестантску реформацију и историјски се везује за период првог заседања Сабора у Тренту, 1545-1547 (види Делимо, 1993 и Olin, 1992) .

Енглеској нацији је након смрти Крваве Мери био неопходан мудар владар, јер је земља била подељена између припадника католичанства и протестантизма што је у великој мери ослабило положај државе у спољној политици. Елизабета I је на чело државе дошла као протестант, а касније се прекрстила и вратила у католичку веру. Међутим, њој је пошло за руком оно што ниједном владару пре ње није: успела је у намери да ојача енглески национални идентитет, донела је указе којим је омогућавала потпуну толеранцију у сфери религије и практиковање разноврсних верских обичаја више није представљало табу тему. На почетку XVII века, Енглеска је ојачала национални идентитет захваљујући победама које је Елизабета I извојевала против озлоглашене Шпанске армаде. Тако је Енглеска стекла доминацију у Европи као најјача поморска сила. Убрзо је уследио процес индустријализације, а касније долази и до рапидног колонијалног проширења Енглеске. Значајна последица ових друштвених феномена и убрзаног економског развоја земље огледа се у чињеници да религиозни идентитет Британаца од владавине Елизабете I неповратно постаје питање прошлости.

Религија на територији Британских острва данас

Чињеница коју истиче Дејвид Мекдауел, један од значајнијих британских културолога данашњице, јесте да након јачања националног идентитета до кога је дошло у елизабетинском ренесансном периоду, на прагу модерног доба, прецизније током XVI и на почетку XVII века, питање верске припадности популације Британских острва знатно губи на значају.[18] Међутим, такође је битно истаћи податак да они који нису припадали Англиканској енглеској цркви, званичној државној цркви, нису могли да обављају послове јавних службеника све до средине XIX века. Данас се у Уједињеном Краљевству практикује потпуна слобода вероисповести. Иако Црква Енглеске тренутно броји мали број активних чланова, ипак има веома значајну улогу у сфери очувања националног идентитета.

Званична Црква у Уједињеном Краљевству данас обухвата Англиканску енглеску и Шкотску цркву. Обе цркве су протестантске вероисповести и веома је реална могућност избијања државне уставне кризе у случају да монарх изрази жељу да уђе у брачну заједницу са припадником католичке вере. Управо монарх има задатак да именује високи црквени клер (надбискупе и бискупе) на препоруку британског премијера који не мора нужно да буде англиканске епископалне вере. Стога можемо закључити да су Црква и Круна веома повезане, а чињеница је и да англиканско свештенство мора да положи заклетву лојалности Круни.

Тренутно је у Цркви Енглеске актуелан конфликт између две супротстављене хришћанске фракције које се од још од 1980-их година боре за превласт у оквиру ове институције, а који често поприма облике отвореног непријатељства: с једне стране је евангеличка традиција која практиковање вере првенствено заснива на Библији, док је с друге стране англокатоличка струја која више пажње посвећује католичкој црквеној традицији. У последње време се у англиканској цркви јавља још једна теолошка струја коју заступају савремени либерални теолози, а чији је основни циљ реинтерпретација Библије у оквиру модерног библијског учења. Иако Цркву Енглеске прати репутација цркве компромиса по којој је боље признавање различитих ставова него постојање ауторитарних одлука (што је и једна од стереотипских одлика енглеског карактера), ова модерна фракција у конзервативној пракси Англиканске цркве често се ниподаштава од стране како евангеличких, тако и англокатоличких присталица.

18 Види McDowall 2003, 170.

Од средине 1980-их година прошлог века долази до процеса модернизације Англиканске епископалне цркве, а са новинама у раду неизоставно долази и до стварања разних контроверзи од којих неке још увек не губе на значају. Највећа контроверза током 1980-их година прошлог века тицала се ординације или заређења жена, а како је Црква Енглеске у то време имала намеру да стекне репутацију религиозне институције која уде у корак са модерним трендовима, жене су стекле право на рукоположење 1992. год. Уследиле су иницијативе на право ординације и од стране других савремених маргинализованих група, а контроверза која тренутно изазива највише пажње и полемике јесте борба хомосексуалаца да стекну ово право. Чини се да Црква Енглеске ипак не прати модерне трендове у толикој мери јер ова контроверза и даље постоји, и како тренутно ствари стоје, не изгледа да ће у скоријој будућности доћи до њеног разрешења.

Док је Католичка црква и даље доминантна у Републици Ирској и Северној Ирској, у Шкотској цркви се негује презбитеријанска калвинистичка традиција. Ова Црква је нарочито поносна на чињеницу да је у потпуности независна од државних ауторитета те самостално доноси одлуке које се тичу сопствене визије будућности и потреба верника. У Велсу доминира методизам, још једна верзија протестантске традиције, поприлично слична презбитеријанској пракси у Шкотској.

Међутим, иако у Уједињеном Краљевству данас постоје примери институционализоване хришћанске религије, Мекдауел истиче чињеницу да ове црквене институције немају тако значајан утицај на широке народне масе какав су имале све до XVII – XVIII века. Стога, Мекдауел с правом изводи закључак да су све формалне хришћанске цркве данас на територији Британских острва у бројчаном опадању[19], јер у савременом неолиберално-капиталистичком друштву какво је британско заправо и не постоји потреба за постојањем организоване религије. Ова идеја представља добру полазну тачку за даља културолошка истраживања питања сврсисходности и нужности постојања религиозног идентитета у садашњем британском друштву.

Литература

Campbell, Joseph (1964): *Occidental Mythology*. London: Penguin Books.

Chaunu, Pierre. (2002): *Vrijeme reformi: religijska historija i civilizacijski sistem : kriza kršćanstva, rascjep (1250-1550).* Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

Corning, Caitlin (2006): *The Celtic and Roman Traditions: Conflict and Consensus in the Early Medieval Church*. London: Palgrave Macmillan.

Dickens, Arthur Geoffrey: (1964). *The English Reformation*. London: B. T. Batsford LTD.

Делимо, Жан (1993): *Католицизам између Лутера и Волтера*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Dumville, David M. (1993): *Saint Patrick, AD 493–1993*. Woodbridge: The Boydell Press.

Gratton-Flood, W.H. (1913): "The Twelve Apostles of Erin." *Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

Graves, Robert (1955): *The Greek Myths: 1&2.* London: Penguin Books.

19 Ibid, 177.

Каличанин, Милена (2019): *Употреба нових технологија у настави књижевности: пример англо-саксонског епа Беовулф*, Савремени токови у науци о језику и књижевности, Тематски зборник радова са конференције „Наука и савремени универзитет 8”, књига 2, Ниш: Филозофски факултет, 259-268.

Kirsch, Jonathan (2009): *The Grand Inquisitors Manual: A History of Terror in the Name of God*. New York: HarperOne.

Lea, Henry Charles (2010): “Chapter VII. The Inquisition Founded.”.*A History of the Inquisition In The Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lopičić, Vesna (2005): *British Studies Course Book*. Niš: Tibet.

McDowall, David (2003): *Britain in Close-Up: An In-Depth Study of Contemporary Britain*. Essex, England: Pearson Education Limited.

Milton, Anthony (2017): *The Oxford History of Anglicanism, Volume I: Reformation and Identity*. Oxford: Oxford University Press.

Murdoch, Brian (2004): “Heroic Verse”, *German Literature of the Early Middle Ages, Camden House History of German Literature, 2*, Rochester, NY: Camden House.

Olin, John C.(1992): *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola: Reform in the Church, 1495–1540*. Fordham University Press.

Paor, Liam (1993): *Saint Patrick's World: The Christian Culture of Ireland's Apostolic Age*. Dublin: Four Courts Press.

Roberts, Chris (2006): *Heavy Words Lightly Thrown: The Reason Behind Rhyme*. New York: Gotham Books.

Venerable Bede (1990): *Ecclesiastical History of the English People.* London: Penguin Books.

Milena Kaličanin

CHARACTERISTICS OF CHRISTIANITY ON THE TERITORY OF THE BRITISH ISLES

The paper focuses on the chronological order of spreading Christian ideas on the teritory of the British Isles. The first part of the paper gives a brief account of British pre-Christian communities which greatly influenced the moulding of Christian ideas and creation of religious specificities related solely to this geographical area (for instance, saints, religious holidays celebrated only here, etc.). The study is primarily based on the comparative analysis between British protestantism, on the one hand, and Catholic/Orthodox belief, on the other. Special attention in the paper is paid to the differences between Catholicism and Celtic Christianity since these opposed religious fractions had been struggling for dominance on the teritory of the British Isles for a couple of centuries. The effects of the conflict between Catholic and Orthodox theory and practice, as well as the participation of English kings in the Crusades are viewed from the historical perspective. The last segment of the study is dedicated to the conflict between the Roman Catholic Church and Henry VIII that finally resulted in the foundation of the Anglican Episcopal Church which is even today considered as the official Church of England. A brief survey of actual formal Christian churches on this teritory is given in the conclusion of the paper. The fact that is also emphasized is that the number of formal Christian churches have lately been decreasing. The theoretical framework of the paper is based on the significant historical and religious insights of the leading theoreticians in the domain of Culture Studies (Campbell, McDowell, Roberts, Graves, Kirsch, etc.).

УДК 930.85
271.2(495.631)-523.4:7.033
271.2(498)"13/18"

Ваиос Д. Киритсис
Солун - Грчка
e-mail: vkiritsis@yahoo.gr

ВЕЗЕ СВЕТОГОРСКОГ МАНАСТИРА ДИОНИСИЈАТА СА РУМУНСКИМ ЗЕМЉАМА

Апстракт: *Сви православни народи Византијског комонвелта имали су чврсте везе са Светом Гором Атонском. Неки од њих, као што су Грузини, Руси, Срби и Бугари, током византијског периода основали су своје манастире на атонском полуострву који су били главни преносници византијског црквеног живота у њиховим матичним земљама. Румунски народи и њихови владари у Влашкој, Молдавији и Трансилванији, иако су имали јаке везе са Светом Гором, нису успели да оснују свој светогорски манастир.*[1]

У раду се приказује блискост и карактер веза светогорског манастира Дионисијата са румунским земљама од XIV до XIX века.

Кључне речи: *Света Гора, Дионисијат, прекодунавске земље, Цариградска патријаршија, Византија, манастири, владари, Влашка, Молдавија, мошти.*

Света Гора Атонска играла је значајну улогу у процесу сложене и вишевековне византизације словенских православних народа Балканског полуострва, руских земаља[2] као и прекодунавских румунских области. Под византизацијом подразумевамо један сложени процес примања свих видова духовног живота младих хришћанских народа почев од начина њихове црквене организације, културе, државног система и уопште прихватања и прилагођавања византијског система вредности у оквирима својих потреба. Путеви трансмисије византијских идеја код младих хришћанских народа из Византијског комонвелта[3] били су многобројни и разноврсни. Почев од свештених посланика који су се старали првенствено за јачање црквеног живота, хришћанске духовности и културе према византијском црквеном и црквено-политичком обрасцу, па преко многих других видова преношења духа Византије и њене културе, као на пример што су били тадашњи владари, трговци, војници и интелектуалци који су путовали по земљама Византијског комонвелта.[4]

Сасвим је извесно да је до ширења јеванђељске поруке међу прекодунавским народима дошло већ током III века,[5] али се о хришћанству на овим подручјима са више поузданости може говорити тек у периоду после Миланског едикта, тј током IV и V века, како нам то сведоче археолошка налазишта из Доврутсе. Већ тада су тамошње хришћанске храмове градили познати мајстори тог времена који су за ту сврху долазили

1 Види: Фотић, 2000.
2 Ταρνανίδη, (међународни симпосион)1996, 337-345.
3 Оболенски, 1991, 5-8.
4 Tafrali, 1914, 65.
5 Κονιδάρη, 1948, 71. Μοναχού Δαμ.. Γρηγοριάτου, 1985, 8.

из Византије,[6] што на својствен начин показује да су ове области биле под источно-римским културним утицајем. Међутим, о снази тог утицаја током првог миленијума хришћанства, тешко је поуздано говорити. Истовремено, организовање самосталног политичког живота у двема румунским кнежевинама, Влашкој (прозвана Унгровлашка) и Молдавији, имало је за последицу да Румуни од средине XIV века успоставе директне и официјелне везе са Цариградом. Од тада Цариградска патријаршија и византијска култура преовладавају у прекодунавским областима. Чињеница да су Румуни званично црквено-политички ушли у византијску заједницу народа са закашњењем,[7] видна је и у њиховом односу пема Светој Гори Атонској. Тако, док су други православни народи Византијског комонвелта који су имали организоване своје државе, успели да организују и своје светогорске манастире, Румунима то неће поћи за руком пре свега због непостојаности њихове политичке организације, тј државе. Посматрано са аспекта савремених светогорских прилика, закашњелост стицања румунске црквено-политичке организације има своје последице на Светој Гори и до данас. Тако, сходно древном (византијском) и непрекинутом поретку живота светогорских манастира, организован је и њихов савремени поредак живота где је сва имовина и сва власт на атонском полуострву подељена између 20 великих светогорских манастира. Од ових 20 манастира, као самосталне светогорске институције, 17 је грчки, а три су словенска: српски Хиландар, руски Пантократор и бугарски Зограф. Светогорски румунски монаси, у саставу манастира Велике Лавре, имају тек један свој скит светога Јована Претече.

Први цариградски патријарх који је увидео потребу активнијег ангажмана Велике Цркве Христове на просторима прекодунавских земаља, а пре свега због тамошње римокатоличке унијанистичке пропаганде, био је бивши светогорски монах Калист I (1350-1354). Одговарајући на захтев владара Александра I Басарабе (1352-1364), он је 1359. године послао тадашњег митрополита Вициниса Јакинта да преузме дужност угровлашке митрополије.[8] Митрополит Јакинт је резидирао у тадашњој унгровлашкој престоници Куртеа Арџешу и био је једини епископ у земљи. Међутим, када се Александар Басараба по други пут ожењио католкињом а своју ћерку из првог брака удао за католичког владара Оплена Ладислава, тада је и папа Климент VI развио посебне активности како би све румунске области ставио под своју јурисдикцију. Латински језик, али и суседство моћних центара римокатоличанства, учинили су да црква и народ унгровлашких области постану „земља мисије“ за Рим.[9] Унијатске римокатоличке активности настављене су и за време папе Урбана V када се на престолу Унгровлашке налазио војвода Јован Владислав (1364-1374). Овај владар водио је провизантијску политику и залагао се за православну црквено-политичку опцију. Он је, увидевши да митрополит Јакинт није у стању да се сам одупре снажној римокатоличкој пропаганди, затражио од Цариградске патријаршије још једног епископа за румунске земље. На његов одговор патријарх Филотеј I је 1370 године установио још једну митрополију западно од реке Олта, ткзв. Мала Влашка. За митрополита Мале Влашке постављен је светогорски монах грчког порекла Данило Критопулос, а резиденција му се налазила у граду Северину на Дунаву, због чега се и називао „северински митрополит“. Он је директно био потчињен великовлашком митрополиту као егзарху, тј викару цариградског патријарха.[10]

6 Tafrali, 1914, 67.
7 Оболенски, 1991, 248-249.
8 Miklosich et Muller, 1860, 383 – 388.
9 Χρήστου, 1987, 171.
10 Μαμαλάκη, 1971, 183-184. Поповић, 1995, 50-51.

После смрти митрополита Јакинта (1372), за новог митрополита румунских земаља патријарх Филотеј је хиротонисао Харитона, тадашњег игумана светогорског манастира Кутлумуш. Овај веома способан човек, још као игуман Кутлумуша имао је изузетно активну сарадњу са угровлашким војводом Јованом Владиславом. Немамо директне податке да је Харитон постављен за митрополита на Владислављев предлог, али то се не може искључити. Познато нам је да је Владислав био велики добротвор и ктитор манастира Кутлумуш где је подигао манастирски пирг, саградио нову цркву и трпезарију унутар манастирског утврђења. Од овог времена многи влашки монаси подвизавали су се у Кутлумушу, а сам манастир је добио двојни грчко-влашки карактер што је доводило и до извесних трзавица унутар мешовитог братства. Како би заштитио права и грчких и влашких монаха, игуман Харитон и братство су прописали нови типик манастира. Сходно одредаба типика нови игуман је биран од братства, а његово потврђивање вршио је „војвода и ктитор“ коме је игуман одлазио у Унгровлашку како би од њега преузео игумански штап.[11] Светогорци су манастир Кутлумуш прозвали „Лавра румунских земаља“.[12] По избору за унгровлашког митрополита (1372–1381) Харитон није прекидао своје везе са Светом Гором. Шта више, он је као митрополит изабран и службовао као Протос Свете Горе, највероватније од 1376 до 1380. године. Од тог времена он се потписивао као „(митрополит) Унгровлашке и Прот Харитон“.[13]

Харитонова делатност оставиће дубок траг у црквеном животу румунског народа. Уз подстрек и сарадњу са чувеним српским светогорским исихастом Никодимом (1375-1406) он ће реорганизовати тамошњу Цркву и дати јој нове импулсе духовног живота. Њиховим залагањем подигнути су манастири: Водици (први манастир у Унгровлашкој саграђен од чврстог материјала), Тисмани, Прислоп, Гура, Мотрулуи и Иловац. У свим манастирима устројаван је светогорски типик, практиокована исихастичка духовност и преписивачка делатност. Познато је да је Никодим преписао на словенски један Јеванђелистар из 1403. године.[14]

Од овога времена па све до данас живе везе између Свете Горе и румунских земаља никада нису прекидане. Оне су нарочито биле интензивиране после пада Цариграда (1453), односно у вековима турског ропства православних балканских народа. За разлику од других православних земаља под турском управом, прекодунавске земље Влашка и Молдавија, задржале су већи степен своје аутономије. Под управом домаћих владара црква је у овим областима имала скоро потпуну слободу богослужења, подизања нових храмова и манастира, сазивање црквено-народних сабора. Од посебне је важности чињеница да је црквена имовина била неприкосновена – слободна, неопорезива и неотуђива. Ово се дугује многим унгровлашким и молдавским владарима XVI, XVII и XVIII века који су по „предању“ били побожни православни владари и велики ктитори манастира.[15] Током ових тешких векова турског ропства, светогорци су успевали да исплате велике пореске намете пре свега захваљујући економској и финансиској помоћи северних православних владара – Унгровлашке, Молдавије и Русије.[16] Тада су се успоставиле живе и сталне везе између Свете Горе и ових земаља. Многи монаси путовали су са Атоса у прекодуноваске земље, али и обрнуто када су то околности

11 Μαμαλάκη, 1971, 123-124.
12 Μαμαλάκη, 185. Moldoveanou, 2015, https://www.pemptousia.gr/2015/02/88821/ проступљено: 25.06.2020.
13 Παπαχρυσάνθου, 1992, 346-404.
14 Μαμαλάκη, 1971, 184.
15 Τσούρκα, 1968, 201-202.
16 Μαμαλάκη, 1971, 269-297.

дозвољавале. Током ових векова, сви светогорски манастири, али и други значајнији центри поробљеног православља, установили су своје метохе у овим земљама. Тако, забележен је податак да је 1864. године у румунским земљама било укупно 96 метоха и скитова, од чега је 25 метоха припадало Светој Гори Атонској, 22 Јерусалимској патријаршији, 5 Синајском манастиру, 15 Метеорима и другим грчким манастирима, 3 Александријској патријаршији, 2 Антиохијској патријаршији, 1 метох Цариградској патријаршији. Поред наведених великих метоха њима треба придодати и 23. мања скита.[17] Од светогорских манастира највећу имовину имали су манастир Ватопед[18] и Протатон који је имао моћни манастир Котроцани (основан 1684. године од стране владара Сербан Кантакузина).[19] Поседи светогорских и других метоха били су огромни. У време њихове експропријације 1864. године они обухватали око 1/5 укупног пољопривредног земљишта државе, или ти 610 великих пољоприврдних добара, велика пространства под шумама, виноградима, ливадама, као и многе некретнине у градовима.[20] Манастиру Дионисијат припадао је манастир Хотовани у области Романати – Олт.[21]

Утицај Атоса на свакодневни живот румунске цркве био је одлучујући у тој мери да је на планини Целеу створен "Атос Румуније". Постојећи светогорски метоси у прекодунавским земљама били су значајни не само ради финансијске добити и исплаћивања великих дажбина Турцима, већ и за одржавање духовног живота. У њима су радиле скрипторије, штампарије и осниване богате библиотеке за духовне потребе како светогорсих манастира тако и свих православних народа Балканског полуострва. Ту су и потомци владајућих породица често добијали високо образовање, као што је био случај и на Атосу.[22] Овде такође треба напоменути да су се владари прекодунавских земаља након пада Цариграда сматрали следбеницима византијских царева и помагали остале хришћане. Због угледа су се венчавали са византијским принцезама, као што су то радили и сви владари остатка Балканског полуострва.[23]

Старање унгровлашких и молдавских владара према светогорском монаштву приказаћемо на примеру светогорског манастира светог Дионисија. У суштини, односи манастира Дионисијата са прекодунавским земљама датирају још из времена великог цариградског патријарха Нифона II (1486-1489; 1497-1498).[24] Нифон је, између осталог, био влашки митрополит од 1503–1505. када је Радош Велики (1495–1508) био владар, и у време када је митрополија опадала.[25] Радош је успео да убеди султана Бајазита II да ослободи Нифона из затвора у Адрианопољу где је био затворен.[26] Однос двојице мужева у почетку је био одличан, па је Радош пустио новог еписко да организује православну цркву на свом подручју. У почетку су ствари текле нормално и нови владика је основао две нове епархије, епархију Рамниц и епархију Бузау.[27] Од почетка је радио на духовном напретку свог народа и као плод овог несметаног рада епископија је имала изузетне

17Τσούρκα, 1968, 217.
18 Μαρινέσκου, 1997, 90, 93.
19 Κασκαμτζή, 2014, 45.
20 Τσούρκα, 1968, 217. Καραθανάση, 2006, 117.
21 Νικολόπουλου – Οικονομίδη, 1996, 259.
22 Iorga, 1928, 263. Xenopol, 1928, 19.
23 Pycaut, 1679.
24 Опширније види Βαλαή, 2008, 13 - 82. Τρίτου, 2003, 347-378.
25 N. Iorga, «Muntele Athos in legatura cu terile noastre», Anal. Acad. Rom. Mem. Sect. Ist. Seria II, T. XXXVI, c. 118.
26 Τρίτου, 2015, 258.
27 Τσεζάρ, 1998, 77.

резултате.[28] Касније у њиховом односу дошло је до раскола и Нифон је био приморан да напусти митрополитски трон. Међутим, Нифон је тамо постао монах, поново се повезао са манастиром светог Дионисија, који је годинама развијао односе са прекодунавским земљама.[29] Животопис овог светог човека, којег је црква сврстала међу светитељима, записао је тадашњи први светогорски јеромонах Гаврило, за време његовог боравка у земљи у којој је такође прикупио и нове информације о животу светитеља. Након његове смрти у манастиру Светог Дионисија 11. августа 1508. године владар Неагое Васарав у знак поштовања пренео је мошти у Влашку, али су оне на крају враћене на Атос 1515. године у сребрном ковчегу (који је донирао) владар.[30]

Почетак ове блиске везе десио се неколико година раније, за време владавине Мирчеа цел Батрана, владара Влашке (1386-1418).[31] Значајан је био допринос владара Неагое Васарава који је на гробу Светог Нифона[32] подигао свети храм, а из натписа знамо да је саградио пирг, вероватно да би заштитио манастир од разних напада,,[33] али и аквадукт за потребе монаха.[34] Његова љубав и интересовање за манастир били су константни и истинити, и кад год се указала потреба давао је свој допринос, па можемо доћи до закључка да је био ктитор светог манастира.[35] Желећи да има добар однос са братством, Неагое Васарав је понудио још једну драгоцену реликвију односно глава Светог Јована Крститеља. Овај потез долази као наставак даривања моштију светитеља манастиру од владара. Наравно, заузврат је затражио главу и десну руку Светог Нифона у чему је и успео да добије. Мошти светитеља се данас чувају у Светом манастиру Цуртеа де Аргес у Румунској патријаршији[36].

Године 1535. свети манастир је претрпео огромну штету од пожара који је започео у његовим просторијама. Монаси су, као што је био случај у сличним приликама потражили помоћ од владара и верника. У овом случају рад је преузео молдавски владар, Јован Петар Рарес, син Стефана Великог. Јован Петар је обновио источну страну манастира и вероватно још који његов део. Због тога је назван „оснивачем манастира“.[37] У прилог чињеници да су названи „ктиторима” светог манастира и да су га сматрали „својим” сведочи и натпис на споменику који су поклонили 15. јануара 1545. Написано је: „У нашем манастиру новоизграђеном”. На исти начин су радили и други унгровлашки владари као што ћемо видети касније.[38] Петар је због великог доприноса приказан са супругом у манастирској саборној Цркви, али и зато што је његова супруга пореклом из познате породице српских владара Бранковића чији су сви чланови били ктитори разних манастира на Светој Гори.[39] У многим случајевима су владари слали посебне изасланике који су надгледали напредак радова, а многи од њих су били монаси[40].

---

28 Τρίτου, 2015, 259.
29 Χρήστου, 1987, 157.
30 Опширније, види: Popescu, 1913 – 1914. Millet – Pargoire – Petit, 1904, 40. Nicolaescu, 1973. Κομνηνού, 1780, 478. Σμυρνάκη, 1903, 509. Iorga, 1933, 27. Nasturel, 1964, 119 – 120. Beza, 1934, 61. Pippidi, 1983, 128. Μαμαλάκη, 1971, 236. Φουστέρη, 2008, 450 – 471.
31 Nasturel, 1986, 141 – 142.
32 Mihaila – Zamfirescu, 1969, 89.
33 Millet – Pargoire – Petit, 1904, 171. Bodgae, 1940, 163. Beza, 1934, 58.
34 Κομνηνού, 1780, 477. Nasturel, 1986, 146. Θεοχαρίδη, 1982, 445 – 468.
35Nicolaescu, 1973, 3.
36 Nasturel, 1964, 120. Nasturel, 1986, 147.
37 Διονυσιάτη, 1959, 19 – 24.
38 Καδά, 1995, 63. Iorga, 1985, 143.
39 Bodogae,1940, 164. Nasturel, 1986, 151. Nicolaescu, 1973, 270. Moisescu, 1953.
40 Δαμούλου, 2014, с. 13.

Постала је традиција да владари чланови њихових породица помажу манастиру Дионисијат. Раресов зет, Александар Лапуснеану, који је био владар Молдавије у два маха (1552-1561; 1564-1568), наставио је традицију са супругом Роксандом. Доказ о бризи за манастир био је и натпис на словенском језику на преносивој икони у трпезарији који гласи: „Господин Александар Војвода и његова госпођа украсили су је за здравље свог вољеног сина Константина и његове душе за молитвено заступништво Светог Јована Крститеља“.[41] И други владари су поштовали и наставили даривање, између осталих и Петера Холос.[42] Међутим, поред зграда које су градили у манастиру, они су често плаћали дугове светог манастира, углавном према Османлијама сопственим новцем, како манастир не би изгубио своје метохе које је имао по Македонији.[43] Донације и даривање владара, црквених људи и појединаца наставили су се и у наредним годинама у облику хитне помоћи или у годишњим донацијама.[44] О наведенимм доброчинствима сведоче разни археолошки налази који су објављени након археолошких истраживања.[45]

Генерално, могли бисмо рећи да је XVII век пресудан за односе манастира Светог Дионисија и прекодунавских земаља. Иако до средине века немамо много података који говоре о томе, ипак имамо бројна сведочанства која потврђују истинитост ове тврдње. Године 1615. долази један непознати монах по имену Антоније, пореклом из Молдавије, који је у то време био претеча светог манастира и властитим новцем осликава капелу Светог Апостола и Јеванђелиста Јована из манастира његовог покајања.[46] Године 1640. Матео Васарав финансирао је манастир годишњим доприносом донацијом који је 1642. године[47] потврдио хрисовуљом. Круна одличних односа и нераскидивих веза несумњиво је била концесија светог манастира Хотарани, као метоха Дионисијевог манастира. У другој половини XVII века имена оних који су допринели остварењу ове иницијативе забележена су у архивама светог манастира.[48] Манастир Хотарани је имао имовину и у Русији и у Молдавији, што се показало корисним за манастир Дионисијат. У архиви манастира Дионисијата налазе се хрисовуље, прва из 1640. године и друга из 1696. године, које се односе на годишњу помоћ владара поменутог манастира.[49] У време када метохија није могла да помогне, увек су владари нудили помоћ. Управо то је чинио и Константин Браговеану, који је два пута донирао новац, 1692. године и 1713. године.[50]

Друга веза Атоса са прекодунавским земљама била је пренос светих моштију, за просвећење и јачање верујућег народа, за спречавање или уклањање претњи и опасности, као и за пружање финансијске помоћи светим манастирима који су били озбиљно погођени гусарским најездама преко којих су се пљачкали и уништавали манастири.[51] Та традиција наставља се све до данашњег дана када видимо светогорске оце да преносе у Румунију, али и у целом православном свету, свете мошти у потпуно исте сврхе. Међутим, у време када говоримо о преносу светих моштију, али и самих монаха,

41 Исто, 13.
42 Bodogae, 1940, 165. Moldoveanu, 1999, 193.
43 Bodogae, 1940, 165. Moldoveanu, 1999, 193.
44Iorga, 1914 (= Hurmuzaki), 51.
45 У капелици посвећеној Светом Георгију, пронађен је мермерни натпис који датира из 25. маја 1609. године на коме је записано да конкретан простор је подигнут новцима које је даровао Молдавац Митрополит Теодосије (1605-1607). Διονυσιάτη, 1959, 51. Nasturel, 1986, 156 – 157.
46 Διονυσιάτη, 1959, 51. Nasturel, 1986, 159.
47 Creteanu, 1979, 139. Πρβλ., Nasturel, 1986, 151.
48 Βλάχου, 1903, 217.
49 Νικολόπουλου – Οικονομίδη, 1966, 259. Nasturel, 1986, 151.
50 Langlois, 1867, 94. Ramureanu, 1964, 927.
51 Moldoveanu, 1999, 195.

постојоле су многе опасности. Као што се види, путовање са планине Атос до горе поменутих подручја трајало је дуго. Монаси су морали да путују данима и у подручја која нису била сигурна. Разбојници и лопови тог времена нападали су и пљачкали монахе и заједно са остатком плена преузимали и свете мошти.[52]

У Критијевом Кедексу, који се налази у библиотеци Академије у Букурешту, у Румунији, постоји писмо управе манастира Светог Дионисија, у коме се тражи финансијска помоћ да би се задовољиле потребе братства.[53] Знамо да је Константин Васарава одговорио 6. марта 1713. године и изјавио да ће донирати 100 талара годишње као помоћ за потребе манастира.[54] Такође је рекао да ће одвојеним износом новца финансијски помоћи и пренос светих моштију. Он апелује на монахе да током путовања пажљиво преносе свете мошти, а посебно мошти Светог Јована Крститеља. Међутим, вреди напоменути да он наређује монасима да не носе мошти преко места где им прети опасност да буду украдене већ да их чувају на сигурним местима[55]. Заиста, Константин са својим византијским пореклом од мајке која је припадала породици Кантакузин, добио је одлично образовање и васпитање, постао велики добротвор и заштитник православних верника. Познато је да је, поред манастира Светог Дионисија, даривао скоро сва монашка братства Свете Горе и то више пута. Важно је такође рећи да су његову доброту и хуманост осетили скоро сви манастира Епира, али и други манастири у Грчкој. Помагао је финансијски и света ходочашћа и манастире у Србији. Односе које је одржавао са старим патријаршијама били су такође одлични, помогао им је, као и свете цариградске манастире.[56]

У децембру 1817. године Стефан Кантакузин је одлучио не само да пружи финансијску помоћ светом манастиру, већ је и повећао износ на 8.000 белих. Ово доброчинство показује да је желео да настави традицију својих великих претходника и да постане и сам доброчинитељ и ктитор светог манастира.[57] Након Стефана Кантакузина, судбину прекодунавских земаља преузели су просветитељи и тако имамо почетак "Периода просветитељства", који је трајао све до грчке револуције 1821. године. У међународној литератури о томе да ли је овај период био позитиван за прекодунавске земље, и у осталим земљама у којима су просветитељи деловали, постоји полемика. Према мишљењу неких истраживача просветитељство у румунским земљама, ма колико оно било антицрквено настројено, имало је и неких позитивних страна. Пре свега, у румунском случају, оно је позитивно утицалао на стварање јединствене идеолошке платформе за уједињење свих румунских области.[58] У том смислу, може се рећи да су просветитељи заиста допринели у многим областима црквеног, политичког и културног живота. Сваки поједини инцидент злоупотребе власти не може угрозити укупну позитивну слику и дело који су извршили у мрачним годинама.

Тако је Никола Маврокордат, који је први владар и просветитељ скоро од преузимања дужности маја 1716. године, послао у свети манастир новчану помоћ од око 120 белца. Очигледно је својим потезом желео да истакне чињеницу да ће наставити стопама својих претходника и неће мењати политику према манастиру, али и генерално према Атосу, који је вековима био ослонац румунског народа.[59] Исту политику наследиће

52 Moldoveanu, 1999, 195.
53 Καραθανάση, 1991, 207.
54 *Κρατικά Αρχεία Βουκουρεστίου, Κώδικας, 705, f. 78 – 79.*
55 Bulat, 1964, 931 – 944. Moldoveanu, 1999, 195.
56 Καραθανάση, 2000, 69 – 81.
57 Moisescu, 1953, 252.
58 Τρίτου, 2015, 261.
59 Hurmuzaki, *XIV, 2, αρ. 777*, 787.

и његов брат, Јоанис Јован Маврокордатос, који ће наставити финансијску помоћ од 8.000 белца Стефана Кантакузина.[60]

Са почетком грчке револуције, нови талас светогорских монаха се преселио у области прекодунавских земаља. Са окупацијом Атоса од стране Турака, распоређивање великог броја војника са седиштем у манастиру Хиландар и наметањем тешког пореза од стране султана, монаси су били приморани да напусте своје манастире покајања и да већина њих тражи уточиште у прекодунавским земљама.[61]

Можемо закључити да је Атос био духовни хранитељ и водич подунавским хегемонијама. Помоћ је, наравно била обострана и реципрочна, Атос је био први који је разумео потребе православних народа и помагао у очувању њиховог хришћанског наслеђа и статуса. Сигурно ниједан народ није дао Атосу више него што је добио од њега. Ипак, однос између манастира Дионисијата и хегемонија био је безвремен и искрен. Свети манастир је даровао духовне људе који су организовали цркву и просвећивали народ као истински, прави духовни оци без икаквог трага етничке припадности. Са друге стране, владари, господари и једноставни верујући народ увек су помагали манастиру, не само у периоду када је за то било потребно него и током времена уопште. Све то потврђује везу која је постојола, али и веру и припадност румунског народа и њихових владара православној вери, упркос опасностима које су постојале, попут римокатоличке пропаганде и исламизације становништва.

Литература

Βαλαή, Διονυσίου (2008): «Ο Άγιος Νήφων ως Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης», Ο Άγιος Νήφων Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Άγιον Όρος: Τόμος επετειακός επί τη συμπληρώσει πεντακοσίων ετών από της κοιμήσεως αυτού (1508 – 2008).

Βλάχου, Κοσμά (1903): *Η Χερσόνησος του Αγίου Όρους του Άθωνος και αι εν αυτή μοναί και οι μοναχοί πάλαι και τε νυν*. Βόλος: Πανθεσσαλικό Τυπογραφείο Αθ. Πλατανιώτου.

Beza, Marcu (1934): «Biblioteci manastiresti la Muntele Athos», s. III, t.VII, mem.3, Bucuresti: Monitorul official si imprimeria nationala depozitul general cartea romaneasca.

Bulat, T. G : (1964) : «Daniile lui Constantin Brancoveanu pentru Orientul Ortodox», Bucuresti : BOR, LXXXII, 9 – 10.

Bodgae, Teodor : (1940): *Ajutoarele romanesti la manastirile din Sfantul Munte Athos*, Sibiu.

Δαμούλου, Παναγιώτη: (2014): *Ο γραπτός διάκοσμος της λιτής του καθολικού της μονής Διονυσίου (1546 – 1547) στο Άγιο Όρος*, Ιωάννινα: διδακτορική διατριβή.

Διονυσιάτη, Γαβριήλ: (1959): *Η εν Αγίω Όρει Ι.Μ. του Διονυσίου*, Αθήνα: εκδ. Αστήρ.

Μοναχού Γρηγοριάτου, Δαμασκηνού: (1985): *Οδοιπορικό της ορθοδόξου ρουμανικής εκκλησίας*, Αθήνα: εκδ. Άθως.

Θεοχαρίδη, Πλουτάρχου: (1982) «Παρατηρήσεις στην οικοδομική ιστορία και οχύρωση της Μονής Διονυσίου του Αγίου Όρους τον 16ο αιώνα», Μακεδονικά 22. Θεσαλλονίκη: εκδ. Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών.

Iorga, Nicolae : (1914) : «Documente privitoare la istoria romanilor culese de E. de Hurmuzaki», vol. XIV, 1, Bucuresti (= HURMUZAKI) : Bucureşti : Socec & co, C. Sfetea, Pavel Suru.

60 Исто, *αρ. 802*, 812.
61 Τσιοράν, 1938, 88.

Iorga, Nicolae: (1928), *Istoria Bisericii Romanesti*, T. I, Bucuresti: Tipografia Neamul Romanesc.

Iorga, Nicolae: (1933) Doua opera de arta romanesti din sec. XVI la MA.

Iorga, Nicolae: «Muntele Athos in legatura cu terile noastre», Anal. Acad. Rom. Mem. Sect. Ist. Seria II, T. XXXVI. Bucuresti: Librariile socec & Comp.si C. Sfetea.

Iorga, Nicolae: (1985): *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, Αθήνα: εκδ. Gutenberg.

Κονιδάρη, Γερασίμου: (1948): *Η Ελληνική Εκκλησία ως πολιτιστική δύναμις εν τη Ιστορία της χερσονήσου του Αίμου*, εν Αθήναις.

Κασκαμτζή, Παναγιώτα (2014): *Το μοναστηριακό ζήτημα στη Ρουμανία κατά το β΄ μισό του 19ου αιώνα και οι επιπτώσεις του*, Κομοτηνή: μεταπτυχιακή εργασία.

Καδά, Σωτηρίου: (1995): *Το Άγιον Όρος. Τα μοναστήρια και οι θησαυροί τους*, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών**.**

Καραθανάση, Αθανασίου: (1991) *Ο Βυζαντινορουμάνος ηγεμών της Βλαχίας Κωνσταντίνος Βασσαράβας (1688 – 1714) και η ελληνική Ορθόδοξη Ανατολή (οι δωρεές του σε Πατριαρχεία, στο Άγιον Όρος, μονές της Ανατολής*, Μέγαρα: ανάτυπο εκ του τιμητικού αφιερώματος εις τον Αρχιεπίσκοπον πρ. Αθηνών και Πάσης Ελλάδος Κυρόν Ιάκωβον Βαβανάτσον.

Καραθανάση, Αθανασίου: (2000) *Οι Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670 – 1714). Συμβολή στη μελέτη της ελληνικής πνευματικής κίνησης στις Παραδουνάβιες ηγεμονίες κατά την προφαναριώτικη περίοδο*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Κυριακίδη**.**

Καραθανάση, Αθανασίου: (2006): «Περί των μετοχίων του Αγίου Όρους στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες» Θεσσαλονίκη: πρακτικά Β΄ Διεθνούς Συμποσίου: Άγιον Όρος, Πνευματικότητα και Ορθοδοξία, Τέχνη.

Κομνηνού Ι: (1780): *Προσκυνητάριον*, Snagov.

Κρατικά Αρχεία Βουκουρεστίου, Κώδικας, 705.

Creteanu, Radu: (1979); *Traditions de famille dans les donations roumaines au Mont Athos*, Bukurest : Etudes byzantines et postbyzantines.

Langlois, Victor : (1867) Le Mont Athos et ses monasteres, Paris : Ed. Firmin Didot frères, fils et cie.

Μαμαλάκη, Ιωάννη: (1971): *Το Άγιον Όρος (Άθως) δια μέσα των αιώνων*, Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών**.**

Μαρινέσκου, Φλορίν: (1997): *Τα μετόχια του Βατοπεδίου στη Ρουμανία, Ιερά Μεγίστη Μ. Βατοπεδίου*, τ. Α΄, Αθήνα: Ι.Μ.Μ. Βατοπαιδίου**.**

Millet, Gabriel –Pargoire, Jeanne Fourier. –Petit, Louis David : (1904) : «Recueil des inscriptions chretiennes de l'Athos», αριθμ. 161, Paris.

Miklosich, Franz. Et Muller, Joseph : (1860-90) : Acta patriarchatus constantinopolitani (1315 – 1402), I, Vindobonne : Ed. C. Gerold.

Moisescu, Gheorghe: (1953) «Contributia romaneasca pentru sustinerea Ortodoxiei in cursul veacurilor», Ortodoxia, 2.

Moldoveanu, Ioan: (1999) *Σχέσεις των Ρουμανικών χωρών και του Αγίου Όρους*, Θεσσαλονίκη: διδακτορική διατριβή.

Moldoveanou, Ioan: (1 Φεβρουαρίου 2015) *Το Πρωτάτο του Αγ. Όρους και οι Ρουμανικές Ηγεμονίες,* Πεμπτουσία https://www.pemptousia.gr/2015/02/88821/ проступъено: 25.06.2020.

Mihaila, Gheorghe – Zamfirescu Dan : (1969) *Literatura romana veche,* I, Bucuresti : Editura Tineretului.

Νικολόπουλου, Παναγιώτη – Οικονομίδη, Νικολάου: (1966): *Ιερά Μονή Διονυσίου. Κατάλογος του αρχείου*, Αθήνα: Σύμμεικτα, Ι.

Năsturel, Petre : (1964) : *Apercu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos du XVI siècle*, II. Bucarest : Editions de l' academie de la Republique Populaire Roumaine.

Năsturel, Petre : (1986) : *Le Mont Athos et les Roumains*. Rome : Recherches sur leurs relations du milieu au XIVe siede a 1645.

Nicolăescu, Stoica : (1973): *Un pretios chivot de la Neagoe Basarab*, Bucuresti

Оболенски, Димитрије: (1991): *Византијски комонвелт*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Παπαχρυσάνθου, Διονυσία: (1992): *Ο αθωνικός μοναχισμός / αρχές και οργάνωση*, Αθήνα: ΜΙΕΤ (Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης).

Поповић, Јевсевије: (1995): *Општа црквена историја*, књ. II, Нови Сад: [2. Фототипско изд.],

Pippidi, A: (1983): *Traditia politica bizantina in tarile romane in sec. XVI – XVIII*, Bucuresti: Editura Academiei RSR.

Popescu, Theodor: (1913 -1914): «Nifon II, Patriarhul Constantinopolei», σειρ. II, τόμ. XXXVII, Bucuresti.

Pycaut, Paul: (1679): *The present state of the Greek and Armenian churches, anno Christi 1678*, Londra: John Starkey.

Ramureanu, Ioan: (1964): «Constantin Brancoveanu, sprijinitor al Ortodoxiei», BOR, LXXXI, 9 – 10.

Σμυρνάκη, Γερασίμου: (1903): *Το Άγιον Όρος*, Αθήναι: εκδ. Καρυές Αγίου Όρους.

Ταρνανίδη, Ιωάννη: (1996) *Το Άγιο Όρος ανάμεσα στο Βυζάντιο και στους Σλάβους*, Θεσσαλονίκη: (међународни симпосион: Το Άγιον Όρος / χθές-σήμερα-αύριο), Πρακτικά Συνεδρίου,

Τρίτου, Μιχαήλ: (2003): «Ο από Θεσσαλονίκης Οικουμενικός Πατριάρχης Νήφων ο Β΄ και οι αγώνες του για την αναδιοργάνωση της Μητροπόλεως Ουγγροβλαχίας», Ιωάννινα: Επιστημονική Επετηρίδα Ανωτάτης Εκκλησιαστικής Ακαδημίας Βελλάς Ιωαννίνων, τόμος Β΄.

Τρίτου, Μιχαήλ: (2015): *Ιστορία και σύγχρονος βίος των σλαβικών και λοιπών ορθοδόξων εκκλησιών,* Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναράς.

Τσεζάρ, Κυπριανού: (1998): *Οι Έλληνες Αρχιερείς των Μητροπόλεων Ουγγροβλαχίας και Μολδαβίας από τον ιδ΄ έως του ιθ΄ αιώνος*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναράς.

Τσιοράν, Γεωργίου: (1938): *Σχέσεις των Ρουμανικών χωρών μετά του Άθω και δη των μονών Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου και Αγίου Παντελεήμονος ή των Ρώσων*, Αθήναι: τυπ. Γ. Καλέργη.

Τσούρκα, Κωνσταντίνου: (1968): *Η Ρουμανική Ορθόδοξος Εκκλησία. Ο Κόσμος της Ορθοδοξίας*, Θεσσαλονίκη: Ε.Μ.Σ.

Tafrali, Oreste: (1914): *Bizantul si influentele lui asupra tarii noastre*, Bucuresti : C. Sfetea.

Φουστέρη, Γεωργίου: (2008): «Η λειψανοθήκη του Αγίου Νήφωνος, στην Ιερά Μονή Αγίου Διονυσίου, Ο Άγιος Νήφων πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1508 –2008)», Άγιον Όρος: Τόμος επετειακός επί τη συμπληρώσει πεντακοσίων ετών από της κοιμήσεως αυτού.

Фотић, Александар: (2000): *Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV-XVII век*), Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, Београд,.

Χρήστου, Παναγιώτη: (1987): *Το Άγιον Όρος: Αθωνική πολιτεία: Ιστορία, τέχνη, ζωή*, Αθήναι: Εκδ. Νέα Θέσις.

Xenopol, Alexandru: (1928): *Istoria Romanilor, T. VI*, 3η έκδοση, Bucuresti: Cartea românească.

Vaios Kyritsis

THE RELATIONS BETWEEN THE HOLY MONASTERY OF DIONYSIOS OF MOUNT ATHOS WITH THE ROMANIAN COUNTRIES.

All the Orthodox peoples of the Byzantine Empire had strong ties with Mount Athos. Some of them, such as the Georgians, the Russians, the Serbs and the Bulgarians, during the Byzantine period founded holy monasteries on the Athonite peninsula. These peoples transferred the Byzantine ecclesiastical tradition to their countries of origin. The Romanians and their rulers in Wallachia, Moldavia and Transylvania, although they had strong ties with Mount Athos, failed to establish their own Mount Athos monastery. This work presents the proximity and connection of the Holy Monastery of Dionysios with the Romanian countries from the 14th to the 15th century.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 293-302*
УДК 908
94(450)"1351"

Georgios Chr. Charizanis
Department of History and Ethnology
Democritus University of Thrace
e-mail: gchariza@he.duth.gr

THE CONQUEST OF HERACLAEA OF THRACE BY THE GENOESE IN 1351

This paper is dedicated to Mr. Benjamin Hendrickx,
Professor Emeritus of the University of Johannesburg, South Africa.

Abstract: *In this paper, the conquest of Heraclaea of Thrace (nowadays Ereğli or Marmaraereğlisi) by the Genoese in 1351 is presented in detail. The causes which led to the conquest of the city are examined. Additionally, what is further examined is the situation in which the city was in combination with the efforts undertaken, after the conquest, by the metropolitan of Heraclaea Philotheos Kokkinos (1347-1353) and then patriarch of Constantinople (1353-1354, 1364-1376), in order to return the scattered inhabitants back to their city and to restore life again in Heraclaea. What is concluded is that the Byzantine Empire, a century before its final conquest by the Ottoman Turks in 1453, cannot oppose – because of its weakness – a strong defense against its enemies. Furthermore, the Byzantine dominion and the seas had become the ground of action and competition of foreign forces (in the specific case of the Italian cities of Venice and Genoa). The Byzantine Empire had nothing to win from this competition. On the contrary, it was humiliated and had to confront with disasters (for example, the above-mentioned conquest of Heraclaea).*

Keywords: *Heraclaea, Thrace, Genoese, conquest, Philotheos Kokkinos, Galatas.*

In the midst of the 14th c. and particularly in the 23rd of October 1351 a shocking and unexpected fact for the Byzantium, the siege and conquest of Heraclaea of Thrace by the Genoese occurred. Information for this incident is derived especially from the *"Historical Speech"* for the conquest of Heraclaea, which was written– a year afterwards, in October 1352 – by the metropolitan of this city and then patriarch of Constantinople Philotheos Kokkinos[1] and

1 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος;* The conquest of Heraclaea took place actually in the 23rd of October 1351. See: Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 235.1-2 *«Ἔτος μὲν ἦν ἑξηκοστὸν ἀπὸ κτίσεως κόσμου πρὸς τοῖς ὀκτακοσίοις τε καὶ τοῖς ἑξακισχιλίοις* (6860)…», 245.320-322 *«Πρώτη μὲν οὖν ἦν ἐπὶ εἰκάδι, τῷ Ὀκτωβρίῳ πέμπτης ἐπινεμήσεως ἱσταμένης· οἱ δὲ* (Genoese) *καταίρουσι δείλης ὀψίας, ὡς ὤφελόν γε πρότερον εἰς ᾅδου κυνῆν, εἰς τοὺς Ἡρακλείας λιμένας»* and 248.398-400 *«Ἑάλω μὲν οὖν ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστὴ πόλις αὕτη νόμῳ πολιορκίας, κατ' αὐτὴν τὴν ἡμέραν, τρίτην οὖσαν μετὰ τὴν ἐνταῦθα τοῦ στόλου* (of the Genoese) *κάθοδον, περὶ ἕκτην, οἶμαί που, τῆς ἡμέρας ὥραν…».* Since the month is the October, deducts someone from the year 6860 from the creation of the World (Anno Mundi), the 5509 and finds the year from the Christ birth which is the 1351. The Genoese came to the port of Heraclaea in the afternoon of the 21st of October and the third day, i.e. in the 23rd of October 1351 at noon (6th hour of the day), took place the conquest of the city; Philotheos finished the writing of his *Speech* for the conquest of Heraclaea about a year afterwards, in the 26th of October 1352, the name day of Saint Demetrius. See: Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 263.873-876 *«Εἰ δ' ὅτι καὶ κατ' αὐτὴν τὴν ἡμέραν τοῦ μάρτυρος* (Saint Demetrius) *καὶ ὁ περὶ τούτων ἐξείργασται*

secondary from the historical sources of the epoch, i.e. the *"History"* of John Cantacuzenus[2] and the *"Roman History"* of Nicephorus Gregoras[3].

Heraclaea, the ancient Perinthos, colony of Samos, nowadays Ereğli or Marmaraereğlisi, was an important coastal city in the north, european coasts of Propondis (Sea of Marmara) and one of the most historical cities of Thrace. It was built in 600 B.C. on a rocky hill and had two natural harbours, one to the east and one to the west. Heraclaea was encircled by a strong wall, which is preserved until nowadays in a good height. What remains from the formerly brilliant ancient and byzantine city today is an immense necropolis of marbles and ruins[4].

Concerning the administration, during the Early Byzantine period, Heraclaea was the capital of the province of Europe in the dioecesis of Thrace[5]. Later, when the theme of Thrace was organized in the end of the 7th c. (680-687), Heraclaea was the seat of the general of the theme, alternately with Arcadioupolis (nowadays Lüleburgaz)[6].

In the ecclesiastical field, Heraclaea was a metropolis already from the beginning of the 4th c.[7] Among the others subjected to Heraclaea bishoprics[8] was the bishopric of Byzantium. However, because Byzantium as Constantinople and New Rome was from the year 324 onwards the capital of Byzantine Empire, the bishopric of Byzantium for political reasons stopped to be subjected to the metropolis of Heraclaea, raised in an archbishopric and then in a patriarchat (381) and more especially Oecumenical patriarchat from the end of the 6th c. In every election of a new Oecumenical patriarch, as an indication of the ancient regime, the metropolitan of Heraclaea and exarch of the Thracian dioecesis gave to him the pastoral staff, as evidence of his ancient glory and authority[9].

Heraclaea maintained its significance and importance during the long lasting history of the Byzantine Empire. Before its conquest by the Genoese in 1351, it had come before at the beginning of the 14th c. and particularly in May 1305 the siege of the city by the Catalans, who devastated the countryside and killed many citizens. But it is not sure whether the Catalans succeeded to capture Heraclaea[10].

Concerning the specific conquest of the 23rd of October 1351, one should notice, that when it happened, the metropolitan of Heraclaea Philotheos Kokkinos (May 1347-1353) was not in the city, because, as a member of the Holy Synod, he was, after the Easter of 1351, in

---

λόγος ἡμῖν οὐτοσὶ κατὰ δύναμιν, ἑνιαυτοῦ παρῳχηκότος ὅλου, κἀνταῦθα μετὰ τὴν τῆς πόλεως ἅλωσιν…».

2 Io. Cantacuzenus III.209 seq.

3 Niceph. Gregoras III. 76 seq.

4 Παπαζώτος 1989, 549-550; Külzer 2008, 398 seq.

5 Κυριαζόπουλος 2000, 79-80; Külzer 2008, 399.

6 Κυριαζόπουλος 2000, 84-87; Külzer 2008, 400.

7 Asdracha 1988, 228.

8 Bishoprics of the metropolis of Heraclaea during the Middle Byzantine period were: Theodoroupolis (nowadays Kineklü), Raedestos (nowadays Tekirdağ), Panion (the ancient Bisanthe, nowadays Barbaros), Chersonesos / Hexamilion (the ancient Lysimacheia, nowadays Eksamil), Callipolis or Callioupolis (nowadays Gelibolu), Charioupolis (nowadays Hayrabolu), Chalkis (nowadays Charakli, in the region of Metrae), Daonion or Daneion (nowadays Eski Eregli), Madytos (nowadays Eceabad), Pamphylon (nowadays Uzun Köprü), Medeia (the ancient Salmydessos, nowadays Midye), Lizikos (unidentified), Sergentze (nowadays Istrandja), Metrae (nowadays Çatalca), Tzouroulon (nowadays Çorlu), Peristasis (nowadays Hosköy), Athyras (nowadays Büjük Çekmece) and Lithoprosopon (unidentified). Many of the above mentioned bishoprics were raised afterwards, during the Late Byzantine period and especially in the 14th c., into archbishoprics or metropolitan bishoprics. See: Asdracha 1988, 247-258.

9 Βαβούσκος 1989, 34-35; Κυριαζόπουλος 2000, 252-253.

10 Külzer 2008, 403.

Constantinople[11]. On the 28th of May of the same year he participated in a synod in Constantinople, which was convoked by the patriarch Callistos I (1350-1353, 1355-1363) against Barlaam and Akindynos and in fact Philotheos was the writer of the Volume (Tome) of the above mentioned synod[12]. When he was still in Constantinople, the dramatic news of the conquest of Heraclaea reached him. A year later, in 1352, as already it is previously mentioned, Philotheos wrote his *Historical Speech* about the conquest of the city, which is for this research paper the main source of information.

Nicephorus Gregoras, on his side, antihesyhast, adversary and opponent of Philotheos Kokkinos, accuses him directly of the fact that as a metropolitan, he was absent from his city at the time in when it was plundered and suffered from the enemies Genoese and also of the fact that he neglected and did not pay attention for his flock[13]. Certainly, as one shall see then, Philotheos came back soon in Heraclaea and helped towards the raise and restoration of life in the city. But for the averting of the hostile danger, a strong military defense should be organized, which was almost not existent. Gregoras was partially right, when, during the siege of Heraclaea, Philotheos Kokkinos, the ecclesiastical leader, was not present in order to encourage morally and spiritually its citizens.

Later in September of 1353 Philotheos Kokkinos was elected as patriarch of Constantinople (two patriarchates, Sept. 1353-Nov.1354 and 1364-1376). He was one of the most important Oecumenical patriarchs of the 14th c. Exceptional writer, he administrated the Church with prudence and experience. Philotheos was born in Thessaloniki in about 1300 and had Hebrew descent from the side of his mother. He received a very good education, since he attended classes of the well-known scholar Thomas Magistros (Theodoulos the Monk). When he was young, he became a monk and went to practice solitary life to the Holy Mountain (monasteries of Vatopedi and Lavra). He lived from close all the disputes between hesyhasts and anti-hesyhasts and consciously chose the hesyhastic party of Gregory Palamas, metropolitan of Thessaloniki (1349-1359). For this reason, during the civil and dynastic war between the families of Cantacuzenus and Palaeologus (1341-1347) he supported the side of John Cantacuzenus[14].

Patriarch Philotheos followed a clear orthodox policy and opposed strongly to the subjection of the Eastern Orthodox Christian Church to the Pope. Because of this fact, he came into rupture with the philenotics of his epoch (like Demetrius Kydonis). After his death in 1377 or 1378 he was honoured as a Saint by the Eastern Orthodox Christian Church[15].

---

11 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 237 not.5, 240.146-151 *«... ἔξεισιν* (Philotheos) *αὐτίκα μετὰ τὴν ἱερὰν τελετήν, τοῦ μεγάλου φημὶ Πάσχα, πρὸς αὐτῆς τῆς καινῆς ἑβδομάδος τῷ τέλει* (the week after Easter), *… τοῦ λοιποῦ καθ'ἑαυτὸν ἀναχωρῶν ἦν ἐν τῇ βασιλίδι* (Constantinople)» and 252.545, 253.546-549 *«Ὁ δὲ τῆς δοριαλώτου πόλεως ἐκείνης* (Heraclaea) *ἐπίσκοπος* (Philotheos) *παρὰ τῇ βασιλευούσῃ* (Constantinople) *διατρίβων τῶν πόλεων, ... ἐπεὶ τὴν αἰφνίδιον ἐκείνης ἅλωσιν μάθοι καὶ τὴν κατασκαφήν, τόν τε φόνον τῶν πολιτῶν καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν καὶ τὸν πολὺν ἀνδραποδισμόν».*

12 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 241.175-202; Concerning the patriarch of Constantinople Callistos I. See: Γόνης 1980.

13 Niceph. Gregoras III. 79.24, 80.1-5 *«τηνικαῦτα δ'ἀπῆν ὁ τῆς πόλεως* (Heraclaeae) *ἐπισκοπικῶς προΐστασθαι λαχὼν* (Philotheos) *Κόκκινος· οὕτω γὰρ ἐκαλεῖτο διὰ τὸ πυρῶδες καὶ ἄγριον τῆς ὄψεως ὁ ποιμενικὸς πατὴρ. ἔτυχε γὰρ ἐν Βυζαντίῳ, ταῖς μὲν τοῦ Παλαμᾶ καινοφωνίαις πάσῃ γνώμῃ καὶ σπουδῇ συμμαχῶν, τοῦ δὲ ποιμνίου μικρὰ φροντίζων»* and 81.8-11 *«τοῦ δὲ ποιμνίου σπαραττομένου μάλα πικρῶς ὑπὸ τῶν πολεμίων* (Genoese) *ἐκεῖ καὶ ἀφειδῶς ὑπὲρ χρημάτων πάντων καὶ παντοδαπῶν αἰκιζομένου νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν ἡμέλει* (Philotheos),*…».*

14 PLP nr. 11917; Νεράντζη-Βαρμάζη 2005, 147-148; For John Cantacuzenus, Emperor of Byzantium (1347-1354). See: Nicol 1968, 35-103.

15 Νεράντζη-Βαρμάζη 2005, 148.

Heraclaea *«ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστὴ»*, *«ἡ περιώνυμος πόλις»*[16] (*the great and admirable, the famous city*) was conquered by the Genoese in October 1351. Its conquest is one of the significant incidents of the war – once again – which burst out in that time (1350-1351) between Venice and Genoa[17].

The competition between the two Italian naval cities for the commerce of the Aegean sea and generally of the Eastern Mediterranean resulted in four great wars between them during the 13th and 14th c.: in 1258-1270, in 1294-1299, in 1350-1351 and in 1375-1381. Genoa obtained at a later stage compared to other Italian cities, like Venice and Pisa, commercial privileges in Byzantine Empire, as its first commercial deals were agreed in 1155. Since then, with the treaty of Nymphaion in 1261, it obtained commercial centres in Chios, Lesvos and Smyrna, as well as privileges in all the Byzantine Empire. In 1267, it was conceded to Genoa for commercial centre across the Constantinople, Galatas (the Peran), which was fortified in 1302 with a strong wall. In 1304 it was given the monopoly of alum in Phocaea in Asia Minor. Furthermore, Genoa had and the colony of Kaffa in Crimaea. Generally, the inclination of Genoa – contrary to Venice – was to leave the exploitation and the administration of its regions in Aegean sea to the hands of families, groups or companies (like for example the family of Gattilusio in Lesvos)[18].

The venetian-genoese war of 1350-1351 burst out because Genoa attempted to obtain the control over all the commerce of the Euxeinos Pontos (Black Sea) and even more tried to hold back the entrance of foreign ships there[19] (*πλεονεξίας ἕνεκα τῆς κακίστης καὶ τοῦ βούλεσθαι καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ πάντων τυραννεῖν ἀλογίστως*[20] – *because of the bad greed and because Genoa wanted to administrate with tyranny thoughtless in all, in the earth and in the sea*). In this war, which was not them and thus did not want to engage, the Byzantines, either by need or because they convinced to engage, in any case unwillingly, they allied and supported with their ships (as many as they had been left) by the side of the Venetians. This fact was the reason – according to patriarch Philotheos – for the conquest of Heraclaea, since the Genoese considered the Byzantines as enemies[21].

In order to justify the position of Byzantines in this war (for the Venetians and against the Genoese), Philotheos lays emphasis on the fact that Genoese, who were established across the Constantinople, in Galata, were bad neighbors and created troubles and disputes every day[22]. Furthermore, he characterizes them as *«τετυφωμένους»* (*extremely arrogants*), *«βαρβάρους»* (*barbarians to the mankind and to the soul*), *«ψευδόχριστους καὶ μιαροὺς»* (*false Christians and filthies*), *«ἀσεβέστατον ἔθνος οὐνικὸν»* (*unfaithful hunnic people*), who distinguished for the greedy love of money (*«ἄπληστον φιλοχρηματίαν»*)[23].

While Galatas was excluded and besieged by a small fleet of the Venetians and Byzantines (with 14 and 10 ships correspondingly), the Genoese fleet, which consisted of 60 ships, hurried to help the fellows Genoese, who lacked food and to protect the basis of Galatas. Since the Genoese fleet passed from Tenedos island, where provisioned peacefully and also from Hellespontos, came into Propondis (Sea of Marmara) and moored in Heraclaea (21st of October 1351)[24].

---

16 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 248.398, 249.421.
17 Ostrogorsky 1981, 225; Λοκ 1998, 266; Nicol 2012, 371-372.
18 Λοκ 1998, 263-269; Laiou-Morrisson 2011, 289-291; For the suburb of Constantinople, Galatas (Peran), where it was organized the neighborhood and the commercial centre of Genoese. See: Janin 1964, 56-57, 251-253, 457-458, 464.
19 Ostrogorsky 1981, 225; Laiou-Morrisson 2011, 291.
20 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 245.304-308.
21 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 245.304-319; Nicol 2012, 372.
22 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 245.308-313.
23 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 245.304, 250.457, 459-460, 462.
24 Niceph. Gregoras III. 76.3-10, 77.14-22, 78.1-15; Io. Cantacuzenus III. 209.3-15.

In Heraclaea, several Genoese sailors landed to the earth *«πρὸς λαχανισμὸν»*, i.e. in order to provision vegetables from the gardens around the city. The citizens captured them in an ambush and killed them (only two of them refers John Cantacu-zenus). This incident provoked the anger of Genoese, having prepared for attack. Vainly the general and commander of the fleet Paganis (Paganino Doria), a man experienced and decent, with a good mood to the Emperor John Cantacuzenus (1347-1354), tried to avert them, in order not to pay attention to the incident and to continue their course to Constantinople. His objective was not to engage in a battle but the whole fleet to come safe and sound to help Galatas. There they could convince the Byzantine Emperor to close the treaty with the Venetians and to ally with them[25].

But one of the commanders of the Genoese ships, Martino Demoro threatened the commander of the fleet that he will denounce him to the municipality of Genoa for betrayal, because it was an opportunity to hit the enemies, so Paganis was forced to give the order for attack. Actually, the Genoese encircled Heraclaea from the earth and from the sea[26].

The citizens of Heraclaea were unarmed and unprepared for battle[27]. Furthermore it seems that the leading class of the city was unjust and oppressed the poors (*«τοὺς πένητας»*), so it did not exist in the city an atmosphere of unity and agreement, but of laziness and negligence[28]. Except for this, into the Heraclaea refugees peasants from the around countryside of Thrace – because of the generally unsafety – had been gathered with their possessions[29] [we meet this phenomenon in the same epoch, in the decade of the civil war of 1340, in the monastery of Cosmosoteira in Bera (nowadays Pherres), where villagers peasants from the around countryside had searched for shelter inside its walls][30]. Therefore the city was without defense, since it was administrated by *«ἐμπαίκτας… καὶ νεανίσκους»*[31] (*by men very young without experience, who mocked the citizens*). The commander of Heraclaea (whose the name is not mentioned on the sources) abandoned the city during its conquest with some of his men[32].

Consequently, it was very easy for the Genoese to capture Heraclaea. Although a battle had happened in front of the city walls, the Genoese managed to climb with ladders the walls – especially these to the side of the land, which were more vulnerable – and others invaded into the city from the western gate. In this way Heraclaea was conquered completely *«κατὰ κράτος»* (23rd of October 1351)[33].

The assistance which was sent from the Byzantium, i.e. the army of horsemen sent by the Emperor, the army that came in situ with the *despotes* Nicephorus, son-in-law of Cantacuzenus and commader of the thracian cities of Hellespontos, as well as the army sent from Bizye (nowadays Vize), from the *despotes* Manuel Assanes, brother of the Empress Irene, all of them they did not manage to avert the conquest of the Heraclaea[34].

---

25 Io. Cantacuzenus III. 209.15-24, 210.1-14; Niceph. Gregoras III. 78.15-23, 79.1-9; Concerning Paganis <Toria> (Paganino Doria). See: PLP nr. 29093.

26 Io. Cantacuzenus III. 210.14-24, 211.1-4; About Martino Demoro. See: PLP nr. 20758.

27 Io. Cantacuzenus III. 211.6-8; Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 245.325-328, 246.329.

28 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 236.15-26, 248.401-405.

29 Niceph. Gregoras III. 79.18-21.

30 Χαριζάνης 2003, 141-142.

31 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 246.331-332.

32 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 249.423-425.

33 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 249.421-423; Io. Cantacuzenus III. 211.4-8; Balard 1970, 441; Külzer 2008, 403; Nicol 2012, 372.

34 Io. Cantacuzenus III. 211.8-22; For the title of *despotes*. See: Σταυρίδου-Ζαφράκα 2016, V, 73-97; Concerning the *despotes* Manuel Assanes (Comnenos Raoul). See: PLP nr. 1506 and Asdracha 1976, 193; About Bizye (nowadays Vize). See: Παπαζώτος 1989, 554; Külzer 2008, 288-294; For the Empress Irene Asanina Cantacuzene. See: Nicol 1968, 104-108.

Many from the citizens and especially these from the low social class (*«μάλιστα τοῦ δήμου»*) managed to escape[35]. Others were slaughtered (the sea filled with bodies)[36]. The churches were profaned[37]. Many women found shelter and asylum in the great church of Heraclaea and so the enemies did not hurt them[38]. The Genoese grabbed the money, the products, the wheat and whatever valuable they found. They took as captives the citizens, who were not killed, especially of the high social class (*«τοὺς ἀρίστους»*). They left a small part of the fleet (three ships) as garrison of the city and they sailed for Galatas[39]. When they reached there, they took positions to Bosporos and to the entrance of the Euxeinos Pontos. It was difficult for the Genoese to cause any damage to Constantinople, because, in comparison with Heraclaea, Constantinople was already well prepared. But Genoese managed to capture Sozopolis (nowadays Sozopol) on the western coasts of Euxeinos Pontos, a very rich and very crowded city of the Romans /Byzantines (*«βαθύπλουτόν τε καὶ πολυάνθρωπον πόλιν Ῥωμαίων»*), in November of 1351[40].

The Genoese closed the captives of Heraclaea into the prisons of the fortress of Galatas, and they shared the spoils with other fellows Genoese[41]. It was significant the contribution of the metropolitan Philotheos to the liberation of the captives (*«ὁ καλὸς ποιμήν, τὴν ψυχὴν ἔθηκεν ὑπὲρ τοῦ ποιμνίου»*). He applied to the Emperor and to the wealthy (*«προέχοντες»*) and rich of the Constantinople, who contributed a great part of the ransom money. He passed everyday across the Constantinople to Galatas and discussed with the Genoese the destiny of the captives, his flock. For his good manners, his virtue and his wisdom, the Genoese respected him and estimated him very much. So, he succeeded by paying in or in many cases without paying in ransom money the liberation of all the captives, even the most humbles[42].

The next step was the return of the captives and the resettlement of Heraclaea, fact that was finally succeeded seven months after its conquest, i.e. in May of 1352. Great was of course and in this part the contribution of the metropolitan Philotheos, who gathered in the city the dispersed here and there citizens and gave to Heraclaea life again. He returned to the city in 27th July of the same year. With prayers, hymns and speeches he supported the citizens morally and spiritually. He brought holy vessels, books and icons from the monasteries of Constantinople in the place of these, which during the conquest had been destroyed. But the most important is that he introduced to the Emperor and succeeded tax freedom (*«ἀτέλειαν»*) for the citizens of Heraclaea (and Sozopolis) and in this way the city quickly recovered, raised and came to its previous – before the conquest – condition[43].

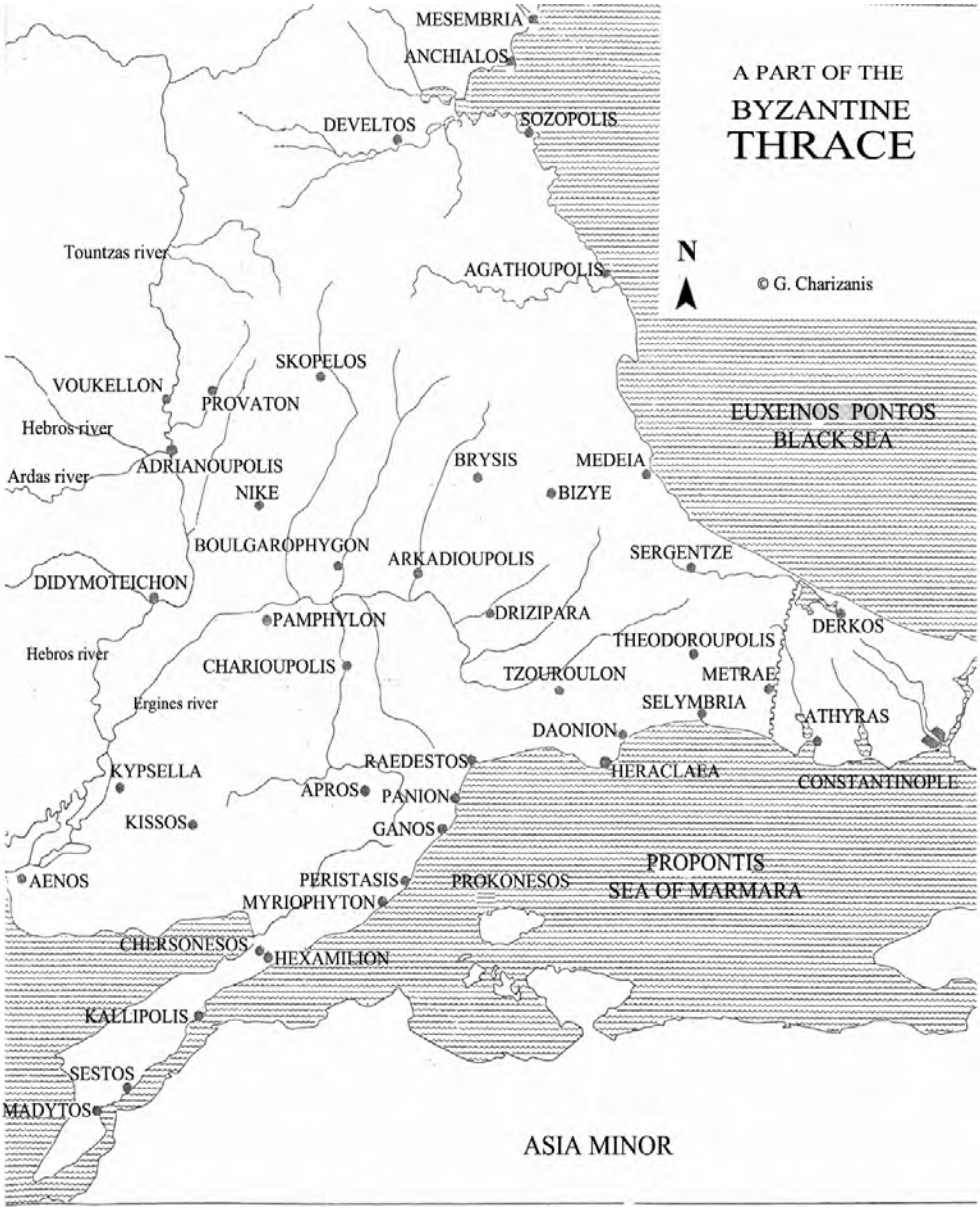
In conclusion, the following should be observed:

1. The formerly vast Byzantine Empire, a century before its final fall to the Ottoman Turks in 1453, had been reduced in its extent and economically weak and politically dispersed could not oppose a strong defense and resistance against its enemies[44] (for example the conquest of Heraclaea and in many other cases).

---

35 Io. Cantacuzenus III. 211.22-24, 212.1-3.
36 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 249.426-445.
37 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 250.452-458.
38 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 250.475-484, 251.485-514, 252.515-522.
39 Io. Cantacuzenus III. 212.7-16; Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 252.523-530.
40 Niceph. Gregoras III. 82.17-23, 83.1-23, 84.1-5; Io. Cantacuzenus III. 215.5-22; Balard 1970, 442 seq.; Nicol 2012, 372-373; Concerning Sozopolis (the ancient Apollonia). See: Soustal 1991, 454-456.
41 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 252.529-544.
42 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 252.545, 253.546-576, 254.577-583, 256.652-677; Io. Cantacuzenus III. 217.4-23, 218.1-5; Külzer 2008, 404.
43 Φιλόθεος πατριάρχης, *Λόγος* 257.683-708, 258.709-737; Io. Cantacuzenus III. 218.5-23; Külzer 2008, 404; Nicol 2012, 372; For the *ἀτέλεια*, the exemption from taxes. See: Καραγιαννόπουλος 2000, 170-171.
44 Ostrogorsky 1981, 222-223; Nicol 2012, 331 seq.

2. Furthermore, the Byzantine dominion and the seas became the ground of action and competition of foreign states (specifically the Italian cities of Venice and Genoa)[45]. The Byzantine Empire had nothing to win from this competition. On the contrary it payed the damages, was humiliated and had to confront with disasters. The above mentioned foreign naval forces devastated and exploited even the last resources of the Byzantine Empire.



45 Лок 1998, 231 seq.

Sources

Ioannis Cantacuzenus. (1832) (=2008): *Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ Ἱστοριῶν Βιβλία Δ΄,* ed. L. Schopeni, *Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris Historiarum Libri IV,* vol. 3 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae) (Εισαγωγή Δ.Ζ. Σοφιανός. Ανατύπωση εκδόσεως Βόννης), Bonnae: Ed. Weberi / Αθήνα: Επικαιρότητα.

Nicephorus Gregoras. (1855): *Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ Ρωμαϊκὴ Ἱστορία,* ed. I. Bekkero, *Nicephori Gregorae Historiae Byzantinae libri postremi,* vol.3 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonnae: Ed. Weberi.

Φιλόθεος πατριάρχης. (1981): *Φιλοθέου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως λόγος ἱστορικὸς εἰς τὴν παρὰ τῶν Λατίνων γεγονυῖαν πολιορκίαν καὶ ἅλωσιν τῆς Ἡρακλείας ἐπὶ τῆς βασιλείας τῶν εὐσεβῶν βασιλέων Καντακουζηνοῦ καὶ Παλαιολόγου,* ed. Β.Σ. Ψευτογκάς, *Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγοι και Ομιλίες* (Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς 2), Θεσσαλονίκη: Κέντρον Βυζαντινών Ερευνών, 235-264.

Literature

Asdracha, C. (1976): "Les Rhodopes au XIVe siècle. Histoire administrative et prosopographie", *Revue des Études Byzantines* 34, 175-209.

Asdracha, C. (1988) : "La Thrace Orientale et la Mer Noire: Géographie ecclésiastique et Prosopographie (VIIIe-XIIe siècles)". In H. Ahrweiler ed. *Géographie Historique du Monde Méditerranéen*, Paris : Publications De la Sorbonne, 221-309.

Βαβούσκος, Κ. (1989): «Η εκκλησιαστική διάρθρωσις της Θράκης», *Byzantinische Forschungen* 14a, 27-39.

Balard, M. (1970): "A propos de la bataille du Bosphore. L'expédition génoise de Paganino Doria à Constantinople (1351-1352)", *Travaux et Mémoires* 4, 431-469.

Γόνης, Δ.Β. (1980): *Το συγγραφικόν έργον του Οικουμενικού πατριάρχου Καλλίστου Α΄* (PhD), Αθήναι: Θεολογική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών.

Janin, R. (1964): *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique* (Archives de l' Orient Chrétien 4A)[2], Paris : Institut Français d' Études Byzantines.

Καραγιαννόπουλος, Ι.Ε. (2000): *Λεξικό Βυζαντινής Ορολογίας. Οικονομικοί όροι*, vol. Α΄, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.

Külzer, A. (2008): *Ostthrakien (Eurōpē)* (Tabula Imperii Byzantini 12), Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Κυριαζόπουλος, Χρ.Α. (2000): *Η Θράκη κατά τους 10^{ο}-12^{ο} αιώνες. Συμβολή στη μελέτη της πολιτικής, διοικητικής και εκκλησιαστικής της εξέλιξης.* Θεσσαλονίκη: Γιαχούδης-Γιαπούλης.

Laiou, A.E.-Morrisson, C. (2011): *Η Βυζαντινή οικονομία,* μετάφρ. Δ. Κυρίτσης, επιμ. Χ.Α. Μπαλτάς, Αθήνα: Δ.Ν. Παπαδήμας.

Λοκ, Π. (1998): *Οι Φράγκοι στο Αιγαίο 1204-1500,* μετάφρ. Γ. Κουσουνέλος, Αθήνα: Ενάλιος.

Νεράντζη-Βαρμάζη, Β. (2005): *Βυζαντινή Θεσσαλονίκη. Εγκώμια της πόλης,* Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Nicol, D.M. (1968): *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study* (Dumbarton Oaks Studies XI), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks. Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University.

Nicol, D.M. (2012): *Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου 1261-1453*[7], μετάφρ. Στ. Κομνηνός, Αθήνα: Δ.Ν. Παπαδήμας.

Ostrogorsky, G. (1981): *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους,* μετάφρ. Ι. Παναγόπουλος, επιστημ. εποπτεία Ευ. Κ.Χρυσός, vol.3, Αθήνα: Στέφανος Βασιλόπουλος.

Παπαζώτος, Θ. (1989): «Ανίχνευση τοπογραφική της Ανατολικής Θράκης», *Byzantinische Forschungen* 14a, 543-566.

PLP.(1976 seq.): *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, E. Trapp et al. eds, Wien : Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Soustal, P. (1991) : *Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos). Mit einer Abbildung im Text und zwei Karten* (Tabula Imperii Byzantini 6), Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Σταυρίδου-Ζαφράκα, Α. (2016): «Το αξίωμα του "δεσπότη" και τα δεσποτικά έγγραφα της Ηπείρου». In ead. *Βυζάντιο 13ος αιώνας. Από την κατάρρευση στην ανασυγκρότηση. Κράτος της Ηπείρου-Αυτοκρατορία της Θεσσαλονίκης,* Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, V, 73-97.

Χαριζάνης, Γ. Χρ. (2003): *Ο μοναχισμός στη Θράκη κατά τους Βυζαντινούς αιώνες,* Θεσσαλονίκη: Γιαχούδης.

Georgios Chr. Charizanis

Η ΑΛΩΣΗ ΤΗΣ ΗΡΑΚΛΕΙΑΣ ΤΗΣ ΘΡΑΚΗΣ ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΓΕΝΟΥΑΤΕΣ ΤΟ 1351

Στο παρόν άρθρο παρουσιάζεται λεπτομερειακά η άλωση της Ηράκλειας της Θράκης από τους Γενουάτες το 1351. Διερευνώνται τα αίτια που οδήγησαν στην άλωση της πόλης, γίνεται αναφορά στην κατάσταση στην οποία αυτή βρισκόταν, καθώς και στις προσπάθειες που κατέβαλε μετά την άλωση ο μητροπολίτης της Φιλόθεος Κόκκινος (1347-1353) και μετέπειτα πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1353-1354, 1364-1376) για να επιστρέψουν οι σκορπισμένοι κάτοικοι πίσω στην πόλη και να αποκατασταθεί σε αυτήν ξανά η ζωή. Εκείνο το οποίο συμπεραίνεται είναι ότι η Βυζαντινή Αυτοκρατορία έναν περίπου αιώνα πριν από την τελική πτώση της στους Οθωμανούς Τούρκους το 1453, δεν μπορούσε – εξαιτίας της αδυναμίας της – να αντιτάξει σθεναρή άμυνα και αντίσταση στους εχθρούς. Επιπλέον η επικράτεια και οι θάλασσές της είχαν γίνει πεδίο δράσης και ανταγωνισμού ξένων δυνάμεων (στη συγκεκριμένη περίπτωση των ιταλικών πόλεων, της Γένουας και της Βενετίας). Από τον ανταγωνισμό αυτόν η Βυζαντινή Αυτοκρατορία δεν είχε τίποτε να κερδίσει. Αντίθετα υφίστατο ταπεινώσεις και γνώριζε καταστροφές (όπως για παράδειγμα η άλωση της Ηράκλειας).

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 303-329*

УДК 271.2-523(495)
726.7(495)"16/17"

Κωνσταντῖνος Βαφειάδης
Εἰδικὸ Διδακτικὸ Προσωπικὸ
Ἀνωτάτη Ἐκκλησιαστικὴ Ἀκαδημία Ἀθήνας
e-mail:konstantinvaf@gmail.com

ΤΟ ΚΕΛΛΙΟ ΤΟΥ ΓΕΝΕΣΙΟΥ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ «ΜΑΡΟΥΔΑ» ΣΤΟ ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, 17ος – 19ος ΑΙΩΝΕΣ[1]

Περίληψη: *Στὶς Καρυὲς τοῦ Ἁγίου Ὄρους εὑρίσκεται τὸ κελλίο τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου «τοῦ Μαρουδᾶ», τὸ ὁποῖο ἀνήκει στὴν μονὴ Χιλανδαρίου. Παρὰ τὴν παλαιότητά του, τὸ κελλίο δὲν εὐμοίρησε ἀναφορῶν στὴν ἔρευνα, οὔτε βεβαίως ἐπισταμένης μελέτης. Ἐντούτοις, ἡ πρόσφατη μελέτη τῶν σωζόμενων στὸ κελλίο ἐγγράφων καὶ ἐπιγραφῶν ἐπέτρεψε τὴν σύνταξη διαγράμματος τῆς ἱστορίας τοῦ κελλίου ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα καὶ ἑξῆς. Ἀξίζει δὲ νὰ σημειωθεῖ ὅτι οἱ πληροφορίες τῶν ἀνωτέρω πηγῶν δὲν τεκμηριώνουν μόνον τὴν διαδοχὴ καὶ τὸ ἔργο τῶν γερόντων τοῦ κελλίου, ἀλλὰ καὶ πτυχὲς τοῦ βίου τῶν Ἁγιορειτῶν καὶ τῶν ἐξελίξεων στὸν Ἄθω, ἰδίως μετὰ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰῶνος καὶ ἑξῆς.*

Λέξεις-Κλειδιά: *Ἅγιον Ὄρος, Καρυές, Ἱ. Μονὴ Χιλανδαρίου, κελλίο Μαρουδᾶ*

Ὡς εἶναι γνωστό, ἡ ἱστορία καὶ ὁ ἐσωτερικὸς βίος τῶν ἁγιορειτικῶν κελλίων εἶναι συνυφασμένος μὲ τὴν καθιέρωση τῆς κεντρικῆς ὀργανώσεως καὶ διοικήσεως στὶς Καρυές, γνωστὴ ὑπὸ τὴν ὀνομασία «Μεγάλη Μέση», «Πρωτᾶτον», ἀργότερα «Μεγάλη Σύναξις τῶν Καρυῶν» καί, ἀπὸ τὸ ἔτος 1744, «Ἱερὰ Κοινότης». Στὸ κέντρο αὐτὸ τοῦ Ἁγίου Ὄρους θὰ διαμορφωθοῦν ἐνωρὶς (πρώτη μνεία τὸ ἔτος 908) οἱ βασικοὶ θεσμοί, οἱ ὁποῖοι θὰ θεμελιώσουν τὸ ἁγιορειτικὸ πολίτευμα, ἐπὶ τῇ βάσει τῶν Τυπικῶν τῶν ἐτῶν 972 (τοῦ Τζιμισκῆ), 1045 (τοῦ Μιχαὴλ Μονομάχου), 1192 (τοῦ ἁγίου Σάββα Σερβίας) 1406 (τοῦ Μανουὴλ Παλαιολόγου), ἀλλὰ καὶ τοῦ Τυπικοῦ τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γαβριὴλ Δ΄ (1783)[2]. Τὰ ἀνωτέρω ρυθμιστικὰ κείμενα θὰ προσδιορίσουν τὶς ἁρμοδιότητες τοῦ Πρώτου καὶ τῆς Συνάξεως τῶν Καρυῶν ἐν σχέσει πρὸς τὰ μοναστήρια, τὶς σκῆτες καὶ τὰ κελλία. Πρὸς τούτοις, ἡ διαμόρφωση τῆς πολίχνης τῶν Καρυῶν πέριξ τοῦ ἱεροῦ ναοῦ τοῦ Πρωτάτου, τοῦ λατρευτικοῦ κέντρου τῆς ἀθωνικῆς χερσονήσου[3], ἔμελλε νὰ εἶναι συνάρτηση δύο κυρίως παραγόντων: τοῦ ἰδιοκτησιακοῦ καθεστῶτος τοῦ Πρωτάτου καὶ τοῦ ἀντιπροσωπευτικοῦ συστήματος διακυβερνήσεως τῶν Ἀθωνιτῶν μοναχῶν[4].

Εἰδικότερα, οἱ ἀπαρχὲς τοῦ κελλιωτικοῦ βίου ἀνάγονται στοὺς Μέσους Βυζαντινοὺς χρόνους. Ὁρισμένα μάλιστα ἀπὸ τὰ σωζόμενα σήμερα κελλία τῆς ἄλλοτε λαύρας τῶν Καρυῶν ἕλκουν τὴν καταγωγὴ ἀπὸ συγκεκριμένες βυζαντινὲς Μονές, ὅπως τὸ κελλίο τῶν Εἰσοδίων τῆς

1 Ἐγκάρδιες εὐχαριστίες ὀφείλω στὸν γέροντα Μακάριο τοῦ κελλίου τοῦ Μαρουδᾶ, γιὰ τὴν ἄδεια μελέτης ἐγγράφων τοῦ κελλίου, ἀλλὰ καὶ στὸν γέροντα Συμεὼν Διονυσιάτη, τρὶς Πρῶτο τοῦ Ἁγίου Ὄρους, γιὰ τὶς πολύτιμες ἐπὶ τοῦ θέματος παρατηρήσεις καὶ συμβουλές του.

2 Γιὰ τὰ Τυπικὰ ἡ βιβλιογραφία εἶναι ἐκτενής. Γιὰ μιὰ γενικὴ εἰσαγωγὴ στὸ θέμα βλ. ἐνδεικτικῶς Janin 1964. Γιὰ τὰ ἁγιορειτικὰ Τυπικὰ εἰδικότερον βλ. ἐνδεικτικῶς Παπαχρυσάνθου 1992, 251-286. *Byzantine monastic foundation documents*, 193-293.

3 Βλ. ἐνδεικτικῶς Χρυσοχοΐδης 2000. Πρβλ. Ὁ ἴδιος, 1999.

4 Γιὰ τὰ ἀνωτέρω ζητήματα βλ. ἐνδεικτικῶς Παπαχρυσάνθου 1992, 293 κ.ἑ.. Ἡ ἴδια, 1999.

Θεοτόκου, τὸ καλούμενο τοῦ Ραβδούχου (998), τὸ κελλίο τῆς Μεγάλης Παναγιᾶς (πρώην μονὴ Γομάτου) (1009), τὸ κελλίο τοῦ Τροχαλᾶ ἢ Τρωγαλᾶ (1018), τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Καπρούλη (1066), τοῦ Ἁγίου Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου (Τυπικαριό) (1193), τοῦ Ἁγίου Τρύφωνος (1304) κ.ἄ.. Τὰ καθιδρύματα αὐτά, μετὰ τὴν παγίωση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν κυρίαρχων Μονῶν στὸν Ἄθω, θὰ συνεχίσουν τὴν ἱστορική τους διαδρομὴ ὡς κελλία ἐξαρτώμενα ἀπὸ τὸ Πρωτάτο καὶ ἀργότερα ἀπὸ τὶς Μονές. Ἡ δὲ αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν κελλίων στὰ μεταβυζαντινὰ χρόνια δύναται νὰ ἀποδοθεῖ στὴν καθιέρωση τῆς Ἰδιορρυθμίας καὶ ἐν γένει στὶς φυγόκεντρες τάσεις, οἱ ὁποῖες βαίνουν παράλληλα μὲ τὴν βαθμιαία ἐξασθένηση τῶν θεσμῶν τῆς κεντρικῆς διοικήσεως τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ἤδη ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τῆς ὀθωμανικῆς κατοχῆς (1423), καὶ τὴν οἰκονομικὴ δυσπραγία. Ἀφετέρου, οἱ ἀκμάζουσες βιοτεχνικὲς καὶ ἐμπορικὲς δραστηριότητες πέριξ τοῦ διοικητικοῦ κέντρου τῆς Ἱερᾶς χερσονήσου καὶ ἡ ὑπερβολικὴ αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν λαϊκῶν ποὺ ἐργάζονταν ἢ ἐμπορεύονταν ἐκεῖ, ἔμελλε νὰ συμβάλουν στὴν οἰκονομικὴ καὶ οἰκιστικὴ ἀνάπτυξη τῆς πολίχνης τῶν Καρυῶν κατὰ τοὺς 18ο – 19ο αἰῶνες[5]. Πέραν τούτου, ἀξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι οἱ Καρυὲς ἀποτέλεσαν πάντοτε κέντρο καλλιτεχνικὸ καὶ πεδίο συμφυρμοῦ καὶ συνυπάρξεως ποικίλων εἰκαστικῶν τάσεων. Μάλιστα ἡ συγκέντρωση πλήθους καλλιτεχνῶν στὶς Καρυές, γιὰ ἐξασφάλιση ἐργασίας καὶ παραγγελιῶν, ἀποδεικνύεται τόσον ἀπὸ τὰ ἀρχειακὰ καὶ ἀρχαιολογικὰ τεκμήρια ὅσον καὶ ἀπὸ τὸν ὄγκο τῆς σωζόμενης ἐδῶ παραγωγῆς[6].

Στὴν περιοχὴ τῶν Καρεῶν, πρὸς Βορρᾶν τῆς πολίχνης, εὑρίσκεται τὸ κελλίο τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου, τὸ καλούμενο «τοῦ Μαρουδᾶ»[7] (εἰκ. 1). Παλαιότερα ἦταν γνωστὸ ἐπίσης ὡς τὸ κελλίο τῆς «Μαρούδας», ἤτοι τῆς «μικρῆς Μαρίας», τῶν «Μαρουδάδων» ἢ «Μαρδάδων», «Μαρδάρικο» ἢ «Μαρδάδικον». Θὰ πρέπει δὲ νὰ θεωρηθεῖ βέβαιο ὅτι τὸ κελλίο ἦταν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ τὴν δικαιοδοσία τῆς ἱερᾶς μονῆς Χιλανδαρίου, ἑνὸς ἐκ τῶν σημαντικοτέρων μοναστηρίων τοῦ Ἄθω, πνευματικὸ λίκνο τοῦ σερβικοῦ πολιτισμοῦ καὶ κέντρο διαδόσεως τῆς τιμῆς τῶν ἁγίων Σάββα καὶ Συμεὼν Nemanja[8].

Ὁ χρόνος ἱδρύσεως τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» δὲν εἶναι γνωστός. Ἐντούτοις, ἡ οἰκοδόμηση καὶ ἡ κατοίκησή του δύναται νὰ χρονολογηθεῖ στὰ τέλη τοῦ 16ου ἢ στὶς ἀρχὲς τοῦ 17ου αἰῶνος. Τοῦτο δὲ λαμβανομένων ὑπόψη δύο τινῶν: τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ» συνορεύει μὲ αὐτὸ τῆς Μολυβοκκλησιᾶς, ἐπίσης χιλανδαρινὸ κελλίο, τὸ ὁποῖο οἰκοδομεῖται τὸ ἔτος 1536 καὶ ἱστορεῖται ἀπὸ τοὺς Σέρβους Макарије μοναχὸ καὶ Дмитар ἀπὸ τὴν κώμη Јањевац[9]. Ἡ Μολυβοκκλησιὰ λοιπόν εἶναι τὸ ἀρχαιότερο χιλανδαρινὸ κελλίο στὰ βόρεια τῶν Καρεῶν, ὅπου καὶ ἡ κύρια συγκέντρωση τῶν κελλίων τῆς μονῆς Χιλανδαρίου. Ὑποθέτουμε λοιπόν, ὅτι τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ» ἀκολουθεῖ χρονικὰ τὴν ἵδρυση αὐτοῦ τῆς Μολυβοκκλησιᾶς. Ἐπισημαίνεται ὅτι ἡ ἀφιέρωση τῶν δύο γειτνιαζόντων κελλίων στὴν Παναγία, τοῦ πρώτου στὴν Γέννηση καὶ τοῦ δεύτερου στὴν Κοίμησή της, μαρτυρεῖ τὴν πνευματικὴ σχέση τῶν δύο κελλίων, ἐντὸς τῶν ὁρίων τῆς εὐλάβειας τῶν Χιλανδαρινῶν πρὸς τὴν Παναγία. Πέραν τούτου, ἡ χρονολόγηση ὁρισμένων εἰκόνων τοῦ τέμπλου τοῦ ναοῦ τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου[10] στὸ

---

5 Γιὰ τὰ κελλία τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἐν γένει βλ. Δεληκάνης ἀρχιμαν. 1902, 236-242. Σμυρνάκης 1903, 344-356, 701-703. Βλάχος 1903, 36-38, 134-137, 151-159. Κτενᾶς 1935, ἰδίως 733-741, 754-757. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1957, 95-96, 126. Ὁ ἴδιος 1963, 126-127. Живојиновић 1972, 31 κ.ἑ.. Παπαχρυσάνθου 1992, 54-81, 113-135, 251-286 293-330. Κ. Χρυσοχοΐδης 1997, 115-122 καὶ σποράδην. Ὁ ἴδιος 2000, 19-41. Ὁ ἴδιος 2004, 1-20. Μουζάκης 2012, 43-50 καὶ σποράδην.

6 Βλ. ἐνδεικτικῶς Βαφειάδης 2004, 37-56. Μπονόβας 2009, τόμ. Α΄, 25-32.

7 Γιὰ τὸ κελλίο τοῦ Μαρουδᾶ δὲν ἔχει ἐκπονηθεῖ συστηματικὴ μελέτη. Βλ. ὡστόσο, Σμυρνάκης 1903, 702. Ђурић 1998, 279, 292. Κυρίως Subotić, Miljković, Dudić, 2019, 71-73.

8 Γιὰ τὴν ἱστορία τῆς μονῆς Χιλανδαρίου βλ. ἐνδεικτικῶς τὶς μελέτες στά: Bogdanović, Djurić, Medaković 1978 καὶ Subotić (ἐπιμ.) 1998. Βλ. ἐπίσης, Живојиновић 1998. Тодић 2015, 2-16.

9 Γιὰ τὸ κελλίο τῆς Μολυβοκκλησιᾶς βλ. Βαφειάδης 2004, 44-45. Суботић 2004, 507-521. Τουτός, Φουστέρης 2010, ἀριθ. 5.16. *Inscriptiones Monasterii Chilandarici*, 75-76.

10 Γιὰ αὐτὲς ἐκπονεῖται ἀπὸ τὸν γράφοντα εἰδικὴ μελέτη.

πρῶτο τέταρτο τοῦ 17ου αἰῶνος ὑποδηλώνει ὡς χρόνο ἱδρύσεως τοῦ κελλίου τὴν περὶ τὸ 1600 περίοδο. Πάντως οἱ πρῶτες γραπτὲς μαρτυρίες γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀσκητικοῦ καθιδρύματος ἀνάγονται στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰῶνος.

Ἐπιγραφὴ ἐπὶ λίθου, ἐντοιχισμένη ἄνωθεν τῆς παλαιᾶς εἰσόδου τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ», παραδίδει ὅτι αὐτὸ καὶ ὁ ναός του ἀνεγείρονται ἢ μᾶλλον ἀνακαινίζονται στὰ 1652/3, ἐπὶ προηγουμένου Βίκτωρος: *СЬZ(Н)ДА СЕ СІА ЦР(Ь)КОВ(Ь) РОЖ(ДЬСТВА) Б(ОГОРОДИ)ЦН ВЬ ЛѢТО. ZРξА ПРН НГОуМЕНОу ВНКТОРОу ѣтеі ,ζрξа* [= Сазида се ова црква Рођења Богородице године 7161, при игуману Виктору, године [7161 = 1652/3]][11]. Εἰρήσθω ὅτι ὁμοίου τύπου καὶ χρονολογίας ἐπιγραφὴ ἀφορᾶ στὴν ἀνακαίνιση τοῦ ἡγουμενείου τῆς μονῆς Χιλανδαρίου ἐν ἔτει 1651/2. Ἡ ἐπιγραφὴ ἀναφέρεται στὸν τότε ἡγούμενο Βίκτωρα, ὡς ἀνακαινιστὴ τοῦ προρρηθέντος χώρου[12]. Κατὰ συνέπεια ὁ Βίκτωρ τῆς ἐπιγραφῆς τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν ὁμώνυμο ἡγούμενο τῆς μονῆς Χιλανδαρίου (μνεῖες 1643/4 καὶ 1671 ἢ 1678)[13]. Ἀνάλογο περιεχόμενο ἔχει ἕτερη ἐπιγραφὴ στὴν πίσω ὄψη τῆς σανίδος τοῦ ἐπιστυλίου στὸ τέμπλο τοῦ ναοῦ τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου: *ΔЕНСН(С) ТОУ ΔОУЛОУ ТОУ [ΘЕОУ] СУЛОАМ, ІЕРОМОНА(ХОУ), К(АІ) Т(НС) СУНОΔІАС АУТОУ ЕТОУС ,ZРΞВ* [= 1653/4][14].

Ἀπὸ τὶς δύο ἀνωτέρω ἐπιγραφὲς συμπεραίνουμε ὅτι στὰ 1652-1654 ὁ ναὸς τοῦ κελλίου «τοῦ Μαρουδᾶ» ἀνακαινίζεται ἀπὸ τὸν ἡγούμενο τῆς μονῆς Χιλανδαρίου Βίκτωρα ὑπὸ τὴν ἐποπτεία ἢ καὶ διὰ συνδρομῆς τοῦ γέροντος τοῦ κελλίου «Συλοάμ» [= Σιλουάν = Σιλουανό; ἢ Σιλουάν = Σαμουήλ, κατ' ἀναγραμματισμό;] (εἰκ. 2). Τὸ γεγονὸς μαρτυρεῖ, πέραν τοῦ εὔρους τῆς χορηγίας τοῦ Βίκτωρος, τὴν σημασία τοῦ κελλίου γιὰ τοὺς Χιλανδαρινοὺς κατὰ τὸν 17ο αἰώνα. Ἀφετέρου, ἡ παρουσία τῆς ἑλληνικῆς ἐπιγραφῆς τοῦ ἔτους 1653/4 ὑποδηλώνει ὅτι τὰ μέλη τῆς συνοδείας τῶν μέσων τοῦ 17ου αἰῶνος εἶναι Ἕλληνες ἢ ἑλληνόφωνοι, παρότι τὸ κελλίο ἀνοικοδομεῖται μὲ σερβικὴ χορηγία.

Ἡ περίοδος ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 17ου ἕως τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰῶνος παρουσιάζει κενά, λόγῳ τῆς ἀνυπαρξίας εἰδήσεων γιὰ τὸ καρεωτικὸ κελλίο. Τοῦτο ἴσως ὀφείλεται στὰ χαλεπὰ καὶ ἐμπερίστατα καὶ διοικητικῶς ἀσταθὴ γιὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος χρόνια, τὰ ὁποῖα μεσολαβοῦν ἀνάμεσα στὴν ἐκποίηση τῶν ἐν Καρυαῖς κελλίων τῆς Μεγάλης Συνάξεως (1661) καὶ στὴν κορύφωση τῆς ἀντιπαραθέσεως ἐξ ἀφορμῆς τῆς πιεστικῆς ἀνάγκης γιὰ ἀπόδοση τοῦ βαρυτάτου χρέους τῶν μοναστηρίων (1745-1777)[15]. Ἐννοεῖται πὼς ἡ θλιβερὴ αὐτὴ κατάσταση προέκειτο νὰ ἐπηρεάσει πολλαχῶς τὸν βίο τῶν κελλιωτῶν, ὅπως θὰ δείξουμε κατωτέρω.

Ἴσως δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι στὴν συλλογὴ ἐγγράφων τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» ἀπόκειται ἀντίγραφο βασιλικοῦ καταστίχου τοῦ ἔτους 1178 [= 1764], τὸ ὁποῖο συνέταξε ὁ Μεχμὲτ ἐφένδης κατὰ τὴν ἀπογραφὴ τοῦ ἔτους αὐτοῦ[16]. Στὸν κατάλογο αὐτό, καταγράφονται πάντα τὰ κελλία τῆς μονῆς Χιλανδαρίου, μὲ τὰ ἀναλογοῦντα σὲ αὐτὰ δοσίματά τους.

---

11 Αὐτόθι, 75.

12 Αὐτόθι, 71-73.

13 Bogdanović, Djurić, Medaković, 1978, 142. Εἰρήσθω ὅτι σὲ σημείωμα χειρόγραφου Εὐαγγελίου τῆς μονῆς Χιλανδαρίου τοῦ ἔτους 1653 μνημονεύεται ὁ λόγιος Βίκτωρ ὡς ἡγούμενος τῆς Μονῆς. Βλ. Παυλικιάνωφ 2002, ἀριθ. 200 (σ. 328).

14 *Inscriptiones Monasterii Chilandarici*, 76.

15 Κατὰ τὸν Εὐλόγιο Κουρίλα τὸ χρέος ἀνήρχετο σὲ 100.000 γρόσια. Γιὰ τὸ θέμα βλ. Σμυρνάκης 1903, 135-136. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 217-237. Εἰρήσθω ὅτι στὴν Σύναξη τοῦ Ἀπριλίου τοῦ ἔτους 1661 δὲν παρέστησαν ἐκπρόσωποι τῆς μονῆς Χιλανδαρίου. Τὸ κείμενο τῆς Πράξεως τοῦ ἔτους 1661 ἐκδίδει ὁ γέρων Ἀλέξανδρος Λαυριώτης (1963, 218-220).

16 Ἀνέκδοτο. Ἐπισημαίνεται ὅτι ἀντίστοιχο ἀντίγραφο, πληρέστερο αὐτό, σώζεται στὴν μονὴ Χιλανδαρίου (Ἀναστασιάδης 2002, ἀριθ. 85). Ἐπισημαίνεται ἐπίσης ὅτι ἡ ἐν λόγῳ ἀπογραφὴ τῆς ἀκινήτου ἰδιοκτησίας τῶν Μονῶν εἶναι ἡ δεύτερη κατὰ σειρά. Ἡ πρώτη συνέβη τὸ ἔτος 1722 (Ἀλέξανδρος Λαυριώτης, 1962, 37)

Καταγράφονται ἐπίσης τὰ μέλη τῆς συνοδείας ἑκάστου ἐκ τῶν κελλίων, οἱ ναοί τους, οἱ ὀντάδες, τὰ μαγειρεῖα καὶ οἱ φοῦρνοι, οἱ ἀποθῆκες, οἱ ἀχυρῶνες, τὰ ἀχούρια καὶ οἱ μύλοι, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐλαιοδένδρων, τῶν λεπτοκαρυῶν, τὰ στρέμματα ἀμπελώνων, χωραφίων καὶ κήπων, ἀριθμοῦνται δὲ ἀκόμη καὶ τὰ μελίσσια. Στὸ ἐν λόγῳ ἔγγραφο μνημονεύονται εἴκοσι τέσσερα κελλία. Δύο ἐξ αὐτῶν εἶναι ἀφιερωμένα στὴν Γέννηση τῆς Παναγίας: τοῦ «παπα-Γερβασίου» καὶ τοῦ μοναχοῦ «Γρηγορίου». Τὸ κελλίο τοῦ Γρηγορίου καταλογογραφεῖται ἀμέσως μετὰ ἀπὸ αὐτὸ τῆς Μολυβοκκλησιᾶς (τοῦ «γερο-Γαβριήλ»), καὶ πρὶν τὸ κελλίο τῆς Γεννήσεως τοῦ Τιμίου Προδρόμου[17]. Ἐπειδὴ δὲ τὰ τρία κελλία γειτνιάζουν στὴν ἴδια περιοχή, θεωροῦμε πὼς τὸ κελλίο τοῦ «Γρηγορίου» δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ», τὸ ὁποῖο ὄντως εὑρίσκεται ἀνάμεσα στὰ δύο προρρηθέντα χιλανδαρινὰ κελλία. Στὰ 1764 λοιπόν, καὶ ἐπὶ γέροντος Γρηγορίου, τὸ ἐξεταζόμενο στὴν παροῦσα μελέτη κελλίο περιλαμβάνει συνοδεία τεσσάρων μελῶν, μία ἐκκλησία, πέντε ὀντάδες, μία ἑστία, ἕνα «μαγαζὶ» καὶ ἕνα ἀχυρῶνα. Ἔχει ἀκόμη στὴν ἰδιοκτησία του ἀμπελῶνα πέντε καὶ μισὸ στρεμμάτων, ὀκτὼ στρέμματα μὲ λεπτοκαρυὲς [= φουντουκιές], ἕνα «μπαχτσὲ» δύο στρεμμάτων καὶ εἴκοσι μελίσσια. Τὸ ποσὸ δέ, τὸ ὁποῖο ὀφείλει, εἶναι 22 γρόσια καὶ 90 ἄσπρα.

Γιὰ τὴν συνοδεία τοῦ γέροντος Γρηγορίου δὲν γνωρίζουμε περισσότερα πράγματα. Τὸ ἔτος 1781, Μαρτίου 1η, οἱ προεστῶτες τῆς ἱερᾶς μονῆς Χιλανδαρίου διορίζουν τὸν ἱερομόναχο Καλλίνικο τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» ἐπίτροπο: *μὲ τὸ παρὸν μας φανερών[ου]μοι ἡμεῖς ἅπαντες οἱ προεστῶτες τῆς Ἱερᾶς / κ(αὶ) σεβασμίας μονῆς τοῦ Χιλιανταρίου ὅτι μὲ κοινὴν γνώμην πάντων / ἡμῶν ἐκάμαμεν τέλειον ἐπίτροπον κ(αὶ) ἐξουσιαστὴν τὸν παπᾶ κὺρ Κα/λλίνικον, κελλιώτην μας ἀπὸ κελλίον τὸ ἐπονομαζόμενον Γενέ/σιον τῆς Παναγίας, εἰς τὸ νὰ φυλάττῃ μὲ [πάντα] τρόπον κ(αὶ) [πᾶσαν] προθυμίαν τὸ βουνό μας κ(αὶ) ἂν ἐπιτολμήσῃ τινάς ἀχρεῖος ἢ ὁμοβό/ρος νὰ πηγαίνῃ δίχως ἄδειαν τοῦ μοναστηρίου μας νὰ κόψῃ ἢ ξύλον... ἢ ἄλλο τίποτας ἀπὸ αὐτὸ κ(αὶ) τὸν στο/χασθῇ αὐτὸς* [ὁ Καλλίνικος] *δίχως νὰ ἔχει ἄδειαν καὶ βούλαν τοῦ μοναστηρίου νὰ / τὸν πιάνει κ(αὶ) νὰ τὸν πηγαίνῃ εἰς τοὺς γέροντας κ(αὶ) προεστῶτας τῆς / Μεγάλης Μέσης, κ(αὶ) νὰ τὸν παιδεύουν μὲ κάθε ἄξιαν παιδείαν*[18].

Ἀπὸ τὸ ἐν λόγῳ ἔγγραφο (ἔγγρ. εἰκ. 7), τὸ ὁποῖο ὑπογράφει ὁ δραστήριος σκευοφύλαξ Δανιὴλ (μνεῖες 1772-1794), μαθαίνουμε ὅτι ὁ ἱερομόναχος Καλλίνικος ἀσκεῖται στὸ ὑπὸ ἐξέταση κελλίο ὁμοῦ μὲ τὴν συνοδεία του, ἀσφαλῶς μετὰ τὸ ἔτος 1764 καὶ πρὸ τοῦ ἔτους 1781. Τότε ἀκριβῶς ἀποφασίζουν οἱ Χιλανδαρινοὶ νὰ τὸν διορίσουν ἐπίτροπό τους, γιὰ τὸν ἔλεγχο τῆς παράνομης ὑλοτομίας, προφανῶς στὴν ἐνεργούμενη ἐπὶ τῆς κλιτύος τοῦ ὄρους, ἡ ὁποία περιβάλλει τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ»[19]. Ἀξίζει, πρὸς τούτοις, νὰ σημειωθεῖ ὅτι σωζόμενη στὸ κελλίο εἰκόνα τοῦ ἔτους 1782, μὲ τὸν ἅγιο Νικόλαο στὸ μέσον καὶ τοὺς ἁγίους Ὀνούφριο καὶ Πέτρο Ἀθωνίτη, φέρει τὴν ἑξῆς ἀφιέρωση: *+[ΔΕΗ[ΣΙΣ ΤΩΝ ΔΟΥΛΟΝ ΤΟΥ Θ(ΕΟ)Υ ΚαΛΙΝΗΚΟΥ Κ(ΑΙ) Ρ[Α]ΦΑΗΛ ΤΩΝ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧ[ΩΝ]*[20] (εἰκ. 3).

Ἡ ἐν λόγῳ ἐπιγραφὴ ἔχει μεγάλη σημασία γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ κελλίου στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰῶνος· διότι ἡ εὐλάβεια τοῦ ἱερομονάχου Καλλινίκου πρὸς τοὺς ἁγίους Ὀνούφριο καὶ Πέτρο Ἀθωνίτη πληροφορεῖ γιὰ τὴν πιθανὴ σχέση τοῦ ἀνδρὸς μὲ τὸ (παντοκρατορινὸ) κελλίο τῶν Ἁγίων Ὀνουφρίου καὶ Πέτρου Ἀθωνίτου, τὸ εὑρισκόμενο ἄλλοτε στὴν περιοχὴ τῆς Καψάλας. Ὑποθέτουμε, λοιπόν, ὅτι ὁ Καλλίνικος, κελλιώτης ἀρχικῶς τῆς Καψάλας, ἄγνωστο

17 Γιὰ τὸ κελλίο αὐτὸ σώζεται Ὁμόλογο πωλήσεως τοῦ ἔτους 1769 (Ἀναστασιάδης 2002, ἀριθ. 103).
18 Βλ. Ἔγγραφα, ἀριθ. 1.
19 Τὸ πρόβλημα τῆς παράνομης ὑλοτομίας στὸ «βουνὸ» τοῦ Χιλανδαρίου ἐμφανίζεται στὸ βεβαιωτικὸ γράμμα τῶν Χιλανδαρινῶν τοῦ ἔτους 1795 (Ἀναστασιάδης 2002 , ἀριθ. 230). Γιὰ τὰ δάση τοῦ Ἄθωνος καὶ τὴν ἐκμετάλευσή τους βλ. ἐνδεικτικῶς Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 196-198.
20 Ἀδημοσίευτη.

πότε ἀκριβῶς ἀλλὰ πρὶν τὸ 1781, ἐγκαθίσταται στό, ἔρημο ἴσως[21], κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ», ὁμοῦ μὲ τὴν συνοδεία του. Ἡ τελευταία ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸν ἱερομόναχο Ραφαὴλ καὶ ἀπὸ δύο μοναχούς, τὸν Δαμασκηνὸ καὶ τὸν Διονύσιο. Τὰ ὀνόματα τῶν δύο τελευταίων ἀπαντοῦν σὲ χρεωστικὸ ὁμόλογο τοῦ ἔτους 1790. Σὲ αὐτὸ ἀναφέρεται ὅτι ὁ Ἀργυρόπουλος τοῦ Παναγιώτη λαμβάνει 25 γρόσια ἀπὸ τοὺς γέροντες τοῦ κελλίου «τῆς Μαρούδας», Δαμασκηνὸ καὶ Διονύσιο, ὑποσχόμενος νὰ προμηθεύσει στὸ κελλίο ἑκατὸ ὀκάδες λάδι[22]. Σὲ ὁμόλογο πωλήσεως τοῦ χιλανδαρινοῦ κελλίου τοῦ Ἁγίου Δημητρίου («τῶν Τριγωνάδων») (1796)[23] ἀναφέρεται ὅτι αὐτὸ ὑδρεύεται ἀπὸ τὸ κελλίο τοῦ Γενεσίου τῆς Παναγίας, ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὰ ἐπίσης χιλανδαρινὰ κελλία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ τῆς Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτῆρος («Πατερίτσα»), ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ κελλίο τῶν Ἁγίων Πάντων, τὸ ἀνῆκον στὴν μονὴ Ζωγράφου[24].

Λίγα χρόνια ἀργότερα, στὰ 1796 - ἤτοι δεκατρία χρόνια μετὰ τὴν καθιέρωση τοῦ θεσμοῦ τῶν ἐκ περιτροπῆς Ἐπιστατῶν καὶ τῆς ταξινομήσεως τῶν ἀθωνικῶν μονῶν σὲ πέντε τετράδες διὰ σιγιλλίου τοῦ πατριάρχου Γαβριὴλ Δ΄ (1783)[25] - ὁ γέρων Καλλίνικος καὶ ἡ συνοδεία του ἀνακαινίζουν τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ». Τοῦτο βεβαιώνει ἡ ἐπιγραφὴ στὸ ἡμικυκλικὸ μέτωπο, πάνω ἀπὸ τὴν παλαιὰ θύρα εἰσόδου στὸ κελλίο, τὸ ὁποῖο κοσμεῖ προτομὴ τῆς Παναγίας Ὁδηγήτριας μὲ τοὺς ἁγίους Ὀνούφριο καὶ Πέτρο Ἀθωνίτη νὰ δέονται ὁλόσωμοι πρὸς αὐτήν: + *ΕΚΤΗCΘΗ Ο ΠΑΡΟΝ ΟΙΚΟC / ΔΙΑ CΙΝΔΡΟΜΙC Κ(ΑΙ) ΕΞΟΔΟΥ ΤΟΥ ΠΑΝΩCΙΟΤ[ΑΤΟΥ] / ΚΑΛΙΝΙΚΟΥ, Κ(ΑΙ) ΓΕΡΩ-ΔΙΟΝΥCΙΟΥ, Κ(ΑΙ) ΤΗC CΗΝΟ/ΔΙΑC ΑΥΤΩΝ, ΔΑΜΙΑΝΟΥ, Κ(ΑΙ) ΚΩΝCΤΑΝΤΙΟΥ / Κ(ΑΙ) ΔΙΑΜΑΝΤΙ. 1796 ΜΑΪΟΥ, 9*[26] (εἰκ. 4).

Στὴν κτιτορικὴ αὐτὴ ἐπιγραφὴ δὲν ἀπαντοῦν τὰ ὀνόματα τοῦ ἱερομονάχου Ραφαὴλ καὶ τοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ· ἀπαντοῦν ἀντ' αὐτῶν τὰ ὀνόματα τῶν μοναχῶν Δαμιανοῦ καὶ Κωνσταντίου. Φαίνεται πὼς οἱ δύο πρῶτοι δὲν ἀσκοῦνται πλέον στὸ κελλίο. Ὅμως, στὴν συνοδεία ἔχουν ἤδη ἐνταχθεῖ δύο νέοι μοναχοί, οἱ ὁποῖοι θὰ ἔχουν σημαντικὸ ρόλο στὰ ἑπόμενα χρόνια. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ὅλοι μαζὶ θὰ προχωρήσουν στὴν ἀνακαίνιση καὶ διεύρυνση τοῦ κελλίου.

Ἐπισημαίνεται ὅτι στὰ χρόνια τοῦ γέροντος Καλλινίκου, τὸ κελλίο μὲ τὸν ναό του εὑρίσκεται στὸ χαμηλότερο ἐπίπεδο τοῦ συγκροτήματος τοῦ σημερινοῦ κελλίου. Τὴν θέση αὐτὴ ἐπέβαλε ἡ ἀνάγκη γιὰ παροχὴ τοῦ νεροῦ, τὸ ὁποῖο ῥέει ἀπὸ τὴν ἐγγὺς εὑρισκομένη πηγή. Ὡς φαίνεται, ἡ ἀρχαιότερη οἰκοδομικὴ φάση τοῦ κελλίου, δηλαδὴ αὐτὴ τοῦ 17ου αἰῶνος, περιελάμβανε τὸν ναὸ τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου, τὸν ὑποκείμενο αὐτοῦ χῶρο καὶ προφανῶς ἀτομικὰ κελλία βορείως τοῦ ναοῦ καὶ σὲ ἐπαφὴ μὲ αὐτόν. Ἡ εἴσοδος ἦταν ἀπὸ τὰ δυτικά, ἀπὸ

---

21 Πιθανότατα τὸ κελλίο εἶχε ἐγκαταλειφθεῖ μετὰ τὰ θλιβερὰ γεγονότα τοῦ ἔτους 1761, ὅταν οἱ Καρυὲς θὰ γνωρίσουν φρικαλεότητες, ἐξ ἀφορμῆς τῆς δολοφονίας τοῦ ἀγᾶ τοῦ Ὄρους. Βλ. ἐνδεικτικῶς Σμυρνάκης 1903, 155.

22 Ἀνέκδοτο.

23 Τὸ ὁμόλογο ὑπογράφει ὁ προηγούμενος Σάββας, ἐπίτροπος τῆς μονῆς Χιλανδαρίου. Ὁ ἐν λόγῳ ἄνδρας, Πρωτεπιστάτης κατὰ τὴν χιλανδαρινὴ Ἐπιστασία τοῦ ἔτους 1796/97, εἶναι γνωστὸς ἀπὸ ἔγγραφα τῆς μονῆς Χιλανδαρίου καὶ τῆς Ἱερᾶς κοινότητος. Ἡ δράση του χρονολογεῖται στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰῶνος, μὲ πιθανὴ ἡμερομηνία θανάτου τὸ ἔτος 1800, ὁπότε ἔχουμε τὴν πρὸς αὐτὸν ἐπιστολὴ τοῦ ἐπισκόπου Ἱερισσοῦ καὶ Ἁγίου Ὄρους (Ἀναστασιάδης 2002).

24 Ἀναστασιάδης 2002, ἀριθ. 243.

25 Σμυρνάκης 1903, 156-157. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 123, 227. Μαμαλάκης 1971, 628-632. Παπαχρυσάνθου 1999, 25-29, 76-80.

26 Ἡ ἐν λόγῳ παράσταση δὲν ἔχει τύχει δεούσης προσοχῆς μέχρι σήμερα. Ἐντούτοις, παρουσιάζει ἐξαιρετικὸ ἐνδιαφέρον, δεδομένης τῆς χρονολογήσεώς της στὰ 1796. Τοῦτο διότι ἡ τεχνοτροπία της συνάδει μὲ τὴν ζωγραφικὴ τοῦ μοναχοῦ Μητροφάνη τοῦ Χίου, μαθητὴ ἴσως τοῦ ὁσίου Παρθενίου τοῦ Σκούρτου (†1792-1802). Ὁ ὅσιος Παρθένιος, γέροντας τοῦ ὁσίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, διατηροῦσε ἐργαστήριο ζωγραφικῆς στὸ λαυρεωτικὸ κελλίο τοῦ Ἁγίου Γεωργίου στὶς Καρυές («τῶν Σκουρταίων»), ὅπου καὶ οἱ συνάξεις τῶν Κολλυβάδων. Γιὰ τὸν Ὅσιο βλ. Πατάπιος μον. 2010.

τὸ μονοπάτι ποὺ ὁδηγεῖ στὸ κέντρο τῶν Καρεῶν, παράλληλα μὲ τὴν φυσικὴ ροὴ τοῦ νεροῦ. Τί ἀκριβῶς οἰκοδομεῖ ἢ ἀνοικοδομεῖ ἡ συνοδεία τοῦ γέροντος Καλλινίκου δὲν γνωρίζουμε. Δυνάμεθα ὅμως νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ οἰκοδημένος χῶρος ἐπεκτείνεται εἰς μῆκος καὶ ὕψος, σύμφωνα μὲ χαρακτὴ χρονία στὴν ΝΔ γωνία τοῦ ὀρόφου: *1797, Ἰουνίου 23*.

Σύντομα, ὁ γέρων Καλλίνικος παραδίδει τὴν ἐξουσία τοῦ κελλίου στὸν, νεότερό του, μοναχὸ Διονύσιο. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὡς πρὸς αὐτό, ὅτι σὲ ἐπιστολὴ τοῦ ἐπιτρόπου τῆς μονῆς Χιλανδαρίου Σάββα[27], τῆς 3ης Ὀκτωβρίου τοῦ ἔτους 1799, πρὸς τὸν γέροντα Διονύσιο ἀναφέρονται τὰ ἑξῆς: + *δίδωντας τὴν εἴδησιν, ὅτι ὁ γερο-Γεώρ/γης ἦλθεν κ(αὶ) εἶναι εἰς τὸ μοναστήρι / μας, κ(αὶ) μᾶς ἐπαρεκάλεσεν νὰ Σᾶς / χαιρετήσωμεν ἐκ μέρους του, νὰ λά/βης τὸν κόπον νὰ ἔλθης νὰ φέρῃς κ(αὶ) / τὴν ὁμολογίαν του νὰ ἀνταμωθῆτε κιό/λα.... Εἰ δὲ κ(αὶ) δὲν σὲ βολῆ νά / ἔλθης, παρακαλοῦμεν νὰ τὴν στεί/λῃς μὲ τὸν παραεκκλησιαστικὸν / Νικόδημον....* Καὶ κατωτέρω: *τὸν πνευματικὸν γεροπαπᾶ Καλλίνικον ἀ/δελφικῶς ἀσπαζόμεθα, κ(αὶ) τὴν / λοιπὴν συνοδίαν Σας εὐχόμεθα* (Ἔγγρ. εἰκ. 8). Ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ χιλανδαρινὸς Σάββας ἀπευθύνεται στὸν Διονύσιο ὡς γέροντα τοῦ κελλίου, παρότι ζεῖ ὁ γέρων Καλλίνικος, συμπεραίνουμε ὅτι στὰ 1799, ἢ μᾶλλον ἤδη ἀπὸ τὸ 1796, τὴν γεροντία καὶ τὸν ἔλεγχο τοῦ ἀσκητικοῦ καθιδρύματος ἔχει ἀναλάβει ὁ Διονύσιος. Ὁ δὲ γέρων ἱερομόναχος Καλλίνικος, ἴσως λόγῳ ἡλικίας, παραμένει στὸ κελλίο ὡς Πνευματικὸς τῆς συνοδείας. Ὁ χρόνος τῆς κοιμήσεώς του δὲν εἶναι γνωστός. Ἐντούτοις, ἡ ἀπουσία τοῦ ὀνόματός του ἀπὸ τὰ ἔγγραφα τῶν ἀρχῶν τοῦ 19ου αἰῶνος ὁδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ πολιὸς γέρων ἐξεδήμησε πρὸς Κύριον λίγο μετὰ τὸ ἔτος 1800.

Ἡ νέα συνοδεία πάντως, ὑπὸ τὴν ἡγεσία τώρα τοῦ γέροντος Διονυσίου, εἶναι ἄκρως δραστήρια καὶ δημιουργική. Ἔγγραφο τῆς 8ης Δεκεμβρίου τοῦ ἔτους 1800[28] (Ἔγγρ. εἰκ. 10) ἀναφέρει ὅτι ὁ γέρων Διονύσιος καὶ ἡ συνοδεία του ἀγοράζουν τὸν ἀρσανᾶ τῆς μονῆς τοῦ Ρωσικοῦ [= Παλαιομονάστηρο], *ὅπερ εἶναι εἰς τὸ περιγιάλι, εἰς τὸν μύλον ὑποκάτωθεν μαζὶ μὲ τῶν / Ἀβερκιάδων...*, ὁμοῦ μὲ τὸν πέριξ κῆπο καὶ τοῦ ἄνωθεν τοῦ ἀρσανᾶ ἐλαιῶνος. Οἱ Ἕλληνες προεστῶτες τῆς μονῆς τοῦ Ρωσικοῦ, ἱερομόναχοι Διονύσιος καὶ Νεκτάριος, σημειώνουν: *Ἰδόντες δὲ κ(αὶ) ἡμεῖς αὐτόν* [= τὸν Διονύσιο], *ἄνδρα τίμι/ον κ(αὶ) εὐλαβῆ... δεδώκαμεν τὸν παρόντα ἀρσανᾶν / εἰς πρόσωπα τρία. Καὶ πρῶτον μὲν πρόσωπον, ὁ κῦρ Διονύσιος, δεύτερον / ὁ κῦρ Δαμιανός, καὶ τρίτον ὁ κῦρ Κωνστάντιος*.

Ἐπισημαίνεται ὅτι ἡ μεταφορὰ τῆς «βασιλικῆς μονῆς τῶν Ρώσσων» ἀπὸ τὴν παλαιὰ θέση [= Παλαιομονάστηρο] στὴν νέα παράλια θέση - ἐκεῖ ὅπου εὑρίσκετο, ἤδη ἀπὸ τὸ 1676, τὸ σταυροπηγιακὸ μονύδριο τῆς τοῦ Σωτῆρος Ἀναστάσεως καὶ ὁ ἀρσανᾶς της - καὶ ἡ ἀνέγερση τοῦ ὀγκώδους νέου συγκροτήματος τῆς Μονῆς, μὲ τὸ καθολικὸ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος, λαμβάνει χώρα κυρίως μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1803[29] καὶ 1821, ἐπὶ ἡγουμενίας Σάββα ἱερομονάχου[30]. Ἑπομένως ὁ ἀρσανᾶς τοῦ ὑπὸ ἐξέταση ἐγγράφου εἶναι αὐτός, τὸν ὁποῖο χρησιμοποιοῦσαν οἱ εὐάριθμοι καὶ ἐν ἐσχάτῃ πενίᾳ Ἕλληνες μοναχοὶ τοῦ Παλαιομονάστηρου, πρὶν τὴν ὁριστικὴ μετεγκατάστασή τους στὴν νέα, παρὰ τὴν θάλασσα, θέση[31]. Πάντως, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ στὸ κελλίο

27 Βλ. Ἔγγραφα, ἀριθ. 2.

28 Βλ. Ἔγγραφα, ἀριθ. 3.

29 ὁπότε ἡ (νέα) μονὴ «τῶν Καλλιμάχηδων» μετατρέπεται σὲ κοινόβιο διὰ σιγιλλίου τοῦ πατριάρχου Καλλινίκου Ε΄ (1801-1806, 1808-1809). Βλ. Δεληκάνης ἀρχιμαν. 1902, 17.

30 Πρβλ. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 122, ὑποσημ. 1.

31 Στὸν τὸν ἐν λόγῳ ἀρσανᾶ, ἐρειπωμένο σήμερα, ἀναφέρεται ὁ B. Barskij (Μυλωνᾶς ἐπιμ. 2009, 496). Βλ. Σιδηρόπουλος 2003, 74-76 (ἄνευ βιβλιογραφίας). Γιὰ τὸ Παλαιομονάστηρο καὶ τὴν νέα μονὴ τῶν Ρώσσων (Ἁγίου Παντελεήμονος) ἀλλὰ καὶ τὰ σχετικὰ ζητήματα βλ. Σμυρνάκης 1903, 140, 658-679. Βλάχος 1903, 96, 311-319, 321-323. Μεταξάκης μητρ. 1913, 82-88. Δανιὴλ μον. 1927, 7-11. Τσιοράν 1938, 269-283. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1962, 44. Μαμαλάκης 1971, 317-319. *Archives de l'Athos XII*, 3-19. Nästurel 1986, 278-279. Κυρίως Ταχιάος 2001 καὶ Theocharides 2015. Γιὰ τοὺς φαναριῶτες Καλλιμάχιδες βλ. ἐνδεικτικῶς Τσιοράν, *ἔνθ. ἀνωτ.*. Nästurel 1945. Πολλὰ στοιχεῖα γιὰ αὐτοὺς σώζονται

τοῦ «Μαρουδᾶ», εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ ἐπιθυμία γιὰ ἀγορὰ ἀρσανᾶ, ἀλλὰ καὶ τοῦ πέριξ ὠφέλιμου πεδίου, ὑποδηλώνει τὴν διόγκωση τῶν ἀναγκῶν τῆς συνοδείας, δραστηριότητα οἰκοδομικὴ καὶ οἰκονομική, καὶ ἐντέλει τὴν ἀκμὴ τοῦ κελλίου στὴν αὐγὴ τοῦ 19ου αἰῶνος. Ἴσως ὅμως ἡ ἀγορὰ τοῦ ἀρσανᾶ νὰ συνδέεται μὲ πρόθεση τῶν πατέρων τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» γιὰ δημιουργία νέου μονυδρίου παρὰ τὴν θάλασσα. Ἀλλὰ κάτι τέτοιο δὲν μπορεῖ νὰ τεκμηριωθεῖ πρὸς τὸ παρόν.

Ὡς εἶναι γνωστό, μετὰ τὴν ἀπογραφὴ τοῦ ἔτους 1764 ἐτέθη τὸ ζήτημα τῆς συνεισφορᾶς τῶν κελλιωτῶν στὶς φορολογικὲς ὑποχρεώσεις τῶν κυρίαρχων Μονῶν. Τέσσερα ἔτη μετά, στὸν Τόμο τοῦ πατριάρχου Σαμουὴλ Α΄ Χαντζερὴ (8 Ἰουλίου 1768) ἐπέρχεται συμβιβασμὸς μεταξὺ μοναστηριακῶν καὶ κελλιωτῶν, ὡς πρὸς τὸ βαθμὸ συμμετοχῆς τῶν τελευταίων στοὺς βασιλικοὺς φόρους[32]. Παρὰ ταῦτα, ἡ διαμάχη δὲν ἔμελλε νὰ παύσει. Στὰ 1804/5 λαμβάνει χώρα νέα διένεξη μεταξὺ τῶν κυρίαρχων Μονῶν καὶ τῶν ἐξαρτημάτων τους. Οἱ μοναστηριακοὶ ἀπαιτοῦν ἀπὸ τοὺς κελλιῶτες μεγάλα δοσίματα, πλέον τῶν ἤδη διατεταγμένων καὶ προαποφασισμένων στὸν Τόμο τοῦ πατριάρχου Σαμουὴλ. Οἱ κελλιῶτες καταφεύγουν στὸν πατριάρχη Καλλίνικο Ε΄, ὁ ὁποῖος ἀποφαίνεται ὑπὲρ αὐτῶν σὲ δύο συνοδικὰ σιγίλλια, τοῦ Σεπτεμβρίου καὶ τοῦ Ὀκτωβρίου τοῦ ἔτους 1805, λέγων πρὸς τοὺς μοναστηριακοὺς ὅτι: [...] *ἀπητήσατε παρ' αὐτῶν βίᾳ καὶ δυναστείᾳ κεφαλιάτικα, ποσότητα χρημάτων διορισθεῖσαν παρ' ὑμῶν ἀδιακρίτως καὶ ἀσυνειδήτως*[33], [...] *τοὺς ὁσιωτάτους ἀσκητὰς πατέρας, μοναχούς τε καὶ ἰδιώτας ἀποκαθιστᾶν* (δεῖ) *ἀκαταζητήτους καὶ ἀνενοχλήτους καὶ διόλου ἀμερίμνους,...*[34]. Γράμμα δὲ τοῦ ἰδίου πατριάρχη τοῦ ἔτους 1806 ὁρίζει ὅτι ἕκαστος κελλιώτης ὀφείλει νὰ καταβάλλει στὴν κυρίαρχη Μονὴ πέντε γρόσια καὶ ἄλλα ἕξι καὶ μισό ὡς *χαράτζι*, δέκα γρόσια στὴν περίπτωση διαδοχῆς τῆς γεροντίας, καὶ πέντε κατὰ τὴν ἐγγραφὴ στὸ κελλίο νέας συνοδείας[35].

Ἔγγραφο τοῦ ἔτους 1805 (ἀριθ. 78), σωζόμενο στὴν μονὴ Κουτλουμουσίου[36], διαλαμβάνει ἐκτενῶς καὶ λεπτομερῶς τὰ περὶ τῆς διενέξεως. Σύμφωνα μὲ τὰ γραφόμενα, ἀφορμὴ γιὰ τὴν διένεξη τοῦ ἔτους 1805 εἶναι ἡ ἄρνηση τῶν πατέρων τῆς Μεγίστης Λαύρας νὰ πληρώσουν τὸν ἀναλογοῦντα σὲ αὐτὴν φόρο (ἐπὶ συνόλου 164.000 γροσίων)[37], καὶ ἡ βίαιη ἀντίδραση τῶν Λαυριτῶν κελλιωτῶν, κατόπιν προτροπῆς τῶν προεστώτων τῆς Μονῆς. Σημειωτέον ὅτι οἱ Βατοπαιδινοί, διὰ τοῦ ἱερομονάχου Ἰωσήφ τοῦ Διδασκάλου, ἐπιτρόπου στὴν Κωνσταντινούπολη, ἐμπλέκονται ἐνεργῶς στὴν ὑπόθεση. Ἐντέλει τὸ ζήτημα διευθετεῖται ἀπὸ τὴν κεντρικὴ ἐξουσία, ἡ ὁποία ἐπιτάσσει τὴν πλήρη ὑποταγὴ τῶν κελλιωτῶν στὶς Μονὲς καὶ τὴν ἄμεση ἐκπλήρωση τῶν οἰκονομικῶν τους ὑποχρεώσεων σὲ αὐτές. Μάλιστα, τὸν Φεβρουάριο τοῦ ἔτους 1806 συγκαλεῖται μεγάλη Σύναξη στὸ διοικητήριο τῶν Καρεῶν, προκειμένου νὰ ἀναγνωσθεῖ τὸ σχετικὸ φερμάνι ἐνώπιον πάντων, μοναστηριακῶν καὶ κελλιωτῶν, οἱ δὲ τελευταῖοι νὰ δηλώσουν τὴν ὑποταγή τους στὴν βασιλικὴ ἐντολή. Ὡστόσο, μετὰ τὸ πέρας τῆς Συνάξεως, ἄγνωστο πότε ἀκριβῶς, οἱ κελλιῶτες τῆς Λαύρας παπᾶ Θεοδόσιος Καλυμαυχάς, Ἀνανίας Μαχερὰς καὶ Θεοφάνης Χρυσοστομίτης[38] παραδίδουν, διὰ τοῦ Νικηφόρου Καρακαλλινοῦ τοῦ ζωγράφου, στὰ χέρια τοῦ Ζαμπίτη κατάστιχο ὅσων κελλιωτῶν δὲν εἶχαν

στὰ ρουμανικὰ ἔγγραφα τοῦ Πρωτάτου. Βλ. ἐνδεικτικῶς Μαρινέσκου 2001. Γιὰ τὴν Μονὴ ἐν σχέσει μὲ τὸν Ρωσικὸ ἐθνικισμὸ βλ. ἐνδεικτικῶς Νιχωρίτης 2013, 198-213.

32 Βλ. Δεληκάνης ἀρχιμαν. 1902, 12. Πετρακᾶκος 1915, 146-149. Πρβλ. καὶ τὸ Ὑποσχετικὸ τῶν κελλιωτῶν (Αὐτόθι, 149-150). Παπαδημητρίου-Δούκας 2000, 611.

33 Τὸ κείμενο τοῦ πρώτου σιγιλλίου δημοσιεύει ὁ Εὐλόγιος Κουρίλας (1929, 227-233) καὶ ὁ Χριστοφόρος Κτενᾶς ὡς Στοιχεῖον ΣΤ΄ (1935, 845-850). Πρβλ. Κουρίλας 1929, 163-164. Χρυσοχοΐδης 1997Α.

34 Τὸ κείμενο τοῦ δεύτερου σιγιλλίου δημοσιεύει ὁ Δ. Πετρακᾶκος (1915, ἀριθ. 73) καὶ ἐξ αὐτοῦ ὁ Εὐλόγιος Κουρίλας (1929, 204-208). Δύο, σχετικὰ μὲ τὸ θέμα, ἔγγραφα τῆς Μεγίστης Λαύρας τοῦ ἔτους 1805 ἔχει δημοσιεύσει ἐπίσης ὁ Εὐλόγιος Κουρίλας (1929, 225-227)

35 Σμυρνάκης 1903, 166.

36 Τὸ κείμενο δημοσιεύει ὁ Ν. Παπαδημητρίου-Δούκας (2000, 590 κ.ἑ.).

37 Πρβλ. Βασδραβέλλης 1965.

38 Γιὰ αὐτοὺς βλ. Παπαδημητρίου-Δούκας 2000, 613-

πληρώσει τὸ κεφαλιάτικο. Τὸν Αὔγουστο τοῦ ἴδιου ἔτους, μὲ ἐντολὴ τοῦ Ζαμπίτη ἄνω τῶν διακοσίων ἐναγομένων κελλιωτῶν ὁδηγοῦνται στὸ διοικητήριο. Ἐντέλει οἱ κελλιῶτες ἀπαλλάσονται πάσης κατηγορίας, καθόσον οἱ ἀνωτέρω τρεῖς ἐνάγοντες ἀπέφυγαν νὰ παρουσιασθοῦν στὸ κριτήριο.

Ἡ κατάσταση αὐτὴ εἶναι ἀδύνατον νὰ μὴν ἐπηρέασε τοὺς ἀσκουμένους στὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ». Εἰρήσθω ὅτι τὰ σχετικὰ γεγονότα διεκτραγωδεῖ ἡ καλούμενη «Θρηνωδία ἀπαράκλητος περὶ Κελλιωτῶν» (1805)[39], κείμενο ἔμμετρο, σωζόμενο στὴν Συλλογὴ ἐγγράφων τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ». Ἡ παρουσία τοῦ ἐν λόγῳ, δημοφιλοῦς ὡς φαίνεται, κειμένου στὸ κελλίο ὑποδηλώνει ἀφενὸς τὴν δυσαρέσκεια τῆς συνοδείας τοῦ Διονυσίου γιὰ τὴν συμπεριφορὰ τῶν Μονῶν, καὶ δὴ τῆς μονῆς Χιλανδαρίου, ἀφετέρου δὲ τὴν ἐμπλοκή της στὰ γεγονότα τοῦ 1805.

Στὰ χρόνια αὐτὰ ἡ συνοδεία τοῦ κελλίου τοῦ Γενεσίου τοῦ Θεοτόκου τοῦ «Μαρουδᾶ» περιλαμβάνει τὸν γέροντα Διονύσιο καὶ τουλάχιστον δύο ἀκόμη μοναχούς, τὸν Δαμιανὸ καὶ τὸν Κωνστάντιο. Τοῦτο μαρτυρεῖ ἐπίσης ἐπιγραφὴ στὴν δεσποτικὴ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία ἄλλοτε κοσμοῦσε τὸ εἰκονοστάσιο τοῦ ναοῦ τοῦ κελλίου: + *ΔΕΗΣΙΣ ΤΩΝ ΔΟΥΛΩΝ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ, ΔΑΜΙΑΝΟΥ, ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΟΥ, ΤΩΝ ΜΟΝΑΧΩΝ, Κ(ΑΙ) ΤΗΣ ΣΥΝΟΔΙΑΣ ΑΥΤΩΝ, 1816 χεὶρ ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ*[40], ἀλλὰ καὶ ἡ ἐπιγραφὴ στὴν ἐπένδυση τῆς θαυματουργῆς εἰκόνος μὲ τὴν Παναγία ἔνθρονη καὶ βρεφοκρατοῦσα: *ΜΝΗΣΤΗΤΙ Κύριε ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ, 1816* (εἰκ. 5)[41]. Φαίνεται ὅμως ὅτι μετὰ τὸ ἔτος 1810 τὴν διοίκηση τοῦ κελλίου ἀναλαμβάνει ὁ γέρων Δαμιανός. Στὸν γέροντα αὐτὸν ἀναφέρεται ἔγγραφη ὁμολογία τοῦ γέροντος Τιμοθέου τοῦ κελλίου τῆς Μολυβοκκλησιᾶς. Στὸ γράμμα αὐτό, τὸ ὁποῖο χρονολογεῖται τὸν Δεκέμβριο τοῦ ἔτους 1813, ὁ γερο-Τιμόθεος σημειώνει ὅτι μεταξὺ αὐτοῦ καὶ τῆς συνοδείας τοῦ Δαμιανοῦ ὑπῆρξε διαφορὰ γιὰ κάποιον τόπο, ἀλλ' ἐντέλει αὐτὴ διευθετήθηκε πρὸς ὄφελος καὶ τῶν δύο πλευρῶν.

Τὸ ἴδιο ἔτος περατώνονται ὁρισμένες ἐργασίες στὸ ναὸ τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου, σύμφωνα μὲ χρονικὴ ἔνδειξη σὲ μαρμάρινη ἐπὶ τοῦ δαπέδου πλάκα. Στὰ 1816 διαμορφώνεται ὁ χῶρος πέριξ τῆς πηγῆς, δυτικῶς τοῦ κελλίου. Στὸν γέροντα Δαμιανὸ ἀπευθύνονται μὲ ἐνσφράγιστο, ἄνευ χρονολογίας, γράμμα τους οἱ ἐπίτροποι τῆς ἱερᾶς μονῆς Χιλανδαρίου, Νεκτάριος καὶ Ἠσαΐας. Οἱ ἐπίτροποι παρακαλοῦν τὸν γέροντα νὰ ἀποστείλει ἕναν μοναχὸ στὸν ἀρσανᾶ τῆς μονῆς Φιλοθέου προκειμένου αὐτὸς νὰ βοηθήσει στὴν μεταφορὰ ὀγκώδους λίθου δι' ἐλαιοτριβεῖο. Τὸ ἴδιο ἔτος χρονολογεῖται ἀποδεικτικὸ γράμμα τοῦ ἱερομονάχου τοῦ κελλίου Τιμοθέου[42].

Τὸ ἐν λόγῳ γράμμα παρουσιάζει ἐνδιαφέρον: *Διὰ τοῦ παρόντος ἐνυπογράφου ἀποδεικτικοῦ τε κ(αὶ) ἐξοφλητικοῦ Γράμματος γίνεται δῆλον, ὅτι ἐγὼ ὁ κά/τωθι ὑπογεγραμμένος ἐν Ἱερομονάχοις πα(πά) Τιμόθεος, ἐλθὼν εἰς χιλανδαρινὸν κελλίον τὸ ἐπ' ὀνό/ματι τιμώμενον τῆς Γεννήσεως τῆς Θεοτόκου, εὗρον ἐν αὐτῷ τὸν τε θεῖόν μου γέροντα κύρ Διονύσιον, / γέροντα κύρ Δαμιανόν, κ(αὶ) κύρ Κωνστάντιον... μετὰ τῶν λοιπῶν· μεθ' ὧν κ(αὶ) συγκοι/νοβιάσας ἔζησα χρόνους ἱκανούς, μετ' εὐχαριστίας κ(αὶ) ἀναπαύσεώς μου ἐν πᾶσιν. Ὕστερον δὲ σκοπόν / θέμενος... νὰ ἀναχωρήσῳ ἐκ τοῦ αὐτοῦ κελλίου, κ(αὶ) ἀ/πελθὼν ζήσῳ ἀλλαχοῦ τό ὑπόλοιπον τῆς*

39 Τὸ κείμενο, τὸ ὁποῖο δημοσιεύει ὁ Κτενᾶς ὡς Στοιχεῖον Γ΄ (1935, 835-841), παραδίδεται σὲ ἱκανὰ ἀντίγραφα. Ἐξ ὅσων γνωρίζω, δὲν ὑπάρχει ἐπιστημονικὴ μελέτη σχετικὰ μὲ αὐτό. Πάντως τὸ περιεχόμενό του, λόγῳ τοῦ ποιητικοῦ, συνοπτικοῦ ἀλλὰ καὶ κρύφιου χαρακτῆρα του, δὲν εἶναι εὔκολο νὰ κατανοηθεῖ.

40 Στὴν δεσποτικὴ εἰκόνα τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου ἀκολουθεῖται ἕτερος τύπος ὑπογραφῆς: *1817 ΧΕΙΡ Μ(Η)Τ(ΡΟ)Φ(Α)Ν(ΟΥ)Σ, Ν(Ι)Κ(Η)Φ(Ο)ΡΟΥ* [= (ὑποτακτικὸς τοῦ) Νικηφόρου]. Μία ἀκόμη εἰκόνα τοῦ Γενεσίου τῆς Θεοτόκου φέρει ὑπογραφὴ τοῦ Μητροφάνη: *1817 Μ(Η)Τ(ΡΟ)Φ(Α)Ν(Η)Σ.*

41 Ἡ μικρῶν διαστάσεων εἰκόνα εἶναι ἀδημοσίευτη. Φέρει πολλὰ ἀφιερώματα, μερικὰ ἀπὸ τὰ ὁποία ἔχουν ἱστορικὴ ἀξία. Λαμβάνοντες ὑπόψη τὴν τεχνοτροπία της, ἡ εἰκόνα δύναται νὰ χρονολογηθεῖ στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 18ου αἰῶνος, πιθανότατα μεταξὺ 1760 καὶ 1780.

42 Ἀνέκδοτο.

ζωῆς μου... ἐπρόβαλον, ζητήσας παρὰ τῶν διαληφθέντων προσώπ(ων) / τοῦ τε θεί(ου) μοι γέροντος κύρ Διονυσί(ου) κ(αὶ) λοιπῶν προσώπων τῆς συνοδίας του, πληρωμήν δι' ὅσους χρόνους ἐ/δούλευσα, συγκοπιάζων ἐν τῷ αὐτῷ κελλίω. Ὅθεν κ(αὶ)... ἔλαβον... τὴν ὅσην / πληρωμὴν θελήσας ἐζήτησα, ἕνεκα τῶν ἐκδουλεύσεών μου..., τὸ ὁποῖον τοῦτο μαρτύρομαι... διὰ / τοῦ παρόντος μου ἰδιοχείρου ἐνυπογράφου ἀποδεικτικοῦ τε κ(αὶ) ἐξοφλητικοῦ Γράμματος, ὅπερ κ(αὶ) ἐγένετο, / ἐπικυρωθέν κ(αὶ) διά τῶν σφραγίδων τῆς τε Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους, τῇ ὑπογραφῇ κ(αὶ) μαρτυρίᾳ τῶν / Πανοσιωτάτ(ων) Ἐπιστατῶν τῆς αὐτῆς Κοινότητος, καὶ τοῦ Ἱεροῦ μοναστηρίου τοῦ Χιλανδαρίου, κ(αὶ) τοῦ ἐνδοξο/τάτου Ζαπίτου τοῦ Ἁγίου Ὄρους Χασεκῆ Χαλίλ [μ]πέη[43].

Ἀπὸ τὴν ἀνωτέρω ἐπιστολὴ πληροφορούμεθα ὅτι στὴν συνοδεία τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ», ἐπὶ γεροντίας τόσον τοῦ Διονυσίου (π. 1796 – π. 1810) ὅσον καὶ τοῦ Δαμιανοῦ (μετὰ τὸ 1810 – πρὸ τοῦ 1824) περιλαμβάνεται ὁ ἀνεψιὸς τοῦ τέως γέροντος Διονυσίου, ἱερομόναχος Τιμόθεος. Τὸ ἀνωτέρω ἔγγραφο συνιστᾶ τὴν πρώτη καὶ τελευταία μνεία τοῦ συγκεκριμένου ἱερομονάχου, μολονότι αὐτὸς εὑρίσκεται στὸ κελλίο ἤδη ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 18ου αἰῶνος. Ὁ Τιμόθεος, ἐγκαταλείπων τὸ κελλίο, ἀπαιτεῖ χρηματικὴ ἀποζημίωση. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ὑποδηλώνει ὅτι αὐτὸς δὲν εἶναι μέλος τῆς συνοδείας, δηλαδὴ τῶν ἐγγεγραμμένων στὸ ὁμόλογο μοναχῶν τοῦ κελλίου, ἀλλὰ ὅτι ἐργάζεται κοντὰ στὸν θεῖο του, ὡς προσληφθεὶς γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτό[44]. Οὕτω πως ἐξηγεῖται ὅτι ὁ Τιμόθεος δὲν ἀναφέρεται σὲ ἄλλα ἔγγραφα, οὔτε στὴν γραπτὴ πρόθεση (Βρέβιο) τοῦ κελλίου.

Στὰ χρόνια τοῦ γέροντος Δαμιανοῦ, καὶ δὴ τὸ ἔτος 1820, οἰκοδομεῖται ἀπὸ τὸν Δημήτριο ὁ ἀποθηκευτικὸς χῶρος τοῦ κελλίου: *1820 / ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ / εν μηνὶ Μαΐου*[45]. Τέσσερα χρόνια μετά, τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1824, ὁ Δημήτριος Στεργίου(;) ἀποστέλει γράμμα στὸν γέροντα Κωνστάντιο καὶ στὸν γέροντα Ἄνθιμο[46]. Τὸν Ἰούνιο τοῦ ἴδιου ἔτους, κάποιος παπα-Στέφανος βεβαιώνει ὅτι ἔλαβε ἕνα ἡμίονο ἀπὸ τὸ κελλίο *τοῦ γέρο Κωνσταντίου καὶ γέρο Ἀνθίμου τῶν Μαρδάδων*. Ὁ παπα-Στέφανος ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἡμίονος ἦταν στὴν ἰδιοκτησία τῆς μονῆς Κασταμονίτου. Ὡστόσο, αὐτὸς θὰ πωλήσει τὸ ζῶο, ἐξ ἀφορμῆς ἀδήλου χρέους τῆς Μονῆς πρὸς αὐτόν. Τὸ γράμμα τοῦ παπα-Στεφάνου ὑποδηλώνει ὅτι στὰ 1824 τὴν γεροντία τοῦ κελλίου ἔχει ἀναλάβει στὴν πράξη ὁ Κωνστάντιος, ὡς ὁ τρίτος, μετὰ τὸν γέροντα Καλλίνικο, διάδοχος γέροντας τοῦ κελλίου. Ἐπισήμως, ὡστόσο, διαδέχεται τὸν γέροντα Δαμιανὸ τὸ ἔτος 1830/1, καθόσον σὲ ἐνσφράγιστο γράμμα τῆς μονῆς Χιλανδαρίου, τῆς 30ης Αὐγούστου τοῦ ἔτους 1831, οἱ προϊστάμενοι τῆς Μονῆς ἀπαιτοῦν ἀπὸ τὸν Κωνστάντιο νὰ ἐξοφλήσει ἀμέσως τὸ τριμερίδιό του[47]. Τοῦτο φαίνεται παράδοξο, ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ λάβει κανεὶς ὑπόψη ὅτι ἡ περίοδος 1821-1830 εἶναι γιὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος ἄκρως χαλεπή, λόγῳ τῆς εἰσβολῆς καὶ ἐγκαταστάσεως τῶν Τούρκων - μετὰ τὸ ἄδοξο τέλος τῆς ἐπαναστάσεως στὴν Μακεδονία - τῆς καταργήσεως τῆς Ἱ. Ἐπιστασίας, τῆς ἀνηλεοῦς καὶ βαρυτάτης φορολογίας ἀλλὰ καὶ τῆς φυγῆς τῶν Ἁγιορειτῶν πρὸς ἀσφαλέστερες περιοχές. Μάλιστα σὲ γράμμα τοῦ προηγουμένου τῆς μονῆς Χιλανδαρίου Μεθοδίου πρὸς τὸν προηγούμενο Κύριλλο, ἐπίσης Χιλανδαρινὸ μοναχό, εὑρισκόμενο στὴν

---

43 Γιὰ τὸν Ζαμπίτη Χασεκῆ Χαλίλ μπέη βλ. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 155-156, 176.

44 Ἡ παρουσία στὸ κελλίο περισσοτέρων, ἐξ ὅσων ὁρίζει τὸ τριπρόσωπο, μοναχῶν συγχωρεῖται μόνον ὅταν ὑπάρχει ἀνάγκη. Ὡστόσο, τὰ συγκεκριμένα πρόσωπα ὑπόκεινται σὲ κανονιστικὲς διατάξεις. Βλ. τὴν ὑπ' ἀριθμὸν ΛΕ΄ διάταξη τοῦ Τυπικοῦ τοῦ ἔτους 1780 (Παπαχρυσάνθου 1999, 75).

45 Ὁ χῶρος αὐτὸς μετετράπη πρὸ ὀλίγων ἐτῶν σὲ παρεκκλήσιο τῆς Παναγίας Τριχερούσης. Τὸ τέμπλο τοῦ νέου αὐτοῦ παρεκκλησίου κοσμοῦν οἱ δεσποτικὲς εἰκόνες τοῦ Μητροφάνους τοῦ Καρπενησιώτη.

46 Ἀνέκδοτο.

47 Ἀδημοσίευτο. *Τριμερίδιον* ἢ *τριμοιρίδιον*, ἤτοι τὸ τρίτον τοῦ (ἀρχικοῦ) τιμήματος τοῦ κελλίου, τὸ ὁποῖο ὀφείλει ὁ διάδοχος τοῦ κελλίου μετὰ τὸν θάνατο τοῦ γέροντός του, ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὶς Μονὲς στοὺς κελλιῶτες κατὰ τὸν 17ο αἰῶνα. Γιὰ τὸ Τριμερίδιο σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ «Κελλιωτικὸ ζήτημα» βλ. ἐνδεικτικῶς Βλάχος 1903, 135. Πετρακάκος 1925, 148-151. Κυρίως Κουρίλας 1929, 156-176. Κτενᾶς 1935, 733-741, 754-757. Πρβλ. Μαμαλάκης 1971, 321-334.

Θεσσαλονίκη, ὁ γράφων ἀναφέρει ὅτι στὰ 1824 τόσον ἡ Μονὴ ὅσον καὶ τὰ κελλία της εὑρίσκονται σὲ ἄθλια κατάσταση, λόγῳ τῶν ληστοσυμμοριῶν ποὺ δροῦσαν στὸ Ἅγιον Ὄρος, ἀπαιτῶντας μεγάλα χρηματικὰ ποσὰ (*λουφέδες*)[48].

Ἀξίζει ἐν παρόδῳ νὰ σημειωθεῖ ὅτι στὰ χρόνια αὐτὰ ὁ συνολικὸς ἀριθμὸς τῶν μοναζόντων, καὶ δή τῶν κελλιωτῶν, στὸ Ἅγιον Ὄρος εἶναι ἐξαιρετικὰ μικρός, ὅπως δεικνύει ἡ ἀπογραφὴ τῶν ἐτῶν 1832-1833[49]. Τοῦτο λόγῳ τῆς φυγῆς τῶν μοναχῶν μετὰ τὴν ἔναρξη τῆς Ἐπαναστάσεως καὶ τῶν ἐξ αὐτῆς τουρκικῶν βιαιοτήτων στὴν Ἱερὰ χερσόνησο, ἀλλὰ καὶ λόγῳ τῆς ἐκδιώξεως τῶν «ἀγενείων» μὲ πράξη τοῦ ἔτους 1830. Ἐντούτοις, τὸ τελευταῖο μέτρο δὲν εὐμοίρησε ἐφαρμογῆς, καθόσον οἱ Μονὲς καὶ τὰ κελλία εἶχαν ἀνάγκη ἀπὸ ἐργατικὸ προσωπικό.

Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, τὸν Αὔγουστο τοῦ ἔτους 1832 οἱ ἐπίτροποι-προϊστάμενοι τῆς μονῆς Δοχειαρίου, Θεοδώρητος καὶ Προκόπιος, μὲ ἐνσφράγιστο γράμμα τους ἀπαιτοῦν ἀπὸ τὸν γέροντα Κωνστάντιο νὰ ἀπολύσει κάποιο νεαρὸ ἄνδρα, ὁ ὁποῖος κατ' αὐτοὺς εὑρίσκεται στὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ» χωρὶς τὴν ἄδειά τους. Σημειώνουν: τὸ παιδὶ [αὐτὸ] ...*τὸ ἐθρέψαμεν κ(αὶ) τὸ ἐνδύσαμεν, κ(αὶ) τὸ ἐξεψειρ/γιάσαμεν, καὶ τὸ ἔστειλαν ἀπὸ τὴν πατρίδαν του διὰ τὸ Δοχει/άριον νὰ κάθεται· καὶ τώρα νὰ ἦναι εἰς τὸ κελλίον Μαρδάδικον, / ποῖος κριτὴς τὸ εὑρίσκῃ εὔλογον*;[50].

Παρότι ὁ γερο-Κωνστάντιος ἔχει ἀναλάβει τὴν διαχείριση τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» ἀπὸ τὸ 1831 τουλάχιστον, ἔγγραφο ἀναφέρει ὅτι αὐτὸς αἰτεῖται τὴν ἀγορά του κατὰ τὸ ἔτος 1836: *Κατὰ τὸ σωτήριον ἔτος 1836, Ἀπριλίου 12, ἐλθὼν πρὸς / τὴν ὑμετέραν καὶ ἱερὰν καὶ σεβασμίαν μονὴν τοῦ Χιλαν/δαρίου, ὁ Ὁσιώτατος ἐν μοναχοῖς κύρ Κωνστάντιος, ἠτήσατο / παρ' ἡμῶν τὸ κελλίον τὸ ἐπονομαζόμενον Γεννήσεως τῆς Θεοτόκου. / Ἰδόντες δὲ ἡμεῖς αὐτὸν ἄνδρα τίμιον καὶ εὐλαβῆ, δεδώκαμεν τὸ / ρηθὲν κελλίον εἰς πρόσωπα τρία. Καὶ πρῶτον μὲν πρόσωπον ὑ/πάρχει ὁ ρηθεὶς Κωνστάντιος, καὶ δεύτερον ὁ ἐν μοναχοῖς Γε/ράσιμος, καὶ τρίτον ἕτερος Κωνστάντιος... δεδώκασι δὲ καὶ αὐτοὶ διὰ τὴν ἀγορὰν τοῦ κελλίου / γρόσια 1000. ἤτοι χίλια*[51].

Τί ἀκριβῶς συμβαίνει ἐδῶ; Πῶς εἶναι δυνατὸν ὁ Κωνστάντιος νὰ ὀφείλει νὰ ἐξοφλήσει τὸ τριμερίδιό του στὰ 1831, ποὺ σημαίνει ὅτι ἔχει ἤδη ἀναλάβει τὴν γεροντία, καὶ ἀφετέρου νὰ ἀγοράζει τὸ κελλίο στὰ 1836; Κατὰ τὴν γνώμη μας, τοῦτο ὀφείλεται στὴν παρουσία τῶν δύο νέων μελῶν τοῦ κελλίου, τοῦ Γερασίμου καὶ τοῦ Κωνσταντίου [Β΄], γεγονὸς τὸ ὁποῖο ὑποδηλώνει ὅτι στὰ 1836 τὸ τριπρόσωπο τῆς συνοδείας εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτὸ τοῦ ἔτους 1831.

Σὲ χρεωστικὸ ὁμόλογο τοῦ ἔτους 1840, Ἀπριλίου 8, ὁ Γεώργιος υἱὸς τοῦ Τζάνη ὁμολογεῖ ὅτι ἔλαβε δάνειο σαράντα τεσσάρων γροσίων ἀπὸ τὸν γέροντα Κωνστάντιο τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ»[52]. Σὲ ἐπὶ λίθου ἐπιγραφή, ἐντοιχισμένη σήμερα σὲ βρύση ἔξωθεν τοῦ ἐλαιοτριβείου, ἀναφέρονται τὰ ἑξῆς: *ΚΕΛΛΙ(ΟΝ) ΜΑΡ[ΟΥ]Δ[Α] ΤΟΥ ΧΙΛ[ΑΝΔΑΡΙΟΥ] / 1845 / ΜΑΡΤ[ΙΟΥ] 25 / ΌΡΑΤΕ ΦΙΛΟΙ ΤΗΝ ΑΝΕΞΑΝ/ΤΛΗΤΟΝ ΤΑΥΤΗΝ ΠΗΓΗΝ / ΗΤΙΣ ΕΓΕΝΕΤΟ ΔΙ' ΕΠΙΜΕΛΕΙ/ΑΣ Κ(ΑΙ) ΦΙΛΟΤΗΜΩΝ ΔΑΠΑ/ΝΩΝ ΤΟΥ ΟΣΙΟΤΑΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΚΩΝ/ΣΤΑΝΤΙΝΟΥ,* [= lege Κωνσταντίου] *ΣΥΝ ΑΜΑ ΤΕ ΤΗΝ / ΤΡΙΤΗ ΣΥΝΟΔΙΑ ΩΣ ΟΛΟΙ ΚΟ/ΠΙΑΣΑΝΤΕΣ Ε(Ι)Σ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ / ΤΩΝ ΤΕΥΞΟΜΕΝΩΝ* (εἰκ. 6). Τρίτη συνοδεία δεῖ ἐννοεῖσθαι τὴν συνοδεία τοῦ γέροντος Κωνσταντίου.

---

48 Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1966, 127-128.

49 Βλ. ἐνδεικτικῶς Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1962, 42-43.

50 Ἀνέκδοτο. Τὸ ζήτημα τῆς παρουσίας τοῦ συγκεκριμένου (ἀγένειου) παιδιοῦ στὸ Ἅγιον Ὄρος παρουσιάζει μεγάλο ἐνδιαφέρον, καθόσον δὲν εἶναι ἐπαρκῶς γνωστὰ τὰ κίνητρα, μὲ τὰ ὁποῖα πολλὲς (πτωχές) οἰκογένειες παρέδιδαν στὶς Μονὲς ἀρσενικὰ τέκνα τους, καὶ μὲ ποιά κριτήρια αὐτὰ ἐγίνοντο δεκτά. Εἶναι δὲ ἐπίσης ἄγνωστο ποιές ἀκριβῶς ἦταν οἱ ὑποχρεώσεις τῶν ἐν λόγῳ παιδιῶν, καὶ τί οἱ Μονὲς προσέφεραν σὲ αὐτά, πλὴν τῆς ζωοτροφίας τους.

51 Βλ. Ἔγγραφα, ἀριθ. 5. Ἐπισημαίνεται ὅτι σὲ εἰκόνα μὲ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ ἀπαντᾶ ἡ κάτωθι ἐπιγραφή: *Δέησις τοῦ Δοῦλου τοῦ Θεοῦ Κωνσταντίου Μοναχοῦ κ(αὶ) της Συνοδίας αὐτοῦ 1836.*

52 Ἀδημοσίευτο.

Μετὰ τὸ ἔτος 1845 καὶ μέχρι τὸ 1858 δὲν ἔχομε εἰδήσεις γιὰ τὸ κελλίο. Τοῦτο ἴσως ὀφείλεται στὰ ἐμπερίστατα γιὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος αὐτὰ χρόνια, ἴσως δὲ καὶ ἐξαιτίας τῆς ἐπαναστάσεως στὴν Χαλκιδικὴ (1854) μὲ πρωταγωνιστὲς τὸν Δημήτριο (Τσάμη) Καρατάσιο, πρώην ὑπασπιστὴ τοῦ Ὄθωνος, καὶ τὸν ὁπλαρχηγὸ «τοῦ Ἁγίου Ὄρους» Ἀστέριο Χάϊτα. Σύμφωνα μὲ ἱεροκοινοτικὰ γράμματα τοῦ ἔτους 1854, τὰ κελλία τοῦ Ὄρους ὑπέστησαν μεγάλα δεινά, βιαιοπραγίες καὶ δηώσεις, ἀπὸ τοὺς ἐπαναστάτες τοῦ Καρατάσιου, ἀμέσως μετὰ τὴν ἧττα αὐτῶν ὑπὸ τῶν Τούρκων[53].

Τὸ ἔτος 1859 ὁ Κωνστάντιος Β΄, καὶ ὄχι ὁ μοναχὸς Γεράσιμος, γίνεται γέροντας τοῦ κελλίου, σύμφωνα μὲ ἔγγραφο τοῦ κελλίου: *ἐλθὼν π[ρ]ὸς τὴν ἡμετέρα / ἱερὰν μονὴν τοῦ Χιλιανταρίου ὁ Ὁσιώτατος ἐν μοναχοῖς / κύριος Κωνστάντιος, ἠτήσατο παρ᾽ ἐμοῦ τὸ ἡμέτερον ἐν Κα/ρεαῖς κελλίον, [τὸ] ἐπονομαζόμενον ἡ Γέν[ν]ησις τῆς Θεοτόκου. Εἰδὸντες / δὲ αὐτὸν ἄνδρα τίμιον κ(αὶ) εὐλαβῆ, δεδώκαμεν κ(αὶ) ἡμεῖς τὸ κελλίον / αὐτοῖς, εἰς πρόσωπα τρία. Κ(αὶ) πρῶτον μὲν πρόσωπον εἶναι ὁ ῥηθεὶς / κύριος Κωνστάντιος, δεύτερον δὲ κὺρ Δαμιανός [Β΄], κ(αὶ) τρίτον ὁ Θεοδόσι/ος. Δεδώκασι καὶ αὐτοὶ διὰ τὴν ἀ[γο]ρὰν τοῦ κελλίου γρόσια τὸν ἀριθμὸν / 1000, ἤτοι χίλια. Ἔστωσαν δὲ ὑποτασσόμενοι εἰς τὸ ἱερὸν ἡμῶν μοναστήριον, ὡς / κ(αὶ) τὰ λοιπὰ κελλία*[54].

Τὸ ἔτος 1864[55] ὁ ἐπίτροπος τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ», ἱερομόναχος Δαμασκηνός, προσκαλεῖ σὲ συνάντηση τοὺς πατέρες τοῦ κελλίου, γράφων πρὸς αὐτοὺς κρύφα: *Πατέρες σεβάσμιοι! / Σᾶς εἰδοποιῶ ὅτι ἐχθὲς τὴν Κυριακὴν ἐκάμαμεν / σύναξιν εἰς τὸν Πνευματικόν· κ(αὶ) ἔγινεν ἀπόφασις / ἀπὸ ὅσοι εὑρέθημεν ἐκεῖ διὰ τὴν ἐρχομένην Πέμπτην / νὰ παρευρεθῆτε ὅλοι σας, διὰ νὰ θεωρήσωμεν τὸν λο/γαριασμὸν, κ(αὶ) νὰ συνομιλήσωμεν, καὶ ἄλλα δέοντα / τῆς ὑποθέσεώς μας. Ταῦτα καὶ σᾶς περιμένων πολλὰ / πρωῒ εἰς τὸ ὀσπήτιον τοῦ Γέροντος Ἰγνατίου. / 1864 Νοεμβρίου 2 / Ὁ ἐπίτροπός σας, Δαμασκηνὸς Ἱερομόναχος*[56].

Ὁ ἱερομόναχος Δαμασκηνὸς ἀποφεύγει νὰ δηλώσει εὐθαρσῶς τί ἀκριβῶς διημείφθη στὴν σύναξη τῆς Κυριακῆς, καὶ σὲ ποία «ὑπόθεση» ἀναφέρεται. Ὁ ἀόριστος λόγος καὶ βεβαίως ἡ ἀπόκρυψη τοῦ ὀνόματος τοῦ «Πνευματικοῦ», σὲ συνδυασμὸ μὲ ἄλλες πληροφορίες, ὁδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ πρόσκληση τοῦ Δαμασκηνοῦ συνδέεται μὲ τὴν ἀναζωπύρωση (4η φάση) τοῦ «κελλιωτικοῦ ζητήματος». Τοῦτο δὲ κατόπιν τῆς ἀνατροπῆς τῶν παραδεδομένων ὑπὸ τῶν πατέρων τῆς Μεγίστης Λαύρας, καὶ τὴν μετὰ ταῦτα, ἀτελέσφορη ἀρχικῶς, προσφυγὴ τῶν σκητιωτῶν καὶ κελλιωτῶν στὸν πατριάρχη Σωφρόνιο Γ΄ (1863-1866)[57]. Ἀξίζει δὲ νὰ σημειωθεῖ ὅτι οἱ πατέρες τῆς σκήτεως τῆς Ἁγίας Ἄννης ὁρίζουν τὸν ἱερομόναχο Δαμασκηνὸ ἐκπρόσωπό τους στὴν Κωνσταντινούπολη, προκειμένου αὐτὸς νὰ διαχειρισθεῖ ὑπὲρ αὐτῶν τὸ ἀναφυὲν ζήτημα, πράγμα τὸ ὁποῖο κατέστη ἐντέλει ἐφικτὸ διὰ τοῦ Ἀποφαντικοῦ καὶ Διαιτητικοῦ Γράμματος τοῦ ἔτους 1866[58]. Ὅσον δὲ ἀφορᾶ στὸν «Πνευματικὸ» τοῦ γράμματος, αὐτὸς δύναται νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν ἱερομόναχο καὶ πνευματικὸ τοῦ Ἁγίου Ὄρους Σάββα, τὸν ἀσκούμενο στὸ ἐν Καρυαῖς λαυρεωτικὸ κελλίο τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ ἐκπρόσωπο τῶν κελλιωτῶν στὸ Πατριαρχεῖο καὶ στὴν ἀρνητικὴ γιὰ τοὺς κελλιῶτες δίκη, ἡ ὁποία ἐπέπρωτο νὰ ὁδηγήσει στὴν ἔκδοση τοῦ Συνοδικοῦ γράμματος τῆς 5ης Ὀκτωβρίου τοῦ ἔτους 1864[59].

---

53 Γιὰ τὸ θέμα καὶ τὶς σχετικὲς πηγές βλ. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1962, ἀριθ. 62-71.

54 Ἀνέκδοτο.

55 ἤτοι τρία χρόνια μετὰ τὸν Καταστατικὸ χάρτη τοῦ διοικητοῦ τῆς Θεσσαλονίκης Χουσνῆ πασᾶ (11 Φεβρουαρίου 1761), σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο οἱ κελλιῶτες ὀφείλουν νὰ ἐξετάζουν τὶς διαφορές τους πρῶτα στὶς ἀρχὲς τοῦ μοναστηρίου τους, ἔπειτα στὴν Κοινότητα καὶ τέλος στὶς τουρκικὲς ἀρχές (Παπαχρυσάνθου 1999, 36-41).

56 Ἀνέκδοτο.

57 Κτενᾶς 1935, 714-720, 736-737. Γιὰ τὸ «κελλιωτικὸ ζήτημα» βλ. ἐπίσης ὑποσημ. 46.

58 Χρυσοχοΐδης 1997Β

59 Σμυρνάκης 1903, 206. Κουρίλας 1929, 166 κ.ἑ.. Κτενᾶς 1935, 714-720. Γιὰ τὸ συνοδικὸ γράμμα τοῦ Σωφρονίου βλ. Meyer 1894, ἀριθ. XXII (254-259). Δεληκάνης ἀρχιμαν. 1902, 252-258. Γράμμα τοῦ

Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ πνευματικὸς Σάββας ἀποστέλλει γράμμα πρὸς τοὺς ἀσκουμένους στὶς Σκῆτες λέγων: [...] *Χάριτι θεία κατευοδώθημεν χθὲς ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως καὶ σᾶς εἰδοποιῶμεν, πατέρες ἅγιοι καὶ ἀδελφοί, νὰ ἐξαποστείλετε καὶ ὑμεῖς ἀπὸ δύο-τρεῖς ἀδελφοὺς ἡ κάθε μία σκήτη, ἵνα κοινοποιηθῶσιν τὰ ἔγγραφα τῆς Μ. τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ὅπως λάβετε γνῶσιν καὶ ὑμεῖς ὡς συναγωνισθέντες ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ συμφέροντος. Καὶ ἡμέρα συνάξεως ὁρίσθη ἡ ἐρχομένη Κυριακή... Ἐν Καρυαῖς τοῦ ἁγίου Ὄρους Ἄθω 1864 8βρίου 1*[60]. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἐντὸς τοῦ Φθινοπώρου τοῦ 1864 θὰ ἀκολουθήσουν καὶ ἄλλες «κυριακάτικες» συνάξεις, ὅπως ἡ σύναξη τῆς «Κυριακῆς», τὴν ὁποία ἀναφέρει ὁ ἐπίτροπος τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» Δαμασκηνός, καὶ ἡ ὁποία θὰ λάβει χώρα ἕνα μῆνα μετὰ ἀπὸ αὐτὴν τῆς 1ης Ὀκτωβρίου.

Τὸν Δεκέμβριο τοῦ ἑπομένου ἔτους ὁ ἱεροδιάκων Θεοδόσιος, προφανῶς ὁ μοναχὸς τοῦ ὁμολόγου τοῦ ἔτους 1859, συντάσσει Λόγο γιὰ τὴν χαρμόσυνο ἡμέρα τῆς Γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ. Ἀναφέρονται τὰ ὀνόματα τῆς Ἐπιστασίας τοῦ ἔτους 1865: τοῦ Λαυριώτη πρωτεπιστάτη Γενναδίου (προηγουμένου), τοῦ Δοχειαρίτη Πολυκάρπου, τοῦ Ξενοφωντινοῦ Μελετίου (ἱεροδιακόνου) καὶ τοῦ Ἐσφιγμενίτη Νεοφύτου (ἱερομονάχου)[61]. Λίγο ἀργότερα, σύμφωνα μὲ ἕτερο ἔγγραφο, ὁ Θεοδόσιος χειροτονεῖται ἱερομόναχος: + *Παραλαβόντες κανονικῶς παρὰ τῶν θεηγόρων Ἀπο/στόλων, κ(αὶ) θεοφόρων Πατέρων ἐφοδιάζειν τοὺς ἀφ' ἡμῶν / χειροτονηθέντας γράμματι συστατικοῖς τε κ(αὶ) ἀπολυτηρί/οις, καὶ βουλομένους ἀναχωρῆσαι, ὅπως μὴ τὰ θεῖα ὑπὸ / ἀναξίων, ἤ κ(αὶ) ὑπό ἀνιέρων χεῖρας καθ' ὑβρίζωνται, τούτου / χάριν κ(αὶ) ἡμεῖς, τὸν ἐπιφέροντα τὸ παρὸν ἡμῶν Θεοδόσιον Ἱερομόναχον, συσταίνομεν, ὡς ἐξ ἡμῶν χειροτονη/θέντα, διὰ προτροπῆς τοῦ ἰδίου αὐτοῦ γέροντος, γέρο Κοσμᾶ / ἐκ τὸ κελλίον τὸ λεγόμενον τῶν Μαρουδάδων, κείμε/νον εἰς τὰς Καρεᾶς εἰς τὰ ὅρια τοῦ Χιλιανδαρί(ου). κ(αὶ) / διὰ συμμαρτυρίας τοῦ πνευματικοῦ του παπᾶ Σάββα. / Κ(αὶ) γὰρ ἔχεται ὁ τοιοῦτος δόγματος ὀρθοδόξου, βίου τε σεμνοῦ / κ(αὶ) ὑπολήψεως ἀδιαβλήτου. διὸ κ(αὶ) ἐφοδιάζομεν αὐτὸν τῷ / συστατικῷ τούτῳ κ(αὶ) ἀπολυτηρίῳ γράμματι, ὅπως ἔχῃ / ἀκώλυτον τὸ τῆς Ἱερωσύνης ἐπάγγελμα, ὅπου ἂν εὑρε/θῇ, τῇ ἀδείᾳ μέντοι τοῦ κατὰ τόπον Ἀρχιερέως. / 1867 Ὀκτωβρί(ου) 26*[62].

Σύμφωνα μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἐγγράφου, ὁ Θεοδόσιος εἶναι ἱερομόναχος στὰ 1867. Φαίνεται δὲ πὼς ἐπιθυμεῖ νὰ ἱερουργεῖ ἐκτὸς τοῦ κελλίου καὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους, γιὰ αὐτὸ καὶ ἐφοδιάζεται μὲ τὸ ἀπολυτήριο τοῦτο γράμμα. Ἐπισημαίνεται ὅτι στὸ γράμμα γίνεται λόγος γιὰ δύο πρόσωπα: τὸν Κοσμᾶ, «γέροντα τοῦ κελλίου τοῦ Μαρουδᾶ», καὶ τὸν πνευματικὸ Σάββα. Ὁ τελευταῖος θὰ πρέπει νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν προρρηθέντα ἱερομόναχο καὶ πνευματικὸ Σάββα τοῦ λαυρεωτικοῦ κελλίου τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὡστόσο, πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ ἡγεῖται τοῦ κελλίου ὁ γέρων Κοσμᾶς, καὶ ὄχι ὁ Θεοδόσιος τοῦ τριπροσώπου τοῦ ἔτους 1859; Εἰρήσθω ὅτι ἡ μοναδικὴ μνεία γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Κοσμᾶ ἀπαντᾶ μόνον στὸ ὑπὸ σχολιασμὸ ἔγγραφο. Κατὰ τὴν ἐκτίμησή μας, πρόκειται γιὰ ὀρθογραφικὸ λάθος. Ἡ φράση *ἐκ τὸ κελλίον...* καὶ κατωτέρω ἀναφέρεται στὸν τόπο τῆς χειροτονίας. Ἑπομένως ἡ πρόθεση «ἐκ» θὰ πρέπει νὰ ἀναγνωσθεῖ ὡς «εἰς».

Δυστυχῶς, δὲν ὑπάρχουν ἀξιόπιστες καὶ ἐπαρκεῖς εἰδήσεις γιὰ τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ» μετὰ τὸ ἔτος 1870. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν γέροντα Θεοδόσιο, παρότι λέγεται πὼς ὑπῆρξε σημαντικὴ προσωπικότητα στὸ Ἅγιον Ὄρος, ὡς πνευματικὸς πολλῶν Ἁγιορειτῶν[63].

πνευματικοῦ Σάββα πρὸς τοὺς κελλιῶτες καὶ σκητιῶτες τῆς 17ης Ἰουνίου τοῦ ἔτους 1864 σώζεται στὸ Ἀρχεῖο τῆς Σκήτεως τῶν Καυσοκαλυβίων (Κουρίλας 1929, 236-237).

60 Κουρίλας, *ἔνθ. ἀνωτ.* 238.

61 Ἀνέκδοτος. Γιὰ τὴν Ἐπιστασία αὐτὴ βλ. Γαβριὴλ Σταυρονικητιανός 1928, 27. Ὁ Νεόφυτος ὁ Ἐσφιγμενίτης θὰ ὑπηρετήσει καὶ κατὰ τὸ Ἐπιστασιακὸ ἔτος 1870-1871.

62 Ἀνέκδοτο.

63 Στὴν Συλλογὴ ἐγγράφων τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» σώζεται γραπτὴ συμμαρτυρία ὑπὲρ τοῦ ἱερομονάχου Νεοφύτου Βατοπαιδινοῦ τοῦ ἔτους 1902 (Ἀνέκδοτος). Τὴν συμμαρτυρία ὑπογράφει ὁ

Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ Θεοδόσιος εἶναι ἐντέλει γέροντας τοῦ κελλίου τὴν ἐποχὴ αὐτή. Σὲ ἀντίγραφο σχεδίου ὁμολόγου ἀγορᾶς τοῦ κελλίου[64] ἀναφέρεται ὅτι ὁ ἐν λόγῳ ἱερομόναχος ἀγοράζει τὸ κελλίο γιὰ 4.500 γρόσια. Τὸ τριπρόσωπο περιλαμβάνει τὸν ἴδιο, τὸν μοναχὸ Ἰωακείμ καὶ τὸν ἱερομόναχο Ὀνούφριο. Δυστυχῶς τὸ ἀντίγραφο αὐτὸ τοῦ σχεδίου ἀγορᾶς τοῦ κελλίου δὲν φέρει χρονολογία. Μποροῦμε ὅμως νὰ ὑποθέσουμε ὅτι τὸ πρωτότυπο ὁμόλογο ὑπογράφεται μεταξὺ 1867 καὶ 1890, ὁπότε ἐπὶ γεροντίας Θεοδοσίου, ἀνοίγεται τὸ φρέαρ τοῦ κελλίου.

Κλείνοντες τὴν παροῦσα μελέτη, ὀφείλουμε νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ἡ ἔρευνα τῶν μοναστηριακῶν Ἀρχείων τοῦ 18ου καὶ 19ου αἰῶνος εὑρίσκεται ἀκόμη σὲ πρώιμο στάδιο. Ὡστόσο, εἶναι βέβαιο ὅτι ἡ συνέχεια αὐτῆς, καὶ κατ' ἐπέκταση ὁ ἐντοπισμὸς καὶ ἄλλων, σχετικῶν μὲ τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ», ἐγγράφων (ἰδίως στὴν μονὴ Χιλανδαρίου καὶ στὸ Πρωτάτο), θὰ προσφέρει πολλὰ στὴν τεκμηρίωση τῶν ἀπαρχῶν καὶ τῆς ἐξελίξεως τοῦ κελλίου. Πρὸς τούτοις δέ, καὶ στὴν διερεύνηση τῆς ἱστορίας τῆς ἀθωνικῆς πολιτείας, καὶ δὴ τῶν Καρεῶν.

ΕΚΔΟΣΗ ΕΓΓΡΑΦΩΝ

SIGLA

(αβγ) = Ἀνάλυση συντομογραφιῶν

[αβγ] = Γράμματα συμπληρούμενα ὑπὸ τοῦ ἐκδότου

[...] = Γράμματα ἐξίτηλα, ἐκπεσόντα ἢ ἄκρως δυσνόητα, ὧν ὁ ἀριθμὸς κατὰ προσέγγιση

‖ = Χωρισμὸς στίχων

ΑΡ. 1
ΓΡΑΜΜΑ ΔΙΟΡΙΣΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΜΟΝΗΣ ΧΙΛΑΝΔΑΡΙΟΥ (εἰκ. 7)

Ἄνευ ἀριθμοῦ 1781 Μαρτίου 1

Περίληψη

Διὰ τοῦ ἐνσφραγίστου αὐτοῦ διοριστηρίου γράμματος τῆς μονῆς Χιλανδαρίου, ὁ ἱερομόναχος Καλλίνικος, γέρων τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ», ὁρίζεται ἐπίτροπος τῆς κυριάρχου Μονῆς γιὰ τὸν ἔλεγχο τῆς ὑλοτομίας στὴν ἐγγὺς τοῦ κελλίου περιοχή.

Σημείωμα

Ὀπισθόφυλλο: γράμμα ἀπὸ τὸ Χελε/ανδάρι εἰς τὸ Κελλίον / Γεννέσιον τῆς Θεοτόκου

+ μὲ τὸ παρὸν μας φανερών[ου]μοι ἡμεῖς ἅπαντες οἱ προεστῶτες τῆς ἱερᾶς ‖ κ(αὶ) σεβασμίας μονῆς τοῦ Χιλιανταρίου ὅ,τι με κοινὴν γνώμην πάντων ‖ ἡμῶν ἐκάμαμεν τέλειον ἐπίτροπον κ(αὶ) ἐξουσιαστὴν τὸν παπα κὺρ Κα‖λλίνικον, κελλιώτην μας ἀπὸ κελλίον τὸ ἐπονομαζόμενον Γενέ‖σιον τῆς Παναγίας εἰς τὸ νὰ φυλάττῃ μὲ πάσαν τρόπον κ(αὶ) προθυ‖μίαν τὸ βουνὸ μας, κ(αὶ) ἂν ἐπιτωλμήσει τινὰς ἀχρεῖος ἢ ὁμοβό‖ρος νὰ πηγαίνει δίχως ἄδιαν τοῦ μοναστηρίου μας νὰ κώψι ἢ ξύλον ‖ ἢ βέριαις ἢ φασοὐλόξυλα ἢ ἄλλον τίποτας ἀπὸ αὐτὸ κ(αὶ) τὸν στο‖χασθῇ αὐτὸς δίχως νὰ ἔχει ἄδιαν καὶ βοὐλαν τοῦ μοναστηρίου νά ‖ τὸν πιάνει κ(αὶ) νὰ τὸν πιγαίνει εἰς τοὺς γέροντας κ(αὶ) προεστῶτας τῆς ‖ Μεγάλης Μέσης, κ(αὶ) νὰ τ[ὸ]ν παιδεύουν μὲ κάθε ἄξιαν παιδίαν ‖ νὰ τρώγει ξύλον εἰς τὸν ἀγᾶν κ(αὶ) νὰ πληρώνη καὶ τζερεμὲν πε‖νήντα

Πνευματικὸς τῆς μονῆς Βατοπαιδίου, Θεοδόσιος ἱερομόναχος. Ὡστόσο, ἡ γραφὴ τοῦ συμμαρτυρικοῦ οὐδόλως συνάδει μὲ τὴν γραφὴ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοδοσίου τοῦ ἔτους 1865.

64 Ἀνέκδοτο.

γρόσια, ὡς ἀντίπαλος κ(αὶ) πολέμιος τοῦ μοναστηρίου μας. ‖ κ(αὶ) ἐἂν κ(αὶ) δὲν τύχει ὁ παπα κὺρ Καλλίνικος ἐκεῖ κ(αὶ) εἶναι τινὰς ‖ ὁποῦ [lege ἀπὸ] τὴν συνοδίαν του ἤ ὁ παπᾶς του ἤ ὁ καλογερός του νὰ ἔχουν κ(αὶ) ‖ αὐτὴ [lege αὐτοὶ] τὴν ἐξουσίαν νὰ τὸν πιάνουν, ἀνεμποδίστως. ‖ ,αψπα΄ [= 1781] μαρτίου α΄‖ ὁ σκευοφύλαξ τοῦ Χηλανδαρίου Δανιήλ κ(αὶ) οἱ συν ‖ ἐμοί ἅπαντες οἱ προϊστώτες.

Παρατηρήσεις – Σχόλια

Ὁ σκευοφύλαξ Δανιήλ, ἀντιγραφεὺς πολλῶν σλαυϊκῶν κωδίκων, συνιστᾶ μεγάλη προσωπικότητα τῆς ἐποχῆς. Ἡ δράση του εἶναι γνωστὴ ἀπὸ σειρὰ ἐγγράφων τῆς μονῆς Χιλανδαρίου καὶ τῆς ἱερᾶς Κοινότητος, τὰ ὁποῖα χρονολογοῦνται ἀνάμεσα στὰ 1772 καὶ 1794. Στὸν ἴδιο ἄνδρα ἀπευθύνεται σημαντικὸς ἀριθμὸς πατριαρχικῶν ἐπιστολῶν (βλ. Ἀναστασιάδης 2002).

.....

ΑΡ. 2
ΓΡΑΜΜΑ ΤΟΥ ΕΠΙΤΡΟΠΟΥ ΣΑΒΒΑ ΧΙΛΑΝΔΑΡΙΝΟΥ (εἰκ. 8)

Ἄνευ ἀριθμοῦ 1799 Ὀκτωβρίου 23

Περίληψη

Στὸ γράμμα αὐτὸ ὁ ἐπίτροπος τῆς μονῆς Χιλανδαρίου, γέρων Σάββας, ζητᾶ ἀπὸ τὸν γέροντα τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ» Διονύσιο, νὰ ἀποδόσει Ὁμολογία ἀδήλου γέροντος.

Σημειώματα

Ὀπισθόφυλλο: Τῷ ὁσιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς γερωΔιονυσίῳ, κ(αὶ) ἐν / Χριστῷ μοι λίαν περιποθήτῳ ἀσπασίως / εἰς ταῖς Καρεαῖς σταῖς Μαρουδάδες κελί / Γενέσιον τῆς Παναγίας

1: 100: ἐπειρεν ὀμόλογα σπάρεν(;) / τού ἁγίου Σάβα κρασί

μου εδουσε ω σειργιάνης βρούχων δράμια 132

λιμονί, ποχου(;) Θεοδόσιος Γιάνη / Κόνστα Γιαρένι Γιάνη Πασχάλι / Στέριου

Τὴν πανοσιότητά σου γέρο Διονύσι‖ε εὐχόμενος ἐν Κυρίῳ ἀσπάζομαι

+ δίδωντας τὴν εἴδησιν ὅτι ὁ γερο Γεόρ‖γης ἦλθεν κ(αὶ) εἶναι εἰς τὸ μοναστήρι ‖ μας, κ(αὶ) μᾶς ἐπαρεκάλεσεν νά Σᾶς ‖ χαιρετήσωμεν ἐκ μέρους του, νά λά‖βης τὸν κόπον νά ἔλθῃς νὰ φέρῃς κ(αὶ) ‖ τὴν ὁμολογίαν του νὰ ἀνταμοθῆτε κιό‖λα, ὅθεν προσμένη τὸν καλόν Σας ‖ ἐρχομόν, εἰδὲ κ(αὶ) δὲν σὲ βολῆ νά ‖ ἔλθης, παρακαλοῦμεν νά τὴν στεί‖λῃς μὲ τόν παραεκκλησιαστικόν ‖ Νικόδημον ὁποῦ σοῦ φέρνει τό πα‖ρόν, κ(αὶ) διά πίστωσιν κράτησε τό ‖ γράμμα τοῦτο. ταῦτα ὑγίαινε ‖ 1799. ὀκτωβρίου. 23 ‖ τῆς ὁσιότητος σου εὐχέτης ἐν Χ(ριστ)ῷ ‖ ὁ ἐπίτροπος τοῦ Χιλανταρίου Σάββας

[κατωτέρω]

Τὸν πν(ευματ)ικόν γεροπαπά Καλλίνικον ἀ‖δελφικῶς ἀσπαζόμεθα κ(αὶ) τὴν ‖ χριστὴν συνοδίαν Σας εὐχόμεθα

Παρατηρήσεις – Σχόλια

Γιὰ τὸν γερο-Γεώργη καὶ τὴν σχέση του μὲ τὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ» δὲν διαθέτουμε εἰδήσεις. Ὁ ἐπίτροπος τοῦ Χιλανδαρίου Σάββας εἶναι γνωστὸς ἀπὸ ἔγγραφα τῆς ἱερᾶς μονῆς Χιλανδαρίου καὶ τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος. Ἡ δράση του χρονολογεῖται στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰῶνος, μὲ πιθανὴ ἡμερομηνία θανάτου τὸ ἔτος 1800, ὁπότε ἔχουμε τὴν πρὸς αὐτὸν ἐπιστολὴ τοῦ ἐπισκόπου Ἱερισσοῦ καὶ Ἁγίου Ὄρους (Ἀναστασιάδης 2002).

.....

ΑΡ. 3
ΓΡΑΜΜΑ ΙΩΣΗΦ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΝΟΥ ΚΑΙ ΕΞΑΡΧΟΥ (εἰκ. 9)

Ἄνευ ἀριθμοῦ 1800 Μαΐου 8

Περίληψη

Διὰ τοῦ παρόντος γράμματος, ὁ προηγουμένος καὶ ἐπίτροπος τῆς μονῆς Ζωγράφου, Εὐθύμιος, λαμβάνει ἄδεια ὑλοτομίας στὸ δάσος τῆς μονῆς Σίμωνος Πέτρας. Τὴν ἄδεια χορηγεῖ ὁ Ἰωσὴφ ὁ Βατοπαιδινός, ὁ Διδάσκαλος καὶ Ἔξαρχος τῆς ἱερᾶς Κοινότητος.

Σημείωμα

Ὀπισθόφυλλο: Σχετικά μὲ τὸ κτίσιμο / τοῦ Ναοῦ τῆς Ἰ. Μ. Ζωγράφου / ἄδεια νὰ κόψουν ξύλα / ἀπὸ τὸ δάσος τῆς Ἱ. Μ. Σιμοπέτρας / 1800 μαΐου 8

Τὴν πανοσιότητά της ἅγιε προηγούμενε, κ(αὶ) ἐπίτροπε τῆς Ἱερᾶς ‖ τοῦ ζωγράφου μονῆς, κὺρ Εὐθύμιε, ἐν Κ(υρί)ῳ κατασπάζομαι.

+ Ἐπειδὴ ἑτοιμάζετε σὺν Θ(ε)ῷ τὴν ὕλην διὰ τὴν ἐκκλησίαν σας, κ(αὶ) ‖ ζητεῖται ἄδειαν διὰ νὰ εὐγάλετε χίλια σανίδια τζαμήτικα ‖ ἀπὸ τὸ βουνὸν τῆς Σίμονος πέτρας, με τὸ νὰ μὴν ἔχῃ τοιοῦτον ‖ κερεστέ τὸ βουνὸν τοῦ μοναστηρίου σας, κ(αὶ) ἔχετε ἀνάγκην διὰ ‖ τὸ κτήριον τῆς ἐκκλησίας, ὡς χρείαν ἔχοντα ἀναμενταξή τους ‖ τὸν μοναστήριον, κ(αὶ) μάλιστα διὰ νὰ εἶναι τοιοῦτον κτήριον ‖ ἔχετε τὴν ἄδειαν νὰ εὐγάλετε τὰ ἐκτεθέντα χίλια σανί‖δια, πλὴν νὰ εἰπῆτε τὸν μοναστόρ(ους) [lege = μαστόρους], κ(αὶ) νὰ τοὺς ἀφορήσητε ‖ νὰ μὴν εὐγάλουν, μήτε περισσότερα, μήτε ἄλλα κ(αὶ) τὰ πωλήσουν ‖ κρυφίως, καθὼς μερικοὶ τὸ κάμνουν. Ταῦτα κ(αὶ) ὑγιαίνητε ‖ ἐν Κ(υρί)ῳ κατὰ τὸν δ[....]οῦ ,αω΄ [= 1800] μαΐ(ου) η΄ ‖ τῆς πανοσιότητός της ἐν Χ(ριστ)ῷ ἀδελφός ‖ Ἰωσήφ Διδάσκαλος βατοπαιδινὸς, κ(αὶ) ἔξαρχος

παπά γαβριήλ του γρηγορίου

Παρατηρήσεις – Σχόλια

Ὁ ἱερομόναχος Εὐθύμιος, ῥέκτης προηγούμενος καὶ ἐπίτροπος τῆς μονῆς Ζωγράφου, ὑπηρετεῖ κατὰ τὸ Διονυσιατικὸ ἐπιστασιακὸ ἔτος 1797-1798, καὶ ὕστερον κατὰ τὸ 1802-1803. Εἶναι γνωστὸς κυρίως ἀπὸ ἔγγραφα κοινοτικὰ καὶ πατριαρχικὰ τῆς περὶ τὸ 1800 περιόδου, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἔγγραφα τῆς μονῆς Χιλανδαρίου (Ἀναστασιάδης 2002, ἀριθ. 286 κ.ἑ.). Εἰρήσθω ὅτι ὁ Εὐθύμιος συνεργάζεται στενὰ μὲ τὸν ἐπίτροπο τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος στὴν Κωνσταντινούπολη, Γεράσιμο Χιλανδαρινό. Οὕτω πως ἐξηγεῖται ἴσως ἡ παρουσία τοῦ ὑπὸ σχολιασμὸ ἐγγράφου στὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ». Εἰρήσθω ἐν παρόδῳ ὅτι τὸ νέο καθολικὸ τῆς μονῆς Ζωγράφου ὁλοκληρώνεται τὸ ἔτος 1801. Σύμφωνα μὲ τὴν δίγλωσση κτιτορικὴ ἐπιγραφὴ στὸν νάρθηκα, ὁ ἐπίτροπος καὶ προηγούμενος Εὐθύμιος καθὼς καὶ ὁ προηγούμενος Πορφύριος συμβάλλουν *δι' ἐξόδων τε καὶ παρακινήσεως* στὴν οἰκοδόμηση τοῦ ναοῦ (Σμυρνάκης 1903, 558).

Ὁ ἀρχιμανδρίτης καὶ Διδάσκαλος Ἰωσὴφ ὁ Βατοπαιδινὸς ἀποτελεῖ σπουδαία (καὶ ἀμφιλεγόμενη) ἁγιορειτικὴ προσωπικότητα, μὲ ἱκανὴ δράση στὰ πράγματα τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ δὴ τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος κατὰ τὰ τέλη τοῦ 18ου αἰῶνος καὶ κατὰ τὸ πρῶτο ἥμισυ τοῦ 19ου. Παρὰ ταῦτα, δὲν γνωρίζουμε πολλὰ γιὰ αὐτόν, καθόσον οὐδεμία, μέχρι σήμερα, συστηματικὴ ἔρευνα ὑφίσταται γιὰ τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο του. Στὸν Ἰωσὴφ ἀναφέρεται ἀκροθιγῶς ὁ Μανουὴλ Γεδεὼν (1885, 224-225), ὅστις θεωρεῖ αὐτὸν ὁρμώμενον ἐκ Πελοποννήσου. Σὲ κώδικα τοῦ Πρωτάτου, ὅπου χρεωστικὴ ὁμολογία ἔξι ἀθωνικῶν Μονῶν τῆς 23ης Ἰουνίου τοῦ ἔτους 1783, ἀπαντᾶ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰωσὴφ Διδασκάλου Βατοπαιδινοῦ. Στὸν Ἰωσήφ, ὡς συντάκτη ἐπιγράμματος, ἀναφέρεται γράμμα τοῦ ῥέκτη σκευοφύλακος τῆς μονῆς Βατοπαιδίου, Φιλοθέου τοῦ *ἐκ Μουντανείων*, τοῦ ἔτους 1785 (Πολυβίου 2014, 39-41, 43). Στὰ 1792 εὑρίσκεται στὴν Μολδαβία. Ὡς Ἔξαρχος πατριαρχικὸς καὶ μαζί μὲ ἄλλους δύο ἁγιορεῖτες Ἐξάρχους (γιὰ τοὺς

ἁγιορεῖτες Ἐξάρχους (βλ. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 127-128, 132-133) θὰ διενεργήσει ἔλεγχο τῆς δοσοληψίας τοῦ ἡγουμένου-διαχειριστὴ τῆς μονῆς τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν, Ἰγνατίου (1780-1793) (Γάσπαρης 1991, κῶδ. 3, ἀριθ. 64). Ὑπενθυμίζεται ὅτι τὸ ἐν λόγῳ μοναστήριο-μετόχιο εἶναι ἀφιέρωμα τοῦ ἡγεμόνος Vasile Lupu (ἀπὸ τὸ 1641) στὴν Ἱερὰ Κοινότητα (Nästurel 1986, 300. Πρβλ. Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 209-216). Πλῆθος εἰδήσεων γιὰ τὸ μετόχιο σώζεται σὲ ρουμανικὰ ἔγγραφα τοῦ Πρωτάτου. (Μαρινέσκου 2001). Σὲ ἔγγραφο τῆς μονῆς Ἐσφιγμένου τῆς 1ης Ἀπριλίου τοῦ ἔτους 1796 ἀναφέρεται ὅτι ἕνα χρόνο πρὶν ὁ Ἰωσὴφ ὁ Διδάσκαλος ἔφερε ἀπὸ τὴν Μολδαβία λείψανο Ἁγίου τινός (Γάσπαρης 1991, ἀριθ. 49). Τὸ ἔτος 1799 ἀναφέρεται ὡς ἐπίτροπος καὶ Ἔξαρχος τῶν ἀθωνιτῶν στὸ Πατριαρχεῖο, ἤτοι ἐπὶ Νεοφύτου Ζ΄. Ἀπὸ ἐκεῖ ἀπευθύνει, ὁμοῦ μὲ τὸν χαρτοφύλακα Νικηφόρο Ἰβηρίτη, γράμμα στοὺς προεστῶτες τῆς μονῆς Χιλανδαρίου ἐν σχέσει μὲ δάνειο τῆς μονῆς (Ἀναστασιάδης 2002, ἀριθ. 347). Στὰ 1805 ἐμπλέκεται στὸ «κελλιωτικὸ» πρόβλημα. Σὲ γράμμα τῆς Κοινότητος τοῦ Ἰουνίου τοῦ ἔτους 1819, σωζόμενο σὲ κώδικα τοῦ Πρωτάτου, ἀναφέρεται ὅτι ὁ Πατριάρχης (Ἱερεμίας Δ΄) καὶ ἡ Σύνοδος ὁρίζουν τὸν Ἰωσὴφ Διδάσκαλο Βατοπεδινὸ ὡς ἁρμόδιο νὰ ἐξετάσει τὸ νόμιμο ἢ μὴ διεκδικήσεως τοῦ ἡγουμένου τῆς μονῆς Κωνσταμονίτου Ἐπιφανίου κάποιου οἰκοπέδου στὶς Καρυές (Γάσπαρης 1991, κῶδ. 3, ἀριθ. 93. Πρβλ. Δεληκάνης ἀρχιμαν. 1902, 24 γράμμα 1818).

Τὸ ὑπὸ σχολιασμὸ ἔγγραφο ἐγείρει ἐρωτηματικά: γιατί τοῦτο σώζεται στὸ κελλίο τοῦ «Μαρουδᾶ», ἐφόσον τὸ περιεχόμενό του ἀφορᾶ σὲ ἀνάγκες τῆς μονῆς Ζωγράφου; Γιὰ ποιό λόγο ὁ προηγούμενος Εὐθύμιος ζητᾶ τὴν ἄδεια τοῦ Ἰωσήφ τοῦ Βατοπαιδινοῦ, προκειμένου ἡ μονὴ Ζωγράφου νὰ ὑλοτομήσει στὸ βουνὸ τῆς μονῆς Σίμωνος Πέτρας; Μήπως ἡ τελευταία μονὴ εἶχε ὁρίσει τὸν Ἰωσὴφ ἐπίτροπό της ἢ μήπως ὁ Ἰωσὴφ ἀδειοδοτεῖ πρὸς ὑλοτομίαν ἐκ μέρους τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος; Εἰρήσθω ὅτι τὸ κουτλουμουσιανὸ ἔγγραφο (βλ. ἀνωτ. σσ. 307-308) σημειώνει ὅτι ὁ Ἰωσὴφ ἐνεπλάκη ἐνεργὰ στὴν διένεξη τοῦ ἔτους 1805 ὑπὲρ τῶν Λαυριωτῶν καὶ κελλιωτῶν, *διὰ ἄλλα ἐνδιαφέροντα ὁποῦ εἶχον οἱ Βατοπαιδινοὶ μετὰ τῶν Ζωγραφητῶν* (Παπαδημητρίου-Δούκας 2000, 595-596). Τί εἴδους «ἐνδιαφέροντα» ἦταν αὐτά, δὲν εἶναι εὔκολο νὰ καταλάβει κανείς. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἡ μαρτυρία τοῦ ἐγγράφου εἶναι δηλωτικὴ γιὰ τὶς δοσοληψίες ἀνάμεσα στὶς δύο Μονὲς στὰ χρόνια αὐτά.

Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ἐν παρόδῳ ὅτι στὶς 11 Μαΐου τοῦ ἔτους 1811, ἐπὶ ἡγουμενίας Εὐθυμίου ἱερομονάχου, ἐγκαινιάζεται τὸ νέο καθολικὸ τῆς ἱερᾶς μονῆς Ἐσφιγμένου. Ἕνας ἐκ τῶν ἐπιστατῶν τῆς ἀνοικοδομήσεως εἶναι ὁ Διδάσκαλος Ἰωσὴφ Βατοπαιδινός (Σμυρνάκης 1903, 168). Φαίνεται λοιπὸν ὅτι ὁ Ἰωσήφ, ὄντας μάλιστα πατριαρχικὸς Ἔξαρχος, ἐπιτροπεύει καὶ ἐπιστατεῖ στὰ οἰκοδομικὰ προγράμματα τῆς περὶ τὸ 1800 περιόδου, κατ' ἐντολὴν ἴσως καὶ τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος [= γιὰ τὸ καθολικὸ τῆς μονῆς Ἐσφιγμένου καὶ τὴν σχέση τοῦ Ἰωσὴφ μὲ αὐτὸ ἔχει ἐκπονήσει μονογραφία ὁ Μ. Πολυβίου (ὑπὸ ἔκδοση)].

.....

ΑΡ. 4
ΑΝΤΙΓΡΑΦΟ ΕΝΣΦΡΑΓΙΣΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΟΥ ΑΓΟΡΑΣ ΑΡΣΑΝΑ (εἰκ. 10)

Ἄνευ ἀριθμοῦ 1800

Περίληψη

Ἡ συνοδεία τοῦ κελλίου τοῦ «Μαρουδᾶ», τοῦ γέροντος Διονύσιου, ἐπιθυμεῖ τὴν ἀγορὰ τοῦ ἀρσανᾶ τῆς μονῆς τοῦ Ρωσικοῦ [Παλαιομονάστηρο]. Οἱ μοναχοὶ τοῦ Ρωσικοῦ παραδίδουν στοὺς κελλιῶτες τὸν ἀρσανᾶ καὶ τὴν περιοχή του διὰ γρόσια διακόσια.

Σημείωμα

Ὀπισθόφυλλο: 1800 Ἀρσανᾶς εἰς Ρωσσικόν / ἴσον ἀπαράλακτον τῆς ὁμολογίας τοῦ ἀρσανᾶ

+ Κατὰ τὸ σωτήριον ἔτος: 1800: δεκεμβρίου: 8: ἐλθὼν πρὸς τὴν ὑμετέραν ‖ Ἱερὰν βασιλικὴν μονὴν τῶν Ῥωσσῶν, ὁ ὁσιότατος ἐν μοναχοῖς Κῦρ Διονύσιος ‖ ὁμοῦ μετὰ τῆς συνοδίας αὐτοῦ, ἐζήτησε παρ' ἡμῶν ἀγοράσαι τὸν ὑμέτερον ‖ ἀρσανᾶν, ὅπερ εἶναι εἰς τὸ περιγιάλη, εἰς τὸν μύλον ὑποκάτωθεν μαζὴ με τῶν ‖ Ἀβερκιάδων. ἔχει κ(αὶ) ἐπάνωθεν κῆπον ὁμοῦ μὲ δύο νερατζαῖς, καὶ μὲ ‖ ἐλαίας, καθὼς φαίνεται ὁ φραγμός. Ἰδόντες δὲ κ(αὶ) ἡμεῖς αὐτόν, ἄνδρα τίμι‖ον κ(αὶ) εὐλαβῆ, ἤξαμεν τῇ αὐτοῦ αἰτήσει, καὶ δεδώκαμεν τὸν παρόντα ἀρσανᾶν, ‖ εἰς πρόσωπα τρία. Καὶ πρῶτον μὲν πρόσωπον, ὁ Κῦρ Διονύσιος, δεύτερον ‖ ὁ Κῦρ Δαμιανός, καὶ τρίτον ὁ Κῦρ Κωνστάντιος. ἔστωσαν δὲ αὐτοὶ ‖ ἴδιοι οἰκοκύριοι, εἰς τὸ καλλιεργεῖν κ(αὶ) αὐξάνειν. Ἔδωσαν δὲ κ(αὶ) αὐτοὶ διὰ τὴν ‖ ἀγορὰν τοῦ ἀρσανᾶ, γρόσια: 200 ἤτοι διακόσια. κ(αὶ) νὰ δίδουν τὸ κατ' ἔτος ‖ ἕνα χαράτζιον, εἰς τὸ Μοναστήριον. κ(αὶ) ὅταν γίνουν οἱ ἐλαίαις εἰς τὴν Χορμήτζηναν, ‖ νὰ πηγένει ἡ βάρκα νὰ φορτώνῃ. Καὶ διὰ τὸ βέβαιον τῆς ἀληθείας, ἔγινε ‖ ἡ παροῦσα ἐνσφράγιστος ὁμολογία, μὲ τὴν σφραγίδα τοῦ ἱεροῦ ἡμῶν Μονα‖στηρίου, καὶ ἐπεδώθη εἰς χεῖρας αὐτῶν, καὶ τῶν μεταγενεστέρων, ‖ εἰς ἔνδειξιν καὶ ἀσφάλειαν.

Ὁ σκευοφύλαξ τῆς ἱερᾶς μονῆς τῶν Ῥωσσῶν, Διονύσιος ἱερομόναχος: ὑπόσχομαι τὰ ἄνωθεν. ‖ Νεκτάριος ἱερομόναχος καὶ δικαίος, ὑπόσχομαι τὰ ἄνωθεν, κ(αὶ) οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί. ‖ Καὶ ὅποιος τῶν μεταγενεστέρων ἤθελε τοὺς συγχύσει, νὰ πληρώνῃ τὴν ἀγορὴν, κ(αὶ) ‖ τὰ ἔξοδά του, κ(αὶ) τὴν βάρκα του, τὰ δίκτυά του, κ(αὶ) ὅλα του τὰ καλαμπαλίκια, μέχρι κ(αὶ) τὸ λε‖πτόν.

Παρατηρήσεις – Σχόλια

Ἡ πώληση τοῦ ἀρσανᾶ ὑποδηλώνει ὅτι οἱ μοναχοὶ τοῦ Ρωσικοῦ, δηλαδὴ τοῦ Παλαιομονάστηρου, εἶχαν ἀνάγκη ἀπὸ χρήματα. Γνωρίζουμε, ἄλλωστε, ὅτι αὐτοὶ εὑρίσκονταν σὲ δυσχερὴ θέση τὴν περίοδο ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ.

Τὸ ὄνομα τοῦ ἱερομονάχου καὶ σκευοφύλακος Διονυσίου ἀπαντᾶ σὲ σημείωση τῆς 10ης Ἰουνίου τοῦ ἔτους 1798 καὶ σὲ Κατάστιχο τοῦ ἔτους 1803, μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι τὰ σεντούκια παραδόθηκαν ἀπὸ τὴν Σύναξη στοὺς ἐπιτρόπους τῆς μονῆς τῶν Ρώσων, Διονύσιο καὶ Νεκτάριο (Γάσπαρης 1991, Κῶδ. Ι, ἀριθ. 42α - 42β καὶ 47).

.....

ΑΡ. 5
ΑΝΤΙΓΡΑΦΟ ΟΜΟΛΟΓΟΥ ΑΓΟΡΑΣ ΤΟΥ ΚΕΛΛΙΟΥ

Ἄνευ ἀριθμοῦ 1836 Ἀπριλίου 12

Περίληψη

Ὁ γέρων Κωνστάντιος αἰτεῖται καὶ ἀγοράζει τὸ κελλίο «τοῦ Μαρουδᾶ» ἀπὸ τοὺς προεστῶτες τῆς μονῆς Χιλανδαρίου. Στὸ Ὁμόλογο καταγράφεται πᾶσα ἡ κινητὴ καὶ ἀκίνητη περιουσία τοῦ κελλίου.

Σημείωμα

Ὀπισθόφυλλον: Ὁμόλογον 1836 Ἀπριλ. 12

[V. 1r.] Κατὰ τὸ σωτήριον ἔτος 1836. Ἀπριλίου 12. ἐλθὼν πρὸς ‖ τὴν ὑμετέραν καὶ Ἱερὰν καὶ Σεβασμίαν Μονὴν τού Χιλαν‖δαρίου, ὁ Ὁσιώτατος ἐν μοναχοῖς κύρ Κωνστάντιος, ἠτήσατο ‖ παρ' ἡμῶν τὸ Κελλεῖον τὸ ἐπονομαζόμενον Γεννήσεως τῆς Θεοτόκου. ‖ Ἰδόντες δὲ ἡμεῖς αὐτὸν ἄνδρα τίμιον καὶ εὐλαβῆ, δεδώκαμεν τὸ ‖ ρηθὲν Κελλεῖον εἰς πρόσωπα τρία. καὶ

πρῶτον μὲν πρόσωπον ὑ‖πάρχει ὁ ρηθεὶς Κωνστάντιος, καὶ δεύτερον ὁ ἐν μοναχοῖς Γε‖ράσιμος, καὶ τρίτον ἕτερος Κωνστάντιος. μετὰ δὲ τὴν τούτων ἀποβί‖ωσιν τῶν τριῶν προσώπων, ἐὰν δὲν ἔχωσι δηλαδὴ συνοδίαν, με‖νέτω πάλιν τὸ Κελλεῖον εἰς τὴν δεσποτείαν τοῦ Ἱεροῦ ἡμῶν Μονα‖στηρίου. δεδώκασι δὲ καὶ αὐτοὶ διὰ τὴν ἀγορὰν τοῦ Κελλείου ‖ γρόσια 1000. ἤτοι χίλια. ἐχέτωσαν δὲ ἐξουσίαν ὡς τέλειοι οἰκο‖κύριοι αὐξάνειν τε καὶ καλιεργεῖν αὐτό, παρ' οὐδενὸς ἐμποδιζόμε‖νοι. ἔστωσαν δὲ ὑποτασόμενοι τῷ Ἱερῷ ἡμῶν Μοναστηρίῳ, ὡς καὶ ‖ οἱ λοιποὶ Κελλιῶται, πληρώνοντες κατ' ἔτος τὰ βασιλικὰ Χαρά‖τζια τὰ χρίλια καὶ τζέπ χουμαγινί. Ἔχει καὶ κατοῦναν, πρῶ‖τον τὰ τῆς Ἐκκλησίας, ἕν Εὐαγγέλιον, μίαν φυλλάδα ἔχουσ[α] τὴν α‖κολουθίαν τῆς Ἑορτῆς μίαν λειτουργείαν, ἕν ἀνθολόγιον, μίαν παρα‖κλητικὴν, πεντηκοστάριον, τριώδιον, καὶ πολυέλαιον, τρία δρακόντια ‖ δύο θυμιατά, φελόνια μεταξοτά δύο, καὶ ἕν πανίτικον, ἕν ζευγάρι ἐπι‖μάνικα μεταξοτά, ἅγιον ποτήριον καλαένιον καὶ λαβίδα ἀσιμένια, ‖ ἐπιτραχίλια δύο, ἕν Ἀπόστολον, ἕν Ψαλτήριον, μανουάλιον σιδηρένιον ‖ ἕν, ἕν καστέριον διὰ μέγα ἀγιασμὸν δύο σαντάνια, ἕν κατζι μπρούτζι‖νον. Κατούνα τοῦ Κελλείου. δύο ἀμπάρια διά λεπτόκαρα, ἕν πατη‖τήρι διὰ σταφύλια, ἕν καζάνι διὰ ρακή πέντε ἥμησι μετρῶν

[V. 1v.] μὲ τὸν λουλάν του καὶ καπάκι του, ἕν γγιούμι πέντε ὀκάδων ‖ νεροῦ, δύο μπακράτζια δέκα τεσσάρων ὀκάδων νεροῦ, δύο ‖ δικέλια, δύο τζάπες, δύο τζικούρια, δύο βαρέλια μεγάλα, δια κρα‖σί καὶ τέσσαρα μικρά. καὶ πρὸς τούτους δὲ εἰς τὸ γαλατζάνικον ‖ ἐλαιόδενδρα 135. τὸν ἀριθμὸν. τὸ δὲ σύνορον τοῦ Κελλείου ἔχει ‖ οὕτως ἀρχίζει ἀπὸ τὸ κάγκελον ὁποὺ πηγαίνει εἰς τὸν ἅγιον ‖ [Ἰωάννην] Θεολόγον καὶ πέρνει τὴν φράχτην, καὶ πηγαινει εἰς την ριζι‖μέαν πέτραν, καὶ ἀπὸ ἐκεῖ τὸν κατήφορον τὴν φράχτην τοῦ ‖ λειβαδίου καὶ ἀπὸ πέραν τὴν φράχτην τοῦ λειβαδίου τὸν ἀνήφορον, ‖ καὶ πέρνει τὴν φράχτην τοῦ λεπτοκαρόνος, καὶ πηγαίνει εἰς τὸ σύ‖νορον τῆς μολυβοκλησίας. καὶ ἀπὸ τὸ σύνορον πέρνει τὴν φράχτην ‖ καὶ πηγαίνει εἰς τὸ κάγκελον, καὶ ἀπὸ τὸ κάγκελον πάλιν πέρνει ‖ τὴν ἰδίαν φράχτην ἴσια τὸν κατήφορον εἰς τὰ Δύο Νερά, καὶ ἀπὸ ‖ τὰ Δύο Νερά ἀντίπερα πέρνει τὴν φράχτην καὶ πηγαίνει εἰς τὸ κάγ‖κελον ἐνῷ καὶ ἀρχίσαμεν. εἰς ἀσφάλειαν τοίνυν αὐτῶν κ(αὶ) εἰς ‖ ἔνδειξιν τῶν μεταγενεστέρων ἡμῶν ἀδελφῶν δεδώκαμεν αὐτοῖς ‖ τὸ παρὸν ἐσφράγιστον γράμμα τῇ σφραγίδι τοῦ Ἱεροῦ ἡμῶν ‖ Μοναστηρίου, καὶ ὑπογεγραμμένοι ταῖς ἰδίαις χεροῖν.

Οἱ Ἐπίτροποι τῆς Ἱερᾶς ἡμῶν Μονῆς τοῦ Χιλανδαρίου ‖ Συνέσιος καὶ Ἰωακείμ Προηγούμενοι. ‖ Ἡσαΐας Ἀρχιμανδρίτης, Γεδεὼν Προηγούμενος, Ἀθανάσιος Προηγού‖μενος τοῦ Χιλανδαρίου, Εὐθύμιος Προηγούμενος Ναθαναὴλ Ἱερομόναχος.

Παρατηρήσεις – Σχόλια

Εἰς τὸ κάγκελον: Στὰ ἔγγραφα ἀναφέρεται «κάγκελλο τοῦ Τιμίου Προδρόμου» καὶ «κάγκελλο τοῦ Ἁγίου Θωμᾶ» (Γιὰ τὸ κελλίο τοῦ Ἁγίου Θωμᾶ βλ. Ἀναστασιάδης 2002, ἀριθ. 111, ὑποσήμ. 1).

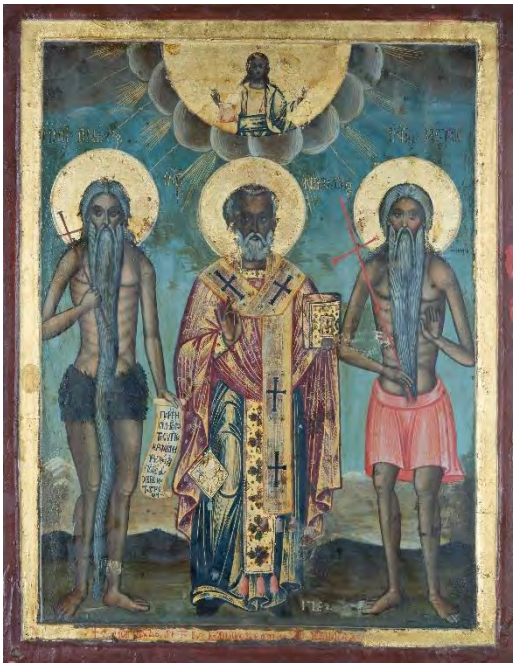
Εἰς τὰ δύο νερά: Στὰ ἔγγραφα ἀναφέρεται τόπος «ὅπου διαμοιράζονται τὰ νερά».

Γιὰ τὴν «Ριζιμαία πέτρα» βλ. Pavlikianov Cyril 2008, 131-132.

Οἱ προηγούμενοι Συνέσιος Εὐθύμιος καὶ Ἰωακεὶμ διετέλεσαν Πρωτεπιστάτες, ὁ μὲν πρῶτος κατὰ τὸ χιλανδαρινὸ Ἐπιστασιακὸ ἔτος 1821-1822, ὁ δεύτερος κατὰ τὸ ἔτος 1833-1834 καὶ ὁ τρίτος κατὰ τὸ ἔτος 1838-1839 (Βλ. τὸν κατάλογο στό: Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1962, 208 κ.ἑ.). Ὁ δὲ ἀρχιμανδρίτης Ἡσαΐας θὰ πρέπει νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὸν Πρωτεπιστάτη τῶν ἐτῶν 1806-1807 καὶ 1811-1812, ἀλλὰ καὶ προεστῶτα-ἐπίτροπο τοῦ Ἁγίου Ὄρους στὴν Θεσσαλονίκη κατὰ τὴν οἰκονομικὴ ἐκκαθάριση τοῦ Χ. Μπαλάνου (1810-1811) (Ἀλέξανδρος Λαυριώτης 1963, 131-132). Ὁ τελευταῖος μαρτυρεῖται σὲ ἱκανὰ ἔγγραφα τῆς Κοινότητος (Βλ. Πετρακάκος 1915, 176). Σώζεται ἐπίσης γράμμα τοῦ ἐν λόγῳ ἀρχιμανδρίτη πρὸς τὴν Μεγάλη Σύναξη τοῦ ἔτους 1832 σωζόμενο σὲ κώδικα τοῦ Πρωτάτου (Γάσπαρης 1991, Κῶδ. 6, ἀριθ. 69).

Εἰκ. 1. Κελλίο τοῦ Μαρουδᾶ. Αὔλειος χῶρος.

Εἰκ. 2. Κελλίο Μαρουδᾶ. Ἱ.Ν. Γενεσίου Θεοτόκου. Ἐπιγραφή ὄπισθεν τοῦ ἐπιστυλίου



Εἰκ. 3. Κελλίο Μαρουδᾶ. Εἰκόνα μὲ τοὺς ἁγίους Πέτρο Ἀθωνίτη, Νικόλαο, καὶ Ὀνούφριο.

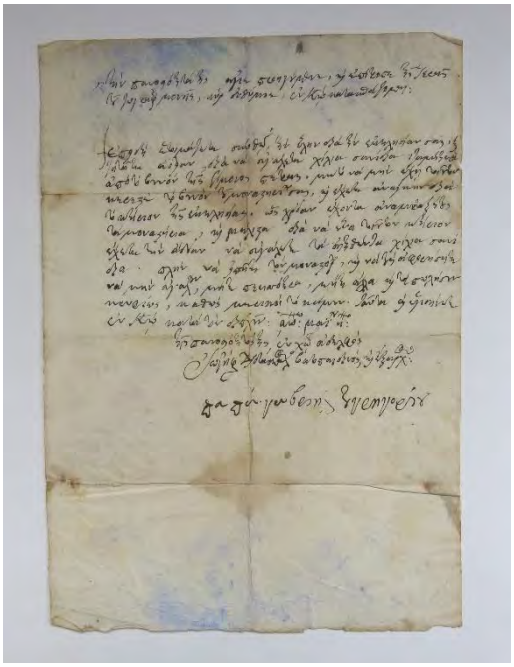
Εἰκ. 4. Παλαιὰ εἴσοδος κελλίου Μαρουδᾶ. Κτιτορικὴ τοιχογραφία καὶ ἐπιγραφή.

Εἰκ. 5. Κελλίο Μαρουδᾶ. Εἰκόνα μὲ τὴν Παναγία ἔνθρονη.

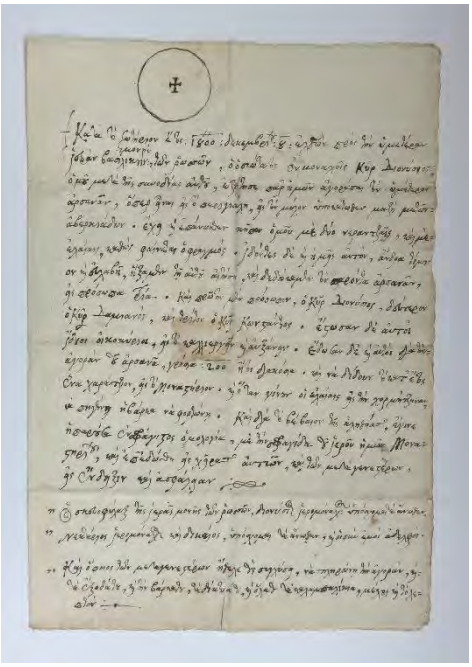
Εἰκ. 6. Κελλίο Μαρουδᾶ. Ἐπιγραφὴ ἔξωθεν τοῦ ἐλαιοτριβείου.

Εἰκ. 7. Διοριστήριο ἔγγραφο Ἱ.Μ. Χιλανδαρίου

Εἰκ. 8. Ἐπιστολή Σάββα Χιλανδαρινοῦ



Εἰκ. 9. Ἐπιστολή Ἰωσήφ Διδασκάλου Βατοπαιδινοῦ.



Εἰκ. 10. Ὁμόλογο ἀγορᾶς τοῦ ἀρσανᾶ τῆς μονῆς τῶν Ρώσσων [Παλαιομονάστηρο].

Βιβλιογραφία

Ἀλέξανδρος (Λαζαρίδης), Λαυριώτης γέρων (1957): *Ὁδηγὸς Ἁγίου Ὄρους Ἄθω*, Ἀθήναι.

- (1962): *Ἄθως. Ἀγῶνες καὶ θυσίαι, 1850-1855. Ἔγγραφα Μακεδονικῆς Ἐπαναστάσεως*, Ἀθήναι.

- (1963): Τὸ Ἅγιον Ὄρος μετὰ τὴν Ὀθωμανικὴν κατάκτησιν, *ΕΕΒΣ* 32, 113-261.

- (1966): *Ἔγγραφα Ἁγίου Ὄρους τῆς Μεγάλης Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, 1821-1832*, Ἀθήναι.

Ἀναστασιάδης, Βασίλειος Ἰ. (2002): *Ἀρχεῖον τῆς Ἱ. Μ. Χιλανδαρίου. Ἐπιτομὲς μεταβυζαντινῶν ἐγγράφων*, [Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 9], Ἀθήνα.

Βασδραβέλλης, Ἰωάννης Κ. (1965): Φιρμάνιον διακανονισμοῦ φορολογικῶν θεμάτων προνομίων καὶ ἄλλων τινῶν παρεμφερῶν ζητημάτων τοῦ Ἁγίου Ὄρους, *Μακεδονικὰ* 6, 256-265.

Βαφειάδης, Κωνσταντῖνος Μ. (2004): Τοιχογραφίες στὶς Καρυὲς τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἀπὸ τὸν 15ο ἕως τὶς ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰῶνα, *ΔΧΑΕ* 25, 37-56.

Βλάχος, Κοσμᾶς ἱεροδ. (1903): *Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ πάλαι τε καὶ νῦν*, ἐν Βόλῳ, [Ἁγιορειτικὴ Ἑστία, Ἀθωνικὰ Ἀνάλεκτα 2, Θεσσαλονίκη 2005].

Γαβριήλ, Σταυρονικητιανός (1928): *Ἡ Ἐπιστασία τῆς ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγ. Ὄρους Ἄθω καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ ἔτους 1783-1928 χρηματίσαντες ἐπιστάται*, Ἅγιον Ὄρος.

Γάσπαρης, Χαράλαμπος (1991): *Ἀρχεῖο Πρωτάτου. Ἐπιτομὲς μεταβυζαντινῶν ἐγγράφων*, [Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 2], Ἀθήνα.

Γεδεών, Μανουὴλ Ἰ. (1885): *Ὁ Ἄθως. Ἀναμνήσεις - Ἔγγραφα - Σημειώσεις*, ἐν Κωνσταντινουπόλει.

Δανιήλ, μον. ἁγιογράφου (1927): *Ἱστορικὴ μελέτη περὶ τῆς ἀναφυείσης διαφορᾶς ἐν τῇ κατ' Ἄθῳ ἱερᾷ μονῇ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος*, ἐν Πάτραις.

Δεληκάνης, Καλλίνικος ἀρχιμαν. (1902): *Περιγραφικὸς κατάλογος τῶν ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακίου σωζομένων ἐπισήμων ἐγγράφων περὶ τῶν ἐν Ἄθῳ μονῶν (1630-1863)*, ἐν Κωνσταντινουπόλει.

Κουρίλας Εὐλόγιος Λαυριώτης (1929): *Ἱστορία τοῦ Ἀσκητισμοῦ - Ἀθωνῖται*, τόμ. Α΄ Θεσσαλονίκη.

Κτενᾶς, Χριστοφόρος ἀρχιμαν. (1935): *Ἅπαντα τὰ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει ἱερὰ καθιδρύματα εἰς 726 ἐν ὅλῳ ἀνερχόμενα καὶ αἱ πρὸς τὸ δοῦλον Ἔθνος ὑπηρεσίαι αὐτῶν*, ἐν Ἀθήναις.

Μαμαλάκης, Ἰωάννης Π. (1971): *Τὸ Ἅγιον Ὄρος (Ἄθως) διὰ μέσου τῶν αἰώνων*, Θεσσαλονίκη.

Μαρινέσκου, Φλορίν (2001): *Ρουμανικὰ ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἀρχεῖο Πρωτάτου*, [Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν Ἐθνικοῦ Ἱδρύματος Ἐρευνῶν 76], Ἀθήνα.

Μεταξάκης, Μελέτιος μητρ. (1913): *Τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ἡ ῥωσικὴ πολιτικὴ ἐν Ἀνατολῇ*, ἐν Ἀθήναις.

Μουζάκης, Δημήτριος (2012): Τὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὴν Ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία στὸ Ἑλληνικὸ Βασίλειο: ἡ θεσμικὴ ὀργάνωση, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος στὰ χρόνια τῆς Ἀπελευθέρωσης. Ἀφιέρωμα στὴν Ἑκατονταετηρίδα τῆς Ἀπελευθέρωσης, 2/15 Νοεμβρίου 1912*, Θεσσαλονίκη.

Μυλωνᾶς, Παναγιώτης (ἐπιμ.) (2009): *Μπάρσκι Γκριγκόροβιτς Βασίλι, Τὰ ταξίδια του στὸ Ἅγιον Ὄρος, 1725-1726, 1744-1745*, [Ἁγιορειτικὴ Ἑστία], Θεσσαλονίκη.

Μπονόβας, Νικόλαος Μ. (2009): *Ὄψιμη μεταβυζαντινὴ ζωγραφικὴ στὸ Ἅγιον Ὄρος. Τὸ ἐργαστήριο τῶν Καρπενησιωτῶν ζωγράφων (1773-1890)*, (Ἀνέκδοτη Διδακτορικὴ διατριβή, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη.

Νιχωρίτης Κ. (2013): *Οἱ ἐπιδράσεις τῆς πνευματικῆς παράδοσης τοῦ Ἁγίου Ὄρους στὸν βίο καὶ τὸν πολιτισμὸ τῶν Σλάβων*, Θεσσαλονίκη.

Παπαχρυσάνθου, Διονυσία (1992): *Ὁ Ἀθωνικὸς μοναχισμός. Ἀρχὲς καὶ ὀργάνωση* [ΜΙΕΤ], Ἀθήνα.

- (1999): *Ἡ διοίκηση τοῦ Ἁγίου Ὄρους (1600-1927)*, [Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 6], Ἀθήνα.

Πατάπιος, μον. Καυσοκαλυβίτης (2010): *Ὅσιος Παρθένιος ὁ Σκοῦρτος, ὁ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων. Ὁ βίος καὶ τὸ ζωγραφικό του ἔργο*, Ἀθήνα.

Παπαδημητρίου-Δούκας, Νικόλαος Δ. (2000): Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους (ἀρχὲς17ου - ἀρχὲς 20ου αἰ.), *Θεολογία* 71/2, 561-663

Παυλικιάνωφ, Κύριλλος (2002): *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὸν Ι΄ ὡς τὸν ΙΖ΄ αἰώνα*, Θεσσαλονίκη.

Πετρακάκος, Δημήτριος Ἀ. (1915): *Νέαι πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ [Ἁγιορειτικὴ Ἑστία, Ἀθωνικὰ Ἀνάλεκτα 4, Θεσσαλονίκη 2011].

- (1925): *Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω*, Ἀθήναι.

Πολυβίου, Μιλτιάδης Δ. (2014): Ὁ σκευοφύλαξ Φιλόθεος ὁ ἐκ Μουντανείων καὶ ἄλλοι Μουδανιῶτες μοναχοὶ τῆς μονῆς Βατοπεδίου, *Ἀθωνικὰ Τετράδια* 1, 35-43.

Σιδηρόπουλος, Δημήτριος (2003): Ὁ ἀρσανᾶς τῆς Ἱ. Μονῆς Ἁγίου Παντελεήμονος, *Ἅγιον Ὄρος καὶ Θάλασσα. Παραπλέοντας τὸν Ἄθω*, [Κέντρο Διαφύλαξης Ἁγιορειτικῆς Κληρονομιᾶς], Θεσσαλονίκη, 74-76.

Σμυρνάκης, Γεράσιμος ἱερομόν. (1903): *Τὸ Ἅγιον Ὄρος*, ἐν Ἀθήναις (= ἀνατ. μὲ πρόλογο καὶ εὑρετήριο, Καρυὲς Ἁγίου Ὄρους 2005).

Ταχιάος, Ἀντώνιος-Αἰμίλιος Ν. (2001): Ἕνα ἁγιορειτικὸ Μοναστήρι ποὺ χάθηκε: ἡ παλαιὰ Μονὴ Ρωσικοῦ, ὅπως τὴν περιγράφει ὁ Βασίλειος Γρηγόροβιτς-Μπάρσκυ, *Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη τοῦ Σωτήρη Κίσσα*, [Ἑλληνικὴ Ἑταιρεία Σλαβικῶν Μελετῶν], Θεσσαλονίκη [= ἀνατύπωση στό: Ὁ ἴδιος, Βυζάντιο, Σλάβοι, Ἅγιον Ὄρος, Θεσσαλονίκη 2006].

Τουτός, Νικόλαος, Φουστέρης, Γεώργιος (2010): *Εὑρετήριον τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς τοῦ Ἁγίου Ὄρους, 10ος – 17ος αἰώνας*, [Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Κέντρο Ἔρευνας τῆς Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Τέχνης], Ἀθήναι.

Τσιοράν, Γεώργιος (1938): *Σχέσεις τῶν ρουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ Ἄθω καὶ δὴ τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Ἁγίου Παντελεήμονος ἢ τῶν Ρώσων*, [Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 25], Athen.

Χρυσοχοΐδης, Κρίτων (1997): Παραδόσεις καὶ πραγματικότητες στὸ Ἅγιον Ὄρος στὰ τέλη τοῦ ΙΕ΄ καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ ΙΣΤ΄ αἰώνα, *Ὁ Ἄθως στοὺς 14ο-16ο αἰῶνες. Τὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὴν βυζαντινὴ στὴν ὀθωμανικὴ πραγματικότητα, 14ος-16ος αἰῶνες. Ἀναθεωρημένες ἀνακοινώσεις Ἡμερίδας στὸ Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ἱδρύματος Ἐρευνῶν 17 Ὀκτωβρίου 1995* [Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 4], Ἀθήνα, 99-147.

- (1997Α): Πατριαρχικὸ γράμμα τοῦ Καλλινίκου Δ΄, *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, (Κατάλογος ἐκθέσεως), Θεσσαλονίκη, ἀριθ. 13.58.

- (1997Β): Πατριαρχικὸ καὶ συνοδικὸ, διαιτητήριο καὶ ἀποφαντικὸν γράμμα τοῦ Σωφρονίου Γ΄, *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, (Κατάλογος ἐκθέσεως), Θεσσαλονίκη, ἀριθ. 13.62.

- (1999): Τὸ ‘Ἄξιον Ἐστίν’. Ἱστορία, λατρεία, στό: Χρυσοχοΐδης Κρίτων, Ταβλάκης Ἰωάννης, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου Γιώτα, *Τὸ ‘Ἄξιον Ἐστίν’, Παναγία ἡ Καρυώτισσα. Ἡ ἐφέστια εἰκόνα τοῦ Πρωτάτου. Ἱστορία – Λατρεία –Τέχνη*, Ἱερὰ Κοινότης Ἁγίου Ὄρους Ἄθω, Ἅγιον Ὄρος 1999, 7-17.

- (2000): Πρωτάτο, τὸ κέντρο τοῦ ἀθωνικοῦ μοναχισμοῦ, στό: Ι. Κ. Ἁγίου Ὄρους Ἄθω, *Κειμήλια Πρωτάτου*, τόμ, Α΄, Ἅγιον Ὄρος, 19-41.

- (2004): Τὰ κελλιὰ τῶν Καρυῶν, *Ἅγιον Ὄρος. Τὰ κελλιὰ τῶν Καρυῶν. Ἡμερολόγιο 2004*, (Ἀγιορειτικὴ Ἑστία), Θεσσαλονίκη, 1-20.

Ђурић, Срђан (1998): Иконе од XII до XVII века, стó: Суботић (ἐπιμ.), 279, 292.

Живојиновић, Мирјана (1972): *Светогорске келије и пургоби у средњем веку*, [Византолошки Институт. Српске Академије наука уметности. Посебна изсања књига 13], Београд.

- (1998): *Историја Хиландара. I. Од оснивања манастира 1998 од 1335 године*, Београд.

Синдик, Душан И. (1998): Средњовековна Акта у манастиру Хиландару, *Хиландарски Зборник* 10, 9-132.

Суботић, Гојко (ἐπιμ.) (1998): *Манастир Хиландар*, [Српска Академија Наука и Уметности], Београд.

- (2004): Натпис у Моливоклисији, *ZRBI* 41, 507-521.

Суботић, Гојко, Миљковић, Бојан, Дудић, Никола (2019): *Натписи манастира Хиландара*, [Српска Академија Наука и Уметности], том први XIV-XVII век, Београд.

Тодић, Бранислав (2015): Повеље цара Алексија манастиру Хиландару и стари српски писци, Прилози за Књижевност, Језик, *Историју и Фолклор, књига* LXXXI, 2-16.

Actes de l Athos V. Actes de Chilandar, ἐπιμ. P. Louis Petit, B. Korablev, [Византїйскскїй Временникъ XVII], St. Petersbourg 1911 [= Amsterdam 1975].

Archives de l'Athos XII, Actes de Saint-Pantéléèmon, ἐπιμ. P. Lemerle, Paris 1982.

Bogdanović, Dimitrije., Djurić, Vojislav J., Medaković, Dejan (1978): *Chilandar*, [Jugoslovenska revija], Belgrade.

Byzantine monastic foundation documents. A complete translation of the surviving Founder's Typika and Testaments, ἐπιμ. John Philip Thomas, Angela Constantinides Hero, [Dumbarton Oaks Studies 35], vol. 1, Washington D.C., 2000.

Janin, Raymond (1964): Le monachisme byzantine au moyen âge. Commende et Typica (Xe-XIVe siècle), *RÉB* 22, 5-44.

Meyer, Philipp (1894): *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig.

Nästurel, Petre Ș. (1945): Scarlat Calimachi et le monastère de St. Pantéléimon, *Balcania* VIII, 183-186.

- (1986): *Le mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, [OrChrAn 227], Roma.

Pavlikianov, Cyril (2008): *The Athonite monastery of Vatopedi from 1462 to 1707*, [Университетска Издателство "Св. Климент Охридски", Университетска Библиотека 481], Sofia.

Theocharides, Ploutarchos (2015): The Old Monastery of Saint Panteleemon on Mount Athos (*Paliomonastiro*), once *Of the Thessalonian* (Tou Thessalonikeos), *Περίβολος, Mélanges offerts à Mirjana Živo*jinović [Vizantološki Institut. Srpske Akademije Nauka i Umetnosti, Posebna Izdanja 44/ 1 – Zadužbina Svetog Manastira Chilandara] vol. I, Belgrade 2015, 83-90.

Константинос М. Вафиадис

КЕЛИЈА ПОСВЕЋЕНА РОЂЕЊУ ПРЕСВЕТЕ БОГОРОДИЦЕ "МАРУДА" НА СВЕТОЈ ГОРИ, XVII – XIX VEKA

У Кареји, на Светој Гори, налази се келија посвећена Рођењу Пресвете Богородице, познатија као Маруда, која од свог оснивања (крај XVI, почетак XVII века) припада манастиру Хиландару. Без обзира на дуг временски период постојања, келија није помињана у научним радовима, нити су о њој писане засебне студије. Међутим, проучавање докумената и натписа који су сачувани, омогућило је аутору да направи дијаграм историјског развоја овог сакралног објекта. Треба напоменути да информације везане за келију Маруда не документују само живот и рад стараца који су у њој обитовали, већ и аспекте живота светогорских отаца као и догађања на Светој Гори, нарочито од средине XVIII века па надаље.

Келија Маруда, као и њена црква, обновљене су од стране хиландарског игумана Виктора између 1652. и 1654. године, под надзором и уз помоћ тадашњед старца Силуана (Συλοάμ). Ова чињеница представља сведочанство о важности келије за хиландарско братство током XVII века. Информације о догађањима у наредних сто година нажалост нису сачуване. Године 1746. у време старца Григорија, братство келије чине четири члана. Челници манастира Хиландара 1781. године постављају јеромонаха Калиника на место надзорника келије, ради контроле незаконите сече шуме. Калиник, првобитно келиот у Капсали, настањује се у келији Маруда, заједно са јеромонахом Рафаилом и монасима Дамаскином и Дионисијем. Како се наводи у ктиторском натпису изнад старог улаза, године 1796. старац Калиник обнавља келију и нешто касније управу предаје млађем Дионисију. Ново братство, које чине монаси Дамјан и Константин, показало се као веома активно и учинковито. У документу из 1800. године (сл. 4) наводи се да су келиоти Маруде купили пристаниште (арсану) Руског манастира [= Палеомонастиро]. После 1810. управу над келијом преузима старац Дамјан, кога 1830/1. године наслеђује старац Константин. У једном другом документу наводи се да је старац Константин захтевао куповину келије од манастира Хиландара 1836. године. Ова „нелогичност" се по нашем мишљењу односи на присутност двојице нових келиота, Герасима и Константина II, што наводи на закључак да је 1836. братство имало другачији сатав од онога из 1831. године. Пар деценија касније, 1859. године, Константин II преузима управу над келијом. Нажалост, лишени смо информација о раду овог старца с краја XIX века, између осталог и зато што је историја Свете Горе из друге половине овог столећа веома мало позната.

Као што је познато, проучавање манастирских архива везано за овај период налази се тек на почетку. Међутим, сигурно је да би наставак истраживања и проналазак нових докумената везаних за келију Маруда (можда у манастиру Хиландару или у Протатону) могао да пружи много у погледу докумената везаних за оснивање и развој келије. Са друге стране, такав подухват сигурно би допринео и проучавању атонске заједнице, а нарочито Кареје.

УДК 342.4(497.11)"1835/1888"

Мартин Матијашевић
Научно-стручно друштво за управљање ризицима у ванредним ситуацијама, Београд
e-mail: martin.matijasevic@yahoo.com
Данило Рончевић
Факултет за менаџмент,
Универзитет Унион „Никола Тесла", Сремски Карловци
e-mail: danilo.roncevic@gmail.com

УСТАВНЕ ГАРАНЦИЈЕ ВЕРСКИХ ПРАВА И СЛОБОДА У КНЕЖЕВИНИ СРБИЈИ

Апстракт: *Кроз читаву историју верска права и слободе били су покретач многих криза и конфликата. Значај њихове заштите и остваривања истицан је у најранијим правним актима многих друштвених творевина. Тежиште рада усмерено је на анализу верских права и слободе кроз приказ уставних гаранција верских права и слобода. У првом реду разматрају се уставне слободе и кривичноправна заштита вероисповести у Кнежевини Србији. Аутори праве паралеле и указују на континуитет постојања верских права и слобода у савременој историји Србије. У циљу сагледавања правног и уставног устројства Кнежевине Србије и односа према грађанима других вероисповести, тумаче се поједине уставне одредбе које су представљале гаранцију верских права и слобода. Кроз анализу верских права и слобода у Кнежевини Србији, поред најдоминантније православне вероисповести, можемо видети да су декларативно, али и формалноправно, постојала и била гарантована права и слободе за све друге вероисповести.*
Кључне речи: *вера, права, слобода, заједнице, уживање, заштита.*

Слобода мисли, савести и вероисповести

Корпус људских права и слободе ширио се са развојем људског друштва. У најранијим периодима основни показатељ развијености и духовности једног друштва била су верска права и слободе. Слобода мисли, савести и вероисповести представља животно значајно људско право, које се мора тумачити као средство које помаже да се одржи и оснажи демократска дискусија и идеја плурализма. За демократско друштво су од суштинског значаја оба аспекта те слободе: појединачни и колективни.[1] У социологији религије се неретко може прочитати становиште да човек није само друштвено, већ и религиозно биће и да оно што га одваја од животиња није толико његова друштвеност, колико његова религиозност. Она даје друштвености смисао и постаје, на неки начин, њена трећа димензија. Религија је основни чинилац друштвеног живота и непосредно је повезана са свим његовим појединачним чиниоцима.[2]

1 Мурдок 2008, 104.
2 Мандзаридис 2004, 9-11.

Од аутокефалности Српске Православне Цркве до данас, можемо видети да је суживот припадника православне вероисповести са припадницима других верских заједница имао обележја међусобне верске толеранције, мултикултуралности и сарадње. Најбоља илистрација верских права и слобода на нашим просторима су речи г. Михајла Јовановића, председника Касационог суда Краљевине СХС и бившег министра правде, изречене непосредно по завршетку Првог светског рата на састанку Правничког удружења: „У старој српској држави манастири су били расадници и носиоци просвете и културе: ту се школовало, учило, читало и писало. Кад је српска држава пала пред азијском силом османлијском, кад су државна територија и народ потпали под османлијску империју, вера наша православна, била је главни фактор, који нам је народност чувао и народ крепио духом ослобођења. Само тако Србија је ускрсла, и та Србија, која је кроз све најтеже прилике имала тако чувати и гајити крепак дух народног ослобођења, кад је, ослобођена, стала на своје ноге, имала је тако исто и ту велику снагу да изрече: „Брат је мио, па ма које вере био“...Отуда је у свим Уставима ослобођене Србије остављена слобода свима признатим вероисповестима”.[3]

Цитиране речи један су од најсликовитијих показатеља односа црквених и световних власти према верским правима и слободама за мањинске верске заједнице.

Поједине одредбе уставних гаранција верских права и слобода

Са циљем свестранијег сагледавања правног и уставног устројства свих облика политичко-правних творевина на нашим просторима и односа према грађанима друге националности или вероисповести указали смо на неке од битних одредби Устава који су од значаја за анализу периода постојања Кнежевине Србије. Као основну јединицу анализе узели смо верске слободе, јер су оне у том историјском и културном пероду биле од пресудног значаја за друштвени живот сваке заједнице.

У даљој анализи дат је преглед Устава Србије од 1835. до 1888. године. Устав Кнежевине Србије из 1835. у глави IX која се односи на рад Цркве, у члану 97. каже: “Свака вероисповест у Србији, има право, вршити своје богослужење слободно, по својим обредима, и биће под покровитељством правитељства Српског, члан 98. истиче да људи који нису православне источне вероисповести обреде врше по обредима њихове цркве.[4] Општи утисак који се стиче тумачењем ових одредби је да су уставне одредбе о слободи вероисповести биле општег карактера, али и да су се односиле на све грађане ондашње Србије. Основно обележје ових одредби је да је Српска црква сматрана традиционалном, а друге цркве и верске заједнице су имале статус – туђинских вероисповести.

Одредбе о слободи вероисповести се налазе и у потоњим српским уставима. У Уставу Кнежевине Србије, односно Султанском хатишерифу из 1838. године, у члану 57. даје се пуна верска слобода српском народу, како у погледу богослужења, тако и приликом избора црквених великодостојника, док се друге вере посебно не наводе у погледу остваривања својих права.[5] Устав Кнежевине Србије, из 1869. године у члану 31. истиче да је владајућа вера у Србији источно-православна, а слободна је и свака друга призната вера, и стоји пред заштитом закона у погледу вршења својих обреда. Но, нико не може позивајући се на прописе своје вере, избећи своју грађанску дужност. Забрањује се свака радња која би могла бити убитачна за српску веру (прозелитизам), затим у глави VIII која се односи на Цркве и школе, у члану 119. гарантује се слободно јавно вршење

3 Казимировић 1923, 5.
4 Устав Кнежевине Србије 1835, 9.
5 Султански хатишериф 1838, 6.

вероисповести које су у Србији признате, док се у члану 120. наводи да је Књаз заштитник свих вероисповести у Србији признатих.[6]

Слобода вероисповести у Кнежевини Србији

Стојан Новаковић је у своје време констатовао да је: „мало земаља као што је Србија у којима је скоро цело насељење једне исте вере,“[7] те да су: „у Србији ретки људи који припадају другој вери и они се налазе готово само по градовима, у којима се по пословима находе странци.”[8] Питање слободе вероисповести у Кнежевини Србији, без обзира на малобројност неправославних, правно је уобличавано на различите начине. Ђорђе Петровић наводи да су српске власти још 5. фебруара 1827. године прописале да ”и страни овде живећи, могу имати своје капеле и свештенике.“[9]

Говорећи о слободи вероисповести у Кнежевини Србији, значајно је да је она први пут прокламована и гарантована једним посебним законом, Законом о слободи вере. Реч је о Закону од 9. сепембра 1853. године.[10] Правитељство је сачинило предлог Закона о слободи вере,[11] који је Совјет прихватио 1. септембра, а Кнез потврдио девет дана касније.[12] У преамбули, једно вазално правитељство вођено разлозима политичког опортунитета истиче своју намеру, да "саобразно духу столетија и напредку времена у ком живимо, као и примерима, које налазимо у поступању високих дворова, господствујућег и покровитељствујућег", олакша и обезбеди уживање религиозних потреба "последователима разних Христијанскијих вероисповеданија."

У првом члану прокламује се слобода вероисповести за припаднике свих "припознатих Христијански, Православну восточну цркву неисповедајући, вероисповеданија". Другим чланом се даје могућност припадницима "поменутих Христијанскији вероисповеданија" да уз одобрење државних власти образују црквену општину, чим их буде довољно да могу да издржавају свог "Духовног пастира и једну капелу или цркву". У трећем члану стоји, да ће државна власт приликом издавања дозвола за оснивање појединих црквених општина, прописати “услове и правила” о управљању дотичним општинама.[13]

Кнез Александар Карађорђевић је 9. септембра 1853. године, у сагласности са Совјетом, прогласио Закон о слободи вероисповести и Закон о забрани преласка из православне вере. Из преамбуле Закона о слободи вероисповести види се да су спољашњи политички притисци на Србију представљали главни разлог за његово доношење, јер је „одређени притисак на Владу Кнежевине да се прихвати решавање положаја римокатолика извршила и Русија.“[14]

Питање слободе вероисповести у Србији добило је међународну димензију, јер је Русија, непосредно пре тога, „септембра 1853. године у Београд послала службеника руске амбасаде у Бечу Фонтона, који је саветовао српску Владу да законом реши питање положаја свих неправославних верника у Кнежевини.“[15] Те чињенице се очитују у

6 Устав Кнежевине Србије 1869, 12-38.
7 Новаковић 2007, 87.
8 Исто, 87.
9 Петровић 1856, 428.
10 СборникЪ закона′ и уредби и уредбенЫ′ указа′ 1854, 78-79.
11 Новаковић 1907, 17-18.
12Дурковић-Јакшић 1990, 123.
13 СборникЪ закона′ и уредби′ 1854, 78-79.
14 Крестић 2006, 165.
15 Исто, 165.

преамбули Закона о слободи вероисповести од 1853. године, у којој је констатовано да је „узимајући у призреније, у Београду умножењем народних насељенија за неколико последњих година ичисло последователља разних христијански вјероисоповједанија и умножило се“. Кнез је прогласио закон желећи да покаже „колико нам на срцу лежи, олакшати и обезбедити овим људима уживање њихових религиозних потреба, саобразно духу столетија и напретку времена, у ком живимо, као и примерима које налазимо у поступању високих дворова, господствујућег и покровитељствујућег“.

Овај закон проглашен је петнаест година након октроисања Султанског Хатишерифа од 1838. године. У њему нису постојале опште одредбе о слободи вероисповести него само одредбе о слободи вероисповести за православне хришћане. Законом је гарантована слобода вероисповести за све „последователјесвију признати христијански, Православну воисточну цркву не последујући, вјероисповједанија“. Слобода вероисповести се, према одредби из истог члана, могла остваривати „по опредељенијама која ће се нарочито усмотренију томе издати“ (чл. 1). У Закону није наведено која су то „призната христијанска вјероисповједанија“. Очигледно, реч је о специјалном закону чије су се одредбе односиле само на припаднике других хришћанских вероисповести, али не и на Јевреје и муслимане.

Законом, дакле, није проглашена општа слобода вероисповести. Закон је прописао још једно ограничење. Припадници хришћанских вероисповести су, осим православне, могли да остварују право на слободу вероисповести у колективном виду само у случају када се њихов број „узвиси до тог степена, да они могу образовати за себе једно обштество, и да могу издржавати свога духовног пастира, и једну капелу или цркву“ (чл.2).

У Закону није наведен број припадника једне хришћанске вероисповести на основу којег би могли користити ово право. „Земаљско Правитељство“ је било овлашћено да изда „нужно дозвољење“ за организовање неправославне хришћанске заједнице. Земаљско Правитељство је имало дискрециоино право да одређује број припадника једне неправославне хришћанске вероисповести који је довољан да би се стекло право на оснивање „једног обштества“, капеле или цркве. Исти је случај и са проценом финансијских средстава која су била неопходна да би се издржавала заједница. Извршној власти је стављено у дужност да „свагда при давању оваког дозвољења“на установљен начин пропише услове и правила за управљање таквом верском заједницом (чл. 3).

Законом о забрани преласка из православне вере од 1853. године православним хришћанима у Србији најстрожије је забрањен прелазак у било коју другу веру, а „сваки онај који би кога на то совјетовао и премамљивао, или иначе садјествовао к том резултату, биће строгом одговору подвргнут“ (чл. 1). Иако је претходним законом гарантована слобода вероисповести за неправославне хришћане, држава је признавала пуноважност само православних црквених бракова. Законом је прописано да „бракови између житеља србски, у којима би ма која страна била православне восточневјере, само су онда пуноважни, кад су од надлежног свештеника православне вјере благословени, и у надлежне књиге венчани при Православним црквама установљене, заведени“ (чл. 2).

Судећи по овој одредби, неправославне верске заједнице нису имале јавно-правна овлашћења попут Православне цркве. Та чињеница представља једну од битних разлика у њиховом правном статусу, али је уклоњена 1863. године. У Закону је та интенција државне власти задржана, па је прописано да „дјеца, у смјешаним браковима рођена, биће крштена у Православним црквама, и такова крштења биће завођена у Протоколе при Православним црквама постојеће“ (чл. 3). Православне црквене власти су одређене као надлежне за брачне парнице у мешовитим браковима (чл. 4). Државна власт је оваквим законским решењем очевидно прозрела нескривену прозелитску амбицију

Римокатоличке цркве на простору Србије и њихово деловање ограничила само на припаднике римокатоличке вероисповести, али је настојала да „уређивањем положаја римокатолика у свему усклади законе с постојећим правним системом Кнежевине“, као и да „прописаним одредбама у Србији спречи сваки утицај Аустрије.“[16]

Живојин Перић сматра да је „све и једино што су Устави забрањивали била пропаганда (прозелитизам) против Државне Вере, против Источно-Православне Цркве.“[17] Док Миодраг Јовичић забрану прозелитизма дефинише као „облик заштите државне, православне вере,“[18] дотле Перић сматра да би „допустити пропаганду против Државне Вере, значило допустити, делимично, пропаганду против саме Државе.“[19] Ако се има у виду да свака хришћанска заједница своје учење, на различите начине, темељи на Јеванђељу и Христовој заповести својим ученицима: „Идите и крстите све народе у име Оца и Сина и Светога Духа,“[20] дакле, све народе, а не само припаднике свога народа, онда је јасно колико је верско деловање припадника неправославних хришћанских заједница било ограничено и сведено само на припаднике дотичног народа који припада једној заједници.

Кривичноправна заштита слободе вероисповести у Кнежевини Србији

Право на слободу вероисповести је у Кнежевини Србије уживало и кривичноправну заштиту, чак и пре доношења Закона о слободи вере од 9. септембра 1853. године. Казнителни законик за полицајне преступке од 27. маја 1850. године, уређујући материју иступа, санкционисао је у посебној глави III ("О преступницима односително на веру и закон") читав низ дела против вере. Једно од њих се директно односило на слободу вероисповести: "Кои на Веру хули, или кои децу или људе од цркве и од Закона одвраћа, да се подвргне казни строгога затвора од 12 до 20 дана."[21]

Слобода вероисповести била је гарантована и Кривичним закоником. Доношењем Казнителног законика за Књажество Србију 29. марта 1860. године престао је да важи Казнителни законик за полицајне преступке, а тиме и пропис параграфа 21. којим се штитила слобода вероисповести. Преступ против слободе вероисповести из параграфа 207. тачка 1. постојао је када "ко, јавно, усмено или писмено на Бога или на чију му драго веру хули, или јавно исмејава чије му драго вере начин и обичаје слављења Бога."[22] У тачки 2. овог параграфа санкционисан је други облик истог преступа, који се састојао у томе да "ко делом смеће упражњавање чијих му драго у Србији дозвољених обреда верозаконих, или с образима светих, или с другим служби божијој посвећеним стварима на безчестећи и презрителни начин поступа и обесвећава их."[23] За оба облика преступа против слободе вероисповести била је запрећена казна затвора од три месеца до три године. За дело из тачке 1. тражило се "само да је јавно, а негледа се да ли је хулитељ оне вере коју хули или не.[24] Такође, ирелевантна је намера учиниоца, јер се "не гледа ни

16 Крестић 2006, 166.
17 Перић 1919, 13.
18 Јовичић 1999, 235.
19 Перић 1919, 14.
20 Јеванђеље по Матеју: 28,19
21 Казнителни законик за полицајне преступке од 27. маја 1850, 134.
22 Казнителни законик за Књажество Србију од 29. марта 1860, 126.
23 Исто, 126
24 Ценић 1866, 614.

да ли је он ишао на то да другу веру вређа или је имао намеру да другу веру презрењу и подсмеху изложи, довољно је да је знао да оно што чини није дозвољено.[25]

За разлику од тачке 1. у којој су санкционисани вербални акти против права на слободу вероисповести, у тачки 2. се тражи да учинилац "делом смета вршење у Србији дозвољених обреда верозаконских."[26] Осим тога, обесвећавање црквених осуда "може се и тајно догодити и као таково кажњиво је без да се тражи јавност."[27] По првом коментатору Казнителног законика постоји још једна разлика између тачака 1. и 2. парагафа 207. она се састоји у томе што "точка под 1. обухвата све вере уобште," док "точка под 2. односи се на упражњавање верозаконих обреда и ограничава се само на оне вере и обреде који су у Србији дозвољени."[28] Казнителни законик је осим преступа, предвидео и један иступ против слободе вероисповести. У глави четрдесетој (" О иступлењима противу вере, нравствености и благих обичаја") параграф 365. тачка 1. стоји: " ко чију му драго веру хули и ружи, или исмејава чију му драго веру начин и обичаје слављења Бога.'[29]' Разлика између овог дела и преступа из параграфа 207. тачка 1. је у томе " што се тамо јавност тражи, а овде не."[30]

Кнез Милош Обреновић је 26. септембра 1859. године прогласио Указ Попечитељству унутрашњих дела којим је гарантовао слободу рада „без разлике вере и народности“. У Указу је навео да се „желећи да сви грађани Србски, без разлике вере и народности, буду участници у слободи, која је за сваку радњу и занимање у Србији изречена, нашао побуђен указом овим препоручити попечитељству внутрени дјела да оно све, што би овој мојој жељи противно постојало за укинуто сматра, и по томе настојава да никакови поданик Србски, био он које му драго вере и народности, не буде ограничен у слободи сваковрстне радње и занимања“.

Треба навести позитиван пример из периода његове владавине, а то је први Србијин закон о модерној влади. Устројеније централне државне управе од 10. марта 1862. године, предвидело је седам министарстава, а једно од три новообразована министарства било је и " Министерство просвете и црквених дела".[31] Овај закон омогућио је у каснијим годинама стварање предуслова за пуну афирмацију свих верских заједница, као и свестранију сарадњу између верских заједница и бољи квалитет образовања.

Закључна разматрања

Кроз приказане одредбе Устава може се видети да су декларативно, али и формалноправно, постојала и била гарантована права и слободе, верским заједницама на простору Кнежевине Србије, у складу са тадашњим цивилизацијским тековинама. Све верске заједница у Кнежевини Србији су у уставноправном погледу третиране као равноправне заједнице, са водећом најмногољуднијом православном црквом .

Берлински конгрес, одржан од 13. јуна до 13. јула 1878. године, несумњиво је био најзначајнији политички догађај у историји Србије XIX века. Члан XXXV указивао је на то да ни за једно лице у Србији разлика у верској опредељености или конфесији не сме бити повод за искљученост или немогућност у погледу уживања грађанских или

25 Исто, 614.
26 Казнителни законик за Књажество Србију од 29. марта 1860, 1860, с. 126
27 Ценић 1866, 615.
28 Исто, 614.
29 Казнителни законик, §. 365. тач.1, с.218.
30 Ценић 1866, 896.
31 Устројеније централне државне управе 1863, 60.

политичких права, рада у јавним службама, обављања јавних функција и указивања почасти, као ни у погледу обављања разних професија и делатности, у било ком месту. Слобода и видно практиковање свих облика исповедања вере обезбедиће се свим домаћим лицима у Србији, као и странцима, и неће бити никаквих препрека у погледу хијерархијске организације различитих заједница нити у погледу њихових односа с њиховим духовним поглаварима.[32]

Иако је ова одредба Берлинског уговора општег карактера и односи се на све вероисповести у Србији, ипак се може закључити да се она највише тицала припадника римокатоличке, исламске и јеврејске вероисповести. Након Берлинског конгреса, Србија је још интензивније покушавала да реши питање правног положаја припадника ових верских заједница и њихов положај је додатно побољшан.

У периоду од доношења Сретењског устава 1835. године до Берлинског конгреса, 1878. године, Србија се, у духу времена, изграђивала као држава у којој су уставним и законским нормама гарантована права других верских мањина. Међутим, без обзира на урађено, тај период је протекао у двостраном незадовољству: државна власт је сматрала да је у том погледу учинила више него што треба, а представници различитих вероисповести су сматрали да су добили мање него што им припада.

Литература

Дурковић-Јакшић, Љубомир (1990): *Србија и Ватикан 1804-1918*. Краљево – Крагујевац: Каленић

Јеванђеље по Матеју: 28,19

Јовичић, Миодраг (1999): *Лексикон српске уставности 1804–1918*. Београд: ”Филип Вишњић”

Казимировић, Радован (1923): *Црквено-правне расправе, књига прва.* Београд: ИКП ”Геца Кон”

Крестић, Василије (2006): *Бискуп Штросмајер – Хрват, Великохрват или Југословен*. Јагодина: Гамбит

Мандзаридис, Георгије (2004): *Социологија хришћанства.* Београд: Хришћански културни центар

Мурдок, Џим (2008): *Слобода мисли, савести и вероисповести, водич за примену члана 9. Европске конвенцијео људским правима*. Београд: Савет Европе

Новаковић, Стојан (2007): *Радови мемоарског карактера*, *ізабрана дела, књига VII*. Београд: Завод зауџбенике

Новаковић, Стојан (1907): *Католичка црква у Србији III*. Београд: Архив за правне и друштвене науке

Петровић, Ђорђе (1856): *Речник закона, уредба, уредбени прописа издани у Књажеству Србији од 1827. до половине 1854*. Београд: Државно-књажевска штампарија

Перић, Живојин (1919): *Религија у Српском грађанском законику*. Београд: ИКП ”Геца Кон”

Стојковић, Момир (1998): *Балкански уговорни односи 1876–1996*, књига I. Београд: ЈП „Службени листСавезне Републике Југославије“, СЈУ „Међународна политика“.

32 Стојковић 1998, 35

Ценић, Д. Ђорђе (1866): *Објасњење Казнителног законика за Књажество Србију*. Београд: Државно-књажевска штампарија.

Правни извори

Устав Кнежевине Србије, издато и заклетвом потврђено на Сретењској скупштини, издавач Кнежевско - српска типографија, Крагујевац 1385., Глава 9 - О цркви,

Устав Кнежевине Србије, Султански хатишериф, члан. 57, Кнежевско-српска књигопечатња, Београд 1838.,

Устав Кнежевине Србије,проглашен на Петровдан, Државна штампарија, Београд 1869

Устав Краљевине Србије, Краљевско-српска државна штампарија, Београд 1888.

Устав Краљевине Србије, Државна штампарија Краљевине Србије, Београд 1901

Устав Краљевине Србије од 5. јуна 1903., Државна штампарија Краљевине Србије, Крф 1916

Устав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца од 28. јуна 1921. године, Издавачка књижарница Геце Кона, Кнез Михајлова бр. 1, Београд 1921.

Устав Краљевине Југославије, Службене новине бр. 200, 3. септемар, Државна штампарија Краљевине Југославије, Београд 1931

Казнителни законик за Књажество Србију (коментар уз текст Законика), Збирка закона Краљевине Србије

Устројеније централне државне управе, Зборник закона и уредби издани у Књажеству Србији, књ.XV, Београд, 1863, § 2,

Казнителни законик за полицајне преступке од 27. маја 1850, СборникЪ закона′ и уредби′ и урдбенниЬI′ указа, издани у Књажеству Србији (од почетка до конца 1850.године), књ.V,Београд, 1853,§.21

Казнителни законик за Књажество Србију од 29. марта 1860, Збирка закона Краљевине Србије, §. 207. тач.1,

Закон од 9. септембра 1853, СборникЪ закона′ и уредби′, књ.VII

Martin Matijašević
Danilo Rončević

CONSTITUTIONAL GUARANTEES OF RELIGIOUS RIGHTS AND FREEDOMS IN THE PRINCIPALITY OF SERBIA

Religious rights and freedoms are the initiator of many crises and conflicts in history, the importance of their protection and realization is emphasized in the highest legal acts of many social creations. The paper analyzes religious rights and freedoms through a review of constitutional guarantees of religious rights and freedoms, discusses the freedoms of religion in the Principality of Serbia, as well as the criminal protection enjoyed by freedom of religion. The authors draw parallels and point to the continuity of the existence of religious rights and freedoms in the modern history of Serbia. In order to understand the legal and constitutional structure of the Principality of Serbia and the attitude towards citizens of other religions, the constitutional guarantees of religious rights and freedoms are analyzed. Through the analysis of religious rights and freedoms in the Principality of Serbia, declaratively, but also formally, the rights and freedoms of religious communities existed and were guaranteed.

УДК 271.222(497.11)-523.6-9(497.5)
726.71(=163.41)(497.5)

Милош Црномарковић
Београд - Србија
e-mail: crnomarkovic.milos.1962@gmail.com

ПОТАПАЊЕ МАНАСТИРА ДРАГОВИЋА

Апстракт: *По предању, манастир Драговић подигнут је 1395. године. Због нестабилности терена на ком је био саграђен, подигнут је и освећен (1867) нови манастир. Данашњу, трећу локацију манастира одредио је почетак изградње Хидроцентрале „Перуча“, на реци Цетини (1954). Тада су се, због неких „виших интереса“, под водом вештачког акумулационог језера нашли остаци оба претходна манастирска здања, манастирско гробље и имање, као и село Кољане, а више хиљада српског живља је расељено, што се увелико одразило на етничку слику Цетинске Крајине. Манастир, који је вековима био и остао духовни центар српског народа Цетинске Крајине, завршен је 1958, а освећен 1959. године.*

Кључне речи*: манастир Драговић, потапање, измештање, Цетинска Крајина, Епархија далматинска.*

Манастир Драговић (1395), по предању, подигао је српски народ из Босне, који је, повлачећи се пред Турцима, населио подручје северне Далмације. Најстарије манастирско здање, са црквом посвећеном Рођењу Пресвете Богородице, саграђено је на самом извору речице Драговић (притоке Цетине), недалеко од Врлике, па је и овде име реке, као и код остала два древна далматинска манастира – Крке и Крупе – одиграло главну улогу у одређивању назива богомоље.[1]

Уз честа ратна разарања, обнове и поправке, биле су константна потреба манастира и због влажности (подводности) и растреситости земљишта, односно грађевинске нестабилности терена на коме је манастир подигнут, па су његови монаси одлучили да га преместе на бољу и погоднију локацију. Јеромонах Викентије Стојисављевић, добивши дозволу млетачких власти (1777), почео је подизање новог манастира, али су радови, због отпора братије, били прекинути. Међутим, на истом месту (1846), залагањем и трудом епископа Герасима Петрановића и игумана Јеротеја Ковачевића, градња је настављена. Ударен је темељ новој цркви (1856), која је, заједно са манастиром, освећена 1867. године.[2]

***

Године 1954. почела је изградња Хидроцентрале „Перуча“, на реци Цетини. Епископ горњокарловачки Симеон, као администратор Епархије далматинске, упутио је, 26. априла 1955. године, Комисији за верска питања Извршног већа Сабора Народне Републике Хрватске (КВП ИВС НРХ) представку, чију је копију проследио и Синоду

1 Орловић 2009, 156; Чоловић 2014, 24; Милаш 1901, 149-150; Милеуснић 1989, 139.
2 Милеуснић 1989, 141.

Српске православне цркве (СПЦ), а Синод Државој комисији за верска питања Савезног извршног већа (ДКВП СИВ-а), с молбом за интервенцију да се питање потапања манастира Драговића правилно реши.

У поднетој представци епископ Симеон моли за интервенцију како би се правилно решило једно, по њему изузетно важно питање у Епархији далматинској, а то је питање потапања манаститира Драговића - Срез Сињ, које је било предвиђено изградњом хидроцентрале на реци Цетини. У даљем тексту представке епископ Симеон указује на чињеницу да је пројектом изградње хидроцентрале предвиђено и потапање манастира Драговића до врха манастирског звоника, што би значило потапање и свих бивших манастирских здања, заједно са манастирском економијом. Бивших, јер су током Другог светског рата готово све манастирске зграде, осим храма, највећим делом порушене и претворене у зидине, изгубивши тако своју функционалност, што је, у послератном периоду, увелико отежало манастирски живот.[3]

У представци се даље говори: о изузетном историјском значају манастира Драговића за православно становништво Цетинске Крајине, али и других околних насеља; о његовом подизању, крајем XIV века, од стране босанских Срба, који су, под притиском Турака, на челу са својим свештеницима и монасима, пребегли у Далмацију; о манастиру као народној тврђави и брани од унијаћења и исламизације православног српског становништва, што је подстакло Турке да га попале (1480), а његове калуђере протерају или побију; о поновном страдању манастира од стране турске војске (1537); о одласку једне групе драговићких калуђера (XVI век), због глади и несигурности, у Епархију будимску, где су основали манастир Грабовац; о одласку свих монаха манастира Драговића, услед турског зулума у Цетинској Крајини (1619), у манастир Грабовац; о обнови и оживљавању опустелог манастира Драговића тек 1694. године, заслугом епископа Никодима Бусовића, који га је изабрао и за своју резиденцију; о тесној вези историје самог манастира и историје српског народа у том делу Далматинске Загоре; о прворазредном историјском значају манастира Драговића као културно-црквене установе, иако формално не спада у категорију културно-историјских споменика; о родољубивом деловању манастирских монаха у интересу свог народа; о великој историјској неправди, у случају потпуног брисања манастира са лица земље, која би тешко погодила осећања тамошњег православног становништва, чија је традиција нераскидиво срасла са манастирском историјом и традицијом.[4]

Поред наведеног, у представци се каже да је утврђено да је манастир подигнут на месту некадашњег непознатог римског града, што доказује и римски натпис на камену жртвеника, који је, шумском богу Силвану, поставио неки Тит Аурелије, а који се налази на предњем левом углу манастирске цркве, као и још неки трагови римске културе и остаци ране хришћанске уметности, пронађени од стране органа Конзерваторског завода у Сплиту (КЗС) у околини манастира Драговића.[5]

На крају, епископ Симеон, у завршном делу представке, а на основу сазнања да је при Народном одбору Котара (НОК) Сињ формирана комисија, која је била састављена од представника власти и предузећа која раде на изградњи хидроцентрале на реци Цетини и која је имала задатак да изврши попис земљишта и зграда предвиђених за потапање, у име Епархијског управног одбора (ЕУО), предлаже: 1) да верска комисја упути

3 Архив Југославије (АЈ), Савезна комисија за верска питања (144), фасцикла 12, архивска јединица 200, *Представка администратора Епархије далматинске, епископа Симеона Злоковића, Комисији за верске послове Извршног већа НР Хрватске, поводом потапања манастира Драговића* (препис).
4 Исто.
5 Исто.

инструкцију комисији у Сињу, да, у договору са КЗС и манастирском управом, одреди најпогодније место за премештање, односно поновну изградњу манастира Драговића и то од материјала који је предвиђен за потапање; 2) да се зидови манастирске цркве поруше у присуству представника КЗС, због вероватноће да би се у њеним зидовима и темељима могло наићи на трагове, односно остатке римске (ранохришћанске) културе; 3) да се манастиру Драговићу - за земљиште које му је остављено после рата, а предвиђено планом за потапање - да накнада у земљишту на другом месту, које би било у близини места, а које буде одређено за изградњу нове манастирске цркве; 4) да се изградња нове манастирске цркве и управне зграде изврши о трошку извођача радова на хидроцентрали на Цетини, а у сагласности са Законом о накнади за експроприсане објекте приватним правним лицима, и 5) да се питање изградње нове цркве постави благовремено, како би народ Цетинске Крајине – с обзиром на чињеницу да је једном његовом делу манастирска црква истовремено била и парохијска - што краће био без свог храма.[6]

КВП ИВС НРХ је, поводом ове представке, на својој седници, одржаној 3. фебруара 1956. године, усвојила закључак „да се са Конзерваторским заводом Сплит види у коликој мери је заинтересована власт за очување тог објекта – да се на основу извештаја Конзерваторског завода Сплит у вези са постојећим прописима о експропријацији накнадно размотри претставка Епархијског управног одбора и да се онда одговори Савезној комисији, која је тражила... мишљење по предлозима Епархијског управног одбора.“[7]

Обавештен да се већ врши процена површина, које ће бити потопљене изградњом система Хидроцентрале (ХЦ) „Перуча“, на реци Цетини, ЕУО Епархије далматинске упутио је, 11. октобра 1957. године, Комисији за експропријације НОК Сплит, акт у коме се, између осталог, каже да је на самом почетку планирања радова на хидроцентрали на реци Цетини овај ЕУО предузимао неопходне кораке код надлежних инстанци да се манастиру Драговићу благовремено предвиди одговарајућа надокнада, односно одштета, како би се на другом месту подигла манастирска црква и пратећи објекти и тако продужило постојање ове сакралне и старе установе. У акту се даље наводи да је тада предложено и формирање једне мешовите комисије, која би била састављена од представника Епархије далматинске и надлежног државног органа, ради утврђивања висине надокнаде и локације новог манастирског храма и пратећих објеката, али се од тога одустало, уз образложење надлежних да треба сачекати почетак процене имања који ће доћи под удар експропријације, па пошто су почеле припреме око експропријације имања, која су предвиђена за експропријацију, овај ЕУО предложио је следеће: 1) да на лице места изађе једна мешовита комисија, састављена од представника Комисије за експропријацију НОК Сплит, ЕУО Епархије далматинске и представника манастира Драговића, ради утврђивања вредности објекта и површина које ће се експроприсати, као и ради утврђивања места и површине за нову локацију манастира; 2) да комисија посебно утврди: вредност грађевинског материјала оштећених објеката; вредност саме цркве са звоником, ради испостављања суме потребне за изградњу новог храма, пошто је у питању и манастирска и парохијска црква и в) вредност манастирског имања у земљи ради испостављања нове површине, која ће се дати манастиру из општенародне имовине или из другог комплекса.[8]

---

6 Исто.

7 AJ, 144-15-230, *Zapisnik sa Druge sjednice Komisije za vjerske poslove Izvršnog vijeća Sabora NR Hrvatske, održane 3. II 1956. godine*.

8 AJ, 144-26-280, *Допис Епархијског управног одбора Епархије далматинске, бр. 533/57 од 11. октобра 1957. године, Комисији за експропријације НО котара Сплит у вези експропријације имовине манастира Драговића* (препис).

По савету Експропријационе комисије у Сплиту, али и по усменим саветима добијеним у ДКВП и Светом архијерејском синоду СПЦ, ЕУО Епархије далматинске упутио је, у циљу избегавања управног спора, 10. новембра 1957. године, Имовинско-правном одељењу Државног секретаријата за финансије (ИПО ДСФ) у Загребу, представку с молбом да се питање накнаде приликом потапања манастира Драговића и његове имовине поступи у складу са законом, те да му се накнади објекат који је предвиђен планом за потапање, са одговарајућим минимумом имовине, како би манастир, као историјски објекат, наставио своје постојање, а поготово што се ради о јединому парохијском храму тамошњих верника.[9]

У представци се даље каже да је ЕУО расположен за договор у вези одређивања нове локације манастира и саме накнаде, уопште.

Образлажући горе наведене захтеве, у овом поднеску ЕУО, поред осталог, стоји:

„Потапањем долине реке Цетине, које је планирано у вези изградње система хидроцентрала на овој реци, биће потопљен и православни Манастир Драговић, који се налази на територији НО општине Сињ, Котар Сплит.

Пошто је у питању и једна историска установа Православне цркве, а и црквени објекат који и данас служи као парохиски храм за неколико околних села и насеља, Епархиски управни одбор, по сазнању да је Државна комисија предузела кораке за процену и оштећење цркви, с обзиром на околност што је у питању објект који је нужно потребан цркви и вернима, па се потопљени објект мора надокнадити цркви, односно вернима на другом месту, а сходно пропису Закона.“[10]

Затим, да се ЕУО Епархије далматинске својим актом одмах обратио Комисији за експропријацију Котара Сплит, која га је проследила Комисији за експропријацију у Сињу, као надлежној за овај случај, те да се Експропријациона комисија Сплит – Испостава Сињ, својим актом Бр. 246/57 од 17. октобра 1957. године, по овом питању, обратила сплитском котарском Секретаријату за општу управу, обавештавајући га да је још 29. октобра 1956. године обавила уобичајену расправу и извршила преглед, идентификацију, опис и процену некретнина, земљишта и свих зграда манастира Драговића.[11]

У поменутом поднеску се даље каже да је на основу захтева ЕУО - којим се тражи да се манастиру Драговићу, као историјској и активној црквеној установи, додели земљиште за подизање новог објекта и то из општенародне имовине и у непосредној близини постојећег манастира, као и сама изградња новог објекта - Испостава Експропријационе комисије у Сињу затражила је од сплитског Секретаријата за општу управу (СОУ) евентуалне инструкције о поступању по овом питању, а копију овог акта доставила је и ЕУО Епархије далматинске у Шибенику.[12]

Истог дана, 10. новембра 1957, када је упућен допис ИПО ДСФ у Загребу, ЕУО Епархије далматинске упутио је КВП ИВС НРХ допис сличне садржине с молбом за интервенцију код надлежних инстанци, како би се питање накнаде за потапање манастира Драговића решило законски, тако што би се на другом подесном месту подигао нови храм, а манастиру дао нови минимум земљишта из општенародне имовине, као што је већ било предложено. У допису се даље каже да је Одбор о овом предмету обавестио

9 AJ, 144-26-280, *Допис Епархијског управног одбора Епархије далматинске, бр. 558 од 10. новембра 1957. године, Имовинско-правном одјелу Државног секретаријата за финансије у Загребу у вези накнаде штете приликом потапања манастира Драговића и његове имовине* (препис).

10 Исто.

11 Исто.

12 Исто.

Експропријациону комисију у Сплиту и СОУ истог Котара и затражио образовање једне мешовите комисије ради одређивања локације новог храма и земљишне површине која би се доделила из општенародне имовине. У тексту дописа се, исто тако каже, да би, за правилно решење овог питања, требало заинтересовати и ИПО ДСФ у Загребу, као инстанцу, која доноси коначну одлуку.[13]

Готово идентичан допис упутио је и Патријаршијски управни одбор (ПУО) СПЦ, 23. новембра 1957. године, ДКВП СИВ-а с нарочитом молбом да иста посредује код Комисије за експропријације котара Сплит и ДСФ НРХ, како би се што праведније и целисходније решило питање потапања манастира Драговића.[14]

У решавање овог питања укључио се и Свети архијерејски синод СПЦ, па је, 26. новембра 1957, ДКВП СИВ-а, упутио акт с молбом за интервенцију код надлежних форума ради законског решавања предмета накнаде штете за потапање манастира Драговића, а уз акт су, као прилози, достављене и копије аката ЕУО Епархије далматинске од 11. октобра и 10. новембра 1957. године упућене Комисији за експропријације НОК Сплит и ДСФ НРХ.[15]

Преписка Епархије далматинске и надлежних државних органа око манастира Драговића настављена је и наредне године. Наиме, као што је већ речено, Епархија далматинска, односно ЕУО, сматрао је да накнада за потапање манастира треба да се да у објекту, како би 500-годишња црквена установа, а уз то и једина богомоља за више околних села и споменик културе, наставила своје постојање, односно живот. Међутим, НОК Сплит, својим актом бр. 06-2056/1-58 од 8. фебруара 1958. године, упућеним ЕУО Епархије далматинске, стао је на потпуно супротно становиште, које се огледало у томе да се на имовину манастира Драговића не може применити пропис о накнади штете у објекту.[16]

Размотривши овај став НОК-а Сплит, ЕУО му је упутио акт, чију копију је Свети архијерејски синод СПЦ, 4. марта 1958. године, доставио ДКВП СИВ-а, у коме се каже да је манастир Драговић парохијски храм целог низа села на том подручју, те да би његовим потапањем верници били лишени своје богомоље, односно најважнијег верског објекта, па да се, услед тога, на њега односи члана 15. став 2. Основног закона о експропријацији, који каже да се накнада у некретнини даје само када је у питању „потпуна експропријација“ некретнине неког правног или физичко-правног лица, што је случај са манастиром Драговићем. У акту се даље каже да је ЕУО, у случају неудовољења његовог захтева да се манастиру надокнади одштета у објекту, спреман водити и управни спор. Исто тако, у акту стоји да је ЕУО обавештен о постојању општенародне имовине, у непосредној близини самог манастира, из које би се могла дати накнада у земљи на којој би се могла одредити локација за подизање новог манастирског храма, а с обзиром да је управник манастира на месечној војној вежби, договор око избора локације могао би се обавити и са представником овог одбора и архијерејским намесником сплитским Марком

13 Исто.

14 AJ, 144-26-280, *Допис Патријаршијског управног одбора СПЦ, бр. 7835 од 23. новембра 1957. године, Комисији за верска питања СИВ-а у вези накнаде штете за потапање манастира Драговића*.

15 AJ, 144-26-280, *Допис САС-а СПЦ, бр. 2752/зап. 665 од 26. новембра 1957. године, Комисији за верска питања СИВ-а, по питању накнаде штете за потапање манастира Драговића.*

16 AJ, 144-26-280, *Допис Патријаршијског управног одбора СПЦ, бр. 2134 од 5. марта 1958. године, Комисији за верска питања СИВ-а, у вези потапања манастира Драговића; Допис Епархијског управног одбора Епархије далматинске, бр. 59 од 17. фебруара 1958. године, Секретаријату за општу управу НО котара Сплит, по питању накнаде штете за потапање манастира Драговића с молбом за интервенцију*.

Плавшом. У допису се даље каже да би ЕУО пристао на компромис да се о трошку предузећа које ће експроприсати нову хидроцентралу пренесе грађевински материјал на нову локацију и сагради нова црква, макар и мања од старе, како би се, на тај начин, извршила накнада по принципу *објекат за објекат*, што је Закони и предвиђао. ЕУО се, у овом допису, у једном тренутку позива и на акт КЗС-а, у коме се каже да се манастир Драговић третира као културно-историјски споменик, те Завод, услед тога, предлаже Котару договор са Епархијом како би се сачувала једна културна установа.[17]

Готово идентичан допис, с молбом да историјски манастир Драговић узме у своју заштиту и тако спречи његово гашење, ПУО СПЦ упутио је, 5. марта 1958. године, и ДКВП СИВ-а.[18]

Ова комисија упутила је у два наврата, 27. марта и 11. јуна 1958. године, представке КВП ИВС НРХ интересујући се за решење питања манастира Драговића. На повратну информацију није се дуго чекало и већ 19. јуна стигао је следећи одговор:

„*Услијед изградње ХЕ „Перуча“ – Сињ, указала се је потреба, да се изврши експропријација некретнина на подручју НО-а општине Сињ и Врлика у површини од око 1.400 ха земље (углавном обрадиве) са преко 400 грађевних објеката којим је погођено 1450 домаћинства са око 9.400 чланова обитељи. Овом експропријацијом обухваћене су и некретнине Манастира Драговића које директно долазе под воду.*

С обзиром на величину ове експропријације којом је обухваћен велики број домаћинстава, од којих већи дио морат ће се преселити у друге крајеве, јер им се потапа сав или највећи дио њиховог пољопривредног земљишта заједно са стамбеним и господарским зградама, приликом процјене експроприраних некретнина као и одређивања накнаде настојало се је, да се свим власницима експроприраних некретнина међу које спада и Манастир Драговић даде највиша могућа накнада.

Експропријациона комисија у Сињу извршила је по вјештацима процјену непокретне имовине Манастира Драговић, које су обухваћене овом експропријацијом, те у мјесецу ожујку ове године донијела рјешење о накнади, којим је одређена укупна накнада за исте у износу од Дин 11,815.394.-, од којег износа отпада на земљиште Дин 2,915.999.- на зграде и ограду Дин 7,265.370.- и на зидине остале од порушених и спаљених зграда за вријеме рата Дин. 1,634.024.-

По мишљењу Држ. секретаријата за послове финансија НРХ експропријациона комисија у Сињу правилно је поступила одредивши накнаду у новцу, с обзиром да тражење Епархије далматинске изражено у приложеном препису дописа Предсједника Патријаршијског управног одбора српске православне цркве бр. 2134 од 5. III. 1958. г. – да се накнада даде у другом објекту којег би инвенститор требао да подигне на другом земљишту, нема законског основа т.ј. такав облик накнаде није предвиђен у Закону о експропријацији (Сл. лист бр. 12/57.).“[19]

Иако овај одговор није деловао обећавајуће, КВП ИВС НРХ упутила је, 3. октобра 1958. године, ДКВП СИВ-а, нови допис у коме се каже да је, ипак, НОК Сплит решио да додели земљиште за градњу цркве, јер се постојећи манастир потпуно потапа акумулационим језером Перуча.[20]

---

17 AJ, 144-26-280, *Допис Епархијског управног одбора Епархије далматинске, бр. 59 од 17. фебруара 1958. године, Секретаријату за општу управу НО Котара Сплит по питању накнаде штете за потапање манастира Драговића* (препис).

18 AJ, 144-26-280, *Допис Патријаршијског управног одбора СПЦ, бр. 2134 од 5. марта 1958. године, Комисији за верска питања СИВ-а с молбом да манастир Драговић узме у заштиту*.

19 AJ, 144-26-280, *Dopis Komisije za verske poslove IVS NRH, br. 38/4-1958 od 19. juna 1958. godine, Komisiji za verska pitanja SIV-a u vezi eksproprijacije manastira Dragovića*.

20 AJ, 144-26-280, *Dopis Komisije za verske poslove IVS NRH, broj 08-38/5-1958 od 3. oktobra 1958. godine, Komisiji za verska pitanja SIV-a, u vezi dodele zemljišta za manastir Dragović*.

КВП СИВ-а проследила је, 27. октобра 1958, ова два дописа, КВП ИВС НРХ и ПУО СПЦ.[21]

Црква манастира Драговића, изграђена делом од материјала „другог“ манастира, подигнута је 1958. године, а освећена на Малу Госпојину 1959. године.[22]

Данашњи манастир Драговић је треће манастирско здање на трећем локалитету, али без обзира на бројна страдања и измештања измештања, манастир Драговић, готово непрекидно на задатку очувања и ширења православне вере, био је и остао достојан и достојанствен симбол српскоправославног присуства у Цетинској Крајини, односно северној Далмацији.

Извори

Архив Југославије (АЈ), Београд

Савезна комисија за верска питања (144).

Литература

Милаш, Никодим (1901): Православна Далмација. Нови Сад:Издавачка књижарница А. Пајевића.

Милеуснић, Слободан (1989): Манастир Драговић. У: Мрђа, Николај (уредник) (1989): Косовска народна читанка 1989. Београд: Графичка радна организација „Просвета“.

Орловић, Сњежана (2009): Манастир Драговић. Београд-Шибеник: Истина – издавачка установа Епархије далматинске.

Чоловић, Бранко (2014): Манастир Драговић. Загреб: Српско културно друштво „Просвјета“.

21 АЈ, 144-26-280, *Допис Комисије за верска питања СИВ-а, бр. 01-209/2 од 27. октобра 1958, Патријаршијском управном одбору СПЦ у вези експропријације некретнина манастира Драговића*.
22 Милеуснић 1989, 139-140.

Miloš Crnomarković

SINKING THE DRAGOVIĆ MONASTERY

By the surrender, the monastery Dragović (1395) was builded by Serbian people from Bosnia, which was, withdrawing by the Turks, settled the Cetin Krajina. The oldest monastery building was build on the source of Dragović river, Cetinas tributary. But, because of unstable terrain when the monastery was built, new one was built and awared (1867). The Dragović monastery, performing his long-lasting historical mission – the spiritual center of the Serbs from Cetin Krajina – was more than once destroyed, but the biggest tragedy was come in time of Communism (1954), when because of the hydro electric power plant building "Peruča" was sinked and moved to location where is the monastery today. Then, because of "highest interests" under the water of accumulating lake "Peruča" goes the remains of the both monasteries, the cemetery of monastery and the whole place and the village named Koljane, but more thousands Orthodox citizens is moved, which is directly influenced on the ethical picture of Dalmatian Diocese. By statistics, about the scale of the ethno-agricultural catastrophe of that region, telling us the fact that for the needs of build the hydro electric power plant "Peruča" was expropriated about 1400 ha (most agricultural processing areas) with more than 400 buildings, which hit more than 1400 households with about 9400 members of households. With this expropriation was also covered the buildings of Dragović monastery, which was under the water with sinking plans. In the action of justly solving the question of influencing, depositing and removing the monastery complex was participate most relative factors so, because of many peripatetics, the monastery, which was for many centuries stay the spiritual center and the Orthodox lighthouse of Serbs in Cetin Krajina was finished (1958) andconcious (1959). So, todays monastery Dragović is the third monastery building in third location but, instead of everything, the Dragović monastery, almost continuously on the task of preserving and spreading faith, was and is worthy and dignified symbol of Serbian Orthodox presence in Cetin Krajina, instead of north Dalmatia.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 349-369*

УДК 001.98:94(=163.41)
811.163.41(091)
323.1(=163.41)

Немања С. Мрђеновић
SS Cyril And Methodius Orthodox Institute
Adelaide College of Divinity
e-mail: nemanji@gmail.com

„НАРОД НАЈСТАРИЈИ"

Осврт на квазинаучни покрет тзв. аутохтонистичке или неоромантичарске историографије код Срба

У процесу историјске спознаје до закључка се не долази кроз испитивање последица и узрока, него испитивањем знакова и смисла.[1]

Апстракт: *Идеја о Србима као „најстаријем народу" све више се шири у црквеној јавности, како међу лаицима тако и међу свештенством. Телевизијски програми, интернет канали, часописи, али и црквене продавнице (нарочито у дијаспори) све су пунији дела „аутохтониста", чије идеје се радикално косе са учењима Православне цркве. Овај рад се бави анализом социјалних узрока који су довели до појаве псевдонаучног покрета „аутохтониста" и теолошким последицама ширења ове идеологије у црквеној јавности. Односно, бави се пандемијом духовне прелести.*

Кључне речи: *античка историја, панславизам, југословенство, аутохтонисти, неоромантичари, историја Цркве, духовност, прелест, етнофилетизам*

„Народ најстарији" је већ одомаћен израз нашег времена који се првенствено везује за књигу Олге Луковић-Пјановић *Срби... народ најстарији*[2] а сукцесивно и за читав квазинаучни покрет који се назива неоромантичарским или аутохтонистичким. Раширеност неоромантичарских идеја међу православним Србима досегла је забрињавајуће домете. Срби наравно нису једини балкански народ у ком се јавља овај феномен. Скоро истоветне примере видимо и у Бугарској, Северној Македонији, Хрватској, као и већ пословичне поплаве сличних идеја о аутохтоној историји Албанаца, Бошњака, Црногораца и сл.

На овом месту пажњу посвећујемо ширењу овог феномена унутар Српске православне цркве. Иако се овакве идеје директно супротстављају Светом предању, Светом писму, па чак и православној догматици, њихове заговараче неретко налазимо међу паством али нажалост и међу свештенством. Како ова појава постаје све популарнија, сматрамо да је крајње време да се у оквиру свештеничке и богословске одговорности подигне глас у одбрану светосавског идентитета српског народа.

Немамо намеру да се детаљно бавимо историјом као научном дисциплином. Адекватне одговоре по овом питању из перспективе историчара дали су Радивој Радић[3],

1 Флоровски 2016, 79.
2 Луковић-Пјановић 1990.
3 Радић 2005.

Александар Палавестра[4] и други еминентни стручњаци, док је из перспективе антропологије ову тему начелно обрадио Ивица Тодоровић[5]. За нас је на овом месту најважније да понудимо макар оквирни одговор из перспективе православног богословља. Са тим у вези морамо бити свесни тога да је, према чувеном запажању проте Кардамакиса, присуство православља у историји пророчко, есхатолошко, динамично и историјско. Односно да „историјско кретање, спасење и живот света зависе од умешности Цркве, од њеног умећа да оспособи свет да прими снажно присуство љубави (...) Наша духовност не може да постоји другачије осим као живот Цркве у историји и за историју".[6] Другим речима, Црква није прости посматрач света, већ је Црква једина нада света, а стање света је у одговорности Цркве. Тога ради Црква је дужна да дигне свој глас и понуди аутентичан, пророчки одговор и на савремене теме.

Имајући у виду горе речено, тему ћемо отворити уважавајући неопходност контекстуализације. Тога ради потребно је понудити летимични преглед историјских и социјалних предуслова за појаву овог духовног проблема данашњице, почевши од панславистичког покрета, преко развоја илиризма и југословенства до распада Југославије и релевантних друштвених феномена порођених у овом смутном времену. Потом доносимо краћи регистар најзначајнијих представника овог неоромантичарског покрета, како би се боље сагледала тренутна ситуација на овој скоро естрадној сцени, као и њихов разнородни утицај на ширење духовних заблуда у народу. Након овог поглавља следи богословска анализа ових аутохтонистичких учења, а она се завршава освртом на однос духовног и етничког идентитета код хришћана и закључним коментарима.

1. Историјски предуслови савремене проблематике

1.1. Панславизам

Идеја да је неки данашњи народ заправо „народ најстарији" јесте тек спољна манифестација дубљег духовног проблема. Да бисмо могли јасније разазнати природу тог духовног проблема неопходно је изложити генезу спољашњег симптома. Откуда православним Србима потреба да своју богату и освештану историју „украшавају" фантастичним причама о Србима у неолиту и српским државама од Индије до Португала? Шта то тачно недостаје светосавском идентитету савременог Србина, па да своје „православље српског стила и искуства", како наш духовни идентитет описује Свети Владика Николај Охридски и Жички, подређује површном окултизму?

Феномен неоромантичарске школе је временски подударан са појавом југословенског покрета, и било би неодговорно одбацити ову подударност без озбиљније провере. Наиме, југословенство као књижевни и културни, затим као друштвени и коначно као политички покрет јавља се међу свим словенским народима у првој половини XIX века. Јован Дучић, у изузетној студији „Југословенска идеологија", још 1942. истиче да је „'југославизам', који се сматрао покретом из Београда, (био) револуционаран и некомпромисан, са циљем да окупи све Јужне Словене у заједницу моралну, на бази језика, и заједницу политичку, у државу Југославију"[7]. Дучић каже да је југославизам био један од три „славизма" XIX века, поред руског „панславизма" и „неославизма" чувеног др Карела Крамаржа.

4 Палавестра 2010.
5 Тодоровић 1999.
6 Кардамакис1996, 41-42.
7 Дучић 1998, 11.

1.2. Милош С. Милојевић

Зачетник српске неоромантичарске идеје, Милош С. Милојевић (1840–1897), васпитан је управо на идејама славизма. Тако један од Милојевићевих следбеника и биографа, Јово Бајић, наводи да је он, након правног лицеја у Србији, „као одличан ученик и државни стипендиста упућен у Русију, где се уписао на Императорски универзитет у Москви. Слушао је предавања код Осипа М. Бођанског, једног од најбољих професора и носилаца руске славистике која је тада била у пуном замаху (...) У време Милојевићевог школовања, у неким европским престоницама формирали су се снажни славистички центри. Један од најјачих био је у Бечу, други у Москви. У тим центрима неговани су различити приступи славистичкој науци (...) У Москви, Милојевић се упознао и са делатношћу панслависта. Посебно је уочио како су се бугарски интелектуалци уклопили у тај покрет (...) На те појаве Милојевић је указао чим се вратио у Србију, објавивши у листу 'Световид' чланак под насловом 'Пропаганда у Турској'."[8]

Вративши се у Србију, Милојевић се истакао као велики радник и врло предан учитељ а затим и као командант српских добровољаца и истински јунак у рату са Турцима (1876–1878). После повратка из рата Милојевић је почео са објављивањем псевдонаучних дела, неретко фалсификујући народна предања како би доказао тезу о српској, односно словенској аутохтоности на Балкану. Успех овакве пропаганде био би не само инспиративна популистичка реторика којом се народне масе мотивишу на борбу већ и својеврсно оправдање саме борбе. Као да тежња за слободом сама по себи није довољна.

Његова дела брзо су дисквалификована од стране историчара попут архимандрита Илариона Руварца и других. Име му је спорадично спомињано до Другог светског рата, али већ тада је био слабо познат. Тако на пример Димитрије Љотић наводи да је 6. октобра 1934. разговарао са Светим Владиком Николајем (Велимировић) о делима Милоша Милојевића, за које Свети Владика вели да их није читао.[9] После Другог светског рата Милојевић је сасвим заборављен и његово име и дело се поново појављују тек деведесетих година, усред распада Југославије. Тада се јавља и један псевдонаучни покрет због кога је 2019. године објављен јавни апел „против новог таласа псеудоисторије и тзв. новоромантизма" који је потписало преко сто четрдесет угледних стручњака из области друштвено-хуманистичких наука.[10]

1.3 Југословенство

Милојевићеве, и наравно не само његове, (југо)славистичке аспирације остварене су 1. децембра 1918, када је српски народ ушао у социјално-економски експеримент познат као Југославија. У том експерименту Срби су покушали да створе један наднародни идентитет кроз који је требало да се српство надогради у националном, цивилизацијском и духовном смислу. Треба узети у обзир то да су народни прваци, који су скоро сто година били изложени славистичким идејама у култури, уметности, политици па чак и вери, са усхићењем видели Југославију као највеће постигнуће српског народа. Описујући идеолошку позадину Југословенског народног покрета „Збор"[11] као

8 Бајић 2008, http://www.srpskaistorija.com/veliki-istoricar-i-ratnik-milos-s-milojevic-1840-1897-naucnik-koji-nam-je-uzalud-otvarao-oci/

9 Љотић 2004, 153.

10 Апел против новог таласа псеудисторије и митоманије, http://www.seecult.org/vest/apel-protiv-novog-talasa-pseudoistorije-i-mitomanije

11 Цитиран према: Суботић 2001, 5.

једног од истакнутијих међуратних представника политичког југословенства, Мирко Бојић каже: „... Зборашко југославенство је 'југославенство' цијеле српске политичке класе, које је патило од неке врсте прародитељског гријеха због поистовјећивања српства и југославенства, од интимне, понекад подсвјесне, жеље да се Хрвати и Словенци асимилирају у Југославију, коју су Срби осјећали као природан наставак Србије".

Активно урушавање предањског идентитета Срба кроз југословенство свој врхунац добило је кроз рад Комунистичке партије Југославије. Комунисти су за време и након Другог светског рата сваки израз српства видели као велику претњу свом идеолошком изразу и проглашавали га за шовинизам. Покренули су велику акцију историјске ревизије у којој су неки догађаји избрисани из наше националне повести (на пример: улога Јосипа Броза у Првом светском рату), неки други догађаји су преправљени (на пример: народне демонстрације 27. марта 1941), трећи искривљени (на пример: Солунски процес), док су четврти сасвим измишљени (на пример: наводна крађа државних резерви злата од стране Краља Петра II). Идеолошки ревизионизам је имао такве научне, политичке и културолошке размере да су мислећи људи са великим правом почели да сумњају и у истинитост догађаја којима су и сами били сведоци. Овај феномен одиграће немалу улогу у распламсавању неоромантичарских фантазија.

Пропашћу једнопартијског комунистичког система почетком деведесетих, пропао је пре свега друштвено-моралистички монопол владајуће југословенске структуре. У смутним временима краја осамдесетих и прве половине деведесетих година XX века, када је дошло до ослобађања заточене српске свести, она је пуштена из затвора у анархију. Хаос у коме се та свест нашла након седамдесетак година тамновања није дозволила обнову предјугословенског српског народног израза већ се наставила његова мутација кроз период „транзиције".

1.4 Распад Југославије

Деведесетих година прошлог века поклопило се неколико фактора који су се хронолошки надовезивали и преплитали да би заједничким снагама у главне токове друштвених дешавања избацили флоскулу „Срби, народ најстарији". Иронија овог процеса, који се представља као „повратак давно изгубљеним коренима", огледа се у томе што су сви ови фактори обавезно доносили и по неку политичку, културолошку или верску новину, а затим би се збир тих новотарија прогласио српском праисторијом. Седам је основних фактора који су у српском друштву обележили период краја XX века:

1.4.1. Пропало је лажно братство–јединство у коме је српски идентитет вишедеценијски прогоњен. За време Југославије измишљени су неки нови етнички идентитети, попут македонског, црногорског и муслиманског (касније бошњачког), који су охрабривани[12] ради изградње југословенства, али се етничка самосвест Срба увек сматрала претећом према осталим народима и ивицом прекршајног дела. Као занимљив нуспродукт овог фактора и прву новотарију, наводимо обичај слављења „српске нове године" 13/14. јануара, који се појавио средином осамдесетих година XX века.

Прослављање нове године по јулијанском календару ни по чему се није разликовало од секуларног, антитеистичког прослављања по грегоријанском само две недеље раније. Није се водило рачуна о обавезном божићном посту тих дана, о литургијској прослави празника, ничим се није наглашавала било каква културна особеност или национална самосвојност која би на било који начин раздвојила српски идентитет од југословенског.

12 Јовановић 2019.

1.4.2. Повампирило се усташтво које је само пола века раније побило више Срба за четири године него Османска империја за четири века. Још је било много живих сведока усташких пирова, а скоро комплетно хрватско друштво раних деведесетих идентификовало се са усташким наслеђем. Реакција српског народа била је аутоматско одбијање сваке везе са хрватским. Јављају се теорије о различитом етничком, лингвистичком чак и расном пореклу Срба и Хрвата. Ствара се анимозитет подобан релацији светлост–тама.

Тада се у хрватском културном наративу појављују разне теорије о несловенском пореклу Хрвата и почиње својеврсна трка у измаштавању старије повести међу хрватским и српским дилетантима тог времена. Ова појава описана је у култној позоришној представи „Шовинистичка фарса" коју су почивши Предраг Ејдус и Јосиф Татић играли широм Југославије и коју су виделе стотине хиљада како Срба тако и Хрвата.

1.4.3. Васпостављено је партијашење међу Србима. За време Одбрамбено-отаџбинског рата, по први пут у својој историји Срби су за време ратних дејстава одржавали изборе, водили изборне кампање, делили народ по партијским основама итд. Народ, тек изашао из једнопартијског система, а који је вековима пре тога живео у монархији, није се снашао у изградњи система лојалности једном вођи у време кризе. Срби су вишестраначје схватили на тај начин да не само да нису обавезни да бране државу ако на власти није њихова странка, већ да их не обавезује ни војна линија командовања, те се приступило стварању страначких паравојски. На тај начин Срби су се усред рата сами обезглавили и у политичком и у војном смислу.

1.4.4. Црква је неспремна дочекала повратак народа. Српска православна црква под југословенским комунистима није прогоњена на начин на који је прогоњено Православље у СССР-у. Цркве нису масовно рушене, претваране у продавнице, домове културе, свештеници нису масовно затварани у гулаге и сл. Било је и тога, али не у већој мери. Међутим, Црква је маргинализована и осиромашена. Одузета јој је имовина и средства издржавања а свештенство је деценијама исмевано и изругивано кроз уметност, културу и образовање. У таквим условима није се могло превише улагати у црквено школство, издаваштво, мисионарење, итд. Када је народ почетком деведесетих година поново напунио храмове више се рачуна водило о томе да се обнови инфраструктура, која је тешко одолевала зубу времена, него да се изврши реевангелизација.

Православље је у таквим околностима код Срба сведено на ниво фолклора. Било је немогуће игнорисати значај светосавља за српски идентитет али је препознат само спољни или површински слој духовног аспекта, онај који је сачувао сећање на српство пре Југославије. Ипак је СПЦ била најстарија институција српског народа. Међутим, пошто се није улазило у суштину ствари, егзистенцијални значај верског идентитета остао је сакривен. То је омогућило новим/старим елитама да замене култ Јосипа Броза Тита подобним култом Светог Саве. Тако се празник Светог Саве свео на немушту „школску славу" која се обележава дечијим рецитацијама и цртежима, портрети у учионицама су замењени фотографијама милешевске фреске и на томе се стало. Када је осам векова СПЦ постало „преплитак газ" аутохтонистима, није им било тешко да одбаце и Светога Саву као што су одбацили Тита, и да потраже неке старије идоле, макар и измишљене.

1.4.5. Међународна заједница је изоловала и медијски сатанизовала Србе као народ. Народ који се управо ослобађао једне врсте прогона и напокон осетио мало слободе доживео је један од најстрашнијих медијских прогона у историји. Срби су представљани као звери, дивљаци, некултурни скоројевићи и насилни окупатори. Сетимо се само афере са избегличким центром у Трнопољу који је у свим релевантним светским медијима лажно представљен као нови „холокауст". Кулминација је била бомбардовање Савезне Републике Југославије 1999. године, која је у глобалном медијском простору

једина надјачала опозив америчког председника Била Клинтона након скандала са Моником Левински.

1.4.6. Развој интернета допринео је лакшем умрежавању и бржем протоку информација. Уједно је и сваком појединцу са компјутером и интернет везом омогућено да практично бесплатно формира електронска „гласила", веб сајтове, касније и блогове, видео канале и сл, на којима може у сигурности виртуелне анонимности да објављује своје мисли целом свету. Да региструје „факултете", „институте" и „академије", те да се без икакве одговорности потписује титулама које му не припадају и сл. За популацију која је стасала у социјалистичком друштву, са великом државном контролом медија и јавног мјења, без развијеног критичког апарата, оваква конзумеристичка културна матрица произвела је апсолутну ерозију сваког ауторитета.

Сви ови фактори били су примарни окидач за активирање једног одбрамбеног механизма који код некога изазива комплекс више вредности а код некога комплекс ниже вредности. Ти комплекси су у духовној сфери изазвали пандемију прелести, духовне обманутости. Тако се и „народ најстарији", као и друге теорије завере, јавља као манифестација прелести и најчешће води ка јереси етнофилетизма.

Прелешћени људи одбацују сваку могућност да је било који њихов неуспех последица њиховог чињења или нечињења. Верују у своју богоизабраност, датост, надмоћност. Врло су пријемчиво тло за разне теорије завере и квази-научне покрете. Ова пандемија прелести идеална је прилика за популистички наратив у коме се тренутна посрнулост друштва оправдава некаквим измаштаним величинама и постигнућима из праисторије која су нам неправедно одузета, сакривена и чак забрањена. Уместо подвижничке интроспекције и духовне обнове, појављује се линија мањег отпора која сугерише да је реалност заправо супротна. Нисмо ми обезглављена и духовно запустела народна маса којој је потреба метаноја већ смо ми најстарији и најважнији народ на свету коме сви завиде.

2. Значајни портрети неоромантичарске „школе"

Ревитализација романтичарског и квазинаучног бављења историјом започела је гашењем Југославије крајем осамдесетих. Тада се у Србији појављују репринти делâ Симе Лукиног Лазића и Милоша С. Милојевића[13], затим се 1990. године појављује књига *Срби... народ најстарији* Олге Луковић-Пјановић. Ова књига постаће својеврсна икона новоромантичарског покрета.

2.1 Олга Луковић-Пјановић

Обожаваоци Олге Луковић Пјановић неретко тврде да је она поменутом књигом докторирала на Сорбони. Ради се о сада већ типичној мешавини полуистина са измаштаним закључцима, карактеристичним за читав покрет, како би се стекао привид утемељености. Наиме, Луковић-Пјановић јесте докторирала на Сорбони, али не историју већ филологију и то радом „Правда код Есхила и Софокла".[14] Олга Луковић потиче из околине Драгачева. У њеној званичној биографији наводи се да је за време Другог светског рата била у логору у Немачкој, али не и зашто. Међутим, недавно је објављен податак да је још пре рата била академски кажњавана због комунистичких активности[15],

13 Тодоровић 27.
14 Луковић-Пјановић 336.
15 Ракићевић, 2019.

па чак и инсинуације да је у логор у Оснабрику интернирана након затварања у Завод за преваспитавање омладине у Смедеревској Паланци. После рата се није придружила емиграцији, како би се очекивало од српског националисте калибра „народ најстарији", него се вратила у СФРЈ и отишла на студије у Загреб, где се удала за Адолфа Клаца, познатијег под кроатизираним именом Братољуб Клаић.

Клаић је за време Другог светског рата радио у „Државном уреду за језик НДХ" где је објавио дело *Koriensko pisanje*[16] на коме се и данас темељи савремени хрватски језик. Клаић је најпознатији по делу *Велики рјечник страних рјечи* који је од 1951. доживео преко двадесет издања. У званичној биографији наводи се да је Луковић-Пјановић напустила Југославију после мужевљеве смрти, раних шездесетих,[17] међутим опште је познато да је Клаић умро тек 2. марта 1983. године. Након брачног краха Клаић више никада није објавио ништа ни приближно сличног значаја као што је био *Велики рјечник,* те је, иако отац савременог књижевног хрватског језика, остао прилично академски неплодан. Повремено је додуше преводио грчке класике (Есхила, Софокла, Еурипида итд), а објавио је и једну студију о везама лингвистике и теорије књижевности.[18]

Луковић-Пјановић је раних шездесетих стигла у Париз где се преудала за четничког ваздухопловног официра Цветка Пјановића. Занимљив пут од активне и „непоправљиве" скојевке која се враћа из интернације у Југославију, удаје се за високог функционера бивше НДХ, оставља њега и одлази у емиграцију када је то још увек компликовано, и тамо се удаје за четничког емигранта, који је после рата био затваран од комуниста у Југославији.

2.2. Четничка дијаспора и југословенска уметничко-књижевна сцена

Интересантно је и то да је један од најугледнијих четничких вођа у слободном свету, војвода Доброслав Јевђевић, управо 1961, када Луковић-Пјановић одлази у емиграцију, анонимно објавио књигу *Од Индије до Србије: три хиљаде година српске историје.* Војвода се такође ослањао на етимолошке конструкције, повезујући Србе од Триглава до Монт Евереста, а његова књига је била популарна међу четничком дијаспором. Јевђевић се доста ослањао на романтичарске изворе попут Симе Лукин Лазића, Милоша С. Милојевића и других, као и на слависте. У предговору другом издању Јово Бакић такође примећује: „ова књижица наслућује се у основи капиталног дела Олге Луковић-Пјановић *Срби... народ најстарији*".[19] Олга Луковић-Пјановић се крајем осамдесетих разболела а неколико година касније и упокојила, не дочекавши велику славу која је била „иза угла".

Између др Олге Луковић-Пјановић и војводе Доброслава Јевђевића стајали су поједини југословенски уметници, којима је артистичка слобода дозвољавала да ову тему третирају без озбиљнијих последица. Можда најчувенији међу овима био је прослављени српски сликар Милић од Мачве (Милић Станковић). Његове идеје о Србима као најстаријем народу на планети и будућим господарима света помиње и Борислав Пекић у својим дневницима, чудећи се размери неповезаности и општој расејаности идеја[20]. Станковић је такође као основну везу између Срба и свих наших одређених потомака

16 Klaic 1942.
17 Луковић-Пјановић 1990, 336.
18 Klaic 1972.
19 Јевђевић 2005, 23.
20 Пекић, http://www.borislavpekic.com/2009/05/milic-od-macve.html

наводио лингвистику. Сличном уметничком слободом огрнуо се и Вук Драшковић који у роману *Нож* помало преписује од Станковића, па у изливе српског гордељивог родољубља смешта и идеје о Бизмарковој баби која је била Српкиња, и то с дна каце. Луковић-Пјановић посвећује једно поглавље књиге *Срби... народ најстарији*[21] Драшковићу и опширно цитира роман *Нож.* Вук Драшковић се није превише дубоко упуштао у овај наратив али је врло успешно кокетирао са тобож забрањеном, а заправо врло популарном темом која може бити врло исплатива.

2.3 Јован И. Деретић

Након др Олге Луковић-Пјановић на сцену ступа вероватно најпознатији српски аутохтониста и истински отац „неоромантичарског" покрета, Јован И. Деретић. Деретић је боравио у Паризу у исто време када и Олга Луковић-Пјановић. Тамо је на Технолошком колеџу завршио студије које је у Београду започео на Природно-математичком факултету. Касније се бавио инжењерским послом у грађевинској индустрији док се није престројио у квазиисторичара. Раних деведесетих Деретић је боравио у САД, где је кратко био и уредник *Американског Србобрана* а представљао се и као „председник Краљевске владе у егзилу", за коју је сам тврдио да је формирана по налогу америчког Стејт департмента али и да је имала везе са Краљевским домом Карађорђевића, за шта знамо да није истина. Након петооктобарских промена, Деретић је на листи Странке српског јединства, као посланик Партије српског прогреса, ушао и у Народну скупштину СРЈ, што му је омогућило додатни медијски простор. Његове књиге *Серби – народ и раса, Измишљено досељавање Срба, Србица* и друге доживеле су велику популарност. Његова вишесатна предавања су се у дијаспори годинама делила на пиратским ДВД издањима, продавала по храмовима СПЦ и црквено-народним скуповима. Појавом друштвених мрежа и бесплатних видео сајтова попут YouTube.com, ови садржаји су прешли на интернет издања , задржавши несмањену популарност. До данашњег дана представља се и као „руски академик", јер, као и многи његови следбеници, плаћа чланарину једне руске приватне НВО која својим члановима даје титуле „академика" за малу финансијску надокнаду.

Његовом ауторитету и лажном идентитету историчара доприносило је и то што је деведесетих година на Београдском универзитету радио чувени историчар књижевности др Јован Р. Деретић, такође Херцеговац пореклом. Доктор Деретић је био светски признати стручњак, гостујући професор на многим угледним универзитетима широм света, са богатом академском каријером и великим угледом у друштву. Није било необично да на помен историчара Јована Деретића, слабије упућени помешају идентитете двојице имењака и презимењака, једног историчара књижевности а другог грађевинског инжењера.

Деретић је брзо развио и немали круг следебеника који су му се придружили у истраживању до тада „забрањене" предхришћанске српске историје. Међутим, деретићевци се нису баш најбоље снашли на конзумеристичком тржишту. Њима је по свој прилици више значила „слава" него уновчавање идеја. За аутохтонисте је карактеристично то да немају превише објављених књига, нити се они уопште баве научно-истраживачким радом. Изучавање њихових ставова и деловања се управо због тога мора претежно ослањати на снимке трибина и ТВ гостовања. Међутим, деретићевци и оно што имају од штампаног материјала дају практично бесплатно у ПДФ формату на интернету, а њихова предавања и интернет снимци су увек гостовања, тако да неко други

21 Луковић-Пјановић 1990, 32-36.

узима профит од реклама. Тај пропуст исправили су други посленици на овом пољу који су раслојили неоромантичарски покрет на неколико међусобно супротстављених фракција.

2.4 Мирољуб Петровић

Мирољуб Петровић, у новије време широј јавности познат по изјави „под мач, бато", појавио се на јавној сцени средином деведесетих као први креационисти у Србији. Имао је своју емисију на ТВ Палма, где је ову квазинаучну дисциплину америчких протестаната темељно промовисао на српском језику, избегавајући да се идентификује са било којом хришћанском вероисповешћу. Као велики заговорник буквалистичког тумачења библијске историје, истицао се својом подршком држави Израел и није се дотицао српске неоромантичарске школе. Временом је нестао из јавности да би се онда на велика врата поново појавио. Најпре 2012. године снимком из Холандије на коме је, по свој прилици у шали, говорио како постоји план српских националиста за рушење холандских брана и потапање ове државе ако хашки притвореници не буду пуштени.[22] Након што је снимак постао виралан, Петровић је своју обновљену популарност искористио на интеренту, где је започео низ пројеката везаних за његову НВО „Центар за природњачке студије", регистровану у САД.

Након сада већ чувеног интервјуа на интернет каналу „Балкан инфо", у коме је промовисао слање нарко дилера „под мач", организовање народних параполицијских трупа и укидање школа, његова популарност достиже свој врхунац.[23] У том периоду гостује и по црквеним скуповима, држи предавања, гостује на ТВ и интернет каналима. Почиње да улази у политику и као врхунац каријере да уновчује скоро сваку теорију завере која се појавила међу Србима, на челу са „народом најстаријим". Петровић почиње да отвара факултете, дели дипломе и популарише нову генерацију неоромантичара, надрилекара, политиканата... међу којима се као „историчар" посебно истиче Горан Шарић.

2.5 Горан Шарић

Горан Шарић је релативно нова звезда на медијском небу српске конспирологије. Специфичан је по томе што се представља као Хрват, а уз то и римокатолички теолог. Постоје индиције да је Горан Шарић стајао иза Фејсбук профила „Мислав Хорват". Мислав Хорват је био врло популаран у српским медијима током 2016. године када се на Фејсбуку појавила његова објава како је истражујући своју прошлост схватио да је Србин, те је почео да заступа отворено просрпске ставове и да напада хрватско друштво, историју и културу. Овај профил нестао је нетрагом у време када се на јавној сцени појављује Горан Шарић, наводно завршивши студије теологије на римокатоличком факултету у Ријеци.

Шарић је у српским медијима и на интеренту постао популаран захваљујући жустром заступању српске неоромантичарске школе а уједно се и даље идентификујући као Хрват. Врло брзо је и „докторирао" историју на једном од фиктивних факултета Мирољуба Петровића, наводно „истражујући" историјску личност Исуса Христа.

---

22 *Dutchnews.nl* „DutchNews: Serbian 'dyke terrorist' arrested over YouTube threats".

23 Балкан инфо, https://www.youtube.com/watch?v=SyzhyP7G_3o, (Овај видео 20. јуна 2020. има више од 1.517.000 прегледа.)

2.6. Др Анатолиј Кљосов

Листа највећих перјаница неоромантичарске школе не би била комплетна без руског научника Анатолија Кљосова. Кљосов се међу Србима прославио 2013. године као „биолог са Харварда" који је наводно чистим научним радом, чак биологијом, установио да су Срби најстарији народ на свету. О томе је чак извештавала и хрватска штампа.[24] Своје закључке објавио је у књизи *Порекло Словена – осврти на ДНК-генеалогију,* објављеној најпре на српском језику 2013, а затим и на руском 2015.[25] Појава угледног харвардског биолога, па при том и Руса, напокон би дала легитимитет легији Деретићевих сарадника без адекватних акредитација, тако да је пажња коју је Кљосов привукао заиста била оправдана.

Међутим, убрзо се испоставило да Кљосов јесте научник али не са Харварда. На Харварду је радио седамдесетих, али се затим вратио у СССР где је радио на државним универзитетима у пољу хемије. Од 2008. године покренуо је нову „научну област" коју је назвао „ДНК-генеалогија" која је фузија биологије, антропологије, археологије, хемије и наравно лингвистике. Кљосов своју „науку" описује и као „патриотску науку" (sic), док исту Руска академија наука класификује као псевдонауку и „ДНК-демагогију"[26].

3. Инфлација ауторитета

Неоромантичарски покрет специфичан је по томе што у њему нема историчара. Смутно време деведесетих и друштвени хаос који је настао распадом Југославије и другим горе поменутим факторима не само да је створио услове да се овакве идеје појаве у јавности, већ им је дао и одређени ауторитет. Наиме, девалвација диплома и опште раширено фалсификовање стручних звања и у највишим слојевима српског друштва довело је до нивелације ауторитета. Неуређеност друштва, у коме се факултети не само завршавају преко ноћи него се универзитети преко ноћи отварају и затварају, даје простор лаицима да помисле да могу стати раме уз раме са научницима. Друштво у коме се више не верује ниједној образовној институцији допушта да се за експерте историје, археологије, антропологије, лингвистике, медицине, имунологије, физике, геополитике, теологије, итд. самопроглашавају људи без основних квалификација. Ту и тамо понеко има диплому али углавном не баш оне струке којом се у јавном животу бави.

Стабилизација друштва сузбија овакве појаве и гура их на маргине, где не представљају велику опасност за духовно или пак ментално здравље и социјални поредак. Са друге стране њихова распростањеност је симптом озбиљних и прилично раширених проблема. Код нас је ситуација таква да Мирољуб Петровић држи предавања и у православним црквама а његови видео снимци на интернету имају и по више од милион и по прегледа, Горана Шарића по преко пола милиона, а Јована Деретића по четврт милиона и више. Успоредбе ради, видео снимци са ТВ Храм имају од по неколико стотина до неколико хиљада прегледа, али никада више од пет хиљада; емисије са блажене успомене Патријархом Павлом по двадесетак хиљада прегледа.

---

24 Jutarnji.hr, https://www.jutarnji.hr/vijesti/svijet/srbi-su-najstariji-narod-i-potjecu-od-noinog-sina-znanstvenik-s-harvarda-sokirao-svijet-1071170.
25 *Кљосов 2013. и* Клёсов 2015.
26 Клаин 2015.

3.1 „Просветитељска” мисија Мирољуба Петровића

Раније помињани Мирољуб Петровић у теолошком смислу се може описати најприближније као „медијски харизматичар”. По наступу врло је сличан америчким ТВ евангелистима, интелигентан је и елоквентан, вешто барата популистичким и националистичким темама измешаним са библијским цитатима, стварајући код просечног Србина илузију своје православности.

Петровић је чак објавио и књигу *Православље за почетнике*[27], кроз коју се посредно али јасно идентификује као адвентиста. На преко две стотине страница не постоји ниједна референца према било ком православном богословском делу или аутору. Аутор често цитира Свето Писмо, али користи превод који је објавио његов приватни „Факултет за хебрејски језик” без додатних библиографских референци. Вероватно се ради о још једном нерегистрованом интернет документу. Ово издање „Библије” прати протестантски канон Старог Завета, а препуно је непотписаних тумачења разних стихова која немају никаквих додира са светоотачким тумачењима Писма. Књига не садржи ниједно тумачење било ког православног или макар римокатоличког тумача, па чак ни класичног протестантизма. У духу неопентекосталаца ослања се искључиво на себе и своје идеје. Само у деловима који се тичу алтернативне медицине ослања се на неколико споредних извора, адвентистичких аутора из САД и неколико слободних зидара. У духу америчких протестаната има честе ничим изазване изливе одушевљења Израелом и фасцинацију старозаветним обредним законима.

На крају ове књиге Петровић доноси и кратку аутобиографију у којој наводи да је по струци палеонтолог. Затим да је у Америци „завршио медицину на International Institute of Original Medicine, и докторирао филозофију у Румунији[28]. Тај „Међународни институт оригиналне медицине” је неакредитована интернет школа у којој се за неколико хиљада долара може пазарити диплома „натуропарате” у нивоу основних, дипломских и докторских студија. Читав програм за доктора „оригиналне медицине” кошта колико пола семестра на основним студијима неког акредитованог колеџа[29]. По свој прилици, Петровић је овде научио много више од надрилекарства, због чега је био и под полицијском истрагом након смрти једног од својих пацијената 2019. године[30]. Права зарада је у образовању а не у медицини.

Ускоро је Петровић отворио и свој први приватни факултет: „Креационистички факултет” како га рекламира на интеренту, или „Centar za kreacionistička istraživanja”, како је званично регистрован. Факултет нуди сва три нивоа студија и то по крајње популарним ценама од само 100 евра за било коју од диплома. Затим је отворио и Факултет за природну медицину, као део америчког University of Natural Medicine, на коме су студије нешто скупље, од 950 евра за основне студије до 1250 евра за диплому „доктора наука природне медицине”. Након медицинског, Петровић отвара и Факултет за органску пољопривреду, дипломе по истим ценама као и на медицинском. На крају Петровић отвара и Факултет за националну историју, са једнако популарним ценама, једнако неакредитован али далеко популарнији.

Ниједан од ових „факултета” није акредитован а сви су регистровани у Америци и то на један те исти стан у њујоршком предграђу Квинс. У том стану су и амерички University of Natural Medicine и сви Петровићеви факултети, а ту према телефонском

27 Петровић 2013.
28 Петровић 2013, 222.
29 International Institute of Original Medicine, https://iiomonline.org/tuition/.
30 Максимовић 2019.

именику станује и извесни Ј. Живановић, што подсећа на „др Јована Живановића” који је код Петровића „дипломирао” и „предавао” природну медицину. Иако без акредитације, ови „факултети” су озбиљна алатка за старлету са милионским аудиторијумом.

Поред високошколског просветитељског рада, Петровић се бави и другим темама блиским српској конспирологији али и конзумеристичком друштву. Тако се на његовом вебсајту рекламирају и „тинктуре за природну медицину”, „хладно цеђено уље сунцокрета”, „мерино вуна”, „органска храна”, „старе сорте семена и саднице воћа”, али исто тако и едукативни центри попут „школе гусала”, „школе јахања”, „фонд Бранислав Перановић”, „порођај код куће”, те „опасности вакцина”, „српске мајице”, „библијски филмови”, „копање бунара”,... али и наравно „вести из Израела”, „Израел опстаје”, „Мојсијева брза храна”, „рентакар” и други разнородни бизниси.[31]

4. Црквени осврт на неоромантичарска учења

Упознавши се у најкраћим цртама са културолошко-историјском позадином неоромантичарске матрице, долазимо до могућности да та дела оценимо и из православне богословске перспективе. Поредећи тврдње различитих представника ове квазинауке са догматима и предањем Православне цркве можемо видети колико је за духовни живот православних хришћана опасно повести се за неоромантичарским идејама.

4.1 Верска опредељеност неоромантичара

Мирољуб Петровић јесте најочигледнији, мада не и једини представник неоромантичарског покрета који није православни хришћанин, али покушава да користи „православни имиџ”. Многи припадници овог квазинаучног круга се не идентификују као верници Српске православне цркве већ као „родноверци”. „Родноверје” је неопагански религијски покрет који се може посматрати као „десни” пандан „левичарском” њуејџ неосинкретизму.

Њихова предност над православцима који се баве темом Срба као најстаријег народа јесте то што су на време препознали да је вера у српску старозаветну историју неспојива са Светим писмом. Пошто се ради о људима из традиционално православних земаља, углавном крштенима у детињству, они су задржали многе обичаје али одбацили Исуса Христа, и одржавајући старе или стварајући нове обичаје који личе на некакво „народно” православље одржавају један „култ предака”.

На руку им иде и модерни секуларизам у коме либерална демократија ужива парарелигијски статус, са догмама опште толеранције и недискриминације. Под окриљем ових друштвених феномена и неопагани могу мирне душе да дођу у цркву једном годишње, да се крсте, да пале свеће, да славе славу, а да не верују у Христово Јеванђеље.

Међу познатије родноверце у модерно доба убрајају се политичар Војислав Шешељ, новинар Драган Јовановић, сликари Љубивоје Јовановић и покојни Драгош Калајић. Наравно, нису сви међу њима и неоромантичари, као што се ни сви неоромантичари не идентификују са неопаганизмом.

4.2 Богословска лутања неоромантичара

Неоромантичарска школа везана је за српски патриотизам, односно за политичку десницу глобално. Најсвежији пример смо видели на парламентарним изборима у Србији

31 Centar za prirodnjacke studije, http://www.creation6days.com/diskusije/news.php.

2020, када се политички покрет „Доста је било” представљао као „Суверенисти” и кроз читаву кампању кокетирао са неоромантичарским идејама. Управо је то највероватнији разлог зашто су овакве квазинаучне идеје између осталога посебно популарне у дијаспори где су патриотска осећања додатно наглашена. Како је и светосавље један крупан део српског родољубља, неоромантичари по правилу избегавају отворену конфронтацију са Црквом. Међутим у њиховом раду немогуће је избећи закључке који су директно супротстављени православној вери.

Тако Јован Деретић пре неколико година у разговору за „Балкан инфо”, један од највећих медијских расадника конспирологије, изјављује: „Диоклецијан је прогонио хришћане. Камо среће да их је истражио до краја”, одмахујући руком[32]. На истом месту износи измишљено житије Светог Великомученика Георгија, директно се противећи агиографском предању Православне цркве. На другом месту опет изјављује: „Главни сатирач Срба је хришћанска Црква... ...Католичка црква је уништила све што је српско централне и северне Србије а српство на Балкану уништила је Православна црква”[33]. У следећој реченици ту исту Православну цркву он назива „наша Црква”.

Деретић у једном интернет разговору тврди како је „хришћанство копија старе српске вере”; на другом месту, на опаску водитеља да је „Исус Христос по мајци био Србин”, каже како је „Марија неоспорно српско име” и касније додаје да су „Апостоли углавном сви знали и користили српски језик, а река Требишњица је за њих била други Јордан”[34].

У Новом Саду је 2008. године држао предавање на тему „Хришћанство и Срби”[35], на коме је скоро деведесет минута износио непрекидни низ јеретичких мисли, бласфемичних исказа и теолошких нонсенса. На пример:

> Арамејски језик је старосрпски... Стари завет је преписана митологија Асираца... ...Септуагинта је дело српских преводиоца... ...Христос се школовао у Александрији и касније је боравио у два манастира у Индији... ...Свети Апостол Јаков је боравио у Сремској Митровици 34. године, за време Христова живота, где је поставио првог европског епископа Андроника. Јакова је наследио Свети Петар који је дуго боравио у Далмацији а касније се вратио у Сремску Митровицу и поставио првог архиепископа... ...за то време је у Рашкој боравио Свети Павле који је у Расу поставио за епископа неког Србина из Бачке по имену Тита... ...Када је Нерон покренуо прогон хришћана, Свети Апостол Павле се крио у околини Требиња... ...Владика Николај Велимировић је забранио свештеницима да освештавају воду из Требишњице јер ју је освештао још Свети Павле. Свети Петар је обешен а не разапет...

Као врхунац излагања он каже:

> Ми код нас православаца имамо низ ствари којих нема код других народа. Наш је Божић различит, наш је Ускрс различит, наши су свеци различити... Ми имамо доста светаца које смо ми христијанизовали а који су из наше старе вере. Некима смо променили име а некима нисмо ни мењали имена. На пример, громовник Илија... Он је био врховни бог у старој вери... ...Христове последње речи на крсту су биле: „Илија, Илија, запостави ли ме?” на српском језику.

32 Балкан инфо, https://www.youtube.com/watch?v=lEi5niC6tY8.
33 Afelium, https://www.youtube.com/watch?v=Y56MoS-Etp8.
34 https://www.youtube.com/watch?v=lEi5niC6tY8.
35 https://www.youtube.com/watch?v=O8OQxXc4DQI&t=4160s.

По Деретићу не само да је Исус Христос био Србин него је био и паганин који се распет на крсту молио врховном паганском божанству српског пантеона... Иако врло оригинално тумачење, мора се истаћи и да је како научно тако и предањски сасвим неутемељено.

Историјске нетачности и апсолутну неутемељеност ових фантазија већ су непобитно утврдили историчари. Но сагледамо ли његова излагања из перспективе Цркве, видимо још драстичнију разнородност.

Ако Стари завет није збирка верских књига Изабраног народа Божијег, ако то није повест односа Бога и човека, онда се не може веровати ни Новом завету. Сам Христос каже за Стари завет: „Јер заиста вам кажем: док не прође небо и земља, неће нестати ни најмањега словца или једне црте из Закона, док се све не збуде" (Мт. 5, 18), или на другом месту: „Писмо се не може укинути" (Јн. 10, 35). Тако и на другим местима Христос Стари завет описује као „Заповест Божију" (Мт. 15, 3) и чак „Ријеч Божију" (Мк. 7, 13). Кроз Његове проповеди често се дотиче примера из Старог Завета, увек указујући поштовање какво слову Божијем и приличи. На крају крајева, за Њега самог апостол Филип сведочи: „Нашли смо онога за кога писа Мојсеј у Закону и Пророци: Исуса, сина Јосифова, из Назарета" (Јн. 1, 45).

Затим, тврдње о Исусовим посетама Индији, односно Кашмиру, такође су давно доказане преваре. Први се овом темом бавио извесни руски Јеврејин Николај Нотович, који је крајем XIX века тврдио да је у тибетанском манастиру Хемис пронашао доказе да је у њему боравио Исус у својој младости. Ова теза је брзо пронашла популарност у теозофским круговима, иако је Фридрих Милер, један од најзначајнијих филолога и оријенталиста у европској историји, раскринкао Нотовичеве лажи још 1901.[36] У озбиљним теолошким круговима ове тврдње носе једнаку тежину као и мормонско учење да је Исус период од Васкрсења до Вазнесења провео на мисији у Америци.

Поврх очевидног непознавања најелементарнијих учења православне вере, Деретић показује да Цркву не познаје ни на нивоу опште културе или информисаности. Наиме, Свети Владика Николај, за кога је Деретић чуо и зна да његово име носи ауторитет међу православнима, никада није био епископ у Херцеговини. Деретић, као нецрквено лице, не зна какав и колики би скандал изазвало мешање једног епископа у канонско-дисциплински и богослужбени живот друге епархије.

Међутим, важно је приметити да и поред оволике количине бесмислица, јереси, апостасних и бласфемичних примедби, Деретић и даље сматра да је он „православни Србин". У препуној сали у којој се држи предавање, његови слушаоци допуњују и постављају питања, уз тврдње да је Исус Христос „рођен на Косову као Манојло Немањић"... међу њима се осећа јак емотивни набој тако да не чуди што све ове приче свештеници неретко срећу у свом парохијском раду, а ове намучене душе, сматрајући себе великим Србима и најбољим православцима, желе да учествују и у најсветијим тајнама црквеног живота, да се причешћују Телом и Крвљу Господа Исуса Христа.

Колико је опасно приступати Светој Тајни причешћа недостојно, односно без вере у Исуса Христа и Његово Јеванђеље, сведочи Свети Апостол Павле који каже: „Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тијела Господњега. Зато су међу вама многи слаби и болесни, и доста их умире" (1. Кор. 11, 29-30). Међутим не верују сви ни у ове речи Светог Апостола Павла.

Тако Мирољуб Петровић на својим факултетима студентима препоручује помињану Библију протестантског канона и са протестантским тумачењима у фуснотама. Па на овом месту реч „умире" преводи са „заспало". Петровић не верује у загробни живот,

36 Mueller 1973, 181.

као и већина адвентиста него сматра да мртви „спавају”. То наводи на безброј места на свом форуму на коме константно тумачи хришћанство у духу адвентистичко-суботарске теологије.[37]

Довољно је узети само његову идеју о „спавању” умрлих (како описује чак и Христова три дана у аду), па да се Петровић идентификује као отворени противник учења Православне цркве о загробном животу, које се базира на Светом писму. Петровић је свестан тога да је православна вера библијска, и да је, као таква, апсолутно искључива и нетолерантна. Православни хришћанин нема право да бира које делове Божијег откровења прихвата, а које одбацује. То се у богословској терминологији назива јерес, али он дезавуише своје следбенике представљајући се патриотом који њихову веру наводно штити од корумпираних богослова. Нажалост, пошто дела светих богослова Јована, Григорија, Симеона и других отаца нису популарна литература, овај народ остаје духовно незаштићен и врло рањив.

Петровићев „доктор” и „хрватски” теолог Горан Шарић надовезује се на овај низ својим историјско-богословским бисерима. Тако он верује да је историју „далеко лакше изучавати копајући по колективном несвјесном, него копати по камену”[38]. Другим речима, лакше је измишљати популистику него бити археолог. Понекада заиста морамо да се сложимо са закључцима ових „научних радника”. Трагикомични богословски аспект ове тврдње јесте да је горе изречено заправо његов аргумент у прилог тези да су Срби најстарији народ, јер им је најпопуларнија слава Свети Никола, који је везан за море и поморце, а Србија данас нема море.[39]

На другом месту овај „теолог”, на питање новинара: „Да ли је Исус постојао?”, одговара: „Не можемо изван сваке разумне сумње доказати да је постојао, међутим постоје јаке индиције да је таква личност постојала”[40]. Даље он наводи како је поштовање Светаца у хришћанству утицај паганизма, као и прослава празника попут Божића, који за њега није чак ни могућа инкултурализација Јеванђеља већ коруптивни утицај паганизма.

Божић није библијски празник, али јесте библијска чињеница. Одбацујући Божић као празник одбацује се догма о отеловљењу Христовом. Но, Библија није мера Христу, како мисле протестанти, код којих је Шарић залутао након католичког свеучилишта. Библија је део Предања Цркве, тако да Црква није у сукобу са библијским предањем када прославља Рођење, Крштење, Васкрсење, Преображење, или Вазнесење Христово. У Светом писму се не описују прославе ових догађаја већ сами догађаји, а Црква их касније овенчава достојанством великих истина вредних прослављања.

Истини за вољу и неке елементе народног предања, који немају библијски корен, ми истински можемо да прихватимо као део православног предања, али само ако их пресвучемо библијском истином. Ми можемо задржати оне елементе који су натопљени семеном смисла и којима је измењена сврха из паганског сујеверја у путоказ ка Христу. Свети Јустин Философ и мученик је у *Другој Апологији* писао о томе како је свако наговештење божанске Истине пре оваплећења Христовог било последица тога што се у сваком човеку налази честица Божанског принципа (*σπερματικός λόγος*), семе смисла[41]. Када то семе проклија долазимо до истина.

---

37 Centar za prirodnjacke studije, http: //www.creation6days.com/diskusije/forum/viewthread.php?forum_id=7&thread_id=4πd=10052#post_10052.
38 Telegraf.rs TV, https://www.youtube.com/watch?v=9ixQXLxv-kQ.
39 Ibid.
40 Podcast Incubator, https://www.youtube.com/watch?v=OpCV940lPT0.
41 Јевтић 2015,159.

Јустин тако на оптужбу да је хришћанство неки новотарски покрет који квари веру, каже буквално да пошто је Христос прапочетак свега и пошто се у свему налази семе хришћанства, све што ваља од Бога је, тј. од Христа, те је тиме и наше. Свети Јустин је јасан, и за њега смо ми, Нови Израиљ, народ старији од историје. Поврх тога он додаје и да све што не ваља у историји јесте људско деловање које нас удаљује од Христа. Јустин је у апологији отворено прогласио Платона „хришћанином пре Христа"[42]. Платон, Сократ и слични мислиоци из предхришћанских времена се често осликавају на фрескама у припратама храмова, као наши оци који су ишчекивали Христа. И то не само у Грчкој него и у Србији, Бугарској, Русији; и то не као Грци, странци, него као део једног народа, Божијег народа, лаоса.

5. Истински народ најстарији

Овде већ назиремо једну тензију између хришћана и света, чак и у народном предању и самоидентификацији. Римске власти су оптуживале хришћане да су ништа више него Јевреји новотарци и да тиме уносе немир међу народе. Хришћани су пак тврдили да они не само да нису новотарци него да су они једини Божији народ, а пошто је Бог почетак свега, тиме су хришћани и најстарији народ.

Хришћани су Нови Израиљ. Бог је учинио завет са оцем многих народа Авраамом, од кога потиче Израиљ. Израиљу је јасно да ко отпадне од Бога, отпао је и од Израиља, народа Божјег. Када Христос долази и чини Нови Завет, завршава се закон обрезања и у Нови Израиљ ступа се крштењем. По учењу Светог Апостола Павла, ритуална упутства Старог завета не представљају обавезу за Нови Израиљ због међусобног односа Закона и благодати у којој су хришћани ослобођени Закона смислом спасења које је извршио Христос.[43] Нико у Новом завету не мора да постане Јеврејин да би постао дете Божије. Грк, Јеврејин, Србин, Еским, мушко, женско, богати, сиромашни... постају Нови Израиљ, а истовремено не губе ништа од свог идентитета. Црква се изграђује љубављу која се дељењем умножава. Међутим, ако је наша везаност за етнички идентитет већа од љубави према духовном идентитету, губи се усиновљење.

5.1 Питање етничког идентитета код хришћана

У Новом завету се три речи користе за опис народа: етнос, демос и лаос.[44] Етнос означава некрштене, Христом непросвећене народе, то је првенствено крвна подела народа. Демос се помиње као обезбожени народ или руља отпала од Бога, а лаос као обожени народ, верно стадо једнога пастира. Претпостављање етничког идентитета духовном односно лаичком јесте чисти ентофилетизам. То је непослушање Христу, који заповеда да оставимо мртвима да закопавају мртве (Мт. 8, 22), односно нездрава везаност за свет која не дозвољава подвиг успињања ка Богу.

Лаички идентитет са друге стране не укида етнички него га испуњава. То је она новозаветна порука Светог Апостола Павла забележена на више места, како нема разлике између „Грка и Јеврејина". Можда најизражајније у посланици Галатима, где каже: „Нема више Јеврејина ни Грка; нема више роба ни слободњака; нема више мушкога рода ни женскога: јер сте сви ви једно у Христу Исусу" (Гал. 3, 28), а што је Свети Јустин Ћелијски протумачио речима: „У Богочовеку Христу све земаљске разлике што су међу људима

42 Ibid, 159.
43 Шмеман 1994, 35.
44 Крстић 2001, 38.

нестају; људи се онебесују, обожују, обогочовечују, охристовљују, и за хришћане Господ Христос постаје све и сва у свима њиховим видљивим и невидљивим световима.” [45]

То не значи да људи губе и своје личне па и народне карактеристике, особености и чак идентитет, али претпоставља неоспорно давање предности небеском идентитету над земаљским. Свети Јустин Ћелијски говорио је како се волови деле по крви а људи по вери. Управо због тога је Свети Владика Николај наше родољубље описао као „јеванђелски национализам” јер идентитет нашег народа директно зависи од верности или неверности Христовом Јеванђељу.[46] Бити Србин значи изнад свега бити православан. Поносити се Светим Савом може само онај коме срце гори за исте вредности за које је горело, и даље гори, срце Светог Саве, а то је Христова наука.

У *Јермином Пастиру* описује се виђење у коме народи изграђују Цркву тако што са дванаест гора, које представљају све народе света, доносе камење различитих боја и облика (представљајући различите људе) а оно се клеше и уграђује у кулу и у њој сви постају бели и међу њима се чак ни састави не познају[47]. Док они који се не обрађују, не клешу, не припадну Христу у руке, одбацују се назад на пољану. Исто тако се и у *Посланици Диогнету* хришћани самоидентификују као „нови народ” (ПД I.1), а често у истом контексту и као „трећи народ” или „трећа раса” различита од Јевреја и пагана који представљају остале две.[48] Аутор не мисли да су хришћани нови етнос, већ каже како су они духом другачији од свега виђеног до тада. Хришћани живе у својим отаџбинама али као пролазници. Као грађани у свему учествују али све подносе као странци. Свака туђина њима је отаџбина и свака отаџбина туђина (ПД V.5).

5.2 Промашај циља

Међутим, многима је у ситуацији коју смо на почетку описали, подметнута прича о народу најстаријем и сада им више светосавски идентитет није довољан. Те приче су, не случајно, ухватиле маха међу нашим верницима, међу којима неки далеко више времена проведу маштајући о непознатој прошлости наших предака него о спасењу своје душе. „Жеља за славом је природна”, каже митрополит Јеротеј Влахос, „ако се тежи Царству Небеском, али нажалост ова тежња се троши на тривијалне, пролазне световне ствари.”[49] Оваква помућеност духовног вида доводи до стања у коме се тешко опажа опасност да поједини центри моћи систематски покушавају умањити сваку карактеристику православног идентитета, одбацити или макар унизити хришћанску веру, тобож да би се доказало да смо старији него што мислимо. У том контексту можемо чак говорити о овом идентитетском лутању као промашају циља (ἁμαρτία), тиме га недвосмислено описујући и као грех. Постепено нестајање трезвености (нептичке свести) из дискурса свакодневне духовности просечног православног Србина, води ка духовној пропасти.

6. Закључци

Као што је Свети Сава за Србе икона истинског родољуба, јер се одрекао овоземаљског национализма и стремио небеском и обоженом, тако је икона овоземаљског национализма Јулијан отпадник. Јулијану је далеко више импоновала јелинска прошлост,

45 Поповић, https://svetosavlje.org/tumacenje-poslanice-galatima-svetog-apostola-pavla/5/.
46 Цветковић 2019, 134.
47 Јевтић 2015, 97
48 Costache 2012, 31.
49 Vlachos 2015, 86.

непросвећена Христом, него вечна светлост Христова која обасјава и просијава најлепше у сваком народу, па и у Грцима. Јулијан је био спреман на поигравање са душама својих поданика зарад самољубља и личне користи. Његов народ је то прозрео и прозвао га Отпадником. У сличној ситуацији налазе се данас и оне јавне личности које се на било који начин и са било којим мотивом поигравају са душама својих сународника, а на народу је да то препозна и ствари назове правим именом.

Народ који је Христу и свету подарио Светога Саву, Светога цара Лазара, Светога Николаја Охридског и Жичког не сме бити народ прелести. Народ који има *Ђердан од мерџана* (700.000 мученика јасеновачких) јасно је опредељен за Христа. Свет љуби своје. Свако тражење изоловане, недароване вредности, у нама самима (најстарији, најлепши, најпаметнији) је симптом прелести, духовне болести. Срби не могу истовремено бити и најстарији народ који живи на равној Земљи и Христови светосавци, јер једно учење искључује друго. Ако је једини избор: славна (и пропала) прошлост паганског српства и светла есхатолошка будућност у Христу, треба знати да се не могу истовремено служити оба господара.

Литература

Afelium, „Dr Jovan Deretic – Judeo-hrišćanska Crkva je neprijatelj Srbstva", https://www.youtube.com/watch?v=Y56MoS-Etp8.

Бајић, Јово (2008), „Историчар и ратник Милош С. Милојевић (1840–1897): 'Човек који је видео кроз засторе'", у *Србија: национална ревија*, бр 6, доступно на интернету: http://www.srpskaistorija.com/veliki-istoricar-i-ratnik-milos-s-milojevic-1840-1897-naucnik-koji-nam-je-uzalud-otvarao-oci/

Балкан Инфо, INTERVJU: Miroljub Petrović – Evropska unija promoviše satanizam i uništenje čoveka! (16. 12. 2016), https://www.youtube.com/watch?v=SyzhyP7G_3o

Балкан Инфо, INTERVJU: Jovan Deretić – Cela evropska civilizacija potiče od drevnog srpskog naroda! (28. 12. 2017), https://www.youtube.com/watch?v=lEi5niC6tY8.

Vangeli, Anastas (2011): Nation-building ancient Macedonian style: the origins and the effects of the so-called antiquization in Macedonia. In *Nationalities Papers* 39 (1), 13-32.

Vlachos, Hierotheos (2015), *Orthodox Spirituality: a brief introduction*, Transl. Effie Mafromichali, Levadia: Birth of the Theotokos Monastery.

Деретић, И. Јован (1996), *Серби, народ и раса: Нова Вулгата*, Chicago: Muzeon Publishing International.

Дучић, Јован (1998), *Верујем у Бога и Српство*, Београд: Арс Либри & Невен.

Dutch News.nl, (2012), „Serbian 'dyke terrorist' arrested over YouTube threats", https://www.dutchnews.nl/news/2012/05/serbian_dyke_terrorist_arreste/

International Institute of Original Medicine, https://iiomonline.org

Јевтић, Атанасије (2015) *Патрологија I*, Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епархија захумско-херцеговачка, Епархија западноамеричка, Православни богословски факултет Београдског универзитета.

Јевђевић, Доброслав (2005), *Од Индије до Србије: прастари почетци српске историје*, Београд: Никола Пашић.

Јовановић, М. Ненад (2019), *Државна хералдика у служби формирања нових идентитета*, Београд: Поредак.

Јојић, Јасна (2008), ”Др Јован Деретић о детаљима који се крију: „историја је кривотворена, ево како је у ствари настала Европа и како се распала велика Србија”, у *Новости.рс*, мај 2008, цитирано према: https://www.intermagazin.rs/dr-jovan-deretic-o-detaljima-koji-se-kriju-istorija-je-krivotvorena-evo-kako-je-ustvari-nastala-evropa-i-kako-se-raspala-velika-srbija/

Jutarnji.hr (2013), „Srbi su najstariji narod i potječu od Noinog sina: Znanstvenik s Harvarda šokirao svijet”, https://www.jutarnji.hr/vijesti/svijet/srbi-su-najstariji-narod-i-potjecu-od-noinog-sina-znanstvenik-s-harvarda-sokirao-svijet-1071170.

Кардамакис, Михаил (1996), *Православна духовност: изворност човековог етоса*, Манастир Хиландар.

Klaic, A. B (1972), *Između jezikoslovlja* i *nauke* o *književnosti*, *Zagreb*: Matica hrvatska.

Klaic, A. B (1942), *Koriensko pisanje*, Zagreb: Hrvatski drzavni ured za jezik.

Клаин, С. Лав (2015) „Опасная ДНК-демагогия Клёсова”, у Александров, Е. Б. *et al*, *В защиту науки, Билтен Бр. 15 Комисије Руске академије наука за борбу против лажне науке и фалсификата у научним истраживањима*, Москва: Наука, 29-49.

Кљосов, А. Антолиј (2013), Порекло Словена. Осврти на ДНК-генеалогију, Београд: Мирослав.

Крстић, М. Небојша (2002), „Победити или нестати”, у *Победити или нестати*, Београд: Ривел Ко.

Луковић-Пјановић, Олга (1990), *Срби... народ најстарији*, Београд: АИЗ Досије.

Љотић, Димитрије (2004), *Светло Истине*, Аспровалта.

Максимовић, Јелена (2019), „Надрилекарство у Србији и даље некажњено”, у *BBC News на српском*, https://www.bbc.com/serbian/cyr/srbija-47068725.

Mueller, M. Friedrich (1973), *Last Essays*, Republished: Ams Pr Inc.

Палавестра, Александар (2010), „Измишљање традиције: ’винчанско писмо’”, *Етноантрополошки проблеми,* Бр. 5:2, 239-258.

Петровић, Мирољуб (2013), *Православље за почетнике*, Београд: СИА „Матић”. Интернет издање доступно на http://www.cps.org.rs/Knjige/pravoslavlje_za_pocetnike.pdf

Поповић, Јустин (1986), *Тумачење посланице Галатима*, Манастир Ћелије, цитирано према Светосавље.орг, https://svetosavlje.org/tumacenje-poslanice-galatima-svetog-apostola-pavla/5/.

Пекић, Борислав (2009), „’Ргнем ти га мајци’ и атланђанско порекло Срба – од Милића од Мачве”, http://www.borislavpekic.com/2009/05/milic-od-macve.html

Podcast Incubator, „Goran Šarić: ’Je li Isus postojao? Tu su jake indicije!’”, https://www.youtube.com/watch?v=OpCV940lPT0.

Радић, Радивој (2005), *Срби пре Адама и после њега. Историја једне злоупотребе: слово против „новоромантичара“*, Београд: Стубови културе.

Ракићевић, Миломир (2019), *Горачићи у Другом светском рату*, Драгачево: Удружење Драгачево – Јован Бојовић.

Суботић, Драган (2001), „Љотић о Национализму и Југословенству”, у *Сабрана Дела Димитрија Љотића* V, Београд: Задруга.

Свето Писмо или Библија: нови савремени превод, Београд: Институт за хебрејски језик.

Тодоровић, Ивица (1999), „Идејни Систем ’Срби народ најстарији’”, *Гласник Етнографског института САНУ*, XVLIII, 25-49.

Telegraf.rs TV, „Goran Šarić: Srpska slava vuče korene iz Lepenskog vira", https://www.youtube.com/watch?v=9ixQXLxv-kQ.

Флоровски, Георгије (2016), „Типови историјског тумачења" у *Сабрана дела 17*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 73-106.

Hriscanstvo i Srbi – Jovan I. Deretic, https://www.youtube.com/watch?v=O8OQxXc4DQI&t=4160s.

Цветковић, Владимир. (2019), „Још један осврт на предавање 'Национализам Светог Саве' Светог Николаја Жичког", у *Црквене Студије*. Ниш, Бр. 16, 131-148.

Costache, Doru (2012), "Christianity and the world in the Letter to Diognetus: Inferences for contemporary ecclesial experience", у *Phronema,* 27:1, 29-50.

Шмеман, Александар (1994), *Историјски пут православља*, Цетиње: Светигора.

Nemanja S. Mrdjenović

”THE OLDEST PEOPLE”

Theological analysis of the pseudoscience movement of the so-called autochthonous or neo-romantic historiography among Serbs

The idea of Serbs as “the oldest people” is getting more and more traction in the Serbian ecclesial community, both among the laity and the clergy. TV programs, Internet channels, magazines, but also Church bookstores (especially in the Diaspora) are fuller by the day of “autochthonous” authors whose ideas are radically opposed to the teachings of the Orthodox Church. This article is analysing the social causes that led to the appearance of this pseudoscience movement and the theological consequences of the spreading of this ideology in the ecclesial public, namely a pandemic of spiritual delusion (*prelest*) and heresy of ethnophyletism.

The article analyses a string of social and historical factors that led to the popularity of these ideas, followed by a brief register of the main protagonists of the movement. The movement is not as unified as it might seem from the outside. The divergences in their approach lead to different lines of attack on the Orthodox faith. After introducing the main protagonists and their philosophical, political, economic and theological backgrounds, the article offers an insight into the possible spiritual consequences for those who accept them and disseminate them in the Church.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 371-380*

УДК 94(497.11)"1389":316.752(=163.41)
159.922.4(=163.41)

Зоран Недељковић
Филозофски факултет, Универзитет у Приштини
са привременим седиштем у Косовској Митровици
email: zoran.nedeljkovic@pr.ac.rs

СВЕТИОНИЦИ КУЛТУРЕ И ЊИХОВИ ЧУВАРИ НА ДУХОВНИМ ТЕМЕЉИМА КОСОВСКОГ ЗАВЕТА

Апстракт: *Аутор је у овом раду сачинио историјски пресек више Косовских бојева. Војсковође ових битака бориле су се на овом простору као да су се налазили на капији Истока или Запада. Приступљено је критичкој анализи Видовићевог схватања Косовског завета и разликовања појмова витеза вере и епског јунака, као и тумачењу Његошевих стихова и Миљанових текстова битних за значај Косовског завета - насупрот нововековном разумевању појма нације. Православни манастири широм Космета били су својеврсни светионици српске православне културе. Поставља се питање да ли је исконски чувар светионика: витез вере, епски јунак (или оба у једном херојском типу човека) или обичан човек који је смогао снаге да не напусти Косово и Метохију. Аутор је мишљења да су све наведене опције одраз воље истинског верника, аутентичног човека, кроз кога се огледа његов национални карактер да се не одрекне Косовског завета и своје историје, без које нема културног идентитета карактеристичног за слободног човека који не жели да постане један од фелаха, у држави која је прихватила постмодерну колонијализацију, туђу културу и животни стил без сопствене прошлости и будућности.*

Кључне речи: *Косовски завет, витез вере, епски јунак, култура, нациолани идентитет.*

Историјски пресек Косовских бојева

Аутор књиге „Да ли је Европа створена у средњем веку“ са извесном иронијом изјављује да је бој на Косову (28. 06. 1389. године) био пораз који Срби још нису преболели[1], заборављајући при том, што је несвојствено за тако врсног историчара[2], да су због тог историјског догађаја свештеници у Нотрдаму једва дочекали тако радосну вест о победи Срба, коју је послао босански краљ Тврто I Котроманић. Турски султан Мурат I, је погинуо у бици, зар је могуће да су свештеници Нотрдама били у заблуди. У средњем веку битка је између војски великаша била слична шаховској партији, ко матира противничког краља је победио. Велики шаховски велемајстори у својим „бесмртним партијама“ жртвују квалитет, најјаче фигуре, не би ли изнуђеним потезима ослабили позицију, и победили противника. У овој бесмртној бици са много мртвих на обе стране,

1 Le Gof 2010, 230.

2 Попут примитивних ловаца на бисерне шкољке они морају заронити у прошлост, пробити се кроз вир времена као кроз слојеве воде и под великим притиском догађаја задржавајући дах, односно дух, сачувати присебност, не халуцинирати и не онесвестити се у понору митолошких слика које преувеличавају сцене из живота једног народа који је тек почео да стиче националну свест.

пала су Божијом вољом или игром судбине оба шаховска краља, тако да су историјски кибицери црно – белих поља, како је пролазило време, различито тумачили и ток и исход ове битке. Занимање за победника Косовског боја сведочи о његовом значају за стварање Европе.

Међутим, ова битка није била једини велики бој на Косову. Пре Срба и Турака, сукобиле су се међусобно војне снаге српске властеле. Трупе предвођене витезовима под командом Уроша Немањића, Лазара Хребељановића и Николе Алтомановића суочиле су се са баштинском војском Вукашина Мрњавчевића. Тада је српски краљ победио српског цара, као што је двадесет година касније српски кнез победио турског цара.

Једна од историјских чињеница јесте да је сукоб имеђу Срба и Турака на Газиместану био без преседана. У тој жестокој борби погинула су оба владара што је било до тада незабележено у европској историји. Косовска равница је поново било поприште жестоког сукоба октобра 1448. године, када се мађарска војска предвођена Јаношем Хуњадијем (у народним песмама Сибињанин Јанко) сударила са трупама султана Мурата II. Мађари су претрпели пораз, а Хуњади је након заробљавања пуштен из заточеништва након плаћеног откупа.

Не смемо испустити из вида ни аустријско - турски рат (1683-1689) који је био од пресудног значаја за опстанак Срба у Старој Србији, јер се слом аустријске војске и српских устаника догодио опет на Косову код Качаника (аустријски генерал Пиколомини је умро од куге у Призрену). Срби као „неравноправни“ савезници морали су након војног пораза Аустрије да крену ка северу у велику сеобу, предвођени пећким патријархом Арсенијем III Чарнојевићем.

Косово је било поприште борбе и између војски босанских бегова и Турака. На челу бегова је био Змај од Босне (капетан Хусеин Гардашевић) који је код Штимља извојевао победу против великог везира Мустафе Решид – паше.

У овом кратком историјском приказу са временским прескакањем, навели смо преломне битке за будућност не само српског већ и европских народа на истом простору, Косову, које је у тим моментима представљало капију Европе. Чему Први балкански рат, и повратак Косова? Чему неостварена жеља војводе Живојина Мишића да надирање аустроугарско-немачке и бугарске војске 1915. год. приликом повлачења заустави на Косову? Чему борбе на Кошарама 1999. год., да не постоји центар збивања историјских појава на овом простору, које је слично магнету са гвозденим опиљцима привлачило НАТО авионе? Као у шаховској игри, ко освоји центар лако долази до победе. Косово као капија што води од Запада ка Истоку и од Истока према Западу остаје историјска енигма, сфинга за све освајаче који не умеју да одговоре на отворено Источно питање, а зна се како су пролазили они који нису знали одговор.

Капија Истока

Намеће се питање, како продрети до центра жељене територије, а не развалити капију тврђаве, већ отворити врата куће Европе? Поједини аутори, попут Ерхарда Бусека (Busek) умишљају да би Аустрија у 21. веку могла бити „Отворена капија ка Истоку“. У овој књизи он наводи да је „Роберт Музил филозофирао о томе да ли је Беч град на крајњој источној тачки Запада или на крајњем западном делу Истока“[3]. Писац овог дела прећуткује чињеницу да се рат, осим на Косову водио на целој територији тадашње СР Југославије, и хладнокрвно занемарује 78 дана НАТО бомбардовања не би ли се силом отела Аутономна Покрајина Косово и Метохија. Између редова можемо наслутити његов

3 Busek 2007, 10.

идеолошки контекст емоционално обојен сетом за бившом Аустроугарском монархијом, јер да је ова њему тако драга империјална сила опстала након Првог светског рата, можда балканског колапса не би ни било-све време сугеришући да земље у региону, сада када је модерна Аустрија економски и политички ојачала треба да искористе прилику и придруже се пројектима аустријских привредника. Тако би стекле „заштитника“, попут земаља Комонвелта, али у овом случају политичког рецидива на жалост преминуле Хабсбуршке монархије.

Косовски завет и заветници

Ако смо на почетку излагања навели име истакнутог француског, проевропског историчара, који није могао да сакрије иронију када је писао о боју на Косову (по њему је пораз који су Срби славили као победу вековима морално потресао њихову колективну свест), поменућемо њему насупрот, једног великог руског културолога који је целим својим духовним бићем био против Европе. У свом делу „Русија и Европа“он говори о вечитој чарки и непомирљивости између источне и западне цивилизације. Културно наслеђе Рима по Данилевском преузели су Германи, док су Словени постали наследници Византије. Ова два народа су у наредном миленијуму наставили вековну борбу културно – историјских типова Грчке и Рима. Иако расправља о свечовечанској судбини Цариграда као новој престоници целог словенског савеза, он не заборавља значај Срба и њиховог Косовског завета:

„У епском предању у бици на Косову пољу се приповеда о виђењу кнеза Лазара, коме се предлаже избор између земаљског венца и победе - и небеског венца, купљеног ценом смрти и пораза. Инстиктивно - пророчански дух народне поезије као да је у победи над отоманском силом видео губљење духовне самобитности народа“[4]

У епској народној песми: „Пропаст царства српског“[5] води се епски и трагедијски дијалог:

„Царе, Лазо, честито колено,
коме ћеш се приволети царству?
Или волиш царству небескоме?
Или волиш царству земаљскоме?
……
Ако ћу се приволети царству,
приволети царству земаљскоме,
земаљско је замалено царство,
а небеско увек и довека.“
Цар воледе царству небескоме
а неголи царству земаљскоме“

Богородица је та која је удостојила кнеза Лазара, да му преко сокола (који се претвоорио у живог свеца, Светог Илију) пошаље ову поруку (ластавицу коју је испустио сиви соко да би у кнежевим рукама пала као књига). Он се одједном нашао пред избором, у кјеркегоровском смислу: или-или. Истовремено је осећао слободу да може да бира, јер је хришћанин, а не паганин или верник исламске заједнице, који се покорава једним заувек датим, неизмењеним животом, јер је тако суђено.

4 Данилевски 1994, 255.
5 Караџић 1975, 187.

Наш истакнути историчар цивилизације Жарко Видовић пише да је порекло Косовског завета у византијској култури и да је њену духовну срж Свети Сава учинио светосавском јер: „Послије Светог Саве и светог цара Лазара Његош је, свакако, трећи тумач завјета.“[6]. По нашем научнику погибија косовских јунака није ни најмање слична паганским, викиншким херојима који су након смрти отишли у Валхалу. Такво небеско царство је уточиште где пребива Бог мртвих. Али, бити са Христом, значи постати христолик, и наставити живот у небеском царству, чак и за земаљског живота, и утолико смо са њим уколико је и он у нама. Поистовећивање са Христом се догађа приликом причешћа, као што су се српске војсковође и војници причестили у белој цркви Самодрежи пре битке. Видовић пише о разлици појмова витеза вере и епског витеза - који само чезне за јуначком славом попут Хомеровог Ахила, да буде опеван у гусларским песмама као Милош Обилић (јунак који је пре свега потчињен и веран само свом војсковођи кнезу Лазару, оличењу витеза вере). Ипак, Видовић заборавља да су Обилић и остале војсковође са целом војском примиле причест. Поистоветивши се са Христовим војницима, они су већ били спремни да страдају не за земаљско, већ за небеско царство.

Видовић није приметио да је донекле почео да противречи себи, јер је пре него што је развио тему свог излагања написао: „Завјетна свијест је човјеково поистовјећење с Косовским јунацима“[7], дакле, у овом делу текста он не одваја ове две врсте витезова, већ их спомиње у множини, с обзиром да је витез вере у том боју био само један једини, кнез Лазар.

Наш културолог се позива на разликовање речи чојство и јунаштво у духу војводе и писца Марка Миљанова и прилично кривудаво повлачи мисаону паралелу тако што изједначава чојство са трагедијском, а јунаштво са епском свешћу. Не смемо пропустити у овом тренутку наше критике Видовићевог текста, да је Христос и Богочовек, иако је једно од тројединства личности Бога (Оца, Сина и Светога Духа).

Последње речи Христове на крсту су биле: „Боже, Боже мој, зашто си ме оставио“[8] у јеванђељу по Матеју. То су биле речи, вапај човека у очајању (у кјеркегоровском смислу) и истовремено наде у Божију милост. Очајање је стање човека који је изгубио сваку наду, а Христос као Богочовек је у том моменту био на граници између наде и очајања обичног човека чији је грех искупио својом смрћу као Син Божији.

Зар није слично било и са Милошем Обилићем док је везан и окружен турским војницима прилазио шатору султана Мурата I? Свестан да жртвује свој живот (не у борби где се могао спасити својим јунаштвом) са свом прибраношћу некога ко се претвара да је прешао на непријатељску страну, ратничким лукавством а не кукавичлуком пребега, успео је да превари и самог турског цара и убије га, и након тога погине не као неко ко жели да остане упамћен у епским песмама, него да настрада, не бранећи се, као витез вере, знајући да је то прва и последња прилика да промени исход битке и испуни завет који је дао у Самодрежи. Али, када се вера сукоби са невером, као знање са незнањем, као храброст са кукавичлуком, не бирају се средства да би се стигло до циља – вере. Тада циљ бира средство које бива преображено циљем, и онда се само мисли на веру и гине као жртва зарад небеског Христовог имања.

Иако је по Видовићу вера „присуство Христа у души човјека“[9], зар Христос није проповедајући у Јерусалиму, бичем истерао трговце стоке и мењаче новца из храма

6 Видовић 1989, 8.
7 Исто, 28.
8 Нови завет 2008, 68.
9 Видовић 1989, 56.

речима (које можемо прочитати у у сва четири јеванђеља, овде по Јовану): „Не правите од дома Оца мога, дом трговине“[10].

У сличној духовној атмосфери и владика Данило (кога Видовић поред кнеза Лазара и игумана Стефана назива витезом вере) показује своју световно – духовну природу када каже:

„Удри за крст, за образ јуначки,
ко гођ паше свијетло оружје,
ко гођ чује срце у прсима: (670)
хулитеље имена Христова
да крстимо водом али крвљу!“[11]

Ето примера где Видовићев витез вере говори слично четовођи док храбри своје борце пред битку.

И у новијој српској историји можемо пронаћи узоре побожног јунаштва, нарочито у књизи Марка Миљанова „Српски хјдуци“[12]. Маркови хајдуци су по свом херојском карактеру удаљени хиљадама светлосних година од ликова хајдука-разбојника из „Горског цара“[13] Светолика Ранковића.

Српски хајдуци као витезови вере

Српски хајдуци Рако Ђурић и Илија Туров бдели су годинама над манастиром Високи Дечани и чували Пећку патријаршију, страшни за Турке попут гаргојла на зидинама Високих Дечана уклесани у камену, како би одбијали својим изгледом зле силе од светог места. У „Српским хајдуцима“ Миљанов жали што се није раније придружио хајдуковању Илије и Рака. Са сетом пише што је тек под старе дане постао близак Илији. У првим редовима списа, и пламтеће писаног говора, сазнајемо за његову жељу да ова два хајдука сачува од заборава, јер је њихово присуство у Старој Србији значило одсуство страха међу српским живљем и штитило достојанство православног монаштва и свештенства:

„Турци су пријетили и Дечанима. Калуђери су кћели турске пријетње да кажу Раку и Илији од стра’а, па није да Рафаило, но је говорио: Небојте се, нете Турци у Дечане, док су Рако и Илија живи; зна Турчин ђе стра’ лежи; они кад више грају, мање се од њи’ бојат’”[14].

У описивању свог књижевног јунака Илије, кога је имао прилике да угости у свом дому, Миљанов показује велико умеће књижевника, али и познаваоца карактера човека, јер не даје читаоцу на увид обичан психолошки кроки профил. У Илијиним цртама лица он је видео два лика, која се наизменично, некад скоро истовремено појављују као сусрет подељене му веселе и озбиљне душе[15], да су се посматрачу, тако помешани трагови његових осећања чинили недокучивим и чудним. Миљанов до тада није видео човека који је, када је морао да говори о својим делима, себе толико умањивао. Ко га лично није

10 Нови завет 2008, 190.
11 Његош 1967, 38.
12 Миљанов 1967.
13 Ранковић, 2017.
14 Миљанов 1967, 151.
15 Исто, 194.

познавао никад не би могао поистоветити његову скромну појаву са самим-чувеним хајдуком Илијом.

Своје витештво вере, ако изузмемо јунаштво које га је у бојевима прославило, доказао је када су га Турци заробили и поставили испред тамнице привезаног за три коца, тако да је за средњи колац преко груди био свезан, док је за друга два са стране био разапет раширених руку, и ногу тако да прстима није додиривао земљу. Турци су окупљеној српској и арбанашкој светини обећали да ће после шест дана мучења и Илија показати слабост и издати веру и јатаке и обрукати своје име које су већ гуслари опевали. Али на срамоту турске власти, да не би били исмејани, тлачитељи су морали пре шестог дана да га одведу у тамницу, јер је Илија, како је мучење бивало несношљивије утолико постајао веселији и шалио се на рачун крвника пред задивљеним гледаоцима у чаршији.

Миљанов је за ту честиту душу рекао: „Ја у њега нађо' мирну и побожну душу и нарав"[16], душу човека који је када би дао реч често узвикивао: „Часнога ми крста"[17].

Ипак, да не будемо једнострани како се витез вере и епски јунак могу стећи у једном човеку навешћемо одломак из дијалога Рака и Илије, у којем, на Илијину сумњу у јунаштво игумана Рафаила, Рако одговара:

„Згријаће ти Рафаило мисли
е је добар божа ти је вјера
зла Турцима жели ка ијединан"[18]

Дакле игуман Рафаило попут Његошевог лика владике Данила поред религијске свести има и националну свест. Он брине не само за своје вернике него и за националне интересе, и када се обраћа српској влади обавештавајући је у писму о блиској опасности која прети опстанку монаха и манастиру Високи Дечани:

„Славном узвишеном општем Министарству Српском

Наше смирење понизно Вашој Високоузвишености, долазимо са овим нашим прошењем замолити, ако је могуће, да учините сажаљење према Дечанском Манастиру, који страда све из дана у дан од пакостворени Арнаутов. Они нам све земље манстирске, које се зову Бивољак, Балталук, Селиште, Франиња и Раковци, који су потврђени ферманима који могу посведочити да у ову земљу спадају: 50 кућа што је работају Истинићани, који су били чивчије манастирске, а сада од неколико година узаптише сву земљу. По истом начину и Дечанци сељани, 20 кућа, бивше чивчије узаптише земљу: Гочиште, Арц, Будињу и Балтак а у Црнобрешки удут што се налази земља названа калуђерска, ове је земље узаптио Елез-паша ђаковац. Ми остајемо прекрштених руку просећи до сада по свету милостињу, скитали смо се од врата до врата и издржавали овај препоручени свети аманет. А сад више нема се куд просити нити се можемо више на овај начин издржавати, нити знамо шта ћемо да радимо. Помоћ немамо од никуд, него само остајемо у нади да Ваше Високоузвишено Министарство, ако је и како могуће, да се претстави његовој високој влади и честитом султану, овај наш плач, да ако би се смиловао да препоручи на овдашњег његовог посланика, честитог Мушира да ослободи ове земље Манастирске од ових људи, који су

16 Исто, 197.
17 Исто, 197.
18 Исто, 139.

их узаптили, да би се могло осободити Дечане од великих дугова и претешких трошкова. У том остајемо у великој нади и препоручујемо се Богу и Вашој славној узвишености.

Најпокорнији смерни молитвеници за Вашу славну узвишеност и за све општи народ српски.

12. јуна 1887 *Рафило, Архимандрит*
у Манастиру В. Дечане *Дечанског манастира са братством*"[19]

Можемо се сложити са Видовићем да је Косовски завет духовна основа националне заједнице, који се преносио преко монашког завета из Пећке патријаршије и Високих Дечана (два светионика српске културе на Балкану). Све време под турском влашћу ове луче српске духовности осветљавале су приобаље слободе хришћанске егзистенције Срба лишених своје матичне државе. Светионици културе су сачували историју, по Видовићу: „историја је начин постојања нације"[20].

Морамо приметити да Видовић на овом месту у свом тексту разликује појам нације као духовне заједнице (културног идентитета још из времена Немањића) од нововековног појма нације који су дефинисали француски просветитељи, нарочито Жан-Жак Русо или немачки филозоф и заговорник културног национализма Јохан Готфрид фон Хердер (Herder). За Видовића ова два нововековна поимања нације су пре свега тумачења племенске, а не духовне заједнице чији су чланови свесни да јој по својој слободној вољи припадају.

Слично шкотском историчару Томасу Карлајлу(Carlyle), Видовић суштину националне историје види у ликовима[21], херојским типовима личности који одржавају континуитет српске повести, ти ликови су носиоци историјских појава јер усмеравају ток догађаја и истовремено као живи стубови аквадукта, који се протеже кроз прошлост, садашњост и будућност, омогућавају проток колективне свести за сво време трајања једног културно-историјског типа и менталитета народа. Мишљења смо да се модеран човек данашњице, постиндустријског доба и времена антијунака ипак може поистоветити са митским и историјским великим личностима. То се могло потврдити када је опстанак српског духовног национа био у опасности. Окупљање поводом прославе 600 година од Косовског боја на Газиместану (у близини Приштине) најбоље илуструје како се након слома комунистичке идеологије окупило око 1000000 људи, за њих још увек светом месту. Звона Пећке патријаршије, Високих Дечана, Девича. Грачанице, Црне реке, Бањске, Соколице и више десетина других манастира и цркава окупљају на службу и данас своје вернике.

Искушења наметнута од стране политичко-економских сила током процеса глобализације

Током 1999. год. 240000 Срба и другог неалбанског живља било је принуђено да напусти Косово и Метохију. Манастири, божури од камена, ипак ниси остали празни. Чувају их монаси и преостали верници у окружењу војничких кампањола и трупа КФОР-а. Демографска слика се одједном изменила. За Србе, Албанци су и даље национална мањина али и демографска већина у овом делу Србије, док Албанци своје малобројне српске суграђане одређују као националну мањину у својој самопроглашеној држави непризнатој од стране Уједињених нација.

19 Преузето из Недељковић 2016, 358-367.
20 Видовић 1989, 77.
21 Исто, 150.

Космет је нагло постао празан простор, егзистенцијални вакуум за Србе. У том бестежинском стању тешко је кретати се, јер је значење слободе изгубило „тежину“. Ходати као по туђем имању, и при том не осећати тежину, значи изгубити везу са земљом, попут Антеја који је тако страдао од Херакла. Маску Херакла у овој постмодерној трагичној представи носе моћници транснационалних елита (политичке, економске, војне) у процесу глобализације. У име мултикултурализма и толеранције, у име нове идеологије глобализма, настоји се укинути свака постојећа културна самобитност независне нације. Уназад две деценије се пише о крају историје. Глобалистички естаблишмент би као гумицом избрисао са географске карте сваку націју која не жели да растеже или мења своје границе, опирући се њиховој тврдој или мекој моћи. Дакле, појам слободе је изгубио своју „тежину“ јер је човек постепено лишаван одговорности према себи и другима. Надређене институције које се и данас увозе са Запада чине човека све више неслободним, тако да прозападне вредности онемогућавају грађанина неке државе периферије или полупериферије да самостално одлучује. Не губе само индивидуе контролу него и државе. Такав је случај и Републике Србије која истрајава у намери да поврати свој државни суверенитет на целој територији.

Ипак, упорно опстајање, упркос застрашивањима на Космету, јужно од Ибра, преображава обичног човека у витеза вере. Призренска богословија се 2011. год. из Ниша, након погрома 1999. год. поново вратила на своје старо место покрај Призренске Бистрице. Без обзира на опасности којом су изложени, професори и ђаци веронауке својим присуством вишеструко надокнађују одсуство оних који су прогнани из својих кућа и станова. Повратак богословије у Призрену представља нову борбу за „крст часни и слободу златну“. И са јужне и северне стране Ибра наставља се искушавање српске популације, које траје више од двадесет година, слично искушењу када се Исус нашао у пустињи у близини Јерусалима. Изоловани од своје сопствене домовине, Срби на Космету су живи пример како је вера постала чуло њиховог новог искушеничког постајања[22].

Закључак

У овом раду смо покушали да развијемо мисао да су светионици културе православни манастири и цркве, док су њихови светионичари храбро монаштво и свештенство. Настојали смо да докажемо да су витезови вере не само пророци Косовског завета већ и чувари светиња због којих је тај завет и дат. Међу њима нисмо правили разлику: витез вере, епски јунак, хајдук, монах, или данашњи заточени грађанин у енклавама на Косову и Метохији (јер је и он изабрао да остане и моли се у цркви и подноси жртве зарад небеског царства).

А да би се одржали као нови витезови вере, морали би најпре да будемо Христове штитоноше. Тако служећи, постали би истовремено и они који слушају и они који заповедају. Једино би тако чули свој унутрашњи глас и постали господари својих мисли (Бог нам је дао слободу избора и умеће да владамо собом), аутентични људи у служби Христа. Дакле, уколико истрајемо као христолике и истинољубиве личности, успели би и даље да одржавамо пламен у нашим вишевековним светионицима културе: Пећкој патријаршији, Високим Дечанима, Грачаници...

22 Kjerkegor 1990, 90.

Литература

Видовић, Жарко (1989): *Његош и Косовски завјет у новом вијеку*. Београд: Филип Вишњић.

Данилевски, Николај (1994): *Русија и Европа*. Београд: Службени лист СРЈ.

Миљанов, Марко (1967): *Живот и обичаји Арбанаса; Српски Хајдуци.* Титоград: Графички завод.

Недељковић, Славиша (2016): *Под опсадом Арбанаса*. Филозофски факултет Универзитета у Београду. Српске студије; књига VII, 358-367.

Нови Завет (2008). Ваљево: Глас цркве.

Његош,П.Петровић (1967): *Горски вијенац; Луча микрокозма*. Београд: Просвета.

Ранковић, Светолик (1968): *Горски Цар*. Београд: Нолит.

Busek, Erhard (2007): *Otvorena kapija ka Istoku*. Beograd: Clio

Kjerkegor, Seren (1990): *Filozofske mrvice*. Beograd: Grafos

Le Gof, Žak (2010): *Da li je Evropa stvorena u srednjem veku?*. Beograd: Clio.

Zoran Nedeljković

THE BEACONS OF CULTURE AND ITS KEEPERS ON THE SPIRITUAL FOUNDATIONS OF THE KOSOVO COVENANT

The author of this paper has made a historical overview of several battles on Kosovo. The military leaders of these battles fought in this area as if they were at the gate between the East and the West. The author makes a critical analysis of Vidovic's understanding of the Kosovo Covenant and the distinction between the concepts of the knight of faith and the epic hero, as well as offers an interpretation of Njegos's verses and Miljan's texts relevant to the significance of the Kosovo Covenant which are opposed to a modern understanding of the concept of nation. Orthodox monasteries throughout Kosmet were the beacons of Serbian Orthodox culture. The question arises of the identity of the keeper of the lighthouse: is it the knight of faith, the epic hero (or both in one heroic type of man) or an ordinary man who was able to muster his strength to remain in Kosovo and Metohija. The author is of the opinion that all of the above options are an expression of the will of a true believer, an authentic man, through whom his national character is reflected that rejects to renounce the Kosovo Covenant and his history, without which he would have no cultural identity which is characteristic of a free man who wishes not to become one of the fellah, in a country that has embraced postmodern colonization, alien culture and lifestyles without its own past and future.

УДК 341.241.8(497.11:497.115)"2020"
342.31(497.115)"1999/2020"
341.24(497.11)"2020": 271.222(497.11)

Велибор Џомић
Митрополија Црногорско-Приморска, Цетиње
Факултет за државне и европске студије, Подгорица
e-mail: otacvelibor@gmail.com

ВАШИНГТОНСКИ СПОРАЗУМ И ЦРКВЕНО ПИТАЊЕ

Апстракт: *У Вашингтону је 4. септембра 2020. године закључен "економски споразум". Споразум су, у присуству председника САД Доналда Трампа, појединачно потписали Александар Вучић и Авдулах Хоти. У јавности се овај споразум назива Вашингтонски споразум. У тексту се анализира споразум у односу на стране уговорнице, статус споразума у српском и међународном праву, систематика и садржина споразума. Посебно је анализирана тачка 11 Вашингтонског споразума у којој се помиње Српска Православна Црква.*

Кључне речи: *споразум, Устав, закон, Бечка конвенција о уговорном праву, Српска Православна Црква.*

Председник Републике Србије Александар Вучић је 4. септембра 2020. године у Белој кући у Вашингтону, у присуству председника САД Доналда Трампа, закључио, како је објављено у медијима, "економски споразум". Идентичан акт је закључио и Авдулах Хоти, који је у споразуму означен као "председник Владе". Председник Вучић је означен као "председник". Да није садржине тог акта, његов неупућени читалац би могао погрешно да закључи да су у питању председник и председник Владе исте државе, а то овде није случај, јер Авдулах Хоти није председник Владе Републике Србије. Из садржине тог акта се јасно види да је Хоти закључио споразум у име тзв. Владе тзв. Републике Косово. У јавности је наведени споразум добио назив - Вашингтонски споразум. Споразум није објављен у "Службеном гласнику Републике Србије" као званичном државном гласилу, али је постао доступан јавности у оригиналу.

Вашингтонски споразум се не може посматрати изоловано него у контексту свих споразума о Косову и Метохији које су званичници Републике Србије закључили почев од тзв. техничких споразума 2011. године за време председника Бориса Тадића преко тзв. Бриселског споразума 2013. године за време председника Томислава Николића до различитих споразума који су закључивани од Бриселског до Вашингтонског споразума 2020. године. Заједничко обележје свих до сада закључених споразума са приштинским Албанцима јесте да је, после њиховог спровођења, Републике Србије и њених државних органа на Косову и Метохији све мање, а тзв. Републике Косово све више и више. Суштина свих до сада закључених споразума, познатијих и мање познатијих, јесте у томе да се сваким од њих појединачно и свима заједно Република Србија постепено развлашћује до нестајања на Косову и Метохији. Таквим поступањем се све више утврђује и заокружује суверена власт приштинских Албанаца на Косову и Метохији. Џо Бајден је, коментаришући закључени споразум, изјавио да "претпоставља да ће споразум

ојачати независност (Косова - прим. В.Ц.)".[1] Такав закључак није било тешко извући уколико се имају у виду сви до сада закључени споразуми у вези Косова и Метохије.

У сагледавању обавеза и положаја Републике Србије у погледу Вашингтонског споразума се не може пренебрегнути Извештај о напретку у дијалогу Београда и Приштине за период од 1. септембра 2019. године до 15. јуна 2020. године, који су поднеле Владине Канцеларије за Косово и Метохију и Канцеларије за координационе послове у преговарачком процесу са Привременим институцијама самоуправе у Приштини.[2] У Извештају су наведене све обавезе које је, по раније закљученим споразумима, извршила Република Србија, али и обавезе које приштински Албанци, без обзира на закључене споразуме, нису извршили. Из тогр разлога, поставља се и логично питање смисла закључивања нових споразума са приштинским Албанцима, па и Вашингтонског споразума.

Стране уговорнице

Прво питање у вези Вашингтонског споразума се односи на идентификацију страна уговорница. У сваком уговору или споразуму, односно у његовом уводном делу, неопходно је да се тачно идентификују стране уговорнице. У Вашингтонском споразуму то није случај. Оне су именоване као "Србија (Београд)" и "Косово (Приштина)". Евидентно је да је намерно, из политичких разлога, избегнуто навођење Републике Србије као стране уговорнице управо због чињенице да се не би наводио, опет из политичких разлога, и назив тзв. Републике Косово. Није у питању никакав технички пропуст или омашка, али то не мења ништа у ставу да је у питању споразум који је у име Републике Србије закључио председник Републике са тзв. председником тзв. Владе тзв. Републике Косово коју Република Србија не признаје. Споразум је закључен под покровитељством и на територији САД које признају Републику Србију, али и тзв. Републику Косово.

Када су у питању стране уговорнице, председник Вучић је обавестио јавност да је Вашингтонски споразум "значајан билатерални споразум за нашу земљу са САД"[3] и да "трећа страна (тзв. Република Косово - прим. В.Ц.) није призната у овом смислу као субјект међународног права".[4] Посредник при закључивању Вашингтонског споразума, амбасадор САД у СР Немачкој Ричард Гренел је јасно, у име САД, саопштио да су "Косово и Србија у Вашингтону потписали споразум међусобно, а не са САД".[5] У

1 Ц. Бајден, "Косово треба да буде независна држава, а не дио Србије", портал "Вијести", https://www.vijesti.me/svijet/balkan/466583/bajden-kosovo-treba-da-bude-nezavisna-drzava-a-ne-dio-srbije, 5. септембар 2020. године

2 Влада Републике Србије, Канцеларија за Косово и Метохију, Канцеларија за координационе послове у преговарачком процесу са Привременим институцијама самоуправе у Приштини, Извештај о напретку у дијалогу Београда и Приштине за период од 1. септембра 2019. године до 15. јуна 2020. године, http://www.kord-kim.gov.rs/pregovaracki-proces.php, 15. децембар 2020. године

3 А. Вучић, "У питању билатералан споразум са САД, а не трилатералан и са Приштином", портал Нова српска политичка мисао, http://www.nspm.rs/hronika/ricard-grenel-kosovo-i-srbija-nisu-nista-potpisali-sa-sad-tramp-samo-potpisao-pismo-potvrde-o-zajednickoj-realizaciji-vucic-u-pitanju-bilateralan-sporazum-sa-sad-a-ne-trilateralan-i-sa-pristinom.html?alphabet=c, 4. септембар 2020. године

4 Исто

5 Р. Гренел, "Косово и Србија нису ништа потписали са САД, Трамп само потписао писмо потврде о заједничкој реализацији", портал Нова српска политичка мисао, http://www.nspm.rs/hronika/ricard-grenel-kosovo-i-srbija-nisu-nista-potpisali-sa-sad-tramp-samo-potpisao-pismo-potvrde-o-zajednickoj-realizaciji-vucic-u-pitanju-bilateralan-sporazum-sa-sad-a-ne-trilateralan-i-sa-pristinom.html?alphabet=c, 4. септембар 2020. године

уводном делу споразума је прецизирано да су се ”Србија (Београд) и Косово (Приштина) сагласили да ће напредовати у економској нормализацији” тиме што су пристале да извршавају обавезе из закљученог споразума. САД се као страна уговорница не помињу у споразуму.

Да није у питању међународни билатерални споразум Републике Србије са САД се види и из јединог званично објављеног српског политичког акта у вези овог догађаја - Декларације о подршци активностима председника Републике које се односе на разговоре са представницима привремених институција у Приштини[6], коју је 3. септембра 2020. године усвојила Влада Републике Србије. У декларацији као политичком акту је прецизно дефинисана улога САД у разговорима у Вашингтону. Наведено је да се разговори ”одржавају под покровитељством специјалног изасланика председника САД за дијалог Београда и Приштине амбасадора Ричарда Гренела”.[7] Ни на једном од два, посебно парафирана, текста споразума нема потписа представника САД.

Медији у Србији су објавили да је споразум потписао и председник САД Доналд Трамп. Ни у тексту српске, а ни у тексту албанске стране, нема потписа председника САД, па се лако закључује да он није један од потписника споразума. Председник САД је присуствовао закључивању споразума у Белој кући и он у овом случају, односно САД, једино могу бити посматрани као сведоци потписивања споразума. Сведоци у овом случају, па макар се радило и о председнику САД, нису потребни, јер је неспорна чињеница да су споразум закључили Александар Вучић и Авдулах Хоти, што су они и својим изјавама за јавност потврдили. САД формално нису ни гарант споразума, јер да јесу онда би и то било наведено. Улога САД је, како је и наведено у Декларацији Владе Републике Србије од 3. септембра 2020. године, искључиво покровитељска. Амбасадор Ричард Гренел је обавестио јавност да је председник САД Доналд Трамп ”потписао писмо потврђивања да ће они (стране уговорнице - прим. В.Ц.) радити заједно на реализацији споразума”.[8] Документ који је потписао председник Трамп није доступан јавности, чак ни преко твитера, али у правном поретку Републике Србије није допуштена могућност да шеф друге државе ”потврђује” међународне споразуме Републике Србије. Судећи по садржини споразума, САД није страна уговорница у овом случају.

Вашингтонски споразум у српском и међународном праву

По Уставу Републике Србије од 2006. године, Народна скупштина као највише представничко тело ”потврђује међународне уговоре кад је законом предвиђена обавеза њиховог потврђивања”.[9] Наведена надлежност је нормирана и у Закону о Народној скупштини Републике Србије од 2010. године.[10] У Закону о закључивању и извршавању

6 Декларација Владе Републике Србије о подршци активностима председника Републике које се односе на разговоре са представницима привремених институција у Приштини од 3. септембра 2020. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 113/2020

7 Исто

8 Р. Гренел, ”Косово и Србија нису ништа потписали са САД, Трамп само потписао писмо потврде о заједничкој реализацији”, портал Нова српска политичка мисао, http://www.nspm.rs/hronika/ricard-grenel-kosovo-i-srbija-nisu-nista-potpisali-sa-sad-tramp-samo-potpisao-pismo-potvrde-o-zajednickoj-realizaciji-vucic-u-pitanju-bilateralan-sporazum-sa-sad-a-ne-trilateralan-i-sa-pristinom.html?alphabet=c, 4. септембар 2020. године

9 Чл. 99 ст. 1 тач. 4 Устава Републике Србије од 2006. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 98/2006

10 Чл. 15 ст. 1 тач. 4 Закона о Народној скупштини Републике Србије од 2013. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 9/2010

међународних уговора од 2013. године[11] је прописано да ”Народна скупштина потврђује међународне уговоре војне, политичке и економске природе, уговоре којима се стварају финансијске обавезе за Републику Србију, уговоре који захтевају доношење нових или измену важећих закона и уговора и уговоре којима се одступа од постојећих законских решења”[12], али и да међународни уговори који не спадају у набројане ”не подлежу поступку потврђивања, а о њима Влада доставља информацију надлежном одбору Народне скупштине”.[13] Законом је прецизно прописано да Република Србија може да закључује међународне уговоре искључиво са једном или више држава или са једном или више међународних организација[14], што довољно говори о статусу Вашингтонског споразума у правном поретку Републике Србије. Осим тога, законом су уређена питање иницијативе за покретање поступка за вођење преговора и закључивање међународних уговора[15], покретања поступка[16], утврђивања предлога основе за вођење преговора и закључивање међународних уговора[17] и основе за вођење преговора и закључивање међународних уговора и делегације за вођење преговора[18] и друга релевантна питања из ове области. Делегација коју Влада овласти за вођење и закључивање међународног уговора нема право да одступа од ставова који су утврђени у основи за вођење преговора.[19] Делегација која је водила преговоре има законску обавезу да Влади поднесе извештај о току преговора и усаглашени (парафирани) текст међународног уговора.[20] До сада није доступан ниједан доказ из кога би се могло закључити да је обавезујућа законска процедура испоштована у вези Вашингтонског споразума.

Закључени и потврђени међународни уговори се објављују у ”Службеном гласнику Републике Србије”. С обзиром да није ратификован у Скупштини, а није ни објављен у службеном гласилу, могло би се, из перспективе важећег Устава Републике Србије и других прописа, закључити да Вашингтонски споразум не представља међународни споразум Републике Србије.

Међутим, Вашингтонски споразум се мора посматрати и из контекста важећих одредби Бечке конвенције о уговорном праву од 1969. године.[21] У питању је међународно-правни акт који обавезује државе које су га ратификовале, а код нас је на снази од 27. јануара 1980. године. Конвенција се, сходно члану 1, ”примењује на уговоре између држава” при чему се под државама подразумевају државе - чланице Уједињених нација које су је ратификовале. С обзиром да самопроглашена тзв. Република Косово није чланица Уједињених нација могло би се констатовати да се на њу не односе одредбе Бечке конвенције. Конвенција представља кодификацију обичајног права међународних уговора, па се њена правила могу примењивати и у односима држава које нису чланице

11 Закон о закључивању и извршавању међународних уговора је усвојен 8. априла 2013. године, а ступио је на снагу 16. априла 2013. године, тј. непосредно пред закључивање Бриселског споразума 19. априла 2013. године.

12 Чл. 14 ст. 1 Закона о закључивању и извршавању међународних уговора од 2013. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 32/2013

13 Исто, чл. 14. ст. 2

14 Исто, чл. 2 ст. 1

15 Исто, чл. 4

16 Исто, чл. 3

17 Исто, чл. 5

18 Исто, чл. 6

19 Исто, чл. 7

20 Исто, чл. 9

21 Бечка конвенција о уговорном праву од 1969. године, ”Службени лист Социјалистичке федеративне републике Југославије - Међународни уговори и други споразуми”, бр. 30/1972

Уједињених нација. Вашингтонским споразумом је, имајући у виду да је закључен између Републике Србије која је чланица Уједињених нација и тзв. Републике Косово која није чланица Уједињених нација, оснажен међународно-правни капацитет тзв. Републике Косово. Осим тога, Вашингтонски споразум обавезује Републику Србију као чланицу Уједињених нација, али не и тзв. Републику Косово која није чланица Уједињених нација. У том погледу, Вашингтонским споразумом је за Републику Србију питање обавезе, а за тзв. Републику Косово добровољности.

Осим тога, Бечком конвенцијом је прописано да се "на основу своје функције и без обавезе подношења пуномоћја сматрају као представници своје државе шефови држава, шефови влада и министри иностраних послова, за све акте који се односе на закључење уговора".[22] Конвенцијом је прописано да "пристанак једне државе да буде везана уговором може бити изражен потписивањем, разменом инструмената који сачињавају уговор, ратификацијом, прихватањем, одобравањем или приступањем или на сваки други договорени начин".[23] Сходно конвенцији, "пристанак државе да буде везана уговором изражава се путем ратификације ако уговор предвиђа да се пристанак изрази ратификацијом, ако је на други начин утврђено да су се државе које су учествовале у преговорима договориле да је потребна ратификација, ако је представник те државе потписао уговор под резервом ратификације, ако намера државе да потпише уговор под резервом ратификације произилази из пуномоћја њеног представника или је изражена у току преговора".[24] Вашингтонским споразумом није предвиђен пристанак страна уговорница да се споразум ратификује. Ниједан од прописаних услова у вези ратификације уопште није заступљен у споразуму. У споразуму није искоришћена ни могућност закључивања споразума са резервом сходно члану 19 Бечке конвенције. Пристанак Републике Србије да буде обавезана Вашингтонским споразумом је искључиво изражен потписивањем од стране председника Републике Србије.

По једном од основних правила уговорног права - *pacta sunt servanda* - које је имплементирано у Бечку конвенцију, "сваки уговор на снази везује чланице и оне треба да га добронамерно извршавају"[25], а "једна чланица се не може позвати на одредбе свог унутрашњег права да би оправдала неизвршавања уговора".[26] Посебно је забрињавајућа одредба којом је прописано да "осим ако друкчија намера не проистиче из уговора или на други начин није утврђена, уговор везује сваку чланицу у погледу целе њене територије".[27] Даље, конвенцијом је прописано да "уговор може бити измењен и допуњен само споразумно између чланица".[28] Треба имати у виду да се "једна држава не може позвати на чињеницу што је њен пристанак да буде везана уговором изражен на тај начин што се нарушава одредба њеног унутрашњег права у вези са надлежношћу за закључење уговора, као на случај манљивости, осим ако ова повреда није била очигледна и не односи се на неко правило унутрашњег права од суштинског значаја".[29]

Вашингтонски споразум није усвојен од стране Владе и ратификован од Народне скупштине Републике Србије. После закључивања Бриселског споразума 2013. године, Влада Републике Србије је донела закључак којим је прихватила Први споразум о

22 Исто, чл. 7 ст. 2 тач. А
23 Исто, чл. 11
24 Исто, чл. 14
25 Исто, чл. 26
26 Исто, чл. 27
27 Исто, чл. 29
28 Исто, чл. 39
29 Исто, чл. 46

принципима нормализације односа Београда и Приштине, а министарствима, посебним организацијама и службама Владе је наложено да предузму мере и активности ради имплементирања тог споразума, као и да наставе са применом већ постигнутих договора и споразума са представницима Привремених институција самоуправе у Приштини.[30] Закључак Владе није објављен у "Службеном гласнику Републике Србије". Уместо Бриселског споразума, Народна скупштина је донела Одлуку о прихватању Извештаја о досадашњем процесу политичког и техничког дијалога са Привременим институцијама самоуправе у Приштини уз посредовање Европске уније, укључујући процес имплементације постигнутих договора.[31] Диспозитив одлуке је идентичан њеном наслову, али је, за разлику од закључка Владе, објављена у "Службеном гласнику Републике Србије". Иако је поступање Владе и Народне скупштине Републике Србије у вези Бриселског споразума спорно, Вашингтонски споразум није прошао чак ни такву "процедуру". Може се констатовати да наведено поступање представља опасну правно-политичку акробацију којом је извршена својеврсна суспензија Устава и неколико важних закона Републике Србије.

Систематика и садржина Вашингтонског споразума

Систематика Вашингтонског споразума је неуобичајена, јер не садржи чланове као ознаке за његове норме него су оне обележене тачкама. Споразум садржи 16 тачака с тим што се 16 тачка разликује у обе верзије и тиче се различитих односа Републике Србије и тзв. Републике Косово са Израелом.

Садржина споразума није само економске природе, како је погрешно насловљен овај акт, него се тиче и друмског, железничког и авио саобраћаја, банкарства, безбедности, државне управе, дипломатије, просвете, енергетике, технологије, тероризма, кривичних дела и људских права. Садржина споразума потврђује исправност констатације да Вашингтонски споразум "није економски споразум".[32]

Рокови представљају додатни проблем у споразуму. Иако се споразумом задире у бројне и веома важне области друштвеног живота, углавном нису прописани никакви рокови. У само два члана српског текста споразума (15 и 16) су прописани једногодишњи рокови који се тичу српске и албанске стране. У члану 15 споразума, Албанци су се обавезали да примене једногодишњи мораторијум за подношење захтева за пријем у међународне органиције, а Република Србија да уведе мораторијум од годину дана за вођење кампање за непризнавање тзв. Републике Косово и мораторијум на формалне и неформалне захтеве према државама и међународним организацијама за повлачење њиховог ранијег признања тзв. Републике Косово. У члану 16 споразума, Албанци су се сагласили са Израелом, чији представник није закључио споразум, да се "међусобно признају". Израел је накнадно прихватио ту обавезу. У члану 16 споразума српске стране, Република Србија је преузела обавезу да до 20. септембра 2020. године у Јерусалиму отвори представништво своје Привредне коморе и државну канцеларију, а да до 1. јула 2021. године своју амбасаду пресели из Тел Авива у Јерусалим. И наведена тематика је,

30 Закључак Владе Републике Србије 05 бр. 02-3570/2013 од 22. априла 2013. године

31 Одлука Народне скупштине Републике Србије о прихватању Извештаја о досадашњем процесу политичког и техничког дијалога са Привременим институцијама самоуправе у Приштини уз посредовање Европске уније, укључујући процес имплементације постигнутих договора од 26. априла 2013. године, "Службени гласник Републике Србије", бр. 38/2013

32 Д. Мировић, "Правна анализа Вашингтонског споразума", портал Нова српска политичка мисао, http://nspm.rs/komentar-dana/pravna-analiza-vasingtonskog-sporazuma.html, 9. септембар 2020. године

као што се види, нашла своје место у ”економском споразуму”. Питање последица због извршавања ових обавеза од српске стране није тема ове анализе. Имајући у виду претходна искуства са албанском страном у вези неизвршавања обавеза из раније закључених споразума, забрињава чињеница што рокови нису прецизно утврђени, а нису прописане ни санкције у случају неизвршавања обавеза из споразума.

У Вашингтонском споразуму нема одредбе о његовом ступању на снагу. У Бечкој конвенције је питање ступања уговора на снагу регулисано и то ”на начин и на дан који је утврђен његовим одредбама или споразумно између држава које су учествовале у преговорима”. У случају да то није утврђено уговором ”уговор ступа на снагу чим све државе које су учествовале у преговорима буду дале пристанак да буду везане уговором”. Даље, прописано је да уколико се ”пристанак државе да буде везана уговором дâ после ступања на снагу овог уговора, уговор, осим ако друкчије није одређено, ступа на снагу за ту државу тог датума”, али ”чим се усвоји текст примењују се одредбе уговора које регулишу оверавање текста, давање пристанка држава да буду везане уговором, начин или датум ступања на снагу, резерве, функције депозитара, као и остала питања која су нужна постављају пре ступања на снагу уговора”.[33] Вашинтонски споразум је потписан без икаквих резерви у погледу ратификовања, прихватања, одобравања или приступања, а за то је постојала могућност сходно члану 19 Бечке конвенције.

Ни остала важна питања као што су тумачење споразума, престанка важења и решавања спорова који могу настати у вези његове примене уопште нису регулисана у Вашингтонском споразуму. Није познато ни где је Вашингтонски споразум депонован.

Црквено питање у споразуму

Вашингтонским споразумом је потврђен раније саопштени став да је ”Српска Православна Црква од 2008. године искључена из тзв. спољашњег дијалога, односно из преговора о Косову и Метохији”.[34] Иако свака од тачака споразума изискује анализу, од посебне је важности тачка 11 споразума којом је прописано да се ”обе стране обавезују да ће штитити и промовисати слободу вероисповести, укључујући и обновљење међуверске комуникације, заштиту верских места и спровођење судских одлука које се односе на Српску Православну Цркву, и наставак реституције јеврејске имовине без наследника из времена Холокауста”.

У нормативном делу српске верзије споразума има више различитих субјеката - Америчка корпорација за међународно финансирање развоја, ЕКСИМ, Америчка развојна агенција, Министарство енергетике САД, Албанија, Северна Македонија, 69 држава које криминализују хомосексуалност, Хезболах, Израел, Привредна комора Србије, државна канцеларија и амбасада Републике Србије у Јерусалиму. Заједно са њима, у нормативном делу споразума се налази и Српска Православна Црква што говори да је и она предмет Вашинтонског споразума.

Свети Архијерејски Синод као извршни јерархијски орган Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве није издао овлашћење председнику Републике Србије да једнострано заступа интересе Српске Православне Цркве у Вашингтону. Осим тога, такво овлашћење није издао ни Свети Архијерејски Сабор. Шеф секуларне државе нема право, чак ни по Бечкој конвенцији о уговорном праву, да заступа и закључује уговоре у

33 Чл. 24 Бечке конвенције о уговорном праву
34 Џомић 2019, 418.

име било које цркве или верске заједнице, јер он у међународним односима искључиво представља државу.

У тачки 11 споразума је нормирано више различитих обавеза и зато их ваља правилно протумачити. Прва обавеза потписница споразума се односи на ”заштиту и промовисање слободе вероисповести” у коју се укључује и ”обнављање међуверске комуникације”. Остваривање, заштита и промовисање права на слободу вероисповести није, на жалост, исто на Косову и Метохији и на другим деловима територије Републике Србије. Међународни извештаји су најбољи показатељ стања верских слобода у Републици Србији, али и на Косову и Метохији од 1999. године до данас. Непотребно је детаљније наводити драстичне разлике које су познате најширој јавности. Због тога зачађује и забрињава наведена обавеза коју је, у истом обиму као и албанска, примила српска страна. Исти је случај и са ”међуверском комуникацијом” која је предмет Вашингтонског споразума.

Друга обавеза из тачке 11 споразума се односи на ”заштиту верских места”. И у овом погледу постоји драстична разлика. На простору Косова и Метохије, Албанци су од 1999. године срушили и спалили више стотина православних цркава, манастира, гробаља, манастирских конака и парохијских домова[35] од којих највећи број до данас није обновљен. Православни верски објекти нису адекватно заштићени само на Косову и Метохији и још увек представљају главну мету албанског становништва. Српска страна је имала обавезу да прецизира ову обавезу у складу са чињеницама, али то није учињено.

Трећа обавеза из тачке 11 споразума се односи на ”спровођење судских одлука које се односе на Српску Православну Цркву”. Република Србија се у Бриселу обавезала да укине српске судске и тужилачке органе на Косову и Метохији и да се успостави судска и тужилачка власт тзв. Републике Косово. Прописано је да ће ”судске власти бити интегрисане и функционисаће у оквиру правног система Косова”.[36] Наведеном одредбом Бриселског споразума су признати тзв. Устав и тзв. закони тзв. Републике Косово. Данас Република Србија нема ниједан механизам преко кога би извршавала обавезу коју је преузела у погледу ”спровођења судских одлука које се односе на Српску Православну Цркву”, односно Епархију рашко-призренску на Косову и Метохији. Довољно је да се погледа немоћ Републике Србије у погледу спровођења одлуке тзв. Уставног суда тзв. Републике Косово у вези Манастира Високи Дечани. Јасно је да се саопштењима за јавност Канцеларије за Косово и Метохију или Владе Републике Србије не могу спроводити одлуке тзв. судова тзв. Републике Косово. У погледу ове обавезе, посебно је проблематично то што су у исти ранг стављене одлуке судова Републике Србије и одлуке тзв. судова тзв. Републике Косово. Осим тога, наведена одредба споразума је у супротности са одредбом из члана 142 став 1 Устава Републике Србије којом је прописано да је ”судска власт јединствена на територији Републике Србије”.

Четврта обавеза из тачке 11 споразума се односи на ”наставак реституције јеврејске имовине без наследника из времена Холокауста”. Народна скупштина Републике Србије је 2016. године усвојила Закон о отклањању последица одузимања имовине жртвама Холокауста које немају живих законских наследника.[37] Претрагом

35 Детаљније у ”Меморандум о Косову и Метохији Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве”, 2003.

36 Чл. 10 Првог споразума о принципима нормализације односа Београда и Приштине од 19. априла 2013. године, званична интернет страница Владе Републике Србије, https://srbija.gov.rs/specijal/283757, 25. децембар 2020.г.; Мировић 2019. Споразум није објављен у ”Службеном гласнику Републике Србије”.

37 Закон о отклањању последица одузимања имовине жртвама Холокауста које немају живих законских наследника од 2016. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 13/2016

усвојених тзв. закона тзв. Скупштине тзв. Републике Косово нисмо успели да пронађемо сличан акт. Не улазећи овом приликом у садржај законског прописа у Републици Србији којим је уређено ово питање, мора се констатовати да се наведени закон примењује што се не може рећи за простор Косова и Метохије. Не може бити оправдано преузимање обавезе споразумом уколико се зна да Република Србија ту своју, националним законодавством регулисану, обавезу извршава. Иако Срби и Албанци немају исти однос према Јеврејима у вези отклањања последица одузимања имовине јеврејским жртвама у Другом светском рату, наведеном обавезом су стављени у исту раван. Како ће приштински Албанци наставити процес реституције одузете имовине јеврејских жртава када они тај процес нису ни започели? И у овом сегменту је Република Србија доведена у неравноправан положај.

Треба имати у виду да су цркве и верске заједнице у Републици Србији одвојене од државе[38] и да државни органи, укључујући и председника Републике као шефа државе, немају право да одлучују о унутрашњим питањима цркава и верских заједница. Имајући у виду четири обавезе из тачке 11 споразума не може се закључити да је у овом случају дошло до повреде уставне норме о одвојености цркава и верских заједница од државе од стране председника Републике Србије. Вашингтонски споразум не представља ”споразумно и свеобухватно решење за Косово и Метохију”, па се отвара питање проблематизовања верских тема у тзв. ”економском споразуму”. Државни органи нису надлежни за решавање црквених питања чак ни у случају да их за то овласти Свети Архијерејски Сабор или Синод Српске Православне Цркве, јер црквене одлуке у таквом случају нису и не могу да буду изнад Устава Републике Србије.

Тачка 11 Вашингтонског споразума је једино у функцији политичке пропаганде о ”бризи за положај Српске Православне Цркве на Косову и Метохији”. С друге стране, мора се признати да Вашингтонски споразум садржи и једну новину у приступу овом питању. Наиме, до сада се углавном говорило о селективној правној заштити неколико великих и историјски важних манастира и цркава због њиховог културног значаја (Пећка Патријаршија, Грачаница, Високи Дечани, Богородица Љевишка итд.) док би преко 1600 цркава, манастира, археолошких локалитета, црквишта и манастиришта били препуштени косовско-метохијским Албанцима на милост и немилост и то путем ”интегрисања и функционисања у оквиру правног система Косова” на исти начин као што су ”интегрисани”, тј. укинути српски судови и тужилаштво на Косову и Метохији по члану 10 Бриселског споразума. На жалост, код нас, осим исказане бриге и јасног става Светог Архијерејског Сабора и Синода Српске Православне Цркве, на институционалном, државном нивоу није поведена стручна расправа о тешком положају и заштити Епархије рашко-призренске Српске Православне Цркве на Косову и Метохији. Таква расправа није отворена ни у тзв. унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији, који је започет 2017. године.

Да није Бечке конвенције о уговорном праву и њених одредби, Вашингтонски споразум би се, имајући у виду његов садржај, пре могао назвати политичким споразумом неке политичке партије, а не државе. Обавезе које су њиме успостављене ничим не обавезују Српску Православну Цркву да их спроводи, али се то не може рећи за његове последице.

38 чл. 11 ст. 2 Устава Републике Србије од 2006. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 98/2006

Закључак

Имајући у виду релевантне одредбе Бечке конвенције о уговорном праву, као и споразуме које су представници Републике Србије до сада закључили о Косову и Метохији и њихову примену, проблеме и последице, а посебно ако се зна да је коначни циљ дијалога ”изналажење споразумног и свеобухватног решења за Косово и Метохију”[39], постоји велика опасност да ће се наставити са закључивањем нових споразума на, мање или више, исти начин као у Бриселу 2013. и у Вашингтону 2020. године. Посебно забрињава и то што у Бриселском и Вашингтонском споразуму нигде није поменута Резолуција 1244 Уједињених нација.

Непознато је како ће се решавати питање Српске Православне Цркве, односно Епархије рашко-призренске на Косову и Метохији: споразумом попут Брислеског или Вашингтонског или се о томе неће закључивати никакав споразум. За Србе и Србију не представља утеху оспоравање закључених споразума од стране приштинских Албанаца[40] и то после извршења обавеза од стране Републике Србије.

Осмовековна историја Српске Православне Цркве, као и двомиленијумска историја Цркве Христове, непобитно сведоче да је истинска брига и сарадња Цркве и државе, посебно о најважнијим питањима као што је данас за Србе, без обзира где живе, косовско-метохијско питање, неопходна и благотворна. Питање Косова и Метохије јесте државно питање и то нико не спори, али је оно и народно, и црквено, и историјско питање од највећег значаја. Косовско-метохијско питање, у чијој је сржи народ са својим светињама, свештенством и монаштвом, не може и не сме да се решава једностраним поступањем државних органа или довођењем пред свршени чин. Опредељење за дијалог и тражење решења не сме и не може представљати разлог и оправдање за закључивање споразума без обзира на евидентне и велике спољне притиске којим је годинама и деценијама изложена Република Србија.

Извори и литература

Устав Републике Србије од 2006. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 98/2006

Закон о Народној скупштини Републике Србије од 2013. године, ”Службени лист Републике Србије”, бр. 9/2010

Закон о закључивању и извршавању међународних уговора од 2013. године, ”Службени лист Републике Србије”, бр. 32/2013

Закон о отклањању последица одузимања имовине жртвама Холокауста које немају живих законских наследника од 2016. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 13/2016

Бечка конвенција о уговорном праву од 1969. године, ”Службени лист Социјалистичке федеративне републике Југославије - Међународни уговори и други споразуми”, бр. 30/1972

39 Тач. 1 Декларације Владе Републике Србије о подршци активностима председника Републике које се односе на разговоре са представницима привремених институција самоуправе у Приштини од 3. септембра 2020. године

40 В. Османи, ”Преиспитивање споразума из Вашингтона и Брисела”, портал Радио-телевизије Србије, https://www.rts.rs/page/stories/ci/story/1/politika/4214201/vjosa-osmani-vasington-sporazum.html, 8. јануар 2021. године

Први споразум о принципима који регулишу нормализацију односа од 19. априла 2013. године, званична интернет страница Владе Републике Србије, https://srbija.gov.rs/specijal/283757

Народна скупштина Републике Србије, Одлука Народне скупштине Републике Србије о прихватању Извештаја о досадашњем процесу политичког и техничког дијалога са Привременим институцијама самоуправе у Приштини уз посредовање Европске уније, укључујући процес имплементације постигнутих договора од 26. априла 2013. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 38/2013

Влада Републике Србије, Закључак Владе Републике Србије 05 бр. 02-3570/2013 од 22. априла 2013. године

Влада Републике Србије, Декларација Владе Републике Србије о подршци активностима председника Републике које се односе на разговоре са представницима привремених институција у Приштини од 3. септембра 2020. године, ”Службени гласник Републике Србије”, бр. 113/2020

Влада Републике Србије, Канцеларија за Косово и Метохију, Канцеларија за координационе послове у преговарачком процесу са Привременим институцијама самоуправе у Приштини, Извештај о напретку у дијалогу Београда и Приштине за период од 1. септембра 2019. године до 15. јуна 2020. године, http://www.kord-kim.gov.rs/pregovaracki-proces.php

Бајден Џо, *Косово треба да буде независна држава, а не дио Србије*, портал ”Вијести”, https://www.vijesti.me/svijet/balkan/466583/bajden-kosovo-treba-da-bude-nezavisna-drzava-a-ne-dio-srbije, 5. септембар 2020. године

Вучић Александар, *У питању билатерален споразум са САД, а не трилатерален и са Приштином*, портал Нова српска политичка мисао, http://www.nspm.rs/hronika/ricard-grenel-kosovo-i-srbija-nisu-nista-potpisali-sa-sad-tramp-samo-potpisao-pismo-potvrde-o-zajednickoj-realizaciji-vucic-u-pitanju-bilateralan-sporazum-sa-sad-a-ne-trilateralan-i-sa-pristinom.html?alphabet=c, 4. септембар 2020. године

Гренел Ричард, *Косово и Србија нису ништа потписали са САД, Трамп само потписао писмо потврде о заједничкој реализацији*, портал Нова српска политичка мисао, http://www.nspm.rs/hronika/ricard-grenel-kosovo-i-srbija-nisu-nista-potpisali-sa-sad-tramp-samo-potpisao-pismo-potvrde-o-zajednickoj-realizaciji-vucic-u-pitanju-bilateralan-sporazum-sa-sad-a-ne-trilateralan-i-sa-pristinom.html?alphabet=c, 4. септембар 2020. године

Меморандум о Косову и Метохији Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве (2003): Београд, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве

Мировић Дејан (2019): *Бриселски споразум: хронологија и последице*, Београд: ”Catena mudi”

Мировић Дејан, *Правна анализа Вашингтонског споразума*, портал Нова српска политичка мисао, http://nspm.rs/komentar-dana/pravna-analiza-vasingtonskog-sporazuma.html, 9. септембар 2020. године

Османи Вјоса, *Преиспитивање споразума из Вашингтона и Брисела*, портал Радио-телевизије Србије, https://www.rts.rs/page/stories/ci/story/1/politika/4214201/vjosa-osmani-vasington-sporazum.html, 8. јануар 2021. године

Џомић Велибор (2019): *Српска Православна Црква и тзв. спољашњи дијалог о Косову и Метохији од 2011. до 2018. године*, Ниш: ”Црквене студије”, бр. 16/2, Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу - центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије

Velibor Dzomic

WASHINGTON AGREEMENT AND THE CHURCH ISSUE

An ”economic agreement” was concluded in Washington on September 4, 2020. The agreement was signed individually by Aleksandar Vučić and Avdulah Hoti, in the presence of US President Donald Trump. In public, this agreement is called the Washington Agreement. The text analyzes the agreement in relation to the contracting parties, the status of the agreement in Serbian and international law, the systematics and content of the agreement. Point 11 of the Washington Agreement, which mentions the Serbian Orthodox Church, was especially analyzed.

IV

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 395-415*
УДК 821.163.41-991.1 94(=163.41)

Ирена Плаовић
Филолошки факултет Универзитета у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: irena.plaovic@gmail.com

КАКО СЕ ЧИТАО *СРБЉАК*? РЕЦЕПЕЦИЈА *СРБЉАКА* (СКЗ, 1970) ОД ЊЕГОВОГ ОБЈАВЉИВАЊА ДО НАШИХ ДАНА

Апстракт: *У овом раду настојимо да испратимо разна читања Србљака који је изашао пре тачно педесет година у издању Српске књижевне задруге. Да бисмо разумели поједине савремене критизерске осврте на ово издање, вратили смо се раним критикама, са којима настављамо дискусију о важним питањима наше медиевистике, од издавања химнографских текстова до поетике старе српске књижевности. Основна намера нашег прилога је преиспитивање рецепције средњовековне књижевности у српској књижевној критици, на примеру ове темељне књиге наше старе црквене поезије, о којој су изречени разни судови и која не престаје да изазива опречне реакције ни пола века касније.*

Кључне речи: *Србљак, химнографија, критика, полемика, издавање текста, средњовековна књижевност, поетика*

Тањи Поповић*

Нешто мора прво нешто да значи, да би могло некоме нечим да смета[1]

---

* Идеја о овом раду зачела се на часовима Генетичке критике, предмета који је професорка Тања Поповић држала у оквиру докторских студија књижевности на Филолошком факултету у Београду. Без њеног подстрека и ванредно стрпљиве подршке не бих се охрабрила ни да почнем, ни да завршим овај прилог.

1 Мада је основна замисао овога рада да се, поводом педесет година од изласка Србљака у издању Српске књижевне задруге, преиспита његова рецепција и реконтекстуализује његов утицај, треба на почетку рећи да нам је додатни подстицај за то преиспитивање пружио један, по много чему споран, чланак који се нашао у 158 броју часописа Књижевна историја. У питању је текст *Просвијећени национализам у настави књижевности* аутора Ненада Величковића (Величковић 2016), у којем он, на првој страни, у фусноти, неправилно цитира аутора Дејана Илића, који, пак, кривотвори мисао Светозара Петровића у цитираном тексту *Либертаријанска антидемократија и елитизам*, што је изашао на интернет порталу Пешчаник 2014. В. https://pescanik.net/libertarijanska-antidemokratija-i-elitizam/ приступљено 11. 7. 2020. У питању је следећа реченица: „Negde sredinom 20. veka pojavljuju se prvi jasni obrisi jedne elitističke, antivukovske i nimalo skerlićevske vizije srpstva, koja se temelji na izmišljenom srednjovekovnom srpstvu. Tu viziju presudno oblikuju Đorđe Trifunović i Dimitrije Bogdanović, svojim istorijskim falsifikatom Srbljak“.

Величковић, међутим, не наводи одакле је преузет Илићев цитат. Да ли је разлог томе то што његов извор није ни у ком смислу научно релевантан, или је ово ненавођење извора просто омашка, не може се са сигурношћу тврдити. Занимљива је, ипак, чињеница да је у редигованој верзији овога чланка, у његовој памфлетској књизи *Лажа и апанажа*, поменути цитат у фусноти – избачен. В. Величковић 2017.

Да бисмо започели о значењу и значају Србљака једну савремену расправу, треба да утврдимо какво место заузима ова књига у нашој култури. Ваљало би причу о Србљаку сместити у контекст који би је на прави начин осветлио; али, шта је релевантан контекст? Да ли се овде заиста ради о рецепцији темељне химнографске збирке српског средњег века, и знају ли сви *критичари* да је реч о химнографији? Је ли стварна критика овде, уопште, књижевноисторијска, или културолошка, или друштвено-политичка; зашто би разумевање и (пре)вредновање ове песничке баштине било на различитим плановима битно, и шта све изграђује однос према књижевној прошлости у Србији данас? Сва ова питања, на први поглед уопштена, дају се у великој мери конкретизовати на примеру једне четворотомне књиге, што још узбуркава духове, а у прошлости је изазивала и знаковите тишине.

Покушаћемо, овде, да испратимо њена разна читања, да задржимо поглед на раним критикама, не бисмо ли се могли, опремљени тим прошлим призорима, вратити у садашњи тренутак тумачења несумњиво провокативног издања Српске књижевне задруге из 1970.

Кратак подсетник

Стара српска књижевност сачувана нам је фрагментарно, у већем броју жанрова који чине особен систем, различит од савремених оквира, међу којима се као најзначајнији издвајају житија (хагиографија), службе (химнографија), слова (реторика), а постоји и низ других жанрова, обимом мањих или суштином удаљенијих од нашег схватања литерарног[2]. Стара књижевност, у ствари, готово увек превазилази оквире „књижевног“, а *књижевна* продукција је у том смислу темељно повезана са *књижном* продукцијом[3]. Зато и јесу тако важна питања текстологије, археографска истраживања и ваљано издавање ових дела. Без таквих истраживања, средњовековна књижевност као да и не постоји. Временски, језички и функционално удаљена од савремених хоризоната читалачких очекивања, она готово у потпуности зависи од невеликог броја стручњака који је могу прочитати. Њено преображавање из нечитких рукописа старине (који за савременог човека функционишу више као артефакти) у текстове на језику који се може разумети, дуг је и сложен пут[4]. Она зато и данас остаје истовремено елитна и маргинална, доступна највећем броју читалаца тек посредно, и не у целини свога корпуса, него у изборима које такође праве стручњаци. На примеру Србљака веома се добро може разумети пресудна улога текстолога и историчара књижевности не само у такозваном неговању писане баштине, већ у самом начину њенога постојања[5].

Књижевност средњовековља, наиме, постоји и чува се на два начина: у рукописној и, у мањој мери, раној штампаној традицији (старословенској, српскословенској, рускословенској) и у новој штампаној традицији критичких и других издања и преноса на савремени српски језик. Ове две традиције чувања нису исте, а нису ни једнаке; прва је „аутентична“, друга је „идеална“; прва је „егзотична“ и далека, друга

2 Видети, о жанровима, Трифуновић 1990, Богдановић 1980, Јовановић 2013, Шпадијер 1996, Плаовић 2016.Такође и Picchio 1973, Лихачов 1972

3 Шпадијер 2016, 132

4 О томе в. Шпадијер 2004, Бубало 2009, 2016 Давидовић 2016 Лихачов 1972

5 Управо ово издање СКЗ-а остварило је кључни утицај на даље проучавање овог песничког наслеђа, које је до тада ретко било узимано у обзир. Уп. „Прије објављивања старих српских служби и других богослужбених текстова (*Србљак I, II* и *III*. 1970. (пр. Ђорђе Трифуновић). Београд: СКЗ), они су били мање познати и неријетко су заобилажени приликом покушаја исписивања прегледа старог српског пјесништва. О томе свједоче текстови о српској средњовјековној поезији унијети у прву књигу едиције *Српска књижевност у књижевној критици – Стара књижевност*. 1972. (пр. Ђорђе Трифуновић). Београд: Нолит – сви настали прије овог издања *Србљака*.“ , Дојчиновић 2012, 2

је разумљива и блиска. Ниједна није апсолутна, а тешко би било рећи и која је „канонска“. Свако ко се бави старом књижевношћу, мора бити у стању да чита и једно и друго, и изнова се сусреће са неподударностима и разликама у овим двама модусима. Штампана издања на савременом српском језику далеко су читанија, и може се рећи да су она примарни извор за огромну већину читалаца, укључујући и студенте књижевности. Треба, међутим, имати у виду да та издања веома дуго нису постојала, да су се појавила у деветнаестом веку[6], а тек их је двадесети век донео у нешто већем броју, и да корпус сачуваних дела у рукописној традицији ни у двадесет првом веку још ни изблиза није у целини критички издат и преведен. То значи да је, упркос старини писаног наслеђа које изучава, књижевна медиевистика као наука релативно млада. Оно, дакле, књижевно средњовековље до кога данашњи читалац који није експерт може доћи, вишеструко је фрагментарно: само је делимично сачувано, само је делимично пронађено, само је делимично рашчитано, само је делимично издато и преведено. Ову недовршеност не треба заборавити ни када се говори о разумевању и значају књижевне прошлости за савремена схватања њеног места у нашој култури.

У двема традицијама чувања старих књижевних дела, једна од кључних разлика налази се у врстама књига у којима се текстови похрањују. Као што је различит већ поменути систем жанрова старе књижевности у односу на нововековље, тако су и типови књига и уопште схватање књиге удаљени од концепата на које смо навикли.Преводна црквена поезија налазила се у различитим зборницима, као што су октоиси, служабници, триоди, минеји – у којима су се, на пример, налазиле и српске службе. Оне се од петнаестог века почињу груписати, у нестабилном саставу, у нарочите зборнике које зовемо србљацима[7]. Шта, међутим, значи термин „српске службе“?

Ово питање може се чинити баналним – али је од пресудне важности за разумевање раних критика издања Србљака из 1970, као и потоњих схватања ових критика, које су добациле до нашег времена. Наиме, једно од основних питања које је у критичким разматрањима било постављано јесте то шта је у једној тако сложеној творевини каква је служба – српско, а шта је византијско, или универзално, преведено или преузето. То није питање на које се може одговорити уопштено, и свако поједино дело представља у том смислу проблем за себе, сведочећи о вишеслојности овога жанра, каогод и о бројним могућностима „комбиновања“ и различитим типовима односа према узору. Неке правилности ипак постоје и одавно су познате приређивачима, преводиоцима и упућеним читаоцима српске химнографије.Сложен однос који српска химнографија гради према „византијском књижевном канону“[8] може се разумети само у светлости целокупне поетике средњовековља источног типа, која свој систем угледања, уподобљавања, варирања и настављања успоставља нешто друкчије него што то чини западна традиција епохе[9]. Овај се систем односи на целину књижевног наслеђа, али је у химнографским жанровима вероватно најсложенији, а уједно и највидљивији. Када говоримо о службама српског средњовековља, мислимо у највећем броју случајева на службе српским светима и на један мањи број служби страним светима, које су настале

6 Више о историји издавања и проучавања в. у Богдановић 1980, 6 – 25 , Трифуновић 1970

7 Суботин Голубовић 2016, 89 – 108

8 Бодановић 1970.

9 Чак и на нивоу превођења грчке књижевне традиције и њеног „пресађивања“ у језик Словена постоје велике разлике. Наиме, „однос према класичним језицима фундаментално је другачији код православних Словена“ О томе в. Поповић 2019, 11 – 25

на српскословенском језику[10]. Србљак је, дакле, у општем смислу, као, „српски минеј“[11] један од ретких типова зборника у којима се чува известан број списа спојених на основу своје припадности српском књижевном наслеђу. Постоје још неки такви зборници који су у нашој историји књижевности увелико познати – на пример, такозвани Данилов зборник, познат још и под именом *Животи краљева и архиепископа српских*, или рукописна књига из Хиландара под бројем 505, својеврсна антологија старе српске књижевности.[12] Пракса окупљања специфично српских списа, дакле, није нарочито развијена, али постоји у средњем веку, и на њој је заснована и нововековна идеја о србљацима, који су и у осамнаестом и деветнаестом веку више пута објављивани[13]. Најутицајни у наше доба[14] јесте Задругин „Србљак“ из 1970. године.

Читања и последице

Најпознатији, најзначајнији и једини дужи критички текст о издању Србљака из 1970. остаје прилог Светозара Петровића „О издавању средњовјековног пјесничког текста (поводом Србљака)“ објављен у Зборнику за славистику 1975. године[15]. Овај текст-реакција превазилази оквире и приказа и критике, прелазећи у својеврстан есеј у коме аутор разматра вишеструка питања текстологије, издавања, али и општег стања

10 „Од укупно 37 песничких састава, три нису посвећена српским светима - *Канон повратка моштију Светог Јована Рилског, Канон Светом Николи Мирликијском* и *Акатист Светом првомученику Стефану*. Уп. Још четири српска богослужбена списа, св. Ахилију, Луки, Петки, царици Теофано, о којима пише И. Шпадијер у најновијој књизи *Почеци српске химнографије* (Шпадијер 2019б, 26 – 29) Уп. „То су српске теме и јунаци, светитељи и свеци, њихови подвизи и чудотворења, које су опевали домаћи песници. Остаје, међутим, за будућа истраживања, пре свега рукописне традиције – могућност испитивања и, можда, проналажења изворних српских састава посвећених византијским и општехришћанским светима и празницима. Литургијски простор и литургијско време, у којем сви свети хришћанске васељене учествују у јединственој историји страдања и спасења, пружају довољно основа за једно такво размишљање“ (Шпадијер 2019, 569 – 570)

11 Дојчиновић 2012, 6

12 О томе в. чланак И. Шпадијер „Антологический состав хиландарской рукописи № 505“ (Шпадиер 2018: 815 – 827)

13 Раковачки србљак 1714, Римнички србљак 1761. В. Трифуновић 1970 с. 10–11, Београдски србљак 1861.

14 Постоје и србљаци које је издавала Српска православна црква, један из 1986. и један из 2015. године, али се они не заснивају само на средњовековном наслеђу нити негују књижевност српскословенског језичког израза; текстови су у њима објављени на рускословенском као језику цркве, и у себе укључују и новије списе. Они су издати за потребе богослужења и не спадају у традицију филолошког и књижевноисторијског бављења овом баштином.

15 С обзиром на то да се С. Петровић није бавио примарно средњовековном књижевношћу, може нас задивити његово велико знање о овој области. У исто време, чини се неочекиваним готово учитељски тон и став који он заузима према приређивачима Србљака, који су проучаваоци српске средњовековне књижевности, и у области о којој је реч већ тада важе за експерте, а данас, педесет година касније, несумњиво су најзначајније личности српске медиевистике. Занимљиво је да је овај Петровићев текст прештампан у књизи необичног састава и назива, *Списи о старијој књижевности*, коју је издала Фабрика књига, уз помоћ Министарства науке и заштите животне средине, Фонда за отворено друштво и професора Кима Сонг-Квана са Ханкук универзитета у Сеулу. Приређивач овога издања је Дејан Илић, аутор синтагми са почетка нашег текста, наиме „измишљено средњовеквно српство“ и „историјски фалсификат Србљак“. На овај проблем вратићемо се касније. Засад је, можда, најзанимљивије навести како се у том издању у „старију књижевност“ сврставају једнако Србљак, Марин Држић, Лаза Костић и Јован Јовановић Змај. Приређивач тврди да је овакву поделу извршио сам аутор, пре своје смрти 2005. године. Књига је објављена 2007.

медиевистике свога времена, места које стара књижевност заузима у оновременој култури, версификације, поетике, па и књижевне критике уопште, њених задатака и мањкавости[16]. Овај систематично замишљен и прецизно подељен чланак састоји се из пет делова. У уводној речи и првом одељку посвећује се С. Петровић основном проблему приређивања текста, одајући, пре но што започне своју критику, признање Ђ. Трифуновићу и Д. Богдановићу за њихов „велик труд, широко знање и много љубави“[17]; уз то, он помало расправља и о реваловризацији средњовековља као изразу *кризе грађанске концепције европске културе*[18] и, нарочито, осврће се на једно схватање Федотова према коме рано словенско богослужење и преводи Библије чине да Руси (аналогно и Срби) немају према грчкој класичној култури онако изграђен однос какав су стекли западноевропски народи према латинитету. То је, разуме се, тачно; о томе се и данас расправља[19] и то се континуирано двојако тумачи. Необичан је, међутим, закључак који С. Петровић из свега тога изводи, наиме: „Стара српска црквена поезија имала би, дакле, разлога да нам се појави и са осјећањем кривице – због тога што смо њу имали, значајан нам је дио византијске књижевности остао недоступан – али и са осјећањем нарочите важности: у ономе што смо имали, она је била можда најближа врхунцима“[20]. Ова изванредно осмишљена реченица, која почива на замишљеном парадоксу ситуације у којој се наше средњовековно наслеђе нашло, одлично, ако и нехотице, кореспондира са темељном парадоксалношћу византијске мисли. Проблем се, међутим, јавља баш у томе што је тај парадокс замишљен. Из онога што је претходно, позивајући се на Федотова, аутор изнео, као и из ширег погледа на овај значајан проблем, никако не следи да нам је „значајан дио византијске књижевности остао недоступан“ зато што смо имали стару српску црквену поезију. Та се конклузија не може извести из више разлога: пре свега, старој српској црквеној поезији претходи словенска црквена поезија, па она, дакле, није директно заменила византијско наслеђе, већ је, на српскословенском језику, настављала ћириометодијевску традицију што припада свим Словенима. Поред тога, како може „значајан дио византијске књижевности“, тога огромног система сложених жанрова, остати недоступан захваљујући само једноме језичком изразу само једнога јединога жанра, а не захваљујући, рецимо, великом наслеђу словенске хагиографије или реторике? На крају крајева, фундаментално различит однос према култури-узору у целом ареалу

16 Питањима књижевне критике, као што је познато, аутор се бавио у највећој мери, а посебно продубљено у својој чувеној књизи *Природа критике* из 1972. у којој се налазе (барем) још два текста која могу додатно осветлити његов суштински однос према проучавању и српске књижевности средњега века – „О марксизму и књижевној критици“, „Методолошка питања специфична за проучавање наших националних књижевности“, и, можда и највише, „Становиште садашњости и становиште прошлости у хисторији књижевности – прилог утврђивању границе међу филологијом и политиком“.

17 Петровић 2007, 8

18 Петровић 2007, 5 – 6

19 О томе детаљно пише Тања Поповић у већ поменутој расправи „Источни канон и књижевност новог доба“ у оквиру књиге *Источни канон*:

„Као што смо то већ поменули, за њега, али иза неке утицајне руске мислиоце, попут Шпета или Федотова, однос према древној књижевности и духовности садржан је у употреби језика древних цивилизација. Отуда, преводом литургијских књига сагрчког на старословенски и прихватањем датог идиома за језик цркве и писане речи у Slavia orthodoxa није започета национална писменост и духовност, већ је она постављена на другачије темеље од онихзападноевропских. Оваква претпоставка наводи назакључак да ако у некој култури не постоји непосредни додир са старином тако што се у одређене сврхе употребљава језик те исте старине, онда значи да она ни не припада датој баштини, или јој макар припада спољашње, а не дубински“. (Поповић 2019, 26 – 27)

20 Петровић 2007, 7

православног словенства не може се изједначити са недоступношћу значајног дела књижевности. То је један, да се послужимо речју коју С. Петровић најчешће користи да опише незадовољство Србљаком, *несретан* израз. Јер, значајан део византијске књижевности итекако је доступан у српским изворима; ова књижевност је превођена, преписивана и штампана током читавог трајања српског средњег века; чак су поједини делови византијског наслеђа остали сачувани само у српскословенским преводима, а изгубили су се у грчком оригиналу.[21] Можда се заправо мислило да је постојање словенског богослужења смањило потребу за непосредним коришћењем грчких текстова, и та би теза могла стајати; али то никако не значи „недоступност византијске књижевности“ и за то кривац никако не може бити „српска црквена поезија“. Није нам намера, наравно, да сваки поједини исказ што га Петровић у овом обимном тексту износи овако рашчлањујемо. Чинило нам се важним, ипак, да се покаже, примером са самог почетка његових разматрања, поступак који се често понавља у тој свеобухватној критици Србљака – ослонивши се на ауторитет неког познатог аутора, или изневши општепознату чињеницу, критичар, по правилу на стилски и језички веома успео начин, изводи тенденциозан закључак, који не стоји на чврстим ногама, често не следи или тек делимично следи из претходних премиса, и који, као такав, не може бити општеприхваћен.

Још један се Петровићев став из овог првог одељка његовог есеја може разумети као нарочито важан, јер се на њему делимично заснива читава критика приступа приређивању текста који су одабрали Ђ. Трифуновић и Д. Богдановић, а која је посредно и критика Петра Ђорђића и његове транскрипције: „У књижевним текстовима уопће, па и у књижевним текстовима на српскословенском језику, не занима нас првенствено опћи тип коме језик појединог текста припада него посебан језички израз посебног текста“[22]. Проблем који у овом фундаменталном ставу можемо приметити сличан је претходном проблему закључивања на који смо указали. Наиме, конклузија да нас у једном средњовековном тексту занима посебан језички израз појединог дела зато што нас то и иначе занима у свим књижевним текстовима уопште, на сваки је начин произвољна. Занимљив је, на пример, избор аутора да не каже „средњовековни текст“ него „текст на српскословенском језику“; тај избор, чини нам се, указује на то да је аутор свестан да се поетике *епоха*, па консеквентно и њихово читање и тумачење, разликују, те да би било сувише уопштавајуће рећи да нас у једном средњовековном тексту има занимати исто оно што нас занима и у античком, савременом, барокном; са друге стране, међутим, рећи да нас исте ствари занимају у књижевним текстовима без обзира на *језик* којим су они писани, прилично је безбедно. Сама идеја да нас у књижевним текстовима занимају посебни језички изрази а не општи типови врло климаво стоји данас и у теоријском смислу, а нарочито када је реч о једној таквој књижевности каква је средњовековна. У њој је изузетно тешко, чак и добрим познаваоцима, да, рецимо, један текст припишу на основу стилских одлика неком аутору, будући да стил епохе доминира над стилом аутора и да је проблем оригиналности и угледања друкчије постављен; могло би се рећи да би трагање за неким замишљеним „посебним језичким изразом посебног текста“ било у оваквој поетици промашено. Свеједно да ли је реч о стилу, језичким особеностима, поетици аутора, или, што додатно усложњава ситуацију, језичким навикама бројних преписивача,

21 Чувени такав пример представља зборник под ознаком Дечани 88, што садржи слова Варлаама Калабријског и Григорија Паламе, којим се екстензивно бавио Јанис Какридис: B. Kakridis 1988; Kakridis, Taseva 2014.
22 Петровић 2007, 13

њиховим променама и омашкама[23], јасно је да усмереност на „посебан језички израз посебног текста“ не може уродити плодом у оваквом писаном наслеђу, у којем чак није увек јасно ни шта је „посебан текст“.[24]

На основу таквог усмерења према „посебности“ која мора да нас занима више од „општег типа“, Петровић упућује своју главну замерку којом ће се бавити до краја првог одељка свога текста, наиме став да употребљена Ђорђићева транскрипција, која није идеална (као што, признаје он, ниједна не може да буде) и „нормализација изговора“ која се спроводи у текстовима из Србљака што су дати на српскословенском језику, али штампани „модерним слогом» и подвргнути изразитом „пуризму данашње ћирилице“ – чине целокупно издање Србљака слабим. Он је, дакле, против такве нормализације која је само приближна и која не води довољно рачуна о *посебним* одликама *посебних* текстова. Ту би лако било одговорити да ово и није критичко издање, него једно популарно издање што треба да приближи ове песничке текстове савременицима који у највећем броју, ипак, не читају стару ћирилицу.Узевши то у обзир, Петровић предлаже да се информације о читању текстова саопште читаоцу у коментарима и белешкама, или да им се просто обезбеди превод[25] (који, узгред, већ и јесте обезбеђен). Ово средње решење, пак, које настоји да не потцени читаоца дајући му само пренос на савремени језик, нити да га оптерети старим слогом и нагомиланим фуснотама и коментарима, Петровићу не одговара јер, како оштро оцењује, „већини њихових читалаца свакако (би) добро дошла информација да баш дословно тако како их они објављују није ове текстове вјероватно никад читао нико“[26]. Проблем на који С. Петровић не обраћа пажњу, међутим, тиче се, поново, специфичности средњовековног светоназора. Наиме, и када је реч о химнографији као о књижевној целини, дошло се у историји медиевистике до сличног проблема: служба никада није испуњавана онако како је фиксирана – и обрнуто[27]. Дакле, нити је средњовековни песнички текст једна довршена, затворена, увек себи једнака целина, нити је он као записан текст једнак сопственом богослужбеном остварењу које подразумева низ других „текстова“ и вантекстуалних радњи. Разуме се, онда, да „тако како их они објављују није ове текстове вјероватно никад читао нико“, јер их уопште нико и није читао као самосталне текстове, а кад је читао неке њихове делове, читао их је певајући, па то не значи да треба у савременом приређивању, певушећи у себи, гомилати вокале тамо где су у појању дужи. Приређивачи Задругиног Србљака нису, претпостављамо, налазили да је потребно да се нешто тако саморазумљиво накнадно објашњава. У настојању да се задовоље замишљени високи критеријуми које Петровић

23 О овом је питању последњих година у европској науци доста писано. Издвајамо за ову прилику добро објашњење и инспиративан пасаж из књиге знаковитог наслова: *Copista come autore(Преписивач као аутор)* италијанског класичара Луђана Канфоре из 2002. године. „Преписивач интегрише, верујући да га тиме усавршава, текст са којим се потпуно идентификује: баш зато што је преписивач. Ми обично кажемо да „интерполира“, али тако банализујемо и унижавамо један деликатан и узнемирујућ догађај који је оригинална интервенција преписивача“. (Canfora 2002, 16 – 17, превод И.П.)

24 Иза свега овога, разуме се, стоје и дубље филозофске претпоставке византијског и српског средњовековног светоназора, које веома добро објашњавају апсолутну превласт општег над посебним, како у теолошком и естетском смислу (в. Бичков 2012, Аверинцев 1982, Лихачов 1972), тако и у реторичком смислу, нарочито на плану општих места као основног кода књижевне комуникације (в. Курцијус 1996).

25 Петровић 2007, 17

26 Петровић 2007, 9

27 О томе пише опширније Александар Наумов у своме тексту „Служба као жанр“ у књизи *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена* (Наумов 2009, 29 – 44)

поставља, а које изражава у прилично нејасној идеји „умерене нормализације правописа“ (што поставља логична питања о томе која количина нечега је умерена, и чега, и у односу на шта је умерена), остаје једино могућност да се од свега одустане. Компромиси које су направили приређивачи овог издања из разлога које смо показали, нису прихватљиви за писца ове ране критике; оно што он наместо тога нуди уопште није популарно издање, већ једна неразрађена замисао „критичнијег“ издавања са опширнијим белешкама и коментарима, које би водило рачуна о „посебностима посебних текстова“, за које не знамо шта су, нити да ли у средњовековној књижевности постоје. Друга опција коју предлаже, и којом завршава први одељак критике, био би, просто, превод на савремени језик, без српскословенског текста, јер боље и никако него овако, како аутор много пута каже, *несретно*[28]. Из првог одељка, дакле, можемо извући неколико закључака који су од важности за разумевање остатка критичког есеја који следи. Наиме, С. Петровић или не познаје довољно добро право стање ствари, или та знања тенденциозно занемарује – у области српске рукописне традиције (идеја о недоступности великог дела византијске књижевности код Срба) и у области средњовековне поетике (идеја да нас код књижевних текстова ове епохе занимају посебни језички изрази а не општи типови). На основу ових произвољних закључака, он утемељује став о неваљаном облику у којем су стари песнички текстови представљени, у којем му смета несавршен покушај нормализације изговора, а уместо чега предлаже неке сасвим друге облике издавања, који излазе из оквира онога што је четворотомно издање из 1970. настојало да буде. Оштрина његове осуде у нескладу је са нестабилношћу његових закључака и упитношћу сазнања која је имао на располагању. Из ставова чију смо проблематичну генезу настојали да покажемо, произлази коначан закључак да би најбоље било да овакав један Србљак уопште и не постоји.

Читав је други део Петровићевог чланка посвећен проблему „бирања основе“ за издање, који он отвара основном замерком да нам „неки пут приређивач... заправо не даје издање текста него издање појединог рукописа текста“[29]. Ово, у начелу, није проблематично, будући да постоје разне врсте издања, међу њима и издања појединих преписа. Она се не убрајају у такозвана критичка издања текста, али то не значи да нису издања. И она су потребна и имају своју улогу и свој значај у издавачкој пракси. Како смо већ утврдили да Србљак из 1970. није ни требало да буде критичко издање[30], даља расправа о овом питању постаје беспредметна. Остаје једино питање одакле уопште долази идеја критичара да се у овако замашном издању, које већ има три тома, могу

28 Занимљиво је како један иначе стилски врло истанчан текст може толико да инсистира на понављању извесних израза - „несретно“ и, на пример, „неприлика“ јављају се десетину пута...

29 Петровић 2007, 17

30 Можда треба нагласити и то да је један од приређивача, Ђорђе Трифуновић, на овакве евентуалне замерке одговорио још и пре него што су оне биле изнете; наиме, у четвртом тому издања из 1970. *О Србљаку*, у оквиру своје закључне белешке: „Понекад су узимани у обзир и други преписи једнога дела. Узевши у обзир намену издања, сматрао сам да није било потребно доносити разна читања („разночтенија“) свих преписа једнога дела. Тиме ће се бавити приређивач критичког издања“. (Трифуновић 1970, 492 – 493) Из његових објашњења постаје очигледно да су избори основа за ово издање били свесне и промишљене одлуке, што је врло далеко од имплицитног закључка који би могао донети читалац Петровићеве критике – из његовог општег тона може се наслутити да су се приређивачи, с недостатка времена и могућности, „довијали“ и пристајали на разне несавршености (о томе в. нешто ниже у нашем чланку). Приређивач међутим, разуме се, прави разлику између овог издања и неког будућег критичког, о којем се и говори у трећем лицу једнине и у футуру. Тиме он показује и своју научну скрупулозност, и своју скромност и свест о дометима свога подухвата и о тежини задатака који предстоје, али и једну, код нас врло ретку, веру у будуће научне наштаје.

испунити услови који би га чинили критичким. Право критичко издање само једне веће службе, као што је познато, са свим пропратним коментарима, белешкама и текстовима, заузима понекад целу књигу. Такав један замишљени Србљак у близу четрдесет томова, једноставно, не би могао да испуни оне задатке које једно поштено „популарно“ издање може. Он би био од користи малом броју стручњака, а захтевао би далеко већи број сарадника и, сигурно, дуги низ година, па и деценије рада. Свако ко познаје прилике у нашој медиевистици зна да би број потребних сарадника у једном таквом подухвату вероватно превазилазио број компетентних читалаца којима би такво издање било потребно.

Замерке се даље тичу недоследности у бирању основе јер, каже С. Петровић, док у неким случајевима приређивачи бирају само један препис, дотле у другима комбинују више извора[31]. Као што је већ установљено, такве би недоследности биле недопустиве у једном критичком издању, али таквог критичког издања нема, па се не може ни критиковати оно што (још увек) не постоји. Поводом идеје о критичком издавању Србљака, међутим, јавља се још један проблем. Критичка се издања углавном односе или на неки постојећи зборник – на пример поменути Данилов зборник, или на опус неког аутора, или на један одређен тип књиге чији је састав стабилан, или на један књижевни текст. Питање је, зато, да ли би се уопште могло очекивати критичко издање оваквог једног садржаја као што је Задругин Србљак. Јер, службе присутне у овом Србљаку би се, као самостални песнички текстови, могле критички издати свака за себе, али не у овом конкретном саставу, редоследу, избору, који је у ствари једна *двадесетовековна реконструкција идеалног Србљака*. На пример, у овом издању службе нису поређане, као што је обично у србљацима, „према редоследу месеци и дана, већ према времену настанка“[32], а пронађени су и неки до тада непознати састави, посвећени кнезу Лазару и деспотима Бранковићима[33]. Према томе, приређивачи ове књиге су понудили једну потпуно нову целину, која садржи и нека дела која су се нашла у старијим србљацима, али није тим србљацима идентична. Синтагма „критичко издање Србљака“ односила би се, у ствари, на један сасвим други садржај.

Са становишта књижевне теорије, узевши у обзир парадигме које су освајане и напуштане у време Петровићевог деловања и у наше време, најзанимљивији је можда следећи његов увид: „Текст овог издања није припремљен ни небрижљиво, ни несавјесно, ни незналачки. Гдјегод (sic!) у издање дирне, и објављен текст успореди са изворима, човјек налази не само свједочанства опће једне скрупулозности према изворном тексту него и трагове пажљивог проучавања па и врло сретна решења.“ Па ипак: „приређивачи овог издања морали су да прихвате више компромисних, арбитрарних и привремених рјешења, више приближних, недосљедних и несигурних читања, него што у издању пјесничког текста може да буде дозвољено“[34]. Упитна је, пре свега, поузданост Петровићевих „извора“, будући да их он нигде не наводи. На основу чега зна да је издање у односу на изворе дало срећна решења, или недоследна и несигурна читања, Петровић нигде не каже, и читаоцу остаје само да му верује на реч, што у оваквој једној критици, која се управо базира на проблемима бирања основе за издање и односа према изворима, *не може да буде дозвољено*. Други проблем се, наравно, тиче недоследности овог пасажа, који нас оставља збуњене својим готово супротним закључцима: наиме, издање је припремљено брижљиво, савесно и зналачки (премда критичар бира да искористи дуплу

31 Петровић 2007, 18
32 Трифуновић 1970, 492
33 Трифуновић 1970, 493
34 Петровић 2007, 20

негацију пре него да једноставно напише ова три афирмативна прилога), оно је скрупулозно и пажљиво, па ипак је закључак да је читање недоследно, несигурно, компромисно, арбитрарно и привремено. У овом се примеру може препознати особина карактеристична за читав Петровићев есеј: гомилање епитета који су на ивици да буду таутологични. Ако је дао пет позитивних квалификација рада приређивача, и негативних мора да буде пет, мада би се и мањим бројем постигао значењски исти резултат. Па ипак, кад оставимо на страну стилске вежбе симетрије присутне у овом редундантном исказу, шта остаје његов стварни закључак? Какво је ово издање? У исто време недоследно, несигурно, компромисно, упркос томе што је његова припрема била брижљива, савесна, скрупулозна – речју – неуспешно. Последњи за поновно промишљање изазован део је онај којим се исказ и завршава, наиме: „може да буде дозвољено“. Иза њега стоји својеврсни нормативизам, а са њим и уверење да читања уопште могу да не буду приближна, несигурна, компромисна; уверење да постоји једно *сигурно исправно читање*, уверење против којега сведоче и савремене књижевне теорије и искуство приређивања старих текстова.

Осврнућемо се још само на један Петровићев став из овог, другог, дела његовога чланка, јер нам се чини да управо тај пример најбоље показује у којој је мери будућност оповргла његове ставове о раду приређивача Србљака. Наиме, извесни текстови старе српске црквене поезије сачувани су нам били само у рускословенским преписима. У тим случајевима, приређивач се одлучио за својеврсну реконструкцију – њихово „враћање“ у изворни, српскословенски облик. За такву реконструкцију Петровић каже како „у начелу…јест легитимна“[35] али како „на основу малих огледних поређења (текста у римничком србљаку са старијим, у овом случају сачуваним српскословенским текстом Теодосијеве службе Сави), не чини се да је она исправна“[36], те даље закључује: „У случају пјесничких текстова она, бојим се, може да води само до текста који ће бити још мање аутентичан од онога што га исправљамо“[37]. Као и у претходном ставу, и овде се може приметити да, упркос своме инсистирању на педантности у односу на изворе, С. Петровић не наводи, ни у тексту, ни у фусноти, ни у библиографији, који је то тачно препис у који је он, наводно, имао увид. Насупрот томе, захваљујући открићу досад непримећеног, а врло раног, преписа Теодосијевих Канона Сави и Симеону на осам гласова[38], који потиче из 14. века и који је, разуме се, српскословенски, ауторка овог рада стекла је увид у „аутентичан“ облик тог песничког дела и, поредећи га са реконструкцијом коју је приређивач Србљака начинио на основу рускословенског текста, закључила да је та реконструкција не само исправна, него и задивљујуће прецизна.

Трећи одељак Петровићевог огледа посвећен је проблему корпуса српске средњовековне поезије, њених стварних обима и схватања њене припадности. Као што смо у кратком подсетнику већ навели, српском службом се сматра свака служба за коју се покаже да је изворно настала на српскословенском језику, без обзира на то да ли је она посвећена српским светима или, у мањем броју случајева, страним свецима и светитељима. Исто то, узгред, важи и за све остале жанрове старе наше књижевности, као што су, на пример, похвална слова, која су на српскословенском писали и Срби и Грци и

35 Петровић 2007, 18
36 Петровић 2007, 18 – 19
37 Петровић 2007, 19
38 Овај препис сам пронашла у збирци Универзитетске библиотеке, под ознаком УБ Ђоровић 19, где је био до сада погрешно насловљен као Богородичник и Теодосијева „похвала“, што је сасвим друго дело различитог жанра и намене. У току је рад на рашчитавању и припрема издања које би укључило и овај, по открићу најновији, а по времену настанка вероватно најстарији, препис.

други странци (нпр. Григорије Цамблак, Андоније Рафаил, Димитрије Кантакузин), и која су посвећивана и Србима (св.кнез Лазар, св.Симеон, св. Сава) и страним светима (св.Никола,св. Димитрије,св. Стефан).

Сумња коју Петровић на самом почетку овог одељка изражава, „је ли ово баш потпун корпус српске црквене поезије…посебно је питање“, беспредметна је као и претходне његове замерке; наиме, *наравно да не знамо* је ли то баш потпун корпус. Подразумева се да тако нешто о овако старом књижевном наслеђу не може да се поуздано каже, подразумева се да је то само један пресек наших сазнања у датом тренутку, подразумева се да је у будућности могуће пронаћи још нешто. Нико ко се бави издавањем старих текстова никада и не тврди друкчије. Као што смо на почетку подсетили, служба је изузетно сложена песничка творевина, чији су поједини делови, међу којима је већина добро позната, преузети из византијског предлошка као својеврсна стална места. То је и критичару јасно: „испуштено је углавном оно што по категорији припада дијеловима службе који се преводе и преузимају“[39]. Међутим, он нешто ниже замера како су „испуштена нпр. и у случајевима у којима су одувијек била интегрални дио службе, кратка синаксарска житија, вјероватно зато што су то прозни текстови, мада су они с пјесмама у служби по правилу на више начина па и текстуално повезани“[40]. Овде већ ступамо у проблем неразумевања поетичких постулата епохе, што је, да се послужимо још једним Петровићевим изразом, *човјеку врло жао што мора да каже*. Житије, наиме, најкраће могуће речено, није део службе као песничког текста, него је део службе као обреда, онога остварења које је у тексту, како то каже Александар Наумов, само потенцијално[41]. Сличног је типа и следећа замерка, наиме што су „испуштена…без милости и без трага готово сва литургијска упутства и објашњења, од ознаке датума на који служба треба да се служи, преко разних подјела какве су у служби изворно проведене“[42]. Реч је, и даље, дакле, о поистовећивању песничког текста химнографскога жанра, са службом као обредном целином. Већ је, више пута, наглашена намена овога, популарног издања: оно није намењено коришћењу у цркви, оно није аутентични србљак, већ његова реконструкција, оно није ни критичко издање па да би се морало у њему чувати „изворно“ обликовање текста.

У овом одељку Петровићеве критике налази се, чини нам се, и његов најјачи аргумент, једини са којим се у начелу слажемо, иако је и ту на плану израза посегнуо за непотребном иронизацијом и појачавањем; у питању је замерка што се о свим изостављањима, на пример, ирмоса, и других преузетих, „неоригиналних“ делова, није оставио у издању некакав траг, у фусноти, или у накнадном објашњењу, или у форматирању самог текста: „…А ишчезла без трага: нигдје у издању никаква графичка ознака, ни стидљиве три тачкице, а камоли неко макар и најкраће објашњење“[43]. У даљем развијању ових замерки Петровић је дао вредан прилог расправи о положају и значају ирмоса у односу на тропаре; то је, увек занимљив, поглед са стране, некога коме ови књижевни текстови и облици нису примарна тема истраживања, али их он препознаје као уметнички вредне и размишља о сложености њихових композиција, њиховим различитим функцијама и естетским консеквенцама изостављања појединих делова текста. Занимљиво је и то што је управо у деловима свога есеја који су, чини нам се, највреднији,

39 Петровић 2007, 24
40 Петровић 2007, 24
41„Књижевни текст службе јесте и икона божанствене Речи, у којој живи и Бог, и светац, и аутор (нарочито кад унесе своје име у акростих), али је то стање потенцијално“ (Наумов 2009)
42 Петровић 2007, 25
43 Петровић 2007, 25

у којима је аргументација најјача, а примери најбољи, Петровић најмање критизерски настројен; његов тон постаје знатно блажи, он своје ставове преиспитује[44], тумачи, предлаже, показујући да је у тренуцима када заборави на себе-критичара, његов замах, као есејисте, знатно шири, а његов домет као књижевног херменеуте, даљи. Тим се деловима његовог есеја треба и даље враћати, они нам и данас могу бити инспиративни у поновним разматрањима химнографског наслеђа; може се једино рећи да је *човјеку врло жао* што читава расправа поводом Србљака није могла да буде изведена у оваквом тону и на овом нивоу.

Последња два одељка Петровићевог текста посвећена су односу стиха и прозе и критици радова изашлих у последњем тому издања СКЗ, *О Србљаку*. О првом од њих може се укратко рећи да представља ауторов покушај да прикаже проблематичност „питања стиха“ у нашем средњовековљу, покушавајући на сваки начин да избегне симплификацију тога питања, али не успевајући увек да је не замени мистификацијом. Да није лако разлучити, уопште у старим књижевностима, стих од прозе, одавно је јасно. Кад је у питању химнографија, тај проблем, чини нам се, није баш тако изражен као што је то случај у неким другим жанровима, попут жанра похвале, којој се неретко приписивала лиричност и она се, као реторски облик у класичном смислу, покушава и данас графички представљати као песма. Сличан се проблем јавља и у неким још увек неубедљиво жанровски одређеним делима, попут *Слова љубве*. Када је реч о поезији, химнографија има специфичан положај због начина на који се изводи приликом своје богослужбене актуелизације, а који подразумева појање, што, како нам изгледа, иде у прилог идеји да поводом црквене поезије понајвише можемо говорити о стиху. У овом делу есеја С. Петровић се опширније бави увођењем читаоца у сам проблем стиха, који је, свакако, у много већој мери област његове експертизе, него што се посвећује детаљно овом проблему на примеру српске средњовековне поезије. Чак и његови наводи о питању стиха у средњем веку уопште, штури су, преузети од страних истраживача и непоткрепљени примерима, а садрже „јаке“ изјаве, попут следеће: „Средњовјековни описи средњовјековног стиха редом су конфузне и неадекватне примјене, на нову грађу, онога што је из метричке теорије антике доспјело до средњег вијека…Средњовјековни писац о стиху био је, тако, лош ученик слабог учитеља“[45].

Други и завршни одељак, замишљен као осврт на радове, испоставља се, углавном је, као уосталом и претходни део, расправа са једним конкретним аутором и приређивачем – Ђорђем Трифуновићем, који је и иначе у Петровићевом тексту истрпео знатно више критика од осталих учесника у овом издању. Основне замерке у овом, сасвим кратком погледу, своде се на два основна проблема – један је проблем „појмовног језика“ а други је проблем стила. Кад је овом другом реч, Петровић, чини нам се, исправно уочава једну појаву у нашој књижевној медиевистици, која међутим у много већој мери припада другим неким ауторима, него самом Трифуновићу. Реч је о својеврсном опонашању стила средњовековног дела и „мутном приповедању“[46] које замењује праву анализу. Тај проблем заиста постоји у историји нашег проучавања средњовековне књижевности, и спочитавао се још Милану Кашанину, који је због своје „импресионистичке“ критике средњовековља помало неправедно данас запостављен. Па ипак, чини нам се, Ђ. Трифуновић није права „адреса“ за ову замерку, нарочито када се у обзир узме читав његов опус што је уследио касније, а у којем се уочава све већа строгост израза. Проблем

44 В. „Наравно, ову бисмо посљедњу претпоставку проучавањем морали да провјеримо, па је сасвим могуће да на крају закључимо да и није исправна“ (Петровић 2007, 32)
45 Петровић 2007, 35 – 36
46 Петровић 2007, 43

„појмовног језика“ који поставља Петровић у уској је вези са проблемом стила. Наиме, место „егзалтираног“ писања и „конструкције посебних конфузних поетика“[47] он предлаже да се књижевност средњовековља коначно почне анализрати појмовним језиком који је заједнички свим књижевностима. Јер, иако је „за свако чак појединачно дело могуће условно рећи да имплицира неку своју специфичну поетику“, ипак „о средњовјековној књижевности као књижевности не знамо казати ништа док не знамо говорити о њој појмовним језиком којим говоримо о свакој другој књижевности“[48]. Овај се став помало разликује од оног наведеног при почетку наше критике Петровићевог текста, наиме да нас у књижевном делу не занима општи тип него посебан језички израз. Изгледа да би требало при издавању средњовековног текста усредсредити се на оно што је у изразу партикуларно, специфично не само за епоху и писца, него и за поједино дело, али да би у тумачењу тих истих текстова ваљало ипак држати се једног најопштијег појмовног језика који може да погодује свакој књижевности.

Строгост која се предлаже на више начина у целој критици С. Петровића недостижна је и за њега самог. Она је плод једне замисли о књижевности и о књижевном истраживању као „науци“; плод једног племенитог настојања да се ствари уреде, да се стручност подигне на што виши ступањ, да се успостави један чврст систем проучавања ове области у нас. У таквим настојањима лако је претерати и преценити и сопствене и уопште људске способности за уређене односе с уметношћу. Потоњи токови књижевне теорије показали су да је „научна строгост“ била тек краткотрајни сан, а да „егзалтираност“ што се на велика врата вратила с одбацивањем „тврдог“ структурализма не би требало тек тако потцењивати. Јер, „егзалтираност“, свеједно у ком облику, да ли у оном „старинском“, наивном, рекао би Петровић „варварском“, или у неком новом, намерном, херменеутички осмишљеном, није непријатељ књижевности, него у дословном смислу залог за опстанак дисциплине у свету који долази.

Још један занимљив, краћи прилог, вредан наше пажње, написао је филозоф Андрија Стојковић, под насловом *О филозофској поруци и значају Србљака*. То је, у ствари, беседа изговорена на трибини што је одржана поводом Србљака у Студентском културном центру у Београду априла 1971. године. Своју реч Стојковић, супротно С. Петровићу, започиње јасним изражавањем сопственог, позитивног, суда о дометима књиге, називајући је капиталним делом наше културе[49]. У наставку се осврће на стање и достигнућа наше филозофске мисли, позивајући се на неколика имена, међу којима су филозофи тако различитих провенијенција и вредности какви су Ксенија Атанасијевић, прва жена која је докторирала на Београдском универзитету, и Душан Недељковић,стави у фусноту или избаци члан озлоглашеног „суда части“ Универзитета након ослобођења и увођења комунистичке владавине, који је са истог тог универзитета, у својству судије части и проректора, протерао многе српске интелектуалце. Читав овај први део излагања Стојковић је замислио као методолошку поставку потоњег свог филозофског читања не толико самог садржаја Србљака, колико његовог културног значаја; у тој сведеној поставци проблема издвајају се две његове идеје - „народне свести“ и „екуменског нивоа“. Наиме, екуменским нивоом он сматра највише домете људске мисли, које чине различите „нијансе“ појединих народних израза, међу које спадају и такозвани мали народи којима припадају и Југословени; ти су мали народи стално изложени нечему што Стојковић прецизно назива „европоцентристичком деобом народа“, препознајући у томе

47 Петровић 2007, 43
48 Петровић 2007, 43
49 Стојковић 1972, 155

облик дискриминаторне предрасуде[50]. Поред таквог положаја који, у његовој поставци, Југословени (и посебно Срби) заузимају међу европским народима, значајну улогу у разумевању те лоше позиције заузима и алузија на извесне „самозване познаваоце филозофије" који „резултате рада појединих ентузијаста...дисквалификују као националистичка иживљавања"[51]. Оно што је таквим, унутрашњим оспоравањима, основни циљ, јесте негација континуитета наше мисли. Права је штета што се у даље тумачење овога проблема Стојковић не упушта, будући да су они, у врло сличној поставци, добили своју реактуелизацију у српском културном животу почетка двадесет првога века, и да нам се чине значајним и за ову нашу расправу, јер указују на заметак потоњих негаторских читања Задругиног Србљака. У даљем свом обраћању, Андрија Стојковић се усредсређује на, по његовом схватању, кључни допринос Србљака. Он се, наиме, налази у потврди ране самосвојне мисли нашега народа. У немогућности да се у први план истакне црквена употреба ових старих књижевних дела, њихова духовна суштина чији је карактер наднационалан, покушава се овде издвојити било шта што би било прихватљиво владајућем светоназору, не пропуштајући, међутим, да се, макар успутно, помену и питања вере. У потрази са „самосвојношћу" и „народном свешћу", Стојковић посеже за наслеђем косовских списа, чија реконтекстуализација говори много о суштински племенитим настојањима аутора да омражену баштину помири са идеолошким оквиром из кога је излаз тежак таман колико и средњовековно постизање оригиналности. Наводимо овде једну реченицу у целости, верујући да она и не тражи коментар: „Из ове свести једном битном страном потиче и порука косовског пораза подигнута на пиједестал моралне победе добра над злом, а ова порука (ослобођена митских наноса) и данас је жива и својим специфичним и екуменским елементима вере у коначну победу човечности и јунаштва над грубом *силом и неправдом* представља позитивну тековину *која се може и мора укомпоновати у нашу социјалистичку културу*."[52]

Трећи занимљив прилог о Србљаку из времена непосредно после његовог објављивања јесте приказ Драгољуба Драгојловића из Књижевне историје, који је такође изашао 1972. године. Он је сразмерно кратак и у својим оценама јасан и, могло би се рећи – умерено оштар. У поређењу са Стојковићевим и Петровићевим текстовима, он представља класичнији облик приказа. Супротно Петровићу, транскрипцију и начин објављивања Д. Драгојловић види као предности овога издања над ранијим србљацима и сматра их, уз преводе, најуспелијим делом овог подухвата. Невоља је међутим у томе што, као што се види, Задругино издање он разуме као четврто издање србљака, што оно de facto није, будући да је то, како смо показали, реконструкција идеалног србљака, а не тек наставак осамнаестовековне традиције издавања. Углавном се усредсређује на четврти том и на чланке у њему, међу њима нарочито на Трифуновићев. У распореду тема и радова он види „некохерентност целине", задржавајући се посебно на појединим питањима која нису у њима обрађена, а њему су лично прирасла за срце. Тако, на пример, задржава своју пажњу на проблему односа старе писане према усменој народној књижевности, као и на проблему топике, закључујући како је принципијелна опредељеност за текстолошка питања спречила приређиваче и ауторе чланака да се посвете другим, за Драгојловића занимљивијим питањима. Мало је тога у овој критици уопште изречено о Србљаку, а много више о свему ономе чега у њему нема. Најинтересантнији закључак који би се из овога могао извести био би онај који проистиче

50 Стојковић 1972, 156
51 Стојковић 1972, 157
52 Стојковић 1972, 160 (курзив И.П.)

из поређења са Петровићевом критиком: оно што Петровић замера, Драгојловић поздравља, не слажући се, изгледа, ни у чему другом са њиме, осим у томе да Србљак, на крају крајева, треба негативно оценити.

Последице нечитања

Непознавање древности и презир према старом, зазор од црквеног, отклон према српском и иронична дистанца према поезији нису непознате појаве нашег времена. Зато је *стара српска црквена поезија* својеврстан пакет проблематичности за савремени дух цинизма. Удаљена и незнана, она издалека мирише на мистификацију и опасност. И мисаоно и стилски компликована, она је потенцијално достојан ривал. Жилава у вишевековном опстојавању, она иритира сталним обнављањем свог утицаја. Њена систематичност развијена је изван нововековних принципа, заснована је на сопственим правилима, што произлазе из нарочитог погледа на свет, без чијег схватања не може да се продре ни у њену структуру, ни у функције. Производ света који се не узда само у видљиво, разумом схватљиво, емпиријски доказиво, мерљиво, нити уопште сазнатљиво, она у потпуности припада једној, за извесне савремене идеолошке критике, недоступној равни.

Из свега тога проистиче нарочит вид критизерског усмерења према њеном постојању и обнављању, наиме априорна одбојност без икаквог сазнања, заступање криво преузетих ставова без проверавања – све чега би се ма који учесник у једној академској расправи постидео.

Иако на први поглед припадају разним категоријама, сва четири члана мрске синтагме, наиме и књижевно-културна старина, и питање националног идентитета, и феномен религије, и лирика као род књижевности – имају нешто заједничко: сви они захтевају посебну пажљивост при изучавању, спадајући у нарочито деликатне, вишезначне, херметичне и парадоксалне проблеме историје идеја. Овде, разуме се, нема простора за детаљније разматрање сваког од ових питања, која за собом имају вековне традиције промишљања, вечито обележене неслагањима. Довољно је, зато, укратко подсетити да је за озбиљније бављење овом тематиком потребно, пре свега, научити бар један стари језик, а обично и два; тек кад се савлада тај код, може се приступити раду са рукописима, уз подразумевано савладану поетику древне књижевности, као и, макар „бочна“, знања о историји народа и историји Цркве о којој је реч. Због свих тих препрека и у оквирима класичних књижевних студија ова је област слабо заступљена, а сасвим сигурно не може привући онакву пажњу као што могу теме о којима с већом лакоћом може да се расправља и са минималном обавештеношћу, и које, будући у моди, чине првенствену преокупацију данашњих „критичара“ Србљака. Можда се у том усмерењу крије одговор на питање како је један озбиљан текстолошки, преводилачки и издавачки подухват, технички критикован у своје време, али са обавезним одавањем признања, могао у савременом учитавању[53] да се сведе на „историјски фалсификат“ и „визију измишљеног средњовековног српства“. Ако се, наиме, не познаје „оригинал“, ако се чак не зна ни шта Србљак представља, онда се не зна ни шта је фалсификат, а нарочито *историјски*, будући да се о историји не зна ни толико да је у једном њеном делу – средњовековљу – постојало „српство“. Понешто би се могло прочитати и из избора ове апстрактне именице; јер, у средњем веку постоји и неколико српских држава различитога назива, уређења, династија и центара, постоји српскословенски језик, постоји српска књижевност, постоје српски манастири, постоје, разуме се, и Срби, па ипак, аутора овог

53 Реч је, подсетимо, о текстовима који су наведени у фусноти 1.

исказа занима само „српство“, којим истовремено покушава, цинично, све да обухвати, али и да алудира на то да је „осећај“ припадности свих ових историјских факата одредници „српски“, нешто апстрактно, концептуално, домишљено. Јер, концепт се увек може оборити, апстракцију је сразмерно лако нападати, док историјско постојање српске државе и културе ваљда ни он не би покушао да оспори. Овај реторички трик померања фокуса наизглед прагматичним свођењем разних чинилаца на један концепт изражен мисаоном именицом, спада међу најслабије и, као што се види, не захтева посебно подробну анализу.

Уместо тога, укратко ћемо сеосврнути на остале делове апсурдне реченице из Интернет-памфлета са Пешчаника, којом смо и започели расправу, наиме на термине „антивуковска“ и „нимало скерлићевска“ „визија српства“. Први је израз двозначан, чини нам се, не због сложености и дубине мисли, него баш због њене нејасноће: наиме, може се разумети и као да је та визија српства противна вуковској визији српства, али и као да је противна самом Вуку. Те две квалификације, наравно, нису сасвим исте. Први би случај подразумевао целу једну *вуковску визију*, која би се онда имала објаснити, или би, макар, захтевала упутницу што би читаоца одвела до литературе о њој. Други би, пак, могао да значи како ова конкретна *визија српства* има у своме темељу нешто противно свим Вуковим ставовима уопште. Само, да ли је та визија тек различита од оне за коју се залагао Вук, или је баш анти-вуковска, што би значило да се и заснива на противљењу вуковској традицији? Ствар се додатно компликује када се узме у обзир да је, према аутору ових исказа, та визија још и „нимало скерлићевска“. Познато је да је Јован Скерлић сматрао како у српској књижевној традицији постоје две напоредне „трасе“ – једна вуковска, национална, романтичарска, и једна доситејевска, рационалистичка, западњачка.[54] Познато је, исто тако, да је он отворено стајао уз ову другу. Сам Скерлић био је, дакле, својеврсни анти-вуковац, а ова би „визија српства“, коју замишља поменути аутор, имала да буде у исто време и против Вука и не за Скерлића (читај и Доситеја). Наизглед парадоксално; па опет ће нас парадокс, темељни принцип средњовековне филозофије, довести до одговора: да, управо тако, ова се традиција не ослања ни на једну од понуђене две – она им **претходи**. И не хотећи, критичар Д. Богдановића и Ђ. Трифуновића потврдио је амбивалентну позицију овог наслеђа у нашој култури – она је заиста *друго* у односу на усмену традицију и народни језик, чији успон у канон дугујемо Вуку Караџићу; она је управо онај извор са кога је морао да почне Доситеј Обрадовић, да би се од њега окренуо. Она остаје оно тешко и недоступно у свом паралелном трајању уз народну књижевност – парадигма високе културе[55], ништа специфично за „измишљено средњовековно српство“, напротив, једна проста чињеница византијског и шире гледано европског културног простора епохе.

Што се текста са сајта „Пешчаник“ тиче, управо овај пасус који је у Књижевној историји у фусноти цитиран, једини је заслужио да се о њему помало расправља. Остатак најбоље коментарише сам себе, а треба напоменути још једино функцију овога пасуса у целини текста, јер она сведочи о разлозима и учинцима индиректног „окршаја“ са средњовековним књижевним и културним наслеђем. Наиме, у том се тексту, како му и сам наслов каже[56], говори о „либертаријанској анти-демократији и елитизму“; он је уједно

54 В. студију *Идентитет српске књижевности* Ненада Николића (Николић 2015)

55 Мора се признати да је Д. Илић, у моменту у ком именује ову традицију као „елитистичку“, најдаље од грешке. И ту, међутим, погађа само корен речи, а промашује наставак. Ово није *елитистичка* „визија“, него *елитна* традиција.

56 В. фусноту 1.

и одговор у једној широј расправи[57], а реченице посвећене наводном антивуковском и антискерлићевском деловању Богдановића и Трифуновића уведене су ниоткуда и успут[58], чиме се постиже више циљева. Пре свега, бочни напади су мање ризични од фронталних судара. Ушушкан у средини чланка са сасвим другом тематиком, па онда још и заклоњен осталим текстовима из истог ланца полемике, овај пасус ће теже привући на себе пажњу оних који би могли да на њега и реагују. Па ипак, тако „подваљен“ он ће остати изречен, записан, а, ненападнут, временом би могао да стекне и некакав легитимитет – да, далеко било, постане неупитан. Истовремено, он се заклања и ауторитетом – још један у низу сувише познатих реторичких поступака, чувени аргумент testimonium veterum, у Стеријином лепом преводу „сведочанство старих“, али, на жалост и на срамоту, потпуно погрешно изведен. Кривотворећи, изврћући и до крајности банализујући речи Светозара Петровића, он се о њега огрешио исто колико и о Ђорђа Трифуновића и Димитрија Богдановића. Истина, неким својим нејасним и недовољно образложеним ставовима, Петровић је то омогућио, али је ипак толико удаљавање и тако потпуно изокренута интерпретација његовога текста утолико неправеднија што је интерпретатор истовремено и издавач и уредник књиге *Списи о старијој књижевности* у којој је Петровићев текст прештампан, као и низа других његових књига.

Што се текста из Књижевне историје тиче, на њега је већ два пута детаљно одговорено, па нема потребе да му се придаје већа пажња. Прокоментарисаћемо само укратко реакције, уз жаљење што таквих реакција није било више, као и што из овог угледног нашег часописа, у којем је Ђ. Трифуновић објавио неке од својих најзначајнијих радова, није стигла јавна ограда нити је упућено извињење због неистина и увреда које су изашле на његовим странама.

Најпре је у броју 159 Књижевне историје објављена реакција Владимира Димитријевића *Шта је опасније за образовање: патриотизам или неолиберални капитализам?*. Може се рећи да је овоме тексту несрећни чланак из претходног броја био тек повод да размишља о неким другим стварима у једном ширем контексту. Уз бројна позивања на савремене мислиоце, не само из области књижевности, Димитријевић је детаљно објаснио поступак аутора чланка, којем уступа, чини нам се, и сувише, изјављујући како је појављивање овога текста „сасвим логично“ а његов основни став „легитиман“[59]. У наставку свога чланка он даје детаљне замерке на поступак, ставове и

57 https://pescanik.net/rasprava-o-neoliberalizmu/ приступљено 26.5.2020. У питању је веома интересантна тема, на сајту прегледно приказана према годинама у којима су разни учесници дали своје прилоге расправи. Сама за себе, она није непосредно повезана са нашим проблемом, а „у причу“ је уведена само захваљујући изводу који у своме чланку у Књижевној историји користи Н. Величковић.

58 Као одговор на интерпретацију Шекспира коју је његов саговорник понудио, Д. Илић изненада каже: „Pustimo sad Šekspira u Lakićevićevoj intepretaciji, i okrenimo se Vuku Karadžiću, Jovanu Skerliću i današnjim graditeljima srpskog identiteta.“. https://pescanik.net/libertarijanska-antidemokratija-i-elitizam/

59 Нама изгледа да појава оваквог једног текста у Књижевној историји није ни логична ни легитимна.То је, наиме, један текст-анегдота, заснован на препричавању личнога доживљаја једног догађаја из стварног живота, у којем је Величковић узео учешће. У њему он приповеда како је једног дана извео својеврстан експеримент над ученицима једне школе, који је укључивао и једну обману. Своју обману гимназијалаца, коју му је омогућио ауторитет његовог положаја универзитетског професора, он види као део пројекта ослобођења истих ученика од других заблуда у које их је довео образовни систем. Другим речима, он себи дозвољава да буде судија и извршилац „правде“ у области (де)идеологизације образовања, што је и иначе опсесивна тема његових књига. У свему томе, међутим, он не види морални проблем злоупотребе сопственог предавачког положаја, нити се може у његовом тону приметити запитаност над легитимношћу властите *ослободилачке мисије* у односу на групу сасвим младих људи. Више о свему томе може се наћи у његовом чланку. Дакле,

разне произвољности изнете у поменутом тексту. Његови главни закључци, међутим, проистичу из његовог основног интересовања, као наставника, за питања образовања и идеолошких уплива у простор слободе какав треба да буде једна учионица. Такав прилог је драгоцен, али нам се чини да не одговара на све проблематичности текста из 158. броја Књижевне историје. Зато је велика штета што други чланак, настао као прецизнија реакција, није успео да буде у Књижевној историји објављен. Реч је о одговору Драгише Бојовића, *Апологијом књижевности против духа кривотворења*, који је, како аутор сведочи, требало да изађе у Књижевној историји, али је у последњем тренутку изостављен[60]. У њему је у потпуности раскринкан поступак, као и намера аутора чланка из 158. броја, али се он такође бави различитим темама, које укључују хагиографију, поетичке претпоставке средњовековне књижевности, које је, очито, након оваквих напада, потребно изнова објашњавати; значајем појаве Светог Саве и у потоњој нашој књижевности, као и шире заснованим проблемом идеологије, религијског искуства и интерпретативних оквира којима се служимо у настави једне овако удаљене књижевности. Слажући се са свим увидима из Бојовићевог одговора, настојали смо, овде, да понудимо један трећи текст на сасвим конкретну тему рецепције Србљака, који не би директно одговарао на тенденциозна читања и инструментализацију изведену у тексту из Књижевне историје. Ипак, и на њега смо се, као и на његову скандалозну фусноту и њене корене, морали овде осврнути, са уверењем да њиховим ауторима не треба дозволити да *уживају у тишини.*

***

Србљак је изашао пре тачно педесет година. С обзиром на сразмерно мали број приказа и директних реакција, остао је необично утицајна књига. Основна критика Светозара Петровића, за коју се већина читалаца увек слагала да је била пре свега техничка, испоставља се, из савремене тачке гледања, политичка. Ако и није била отворено политички заснована или политички мотивисана (у ово друго имамо разлога да сумњамо), она је својим неповољним оценама и произвољним ставовима омогућила сопствену политизацију у будућности. Аутори који су је инструментализовали нису били Петровићу непознати, него је један од њих био у позно доба Петровићевог деловања његов близак сарадник[61]. Због свега тога, чинило нам се неопходним да се на ту, једину релевантну и стварну критику из 1975. вратимо, посветимо јој дужну пажњу и покажемо њене очигледне недостатке и нетачности. Управо зато што на њих није на време указано, постало је могуће да се ставови изнети у овој критици произвољно тумаче и да се на њих позива као на последњу реч коју је наука о књижевности изрекла о Задругином Србљаку. Позивање на ауторитет Светозара Петровића искоришћено је на нечастан начин – у сврху дисквалификације других ауторитета наше књижевне науке, Димитрија Богдановића и, нарочито, Ђорђа Трифуновића. Са „критичарима Србљака“ слажемо се у једном:

све и кад бисмо се слагали са ставовима изнетим у њему, не можемо се никако сложити да су његови поступци, као и самоафирмација коју у тексту спроводи, логични и легитимни. Напротив, чини нам се да су неправични и морално проблематични, и на плану деловања и на плану писања о њему. Поред свега тога, стоји и проблем ненаучности, неакадемског тона, неваљаног цитирања и уопште дискурса који не приличи часопису овога ранга.

60 Уместо тога, изашао је у 23. Броју часописа Лицеум. Детаљније сведочење о процесу објављивања овога рада в. у: Бојовић 2017, 147 (фуснота 1).

61 Дејан Илић је објавио и уредио, у Фабрици књига, поред *Списа о старијој књижевности*, и друге Петровићеве књиге: *Проблем сонета у старијој хрватској књижевности* 2003, *Природа критике* 2003, *Облик и смисао* 2003, *Појмови и читања* 2008.

ауторитете треба увек изнова доводити у питање. Онима који су засновани на знању, научном доприносу и академској честитости, такве провере могу само да потврде вредност. Пред судом историје не постоји никакав, ни политички ни професорски, имунитет.

Литература

Аверинцев, Сергеј Сергејевич (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: СКЗ

Бичков, Виктор Васиљевич (2012): *Кратка историја византијске естетике*. Београд: Службени гласник

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

Бојовић, Драгиша (2017): „Апологијом књижевности против духа кривотворења“. У: Лицеум, 23, Крагујевац

Бубало, Ђорђе (2009): *Писана реч у српском средњем веку : значај и употреба писаних докумената у средњовековном српском друштву*. Београд: Стубови културе

Бубало, Ђорђе (2016) „Писменост у средњовековној Српској земљи“. Свет српске рукописне књиге XII-XVII век. Београд: САНУ, стр. 21 – 35

Величковић, Ненад (2016): „Просвијећени национализам у настави књижевности“. Књижевна историја 158, Београд: ИКУМ, стр. 313 – 326

Величковић, Ненад (2017): *Лажа и апанажа. О употреби књижевности у образовању*. Београд: Фабрика књига

Давидовић, Милена (2016): „Српски скрипторији од XII до XVII века“. Свет српске рукописне књиге XII-XVII век, ур. Београд: САНУ стр. 49 – 69

Димитријевић, Владимир (2016): „Шта је опасније за образовање: патриотизам или неолиберални капитализам?“ Књижевна историја 159, Београд: ИКУМ, стр. 341 – 355

Дојчиновић, Данијел (2012): „Национални идентитет у старој српској црквеној поезији“. Филологија и универзитет : тематски зборник радова, Наука и савремени универзитет, 1, стр. 879-894

Драгојловић, Драгољуб (1972): „Србљак“. Књижевна историја, год. 4, бр. 15, Београд: ИКУМ, стр. 537 – 540

Илић, Дејан (2014): „Либертаријанска антидемократија и елитизам“. Пешчаник https://pescanik.net/libertarijanska-antidemokratija-i-elitizam/

Јовановић, Томислав (2013): *Стара српска поезија, записи и натписи, аренге.* Нови Сад: Издавачки центар Матице српске

Курцијус, Ернст Роберт (1996): *Европска књижевност и латински средњи век*. Београд:СКЗ

Лихачов, Дмитриј Сергејевич (1972): *Поетика старе руске књижевности.* Београд: СКЗ

Наумов, Александар (2009): *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена.* Ниш: Центар за црквене студије

Николић, Ненад (2015): Проблеми савремене књижевне историје: критичка пролегомена за обнову националних књижевности и њихових историја. Нови Сад: Академска књига

Петровић, Светозар (1972): *Природа критике*. Загреб: Либер

Петровић, Светозар (2007): „О издавању средњовјековног пјесничког текста“. *Списи о старијој књижевности*. Београд: Фабрика књига

Плаовић, Ирена (2016): „Српска средњовековна слова и похвале и њихово реторичко наслеђе“. Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима. Год. 12, Београд: Филолошки факултет, стр. 233-244

Поповић, Тања (2019): *Источни канон*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића

Стојковић, Андрија (1972): „О филозофској поруци и значају Србљака“. Зборник за друштвене науке Матице српске св. 57. Нови Сад: Матица српска, стр. 155 – 163

Суботин Голубовић, Татјана (2016): „Литургијски рукописи“ *Свет српске рукописне књиге (XII-XVII век)*. Београд : САНУ, стр. 89 – 109

Трифуновић, Ђорђе (1970): „Стара српска црквена поезија“. *О Србљаку. Студије*. Београд:СКЗ

Трифуновић, Ђорђе (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова.* Београд: Нолит

Шпадијер, Ирена (2004): „Живот с књигом.“ *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Ур. Даница Поповић, Смиља Марјановић Душанић. Београд: Клио, стр. 447 – 470

Шпадијер, Ирена (1996): „Проблем жанра у средњовјековној књижевности“. Књижевна историја, XXVIII, 100, Београд: ИКУМ, стр. 365 – 373

Шпадијер, Ирена (2019): „Српска химнографија у доба архиепископије“. *Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића*. Београд: САНУ

Шпадијер, Ирена (2016): „Стара српска књижевност и средњовековно рукописно наслеђе“. Свет српске рукописне књиге XII-XVII век. Београд: САНУ, стр. 131 – 153

Шпадијер, Ирена (2019б): *Почеци српске химнографије.Савина служба светом Симеону*. Београд: Чигоја штампа

Шпадиер, Ирена (2018): „Антологический состав хиландарской рукописи № 505“. Imperium Bulgariae. Studia in honorem annorum LX Georgii N. Nikolov / Българско царство. Сборник в чест на 60-годишнината на доц. др Георги Н. Николов, ред. А. Николов, София, стр. 815–827.

Canfora, Luciano (2002): *Il Copista come autore*. Palermo: Sellerio editore

Kakridis, Ioannis (1988): “Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert”.

Kakridis, Ioannis,Taseva, Lora (2014): *Gegen die Lateiner Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*, Weiher – Freiburg

Picchio, Riccardo (1973): *Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom.* Hague: Mouton Publishers

Irena Plaović

HOW WAS THE SRBLJAK READ? THE RECEPTION OF THE SRBLJAK FROM ITS PUBLICATION TO THE PRESENT DAY

This paper aims to understand, reevaluate and contextualize the reception of the *Srbljak*, a collection of Serbian medieval church poetry, published by Srpska književna zadruga and edited by Đorđe Trifunović and Dimitrije Bogdanović in 1970. We seek to examine the impact of this book, which remains one of the greatest publications of Serbian medieval literary studies and continues, fifty years later, to provoke criticism on different levels. While the early critique by Svetozar Petrović was said to be a philological one, concerning mainly the problems of text edition, recent criticism is openly political. This allows us to pose a fundamental question of how this issue got highly politcized and what the real nature of the early critiques from the '70s was; their excessively negative response to the publication of *Srbljak* seems to show us some sensitive aspects of the general relation to Serbian medieval legacy in former Yugoslavia.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 417-431*

УДК 821.163.41.09
371.314.6
004:371

Бранислав М. Ранђеловић
Универзитет у Приштини
Учитељски факултет, Лепосавић
e-mail: branislav.randjelovic@pr.ac.rs
Александар М. Новаковић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет, Ниш
Департман за србистику
e-mail: aleksandar.novakovic@filfak.ni.ac.rs

СРЕДЊОВЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И ЕЛЕКТРОНСКИ РЕСУРСИ У ШКОЛИ XXI ВЕКА

Апстракт: *Маргинализација средњовековне књижевности у наставним плановима и програмима започела је са друштвеним превирањима која су се одиграла средином двадесетог века. Од тада па до данас се са сваким новим програмом број дела и аутора редукује, тако да се у српским основним школама изучава једно дело, а у гимназијама (и средњим стручним школама) једва пет дела. Притом, одломак се појављује као доминантно штиво, што још једном потврђује незавидан положај у коме се ова књижевност налази и која одолева само захваљујући ентузијазму наставника. Стога је предмет овога рада испитивање ставова наставника о месту и значају средњовековне књижевности у основношколским и средњошколским програмима. Аутори настоје да коришћењем технике анкетирања дијагностификују и опишу употребу савремених наставних средстава и ресурса захваљујући којима наставници успевају да мотивишу ученике да активно читају и проучавају средњовековна књижевна дела и њихове ауторе.*

Кључне речи: *средњовековна књижевност, наставни планови и програми, ИКТ у настави*

Увод

Српска средњовековна књижевност настаје заједно са српском државом и црквом. Успоставља се са првим књигама Светога Саве, који се захваљујући своме плодносном просветном раду и дан-данас слави и изучава у школама широм Србије. Међутим, српску средњовековну књижевност не би ваљало свести само на дела Светога Саве. У њу ваља убројати многобројне текстове који имају изузетну историјску, научну, естетску и педагошку вредност. Са једне стране, она је споменик прошлости, а са друге стране, важан стуб за будућност српског народа. Но, иако је од несумњивог књижевног и националног значаја, стиче се утисак да је проучавање ове књижевности сведено на уске (академске) кругове. Наставна пракса показује да је у наставним програмима (и уџбеницима) за основну и средњу школу скрајнута. У четири разреда основне школе и четири разреда средње школе (гимназије) ученици се упознају са укупно пет дела српске средњовековне књижевности, при чему је уочљив дисбаланс између основне школе, у

којој се изучава једно дело, и средње школе, у којој се изучава пет дела (од којих се једно понавља из основне школе). Притом, само два дела се изучавају у целости, а остала три у виду одломка. Све то говори у прилог тврдњи да се средњовековна књижевност налази на маргинама наставних програма, уз тенденцију да се у потпуности избаци (што показују најновији програми објављени на веб-сајту Министарства просвете, науке и технолошког развоја). Функција изучавања средњовековне књижевности (пре свега, у средњој школи) јесте упознавање са српском књижевношћу и културом у средњем веку. Ученици треба да спознају уметничке и литерарне вредности и поетичност ове књижевности, али и да уоче међусобне утицаје историје и културе на њено постање. Такође, важно место заузимају и књижевне врсте, те ученици усвајају мноштво нових књижевнотеоријских термина. У вези са тим, природно се намеће питање да ли ученици могу разумети српску књижевност других периода ако нису упознали ону од које је све почело.

Први пут у контакт са средњовековном књижевношћу ученици долазе у седмом разреду основне школе, кроз изучавање одломка из *Житија Светог Симеона* (прича о опроштају оца од сина). Интересантно је да у дидактичко-методичким упутствима[1] за остварење наставног програма нема објашњења зашто се изучава ово средњовековно дело, док за свако друго дело из програма постоји објашњење (на пример, јунаци/хероји, борци за слободу: народне епске песме; *Кањош Мацедоновић*; хероине: *Смрт војводе Пријезде* итд.). До следећег сусрета са овом књижевношћу долази у првом разреду гимназија[2] (или других средњих школа), када програми доносе нешто више дела из области средњовековне књижевности. Ученици поново проучавају *Житије Светога Симеона* (одломак) од Светога Саве и читају *Житије Светог Саве* (одломак) од Теодосија, Јефимијину *Похвалу кнезу Лазару, Житије деспота Стефана Лазаревића* (51. поглавље; *Опис Београда*) и *Слово љубве* деспота Стефана Лазаревића.

Пракса показује да ученици са неједнаком мотивацијом приступају изучавању ових дела. Међу њима има оних који са одушевљењем прихватају задатак да их прочитају, док са друге стране има оних (можда чак и у већем броју) којима су дела средњовековне књижевности неразумљива[3], што због тема, мотива и идеја, што због језика и стила којим су писана. Професори српског језика пред собом имају тежак задатак – да на малом броју планираних часова ученике мотивишу за читање и анализу програмом прописаних дела. Како би у томе успели, користе савремене (посве неуобичајене) методе рада, настојећи да средњовековну књижевност приближе ученицима основношколског или средњошколског узраста.[4] Стога је предмет овога рада испитивање ставова наставника о месту и значају средњовековне књижевности у основношколским и средњошколским програмима. Циљ рада је да се на основу одговора наставника опишу савремена наставна средстава и ресурси које користе како би средњовековну књижевност приближили својим ученицима. У складу са постављеним предметом и циљем истраживања, формулисани су следећи истраживачки задаци: 1) испитати ставове професора о важности средњовековне књижевности у наставним програмима; 2) направити попис савремених наставних средстава и ресурса које професори користе са циљем популаризације ове врсте

1 Како је у програму наведено, са средњовековним начином живота у Београду за време Деспота Стефана Лазаревића ученици се упознају кроз текстове Гордане Малетић (*Катарке* Београда) и Светлане Велмар Јанковић (*Српски Београд деспота Стефана*).

2 Сходно књижевноисторијском начелу распоређивања градива у гимназијама, у другом, трећем и четвртом разреду нема ниједног дела из средњовековне књижевности.

3 За више информација видети Јовановић 2008, 135.

4 Оливера Радуловић користи интертекстуалну методу, повезујући средњовековну књижевност са *Хазарским речником* М. Павића (Радуловић 2006).

књижевности; 3) детаљно описати начин њиховог коришћења. У раду је коришћена методолошка техника анализе упитника, као и метода теоријске анализе. За потребе истраживања осмишљен је онлајн упитник, који је у периоду од 22. марта до 25. марта попунило 65 наставника српског језика и књижевности: 50 жена и 15 мушкараца, односно 25 наставника из основне школе и 40 наставника из гимназија (и средњих стручних школа).

Рад је подељен на пет поглавља. Након уводних напомена, дат је преглед претходних истраживања у вези са статусом средњовековне књижевности у школским програмима. У трећем поглављу анализирани су одговори наставника и направљен попис савремених наставних средстава и ресурса које наставници користе, а у четвртом поглављу дати су њихови теоријски описи. Пето поглавље доноси најважније закључке, док је на самом крају рада дат преглед коришћене литературе.

Претходна истраживања

Средњовековна књижевност и њено место у наставним плановима и програмима привлачи деценијама уназад методичаре наставе и књижевне проучаваоце. Пракса показује да је „интересовање за књижевност средњег века мање", јер „школа, основна и средња, па ни гимназија, од које се највише очекује да шири општу културу, не пружају својим васпитаницима скоро никакво знање из ове области"[5], те представља „јединствен проблем у методици наставе српског језика и књижевности".[6] Главни циљ наставе књижевности средњег века је „успостављање историјске везе – а то значи, пре свега, историјске свести – младих генерација са средњовековном културом српског народа као специфичним остварењем византијско-европске и уопште европске цивилизације".[7] Т. Јовановић[8] пише да „за данашњег читаоца" ова књижевност „може бити откривалачка, или сасвим далека[9], зависно од његове знатижеље, предодређености, образовања и склоности".

Према речима Љ. Јухас-Георгиевске српска средњовековна књижевност у настави врло је мало заступљена – свега четири дела у основној школи, што је недовољно да се стекне целовитија представа о овој врсти књижевности. Наравно, ауторка јасно истиче да је стара српска књижевност „шире и систематичније заступљена у настави у средњој школи".[10] Е. Каралић сматра да је овој књижевности умањен друштвени значај у периоду када је на балканским просторима владала идеологија специфичног усмерења[11], те да се данас њеним проучавањем баве академици, факултетски професори и спорадично ученици.[12] Анализирајући школски програм из 2009. године, ауторка запажа да се у седмом разреду основне школе проучава *Писмо игуману Спиридону* Светога Саве, избор из Савиних списа, док се програмом за осми разред (из 2010. године) прописује изучавање одломка из Теодосијевог *Житија Светог Саве*. Са друге стране, ауторка истиче да се средњовековна књижевност у првом разреду средње школе изучава на дванаест (12)

5 Маринковић 1969, 342, 345
6 Ђоровић 2005, 381
7 Богдановић 1984, 136.
8 Јовановић 2008, 135.
9 У вези са тим, Е. Ђоровић (2005, 389) својим истраживањем показује да већи број ученика сматра да житијна књижевност (пре свих, *Житије Светог Симеона*) побуђује заинтересованост за упознавање српске историје и биографије знаменитих личности.
10 Јухас Георгиевска 2010, 29
11 Више о идеолошким предрасудама у вези са средњовековном књижевношћу и у вези са њеним тендециозним тумачењима видети: Бојовић 2017.
12 В. Каралић 2012.

часова кроз тумачење житијне књижевности (Савино *Житије Светог Симеона*, Теодосијево *Житије Светог Саве*, Константиново *Житије деспота Стефана Лазаревића* – о смрти Краљевића Марка, о Косовској бици), односно кроз анализу Јефимијине *Похвале кнезу Лазару* и деспотовог *Слова љубве*. Поредећи наставни програм за гимназије у Србији и Републици Српској, Црној Гори ауторка долази до сазнања да се преко Дрине изучава једно дело више: Силуан *Слово о светом Сави*, док су у борби за свој језик у Црној Гори изгубили свест о важности средњовековне књижевности. Зато закључује да једино „наставник може делимично надоместити недостатке наставних планова и програма".[13]

Проучавајући место дела Светога Саве у основношколским и гимназијским програмима за српски језик и књижевност, Ј. Михајловић бележи дисбаланс између онога што је Свети Сава учинио за српски род и онога како се исти тај род у школским програмима опходи према његовом делу, иако се од 1735. године (са паузом у време комунизма) Свети Сава прославља у школама. Д. Пантић истиче да је према наслеђу Светог Саве присутан немар и да он „није добио одговарајуће место у нашем школству, у васпитно-образовној делатности, још мање у савременој пракси припремања младих генерација за живот и изазове које време доноси".[14] У вези са тим, пишући о српској средњовековној књижевности, О. Крупеж каже да отежавајућа околност за њено наставно проучавање јесте чињеница „да Србија нема попис драгоцене културне баштине", с обзиром на то да се око пет хиљада српских средњовековних рукописа и књига из доба Немањића и Лазаревића налази широм света.[15] Такође, ауторка примећује да о утицају државне политике речито говори пример српске средњовековне књижевности у наставним плановима и програмима, где се и дан-данас школа суочава са последицама катастрофалних одлука из периода након Другог светског рата да се дела средњовековне књижевности не изучавају у школама. Зато планирани (и прописани) број часова није довољан да се ученици упознају са књижевним врстама, биографијама писаца и самим делима. Стога аутори читанки за основну и средњу школу проширују скромне садржаје наставних планова и програма факултативним текстовима/одломцима, те ове јединице уџбеничког комплета пружају „конкретнију представу о томе шта је у настави реално заступљено"[16]:

> „(...) из *Хиландарске повеље* Стефана Првовенчаног (*Читанка за 7. разред*, Klett), (...) из *Житија Светог Симеона* Светог Саве (*Читанка за 8. разред*, ЗУНС). У читанкама за 1. разред средње школе: Теодосије Хиландарац – одломак из *Службе Светом Сави* (Klett); непознати писац *Житије Светог Константина – Ћирила*, Доментијан – *Похвала Светом Сави и Светом Симеону*, Јефимија – *Туга за младенцем Урошем* (Едука); *Слово о писменима* Црнорисца Храбра, апокрифна прича о Адаму и Еви, одломак из Панонских легенди, одломак из Савине *Службе Светом Симеону* (ЗУ) (...)".[17]

Са друге стране, П. Станојевић сматра да помоћ школског библиотекара и коришћење интернет ресурса могу имати важну улогу у настави средњовековне књижевности, јер, како истиче, ова књижевност је „настала у временима понекад и

13 Каралић 2012, 432.
14 Пантић 2012.
15 Крупеж 2016, 44.
16 Јухас-Георгиевска 2010, 25.
17 Крупеж 2016, 131–132.

бескрајно удаљеним од нашег доба”[18], те се од ученика захтева немали напор за разумевање језика, поетичких начела, историјског и културноисторијског контекста у коме су настајала. Коришћењем интернет извора ова књижевност може се приближити ученицима и помоћи наставницима у остваривању наставних циљева и задатака.

Сви побројани аутори сагласни су да: 1) средњовековна књижевност представља прави изазов за проучавање у данашњим школама, како због малог броја часова тако и због истргнутости из контекста и непостојања међупредметне корелације са историјом и веронауком; 2) треба проширити наставне програме када је реч о житијној књижевности. Зато се у први план ставља прегалаштво професора српског језика и књижевности (и аутора читанки) који захваљујући свом ентузијазму и коришћењу савремених метода, средстава и ресурса успевају да ову књижевност одрже у наставним програмима. У вези са тим, у наредном поглављу дата је анализа одговора наставника у вези са местом, функцијом и значајем средњовековне књижевности, као и о савременим наставним средствима и ресурсима који доприносе њеној популаризацији.

Анализа резултата

У истраживању које је спроведено средином марта 2020. године учествовало је 65 професора српског језика и књижевности, који су одговарали на девет (9) питања у специјално осмишљеном упитнику (в. прилог 1). Анализа резултата истраживања је показала да професори српског језика и књижевности у основним и средњим школама сматрају да је средњовековна књижевност скрајнута у наставним плановима и програмима. Као последица њеног таквог статуса један од циљева наставе, неговање националне свести, не може бити у потпуности остварен. Наиме, сви испитаници (њих 65; 100%) сагласили су се са тврдњом да је средњовековна књижевност у наставним програмима за основну и средњу школу маргинализована. Свих 25 професора из основне школе сагласило се да једно књижевно дело (*Житије Светог Симеона*) није довољно да би се ученицима делимично објасниле карактеристике средњовековне књижевости, док свих 40 професора из гимназија (и средњих стручних школа) сматра да би ваљало у наставне програме за први разред средњих школа додати још неко књижевно дело из ове епохе развоја српске књижевности. Уз то, сви наставници из основне школе сматрају да у програму нису заступљена репрезентативна дела ове књижевности, што је и логично, с обзиром на број дела (свега једно) које се изучава у основној школи. Са друге стране, 60% професора српског језика из средњих школа и гимназија сматра да су у програму заступљена репрезентативна књижевна дела, али да би се њихов попис могао (и морао) увећати (в. графички приказ 1). Тако се за наставу средњовековне књижевности, поред Савиног *Житија Светог Симеона*, препоручују одломци из Теодосијевог и Доментијановог *Житија Светог Саве*, при чему би ученици на ширем корпусу имали прилику да уоче главне карактеристике житијне књижевности. Професори гимназија (и средњих стручних школа) јединствени су у предлогу да се у наставном програму, поред већ постојећих, мора наћи Доментијаново *Житије Светог Саве* и Данилови *Животи краљева и архиепископа српских* (посебно *Житије Светог краља Милутина*). Притом, предлог свих гимназијских (и средњошколских) професора је да се поменута дела читају у целости, јер „сматрају да ученици само тако могу доћи до спознања житијне књижевности”.

18 Станојевић 2010, 139.

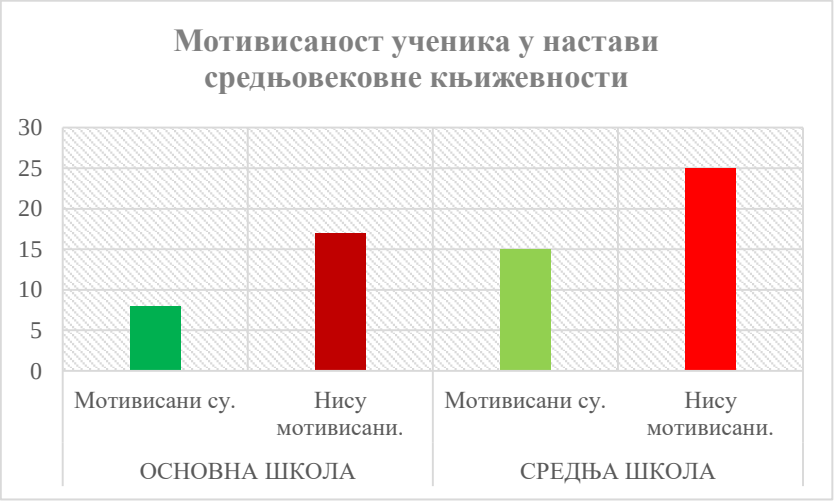
Графички приказ 1. *Мишљење наставника о репрезентативности дела средњовековне књижевности у наставним програмима*

На питање да ли су ученици мотивисани за читање и проучавање дела средњовековне књижевности професори сматрају да ученици нису мотивисани за читање и проучавање средњовековне књижевности – 17 основношколских и 25 средњошколских професора има такво мишљење.

Графички приказ 2. *Мишљење наставника о мотивисаности ученика за читање дела средњовековне књижевности*

У образложењу свог одговора изнели су своја запажања да је ова врста књижевности „далека ученицима", „неразумљива" и „са много непознатих речи", чак и „досадна", јер, како кажу, „обрађују незанимљиве и несавремене теме". Уједно, 80%

анкетираних наставника немотивисаност ученика и недостатак литературе истичу као најдоминантније тешкоће са којима се суочавају на часовима српског језика и књижевности, због чега је потребно уложити додатан напор пре часова и на часовима средњовековне књижевности. Интересантно је да апсолутно сви наставници сматрају да читанке представљају незаобилазна наставна средства, која, осим што доносе текстове прописане програмом, обезбеђују и додатне текстове за упознавање ученика са овом врстом књижевности. Посебне похвале упућују се на рачун аутора читанки и њихово дидактичко-методичко обликовање лекција о Светом Сави, Јефимији и деспоту Стефану Лазаревићу, где инструкциони део ове апаратуре помаже ученицима да избришу постојеће (и невидљиве) баријере.



Графички приказ 3. *Мотивисаност ученика у настави средњовековне књижевности*

Иако мотивисање ученика представља највећу потешкоћу са којом се наставници суочавају, 80% анкетираних наставника из основне школе и 75% професора из гимназија (и средњих стручних школа) сматра да, ипак, успева да мотивише ученике коришћењем најсавременијих метода и наставних средстава. На основу образложења одговора закључује се да наставници своје часове организују према постулатима проблемске наставе, користећи пројект методу ради подстицања креативности ученика. Такође, професори српског језика у свој рад укључују рачунаре и апликативне софтвере као неизоставне јединице савремених наставних средстава. Њихови одговори показали су да се наставници најрадије у настави средњовековне књижевности одлучују за коришћење:

1. видео-записа (и платформе за њихово дељење *Јутјуб*);
2. друштвене мреже Фејсбук (и Инстаграм);
3. посебних веб-страница са садржајима из области средњовековне књижевности.

Захваљујући овим наставним средствима, како тврде наставници, ученици постају заинтересованији за читање и тумачење дела, повезујући стечена знања са градивом из Историје и Веронауке.

Савремена помагала у настави средњовековне књижевности

Истраживање показује да наставници прибегавају коришћењу свих доступних извора и наставних средстава, за која пракса свакодневно изнова показује да наилазе на прихватање од стране ученика. То практично значи да настава у XXI веку спаја наизглед неспојиво: средњовековну књижевност и савремене информационо-комуникационе технологије. Стога ће у наредном поглављу бити детаљно описан начин коришћења наведених савремених наставних средстава (и ресурса) на часовима изучавања средњовековне књижевности.

Видео-записи у настави средњовековне књижевности

Доминантно место у развоју савремених информационо-комуникационих технологија, с обзиром на њихову природу, припада дигиталним видео-записима. Иако је реч о релативно старом ресурсу, о чијој користи се писало у методикама и пре тридесетак година, са убрзаним развојем дигиталног медија тек данас добија своје право место и функцију у наставном окружењу. Истраживања показују да видео може веома ефективно деловати на повећање успешности у настави.[19] Човеков когнитивни апарат је састављен, према речима Свелера и сар., из више компоненти: меморије опажања, радне меморије и дугорочног памћења, при чему услед ограничености радне меморије ученик мора бити обазрив у вези са количином информација коју прихвата.[20] У вези са тим, а према когинитивној теорији учења, информације до радне меморије долазе уз помоћ визуелног (фотографског) и аудитивног (говорног) канала.[21] Истовременим коришћењем оба канала, капацитет радне меморије се повећава, а самим тим (обрађене) информације своје место проналазе у дугорочном памћењу. Другим речима, коришћење аудио-визуелних средстава, какви су видео-записи[22] и филмови, омогућавају брже и једноставније складиштење непходних информација, те, у условима образовања, ученици лакше памте потребне податке.

Према речима Карпинена учење уз помоћ (онлајн) видео-материјала је активно, конструктивистичко, колаборативно, контекстуално, вођено и мотивишуће.[23] Стога, средњовековна књижевност, за коју је претходнопоменуто истраживање показало да је деконтекстуализована, далека, те често и незанимљива ученицима, може им се уз помоћ видео-материјала приближити. Постоји више начина на које професор српског језика и књижевности може користити видео-материјал на својим часовима. Уколико се у обзир узме чињеница да доминантно место у књижевности средњег века из основношколских и средњошколских програма припада династији Немањић, закључује се да коришћење тв-серије „Немањићи” може имати вишеструке користи на часовима књижевности[24]. Ученици ће се, са једне стране, упознати са начином живљења средњовековног човека, а са друге стране, упознати са атмосфером у којој су дела настајала. То практично значи да се коришћењем видео-записа у овом случају реализује фаза локализације текста/текстова.

19 В. Кеј 2012; Ален и Смит 2012; Лојд и Робертсон 2012.
20 В. Свелер и сар. 1988; 1989; 1994.
21 Мајер и Морено 2003.
22 Видео у себе укључује низ покретних слика које могу бити репродуковане у комбинацији са аудио-записима.
23 Карпинен 2005.
24 Постојање очитих анахронизама ни на који начин неће утицати на смањење успеха у рецепцији књижевних дела из ове епохе у развоју књижевности.

Такође, ученици са одушевљењем прате стране серије сличне тематике (на пример, *Game of Thrones*), те ће се на овај начин додатно заинтересовати за тематику, с обзиром на то да историја српског народа памти оно што ствараоци поменуте стране серије могу само замишљати. Важно је поменути да се под коришћењем видео-материјала на часовима књижевности не подразумева њихова репродукција на самим часовима, већ у виду домаћег рада ученика, који ће од свог наставника/професора добити истраживачке задатке за вођено учење.

Следећи начин коришћења видео-материјала на часовима средњовековне књижевности подразумева активно учешће ученика. Наиме, како би се продубила рецепција изучаваног књижевног дела, а ученици показали да су дело разумели, наставник им може доделити пројектне задатке, тако да свака од формираних група добије задужење да створи мини-филм или презентацију (о неком сегменту књижевног дела, јунаку или знаменитој средњовековној личности), што даље повлачи интеграцију Српског језика и књижевности и других предмета: Ликовне и Музичке културе, Историје, Географије и Информатике и рачунарства. Пракса показује да ученици овакве задатке са задовољством прихватају, с обзиром на растућу популарност Јутјуба и креатора видео-садржаја – јутјубера[25]. Такође, Јутјуб, као светски позната платформа за дељење видео-садржаја, садржи више квалитетних видео-записа о средњовековној књижевности; простим укуцавањем кључних речи „srednjovekovna knjizevnost" у поље за претрагу садржаја, долази се до добро организованих предавања о делима која се изучавају у школи[26], до информација о средњовековној српској прошлости, о значајним личностима итд. У овом тренутку Јутјуб представља значајан (наставни) ресурс, те га наставник користи у најмање два случаја: 1) као додатни, драгоцени извор материјала (и информација); 2) као мотивационо средство за ученике који би желели да се упознају и са оним садржајима из средњовековне књижевности који нису у наставним програмима.

Фејсбук (и Инстаграм) у настави средњовековкне књижевности

Друштвене мреже су постале важан део свакодневног живота ученика, који их користе у комуникацији и ради размене фото, видео и аудио садржаја. Одавно су наставници друштвене мреже препознали као наставни ресурс погодан за иновирање наставе.[27] С обзиром на своју растућу популарност, Фејсбук и Инстаграм су се наметнули као најкоришћенији ресурси у настави. Осим што омогућавају комуникацију између наставника и ученика, моћни интернет системи на којима почивају обезбеђују довољно могућности за дељење материјала, односно стварање витуелних учионица (у специјалним околностима).

Спроведено истраживање је показало да наставници српског језика и књижевности Фејсбук и Инстаграм користе како би наставу средњовековне књижевности приближили ученицима, учинили им је занимљивијом и омогућили њихово активно учествовање пре или после часова.[28] Наиме, с обзиром на специфичну природу поменутих друштвених мрежа, њихово коришћење на самим часовима је ограничено, те се махом употребљавају ради припреме ученика за наставу средњовековне књижевности или ради подробнијег тумачења изучаваних дела, и то тако што наставници са ученицима

25 В. Новаковић, 2019.

26 Један од примера доступан је на овој веб-адреси: https://www.youtube.com/watch?v=0ZsiaESiir8&list=PLHWrqYIf8eNbJFK6G6BMUdiRcXiP4dIsM.

27 В. Ламп и сар. 2007; Вест и сар. 2009; Џоунс и сар. 2010; Бран и сар. 2011.

28 За више информација о коришћењу друштвених мрежа у настави књижевности в. Божић 2014б.

деле текстуалне, видео и аудио материјале путем посебно оформљених група. Међутим, има оних наставника који не изучавају средњовековну књижевност на уобичајен начин дељењем наставних материјала, јер, како кажу, „то могу учинити и на самом часу". Они се, пак, одлучују на несвакидашњи начин коришћења друштвених мрежа тако што креирају профиле (и странице) знаменитих средњовековних јунака из прочитаних књижевних дела, омогућавајући ученицима да путем коментара (или приватних порука) поставе занимљиво питање. Наравно, како наставници управљају датим профилима (и страницама), кроз коректно формулисане одговоре ученике воде до нових сазнања и открића. Пракса показује да ученици прихватају овакав вид „наставне игре", показујући своје интересовање кроз квалитетна питања којима је претходио интересантан истраживачки рад утемељен на читању и тумачењу хипертекстова. „Читање хипертекста за ученике је, у сваком случају, другачије искуство од читања штампаног материјала који, природно, доминира на часовима књижевности".[29] Према речима наставника, ученици теже ка томе да поставе питање за које очекују да „саговорник" неће знати одговор, укључујући се свесно у наставу средњовековне књижевности. Осим тога, путем друштвене мреже Инстаграм наставници настављају комуникацију дељењем различитих фотографија, видео и аудио материјала који ученицима могу бити интересантни и захваљујући којима продубљују своје разумевање средњовековних писаца и њихових дела. Такође, има и оних наставника који прибегавају укључењима уживо, како би ученици у тренуцима доколице имали могућност да друштвене мреже користе на „паметнији начин".

Фотографија 1. *Пример групе отворене на Фејсбуку*

Посебне веб-странице са садржајима из средњовековне књижевности

Важан ресурс у настави средњовековне књижевности представљају веб-сајтови на којима су похрањени најзначајнији текстови и њихова тумачења. Како је истраживање показало, једна од најчешћих потешкоћа са којима се наставници сусрећу је недостатак

29 Божић 2014а, 69.

извора из којих би ученици (пре свега, средње школе) могли да се информишу о средњовековним ауторима и њиховим делима. Из тог разлога веб-сајтови са специјализованим садржајима наставницима могу олакшати рад, а ученицима омогућити једноставнији долазак до потребних текстова (и остале литературе). Притом, може се уочити да се све веб-адресе могу класификовати у две велике групе, и то на: 1) специјализоване веб-сајтове за културу и књижевност, и; 2) оне које воде појединци (ентузијастични наставници).

Два су веб-сајта која се могу убројати у прву групу: *Историјска библиотека* и *Пројекат Растко*. Веб-сајт *Историјска библиотека*, енциклопедија историје и књижевности на српском језику, садржи већи број текстова о средњовековној књижевности. Аутори веб-сајта су припремили основне податке о овој књижевности: њеним почецима, етапама у развоју, поетици, жанровима, језику, проучаваоцима и литератури. Осим општих података, аутори дају тумачења и неких непознатих речи и израза (који су били у употреби). Поред овог веб-сајта, на часовима књижевности се користи и *Пројекат Растко*, најстарији образовни веб-сајт на српском језику. Са више хиљада записа, представља праву ризницу текстова о средњовековној књижевности и њеним ауторима. Захваљујући интегрисаној претрази, наставници и ученици могу доћи до важних сазнања о средњовековној књижевности: сабраних списа Светог Саве, средњовековних житија и у науци признатих текстова проучавалаца књижевности Радмиле Маринковић, Ђорђа Трифуновића, Јована Деретића и др.

Са друге стране се налазе веб-сајтови чији су креатори појединци, обично мотивисани наставници, а који у њима виде прилику да средњовековну књижевност приближе ученицима. Најчешће је реч о блоговима који садрже колекције ученичких радова о средњовековној књижевности, спорадично дела и текстове о њима. Но, истраживање показује да наставници прибегавају коришћењу ових извора у припреми ученика за часове или такмичења из књижевности.

Закључак

Под утицајем друштвено-политичких дешавања средином двадесетог века велики број дела средњовековне књижевности је изостављен из наставних програма. Да ситуација буде неповољнија, са сваким новим програмом долази до промене места и функције ове књижевности у основној и средњој школи, што за последицу има чињеницу да се у данашњим школама обрађује тек неколико дела ове књижевности која има национални и верски значај. Са једним делом у основној школи и пет[30] дела у средњој школи, средњовековна књижевност, уместо да буде водећа, стављена је у незавидан положај. Притом, због саме природе, ученицима зна да буде далека и неразумљива, те се као последице појављују незаинтересованост и површност приликом читања и тумачења. Зато се пред наставницима српског језика и књижевности налази велики изазов – да своје ученике мотивишу, не би ли се активно укључили у тумачење и проучавање средњовековних дела и аутора.

Спроведено истраживање је показало да наставници сматрају да би се у наставном програму за основне и средње школе, поред побројаних, морало наћи још репрезентативих дела, која би ученицима обезбедила боље разумевање средњовековне књижевности и њене доминантне књижевне врсте. Према њиховом мишљењу, читанке представљају значајне јединице уџбеничког комплета које често садрже и већи број

30 Број се схвата условно пошто је једно од пет дела заправо Житије Светог Симеона које се изучава и у седмом разреду основне школе.

текстова од оног који је прописан наставним програмима. Како би остварили постављени циљ, наставници прибегавају коришћењу савремених наставних средстава и ресурса: видео-записа, друштвених мрежа и специјализованих веб-страница. Другим речима, настојећи да активирају више канала уз помоћ којих ће ученике заинтересовати за наведене садржаје, наставници се пре и после својих часова или на самим часовима одлучују за: филмове и серије о средњовековним српским писцима и знаменитим личностима, онлајн предавања, Фејсбук групе, укључења уживо, Инстаграм фотографије, блогове и познате образовне веб-сајтове, сматрајући да ће коришћењем ових наставних средстава и онлајн ресурса постићи активно, конструктивистичко, колаборативно и вођено проучавање средњовековне књижевности.

Прилог 1.

Упитник

Поштоване колегинице и колеге,

Упитник који се налази пред вама намењен је проучавању ставова наставника српског језика и књижевности према месту и значају средњовековне књижевности у наставним програмима. Анонимног је карактера и сви подаци ће бити коришћени искључиво у научне сврхе.

Пол: М / Ж

Основна школа / Гимназија (средња стручна школа)

1. Да ли се слажете са тврдњом да је средњовековна књижевност у наставним програмима скрајнута?
2. Да ли су у наставним програмима за основну/средњу школу заступљена репрезентативна дела средњовековне књижевности? Образложите свој одговор.
3. Уколико бисте имали прилику да мењате наставне програме, која дела средњовековне књижевности бисте желели да видите у њима?
4. У којој мери су ученици мотивисани за читање дела средњовековне књижевности? Образложите свој претходни одговор.
5. Са којим се потешкоћама сусрећете на часовима средњовековне књижевности?
6. На који начин и у којој мери вам читанке помажу/одмажу на часовима средњовековне књижевности. Образложите свој одговор.
7. Да ли успевате да мотивишете ученике за изучавање средњовековне књижевности?
8. На који начин мотивишете ученике да читају и изучавају дела средњовековне књижевности? Образложите своје одговоре.
9. Уколико користите савремена наставна средства и интернет ресурсе у настави средњовековне књижевности, молимо вас да их наведете.

Извори

Програм 1: „Правилник о програму наставе и учења за први разред гимназије“, *Просветни гласник*, бр. 12 (2018).

Програм 5 и 6: „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“, *Просветни гласник*, бр. 15 (2018).

Програм 7: „Правилник о програму наставе и учења за седми разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 5 (2019).

Програм 8: „Правилник о програму наставе и учења за осми разред основног образовања и васпитања“, *Просветни гласник*, бр. 11 (2019).

Литература

Ален и Смит 2012: Allen, W. A., Smith A. R. (2012). „Effects of video podcasting on psychomotor and cognitive performance, attitudes and study behavior of student physical therapists”. *Innovations in Education and Teaching International* 49, 401–414.

Богдановић 1984: Богдановић, Д. (1984). „Настава старе српске књижевности”. *Како предавати књижевност, теоријске основе наставе*, приредио Александар Јовановић, Београд: ЗУНС.

Божић 2014а: Божић, С. (2014). „Значај теорије хипертекста за наставу књижевности”. *Свет у књижевности – књижевност у свету*, тематски зборник радова, 59–72.

Божић 2014б: Божић, С. (2014). „Примена интернета у настави књижевности – ставови и поступања наставника”. *Philologia Mediana*, VI, 529–546.

Бојовић 2017: Бојовић, Д. (2017). „Апологијом књижевности против духа кривотворења”. *Лицеум*, XXIII/18, 147–163. Доступно на: http://www.liceum.kg.ac.rs/2017/12/blog-post_75.html.

Бран и сар. 2011: Bran, R., Grosseck, G., Tiru, L. (2011). „Dear teacher, what should I write on my wall? A case study on academic uses of Facebook”. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 15(1), 1425–1430.

Вест и сар. 2009: West, A., Lewis, J., Currie, P. (2009). „Students’ Facebook ‘Friends’: Public and private spheres”. *Journal of Youth Studies*, 12(6), 615–627.

Јовановић 2008: Јовановић, Т. (2008). „Настава старије књижевности у школској библиотеци”. *Школски библиотекар сарадник у настави*. Београд: Филолошки факултет, 135–138.

Јухас-Георгиевска 2010: Јухас-Геогриевска, Љ. (2010). „Житијна књижевност у настави”. *Књижевност и језик*, LVII/1–2, 23–34.

Каралић 2013: Каралић, Е. (2013). „Српска средњовековна књижевност у наставним плановима и програмима у Србији, Републици Српској, Црној Гори и дијаспори”. *Philologia Mediana*, 5, 421–436.

Кеј 2012: Kay, R. H. (2012). „Exploring the use of video podcasts in education: A comprehensive review of the literature”. *Computers in Human Behavior* 28, 820–831.

Крупеж 2016: Крупеж, О. (2016). *Корпус српске књижевности у образовном и васпитном процесу*: *интерпретативна парадигма у настави*. Докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету у Београду под менторством проф. др Зоне Мркаљ. Београд: Филолошки факултет.

Ламп и сар. 2008: Lampe, C., Ellison, N., Steinfield, C. (2008). „Changes in use and perception of Facebook”. In B. Begole, D. W. McDonald (Eds.), *CSCW '08 Proceedings of the 2008 ACM conference on Computer supported cooperative work*, 721– 730.

Лојд и Робертсон 2012: Lloyd, S. A., Robertson, C. L. (2012). „Screencast tutorials enhance student learning of statistics”. *Teaching of Psychology* 39, 67–71.

Мајер и Морено 2003: Mayer, R. E., Moreno, R. (2003). „Nine ways to reduce cognitive load in multimedia learning”. *Educational Psychologist* 38, 43–52.

Михајловић 2019: Михајловић, J. (2019). „Свети Сава у основношколским и гимназијским програмима за српски језик”. *Црквене студије*, 16, 595–604.

Новаковић 2018: Новаковић, А. (2018). „Говор јутјубера – његова језичка анализа и могући утицај на говор ученика”. *Philologia Mediana* 10, 571−588.

Пантић 2012: Пантић, Д. (2012). „Бесмртна наука Светог Саве“, *Политика*, 26. 1. 2012. г.

Радуловић 2006: Радуловић, О. (2006). „Хазарски речник у контексту српске средњовековне књижевности”. *Књижевност и језик*, 53/3–4, 279–289.

Свелер 1988: Sweller, J. (1988). „Cognitive load during problem solving: Effects on learning”. *Cognitive Science* 12, 257–285.

Свелер 1989: Sweller, J. (1989). „Cognitive technology: Some procedures for facilitating learning and problem-solving in mathematics and science”. *Journal of Educational Psychology* 81, 457–466.

Свелер 1994: Sweller, J. (1994). „Cognitive load theory, learning difficulty, and instructional design”. *Learning and Instruction* 4, 295–312.

Станојевић 2008: Станојевић, П. (2008). „Настава старије књижевности у школској библиотеци уз помоћ интернета”. *Школски библиотекар сарадник у настави*. Београд: Филолошки факултет, 139–151.

Ћоровић 2005: Ћоровић, Е. (2005). „Проблеми проучавања дела Светог Саве и о Светом Сави у настави српског језика”. *Књижевност и језик*, LVII/3–4, 381–392.

Џоунс и сар. 2010: Jones, N., Blackey, H., Fitzgibbon, K., Chew, E. (2010). „Get out of MySpace!”. *Computers & Education*, 54(1), 776–782.

Branislav M. Ranđelović
Aleksandar M. Novaković

MEDIEVAL LITERATURE AND ELECTRONIC RESOURCES IN THE XXI CENTURY SCHOOL

The marginalization of medieval literature in curricula began with social upheavals that took place in the mid-twentieth century. Since then, with each new program, the number of the literary works and authors has been reduced, so today only one work is studied in Serbian elementary schools, and only five works in grammar schools. At the same time, the passage appears as the dominant reading, which once again confirms the unenviable position of this literature, and which resists only thanks to the enthusiasm of the teachers. Therefore, the subject of this paper is to examine teachers' attitudes about the place and importance of medieval literature in elementary and high school programs. The authors strive to diagnose and describe the use of contemporary teaching aids and resources which teachers use to motivate students to actively read and study medieval literary works and their authors.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 433-444*

УДК 271.222(470)-36:929
271.222(470)-523.6(477)

Ксенија Кончаревић
Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Београд
e-mail: kkoncar@mts.rs
Софија Ковачевић
Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Београд
e-mail: sofija.kovacevic@gmail.com

КОМУНИКАЦИЈСКЕ ТРАДИЦИЈЕ РАНОГ РУСКОГ МОНАШТВА ПРЕМА *КИЈЕВО-ПЕЧЕРСКОМ ПАТЕРИКУ**

Апстракт: *У овом раду намера нам је да проучимо комуникациону културу раног руског монаштва из дијахронијске перспективе. Наше истраживање биће усмерено на идентификацију, систематизацију и анализу комуникационих норми прихваћених у Кијево-печерском манастиру по ситуативном моделу. Размотрићемо норме вербалног и невербалног аскетског комуникационог понашања XI и XII века на основу Кијево-печерског патерика, списа који ће умногоме дефинисати одлике руске аскетске комуникационе културе и у потоњим монашким типицима.*

Кључне речи*: Комуникациона култура, рано руско монаштво, Кијево-печерски патерик, вербално и невербално комуникационо понашање.*

Овај рад посвећен је комплексном и системском опису комуникативне културе монаштва у руској социокултурној средини из дијахронијске перспективе према ситуационом моделу дескрипције[1], са циљем уочавања специфичности вербалног и невербалног комуникационог понашања на основу грађе коју пружа Кијево-печерски патерик. У методолошком погледу ова студија блиска је радовима у којима смо се бавили обележјима комуникацијске културе монаштва[2].

Референтни оквир истраживања

Кијево-печерски патерик представља једно од најзначајнијих и најчитанијих дела старе руске књижевности. Основу овог руског хагиографског зборника, који је настао у другој половини XIII века, чине две посланице, од којих је једну владимирски епископ Симон упутио монаху Кијево-печерског манастира Поликарпу. Ова посланица представља одговор монаху Поликарпу у коме га епископ Симон саветује да буде смирен и да не тражи епископски чин, укоравајући га што је због своје сујете више пута напуштао Кијево-печерски манастир. Посланице Поликарпа које је претходно упутио епископу Симону нису сачуване, али се на основу Симоновог одговора може закључити о њиховом

* Рад је израђен у оквиру пројекта „Српска теологија у XXI веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансијски подржава Министарство просвете и науке Републике Србије (евиденциони број пројекта ОИ 179078).

1 Стернин 2008, 104-153.

2 Кончаревић 2007, 339-370; Кончаревић 2008, 81-105; Кончаревић 2013, 13-146.

садржају. Сматра се да је написана 1225/1226 г.[3] Аутор друге посланице, монах Поликарп, приповеда о монасима Кијево-печерске лавре у форми обраћања печерском игуману Акиндину. Патерик је састављен са циљем да читаоцима пренесе утисак о светости и чудотворној снази Кијево-печерске лавре чији је утицај у XI и XII веку био велики. Поред описа аскетских подвига монаха, у житијима Кијево-печерског патерика има и доста реалистичних детаља из тадашњег манастирског живота и свакодневице Кијева, који осликавају различите историјске догађаје тога времена.

Кијево-печерски патерик представља оригинални руски патерик на који су утицали преводни патерици ранијих времена, као што су Синајски, Египатски, Јерусалимски, а он сам је био узор другим руским патерицима: Оптинском, Соловецком, Волоколамском, Тројицком, Валаамском, Глинском, Отачнику Игњатија Брјанчанинова. У оригиналним руским патерицима приповедачко-историјско начело преовладава у односу на религиозно-дидактичко, што је карактеристика преводних патерика. Руски патерици сведоче о нераздвојивости историје манастира од општеруског и светског историјског процеса. Још једну разлику представља и чињеница да су, за разлику од древних патерика који обухватају описе живота светих целог региона: Синај, град Рим, Египат, оквири приповедања руских патерика везани за један манастир, при чему су аутори били очевици и савременици догађаја. Заједнички циљ патерика као хагиографских зборника јесте „прослављање и величање „војске Христове" која је носилац хришћанских идеала"[4]. Од 118 канонизованих угодника Божијих који су просијали у Кијево-печерској лаври[5], Кијево-печерски патерик обухвата житија тридесеторице. Текст патерика је доживео више редакција, од којих су најбитније прва и друга, Касијанова. Касијан је био монах Кијево-печерског манастира који је 1462. г. покренуо рад на тексту који је тада први пут назван „Патериком Печерским". Последња редакција Патерика настала је у XVII веку, када је митрополит Петар Могила канонизовао мошти печерских подвижника. Година 1762. сматра се годином када су печерски подвижници били унети у месецослове[6]. Историјским развојем Кијево-печерског патерика бавили су се у XIX веку А. М. Кубарев, Макарије Булгаков, А. А. Шахматов, Д. И. Абрамович, а у данашње време Л. А. Ољшевска, Е. Л. Коњавска и др.

Кијево-печерску лавру, тај источник монаштва, огњиште подвижништва, срце православља на руском тлу у богоизабраном граду Кијеву П. Т. Николајевски с правом назива архимандријом целе руске земље[7]. У летопису „Повест о давним временима" говори се да је лавра основана 1051. године, када се у пећину коју је ископао монах Иларион населио монах Антоније. М. Булгаков издваја три етапе у настанку и развоју лавре: прва етапа се односи на период од оснивања до постављања преподобног Теодосија на чело манастира. Друга етапа обухвата временски распон игуманства преподобног Теодосија током којег је формирано општежиће. Током треће етапе после блажене кончине игумана Теодосија спољашње устројство лавре доживљава процват[8].

3 Щапов 2003, 242; Абрамович 1902, 234.
4 Ольшевская, Травников 1999, 240-244.
5 Федотов 1959, 40.
6 Елагин, Шаланова 2000, 58.
7 Николаевский 2010, 303.
8 Булгаков 1995, 446.

Приказ параметара аскетске комуникационе културе у Кијево-Печерском патерику

Вербално комуникационо понашање

Општење са сабраћом у манастиру

Међусобно општење инока Печерске обитељи најпотпуније је представио даровити Нестор, језгровито представивши у свом сведочанству основне карактеристике односа освештане љубави и смирења који су красили подвижнике: «...всѣ пребывали въ любви. Младшіе покорялись старшимъ, не смѣя говорить передъ ними, развѣ только съ великою покорностью и послушаніемъ. Также и старшіе имѣли любовь къ меньшимъ, наставляли ихъ и утѣшали, какъ своихъ возлюбленныхъ чадъ. И, если кто изъ братіи впадалъ въ какое нибудь согрѣшеніе, утѣшали его, и ради великой любви епитимію его одного раздѣляли трое или четверо. Если же какой-нибудь братъ отходилъ изъ монастыря, вся братія печалилась тѣмъ и посылала за нимъ, призывая его возвратиться въ монастырь»[9] (208-209).

У типику преподобног Теодосија Печерског, као и у његовом и у другим житијима која улазе у састав Кијево-печерског патерика налазимо бројна сведочанства о киновијском начину живљења у духу како узајамног послушања, тако и послушања целе братије према игуману манастира, братске љубави, јединомислија[10]. Преподобни Теодосије Печерски је као игуман и беседник често поучавао братију: «Постоянно онъ училъ братію, что иноку не должно ничѣмъ возноситься, но быть смиреннымъ и считать себя ниже всѣхъ. Онъ училъ ихъ имѣть и внѣшній видъ смиренія, ходить со сложенными на груди руками и при встрѣчахъ кланяться другъ другу, какъ подобаетъ инокамъ» (83). Преподобни је своје поуке показивао и на делу, по заповести Христовој, носећи бремена сабраће: «...онъ служилъ помощію для всѣхъ... Иногда, во время сна братіи, бралъ онъ ихъ раздѣленное жито, мололъ часть каждаго, и ставилъ на свое мѣсто» (71-72). Колико му је био важан духовни живот братије показује и то што је сваке ноћи обилазио келије проверавајући усрђе и делање монаха: «И когда онъ слышалъ, что инокъ творитъ молитву, — тогда онъ въ радости прославлялъ за него Бога. Когда же слышалъ, что двое или трое, сошедшись послѣ вечерней молитвы, бесѣдуютъ, — тогда, ударивъ рукою въ дверь и обозначивъ тѣмъ свой приходъ, отходилъ въ смущеніи.» (75). Када би неко од братије, савладан искушењима, напуштао манастир, остали би се молили за њега. Пример овакве братске љубави видимо у житију Варлаамовом: «Преп. же Антоній и бывшіе съ нимъ въ пещерѣ сильно печалились о немъ и молились за него Богу» (182). Нарочито се у овој ревности за братију прославио преподобни Јеремија Прозорљиви, чије житије говори о томе како је његов пророчки дар помагао братији: «Особенно же, если какой братъ думалъ покинуть монастырь, онъ, прозрѣвая то, приходилъ къ этому брату, обличалъ мысль его и утѣшалъ, увѣщавая долготерпѣть и крѣпко стоять въ подвигѣ борьбы противъ ненавистника добра, врага нашего, и быть непоколебимымъ. И на столько укрѣплялъ брата, что тотъ уже больше никогда и не думалъ объ этомъ» (ЖИП, 196). На исти начин о својим чадима бринуо је и преподобни Теодосије Печерски: «Если

9 Одавде па надаље странице из Кијево-печерског патерика наводимо према: *Кіево-печерский патерикъ или сказания о житіи и подвигахъ святыхъ угодниковъ Кіево-печерской лавры* (1999). Москва: Изд. им. Св. Игнатия Ставропольского (превод са староруског Ј. Посељанина).
10 О киновијским димензијама аскезе в. Тутеков 2006, 47-60.

кто изъ его нестяжательнаго стада, ослабѣвъ сердцемъ, покидалъ монастырь, тогда преподобный ради него бывалъ въ великой печали и скорби, и до тѣхъ поръ молился Богу со слезами, чтобъ Онъ возвратилъ назадъ отставшую отъ его стада овцу, пока отошедшій не возвращался» (86).

Како древна пракса монашког живљења налаже, ниједно дело нити послушање се не извршава без благослова настојатеља манастира и духовног оца. Како видимо у житију преподобног Теодосија, приликом давања и тражења благослова користе се уобичајене формуле: «Благослови, отче святой! — «Господь нашъ Іисусъ Христосъ да благословитъ тебя, чадо!» (98).

У свим одлукама које се доносе у манастиру братија је сложна, сви су као једна душа, по јеванђељским речима „једно стадо и један пастир" (Јн 10, 16): «Вся братія святой великой чудотворной лавры Печерской, съ наставникомъ своимъ, игуменомъ Іоанномъ, собравшись, единодушно положили совѣтъ, перенести изъ пещеры во святую великую каменную церковь честныя мощи блаженнаго и доблестнаго мужа, высокаго житіемъ, чуднаго въ добродѣтеляхъ, дивнаго въ чудесахъ, преп. Ѳеодосія» (119-120). Јединомислије и саборност се огледа и у бирању настојатеља: «И случилось дивное дѣло — что многими устами всѣ сказали вмѣстѣ: «Пойдемъ къ Василію, благословенному іерею на Щековицу, пустъ онъ будетъ намъ игуменъ и правитъ иноческимъ чиномъ Печерскаго монастыря» (376).

Општење у храму

Важност и вредност саборне молитве истиче епископ Симон у својој посланици Поликарпу: «По причинѣ какого-нибудь дѣла не оставляй соборной молитвы, ибо — какъ дождь раститъ сѣмя — такъ и церковь влечетъ душу къ добродѣтелямъ. Все, что дѣлаешь ты въ келліи — читаешь ли Псалтирь или поешь двѣнадцать псалмовъ — все это не сравнится съ однимъ соборнымъ «Господи помилуй». <...> Если въ собраніи двухъ или трехъ, то тѣмъ болѣе Онъ тамъ, гдѣ собраніе столъ велико, что въ немъ сходится болѣе ста братій. Тамъ присутствуетъ Богъ нашъ, внимающій призывающимъ Его, какъ въ святомъ Печерскомъ монастырѣ» (346).

У житију преподобног Теодосија представљено је како изгледа један дан и дневни богослужбени круг у Кијево-печерском манастиру: «Собравшись въ церковь, начинали утреннюю службу, и, совершивъ ее, трудились надъ работою, назначавшеюся въ продажу, иногда даже торговали въ оградѣ, пока подходило время часовъ и божественной литургіи, которыя совершались со всяческимъ вниманіемъ, причемъ всѣ собирались въ церковь. Потомъ вкушали немного хлѣба, и каждый шелъ на свое дѣло, до времени вечерни и повечерія» (71).

Преподобни Теодосије је својим примером дао узор како би сваки Христов војник требало да се влада за време службе: «И онъ оказывался прежде всѣхъ первымъ въ церкви и, ставъ на своемъ мѣстѣ, не двигаясь, съ умомъ собраннымъ, совершалъ Божественное славословіе, и уже послѣ всѣхъ выходилъ изъ церкви» (72). Овај велики духовни отац показао је и да је без обзира на све увек на страни оних којима је нанета неправда, заповедивши да се прогнани кнез Изјаслав помиње у јектенијама као законити кнез (106). У Кијево-печерској обитељи, установљено је помињање упокојених и ктитора за време преподобног игумана Стефана, прејемника преподобног Теодосија (167).

Општење са посетиоцима и гостима манастира

Преподобни Теодосије посвећивао је пажњу потребитима и бринуо о убогима којима је чак доделио посебан простор у оквиру манастира: «Явилъ онъ и любовь, милосердствующую о бѣдныхъ. Если онъ видѣлъ какого-нибудь нищаго и убогаго, скорбнаго и въ дурной одеждѣ — онъ сожалѣлъ, печаловался о немъ и со слезами помогалъ ему. И ради нихъ устроилъ онъ дворъ у своего монастыря, съ церковью святаго первомученика Стефана, и тамъ приказалъ пребывать нищимъ, слѣпымъ, хромымъ, прокаженнымъ, которымъ онъ отъ монастыря подавалъ потребное, а отъ всего монастырскаго имѣнія удѣлялъ на нихъ десятую часть. Всякую субботу посылалъ онъ возъ хлѣбовъ сидящимъ въ темницахъ и заключеніи» (87)

Из житија преподобног Теодосија сазнајемо и шта је најчешће било на манастирској трпези као и о његовој гостољубивости: «Когда приходили къ нему благочестивые люди, ради пользы, тогда, по божественномъ поученіи, онъ предлагалъ имъ трапезу изъ монастырскихъ блюдъ, хлѣбъ и сочиво» (83).

Често би се посетиоцима поуке давале у цркви и то после молитве: «Тогда пошли они въ церковь, преподобный сотворилъ молитву, и они сѣли; такъ христолюбивый князь наслаждался медоточныхъ словъ, исходившихъ изъ устъ преп. отца нашего Ѳеодосія, и, получивъ отъ него великую пользу, возвратился въ свой домъ, славя Бога, и съ того дня сталъ еще болыне любить святаго, почитая его за одного изъ древнихъ святыхъ отцовъ, и во всемъ слушался его» (79).

Не само кнезови, већ и сви које је задесила било каква невоља или болест добијали су разрешење и благослов од преподобног Теодосија и оних монаха који су просијали даром исцељења или неком другом врлином: тако, у Житију Теодосијевом описује се његов разговор са убогом удовицом којој је зло нанео неки судија и помоћ која је уследила по молитви Преподобнога (110), у Житију Дамјана црнорисца његово помагање болесним људима и деци молитвом и помазањем јелејем, и „благодатію Божіею всѣ получали исцѣленіе и уходили здоровыми» (194), у Житију Агапитовом како је исцељивао травама, али и бојама којима је иконописао (231).

Општење са владарима (кијевским кнезовима) и виђеним личностима

Посебно место у Кијево-печерском патерику заузимају ситуације које осликавају врло живо општење монаха са владарима односно кнезовима и властелом тога времена. Кијевски кнезови су веома поштовали монахе Кијево-печерске обитељи, нарочито преподобног Антонија а потом и преподобног Теодосија, често су долазили у манастир по благослов, исцељење, савет, давали прилоге у виду намирница али их и примали код себе у госте. Приликом самог оснивања манастира кијевски кнез Изјаслав је монасима дао на располагање део земље (16). Преподобни Теодосије је поучавао, укоравао ако би видео да је дошло до неправде као у случају када је Свјатослав сео на престо свог брата (103). Неки од бојара или кнезова су примали и постриг надахнути светим животом угодника Божијих, као нпр. черњиговски кнез Никола Свјатоша (321).

Благочестиви кијевски кнез Ростислав толико је заволео ову обитељ да је пожелео да у њој живот оконча као монах (373).

Када би преподобни Теодосије видео да се чини нека неправда, макар био у питању и кнез, није се устручавао да га разобличава и укорава: «И смѣло обличалъ онъ князя въ законопреступленіи его, ревнуя тому, кто сказалъ въ псалмѣ: «Буду говорить объ откровеніяхъ Твоихъ предъ царями, и не постыжусь» (Пс. 118, 46) (340).

Општење приликом обављања послушања

У темељ Кијево-печерске обитељи уграђен је труд и послушање, што видимо у Похвали преподобном Антонију: «А не иное онъ дѣло избралъ въ трудъ, какъ копаніе пещеры, потому что помнилъ слова, сказанныя инокамъ преп. Іоанномъ Лѣствичникомъ: «Пустъ удаляемся мы въ страны смиреннѣйшія, мало славныя, и далекія отъ всякой мірской отрады»! (37) У време док је преподобни Антоније Печерски градио и управљао манастиром још увек није био установљен типик према коме би манастирски живот био устројен: преподобни Антоније време проводи у уобичајеним подвизима и послушањима: «Еще прославилъ себя преп. отецъ нашъ Антоній иноческимъ богоугоднымъ житіемъ, которое состоитъ въ рукодѣліи, послушаніи, поученіи, безмолвіи и прочихъ добродѣтеляхъ, какъ пишется о томъ въ отеческихъ книгахъ: Монашеское житіе — рукодѣліе, безмолвіе, неосужденіе, неоклеветаніе, нероптаніе» (33).

Када је преподобни Теодосије преузео управљање манастиром, када се братија умножила и уместо затворничког заживео општежитељни поредак, почео је да трага за уставом који би регулисао живот у његовом манастиру. Одлучио је да то буде Студитски типик и послао једног од инока да га препише и донесе: «Принявъ это писаніе, преп. Ѳеодосій приказалъ прочесть предъ всею братіею и съ тѣхъ поръ началъ въ своемъ Печерскомъ монастырѣ устраивать все по уставу святой Студійской обители. Потомъ отъ Печерскаго монастыря всѣ русскіе монастыри приняли тогъ же, переданный преп. Ѳеодосіемъ, уставъ. И такъ начали содержать совершенный иноческій уставъ, какого прежде не было въ Россіи, и во всемъ смотрѣли на примѣръ Печерскаго монастыря, и чтили его за верховный монастырь» (74).

Иако игуман, преподобни Теодосије је превазилазио све монахе у послушању, подвизима, посту, молитви и свим другим монашким добродетељима, дајући не само поукама већ и на делу пример како треба да се влада свако ко жели да се удостоји ангелског лика: радио је у манастирској пекари, одлазио по воду и дрва, млео жито (71-80). «И, будучи старшимъ, не оставлялъ добраго обычая быть первымъ на работахъ. подавая собою образецъ всей братіи» (136). «И самъ преподобный всякій день прилежно подвизался съ братіею, <...> такъ что тѣ, кто видѣлъ его подходящимъ къ рабочимъ, не думали, что онъ самъ игуменъ, но одинъ изъ кухонныхъ послушниковъ» (109).

Да истинско смирење и послушање нема граница и пркоси природним законима показује нам житије преподобног Исакија који испуњава послушање чак и када га један од братије исмева: «Тогда онъ снова одѣлся во власяницу, на власяницу же надѣлъ узкій кафтанъ и началъ помогать поварамъ и работать на братію, раньте всѣхъ приходилъ на утреню и стоялъ крѣпко и неподвижно. <...> Послѣ же утрени онъ прежде всѣхъ входилъ въ поварню и приготовлялъ дрова, огонь и воду, и тогда уже приходили прочіе изъ братій поваровъ. Однажды одинъ изъ поваровъ, именемъ тоже Исаакій, сказалъ, насмѣхаясь, блаженному: «Исаакій, вотъ сидитъ воронъ — поди, возьми его». Онъ же, поклонясь до земли, пошелъ, взялъ ворона и принесъ его предъ всѣми поварами» (204).

Житије Теодосијево доноси нам детаљни приказ обављања послушања у кухињи, када је кнез Изјаслав упитао преподобног Теодосија за тајну укуса манастирске хране: «Когда у насъ братія сбирается варить пищу и печь хлѣбы, на то у нихъ положенъ такой уставъ. Прежде всего, братъ, исполняющій это послушаніе, подходитъ къ игумену и принимаетъ отъ него благословеніе. Потомъ, поклонившись троекратно предъ святымъ алтаремъ, зажигаетъ свѣчу отъ святаго алтаря и тою свѣчею разводитъ огонь въ поварнѣ или пекарнѣ. Когда же надо вливать воду въ котелъ, послушникъ говоритъ старшему:

«Благослови, отче», и тотъ отвѣчаетъ: «Богъ да благословитъ тебя, братъ!» и такъ все дѣло совершается съ благословеніемъ, потому и выходитъ въ сладость» (84-85). Као што видимо, свако дело савршава се у послушању младих према старијима односно братије према настојатељу.

Преподобни Теодосије поучавао је братију да је свако дело које се изврши мимо послушања неблагословено и производ таквог рада треба уништити као плод самовоље и непослушања, а кривац добија епитимију. Будући да се монах ступањем у манастир одриче добара овога света, преподобни Теодосије није дозвољавао никакву личну својину. Све што би нашао у келијама сабраће, што је у супротности са типиком, уништавао би као ствар која потиче од демона: «Лучше бы не заботиться тебѣ о наступающемъ днѣ, и сдѣлать по моему приказанію, а сегодня Господь Богъ, Который постоянно печется о насъ, подалъ бы намъ потребное, и позаботился бы еще и о большемъ». И тогда онъ приказалъ одному изъ братій собрать куски въ корзину и высыпать въ рѣку. На келаря же наложилъ епитимію, какъ виновнаго въ непослушаніи; такъ же поступалъ и въ иныхъ такихъ случаяхъ... Потому часто ходилъ онъ по келіямъ, и если что у кого находилъ: пищу или одежду, лишнюю противъ положенной по уставу, или иное имущество, отбиралъ то и бросалъ въ печь, какъ «часть вражій)» и предметъ ослушанія, и такъ увѣщевалъ ихъ: «Не хорошо, братія, намъ, инокамъ, отвергшимся всего мірскаго, собирать что-нибудь снова въ своей келіи. <...> Тогда этотъ братъ, который работалъ ризы, принесъ и положилъ предъ преподобнымъ то, чтб скопилъ, выручая за свою работу. Преподобный же сказалъ ему: «Если хочешь быть совершеннымъ инокомъ, то возьми это и брось въ горящую печь, потому что это плодъ ослушанія» (86).

Преподобни Теодосије, иако игуман, из љубави и поштовања према блаженом Никону, помагао му је у његовом послушању: «И часто, когда блаженный Никонъ сшивалъ и скрѣплялъ книги, будучи чрезвычайно искусенъ въ этомъ дѣлѣ, онъ прялъ для него веревки. Таковы были смиреніе и простота этого боговдохновеннаго мужа, такъ трудился онъ во всякомъ послушаніи. И въ этомъ подражалъ онъ Христу, истинному Богу, Который смирилъ Себя и былъ послушенъ» (81).

Општење на јавним местима

Преподобни Теодосије Печерски имао је врло жив однос са кијевским кнезовима и често је био њихов гост, користећи сваку ситуацију за давање поука (105). Пример учешћа у политичком и јавном животу видимо у житију преподобног Нифонта који је помирио сукобљене Кијевљане и Черниговце и тако спасао многе животе (339).

Општење са децом

У Кијево-печерском патерику пронашли смо само један пример комуникације са децом, која иначе није карактеристична за монашки живот, чак се препоручује њено избегавање. У Патерику је забележен случај комуникације са децом која је плод јуродивости преподобног Исакија, који се са дечацима играо „монаха” (205).

Општење са сродницима

Кнез Никола Свјатоша који је сујету овога света заменио за равноангелски живот и после упокојења помагао је својој браћи у болести и искушењима (326). Следећи праведнога Јова, блажени Никон показао је како са смирењем треба од Господа примати

и невоље, када је одбио родбину која је дошла да га откупи из ропства, заменивши слободу овога света за слободу добровољног подношења сваке беде и тескобе (311).

Општење са странцима (посетиоцима обитељи и мирјанима уопште)

Од самих зачетака хришћанства и монашког живота, монасима се саветује да што је могуће више избегавају сујету овога света, празнословље и прекомерно зближавање са мирјанима како би сачували светињу и достојанство ангелског образа и сачували сабраност ума и унутрашњи мир који су непходни за молитву. Ипак у Кијево-печерском патерику налазимо доста сцена које приказују општење монаха и посебно настојатеља Кијево-печерске обитељи преподобног Теодосија са световњацима. Као што и приличи истинским подвижницима, чланови ове обитељи су приликом свих сусрета које су имали са странцима својом појавом и понашањем ширили науку и љубав Христову, својим смирењем дајући пример благообразног живљења, чак и у ситуацијама када супротна страна није показивала разумевање и поштовање: «Ростиславовы оруженосцы, увидавъ старца, начали глумиться надъ нимъ и досаждать ему срамными словами, по наущенію исконнаго врага. Старецъ же, понявъ пророческимъ духомъ, что они близки къ смерти, сказалъ: «О чада! Когда вамъ нужно имѣть въ себѣ миръ душевный и просить у всѣхъ молитвъ, тогда-то и дѣлаете вы зло, неугодное Богу. Плачьте о своей погибели, кайтесь въ своихъ согрѣшеніяхъ, чтобы получить облегченіе въ страшный день. Уже постигъ васъ судъ, и всѣ вы съ княземъ вашимъ будете затоплены водою» (239-240). Преподобни Теодосије није био милостив само према благочестивим посетиоцима већ и према лоповима и другим недобронамерним посетиоцима, следујући јеванђељским речима: „Љубите непријатеље своје, добро творите онима који вас мрзе" (Лк. 6, 27): «Преп. отецъ нашъ Ѳеодосій, какъ Отецъ небесный, былъ милосердъ не только къ бѣднымъ, но и къ обижавшимъ его монастырь. Къ нему привели однажды связанныхъ разбойниковъ, пойманныхъ на монастырской землѣ въ покушеніи на кражу. Преподобный, видя ихъ связанными и находящимися въ такой скорби, сжалился надъ ними, и, прослезясь, приказалъ развязать ихъ, накормить и напоить. Затѣмъ долго поучалъ онъ ихъ никому не дѣлать зла, никого не обижать, далъ онъ имъ въ помощь достаточно имущества и съ миромъ отпустилъ ихъ» (87-88). Преподобни Никола Свјатоша, бивши кнез, својим смирењем показао је да слава и богатство овога света представљају грех у поређењу са духовним благом Оца небеског: «Если же когда противъ воли ему случалось имѣть что-нибудь, какъ князю, отъ своихъ бывшихъ людей, то все раздавалъ онъ на странниковъ и нищихъ, и построеніе церквей, и жертвовалъ много книгъ въ церкви» (320).

Општење између мушкараца и жена

Општење између мушкараца и жена требало би да буде крајње ограничено када је у питању монашки живот, како би се избегла непотребна искушења[11]. У Кијево-печерском патерику готово читаво житије преподобног Мојсија Угрина посвећено је крвавој борби овог подвижника са неразумном богатом удовицом која га је приморавала на брак. Овај целомудрени војник Христов ни по коју цену није поклекао већ се борио свим својим бићем и био овенчан и прослављен даром чудотворења (242-251).

11 Ово проистиче из девствености као једне од главних црта монашког подвига. Исп. Јањић 2006, 349-357.

Симболика манира говора

Начин говорења и тон треба да одговарају комплетном лику монаха, што значи да истински монах говори тишим тоном, равномерно, смирено, што својим примером потврђује преподобни Теодосије Печерски: «Никогда не видали его придирчивымъ, гнѣвливымъ, съ сердитымъ взоромъ, но былъ онъ милосерденъ, тихъ, сострадателенъ ко всѣмъ» (86).

Невербално комуникационо понашање

Гестови у општењу

У монашкој средини гестови у општењу су сведени и специфични у односу на гестове који су уобичајени за световно општење. Приликом благосиљања од стране игумана братија најчешће чини земне или појасне поклоне у знак смирења и непоколебљиве послушности: «И благословилъ его преподобный на игуменство. Вся же братія, коей числомъ было двадцать, поклонилась преп. Антонію до земли, радуясь о такомъ наставникѣ» (16). «Увидавъ его, онъ поклонился ему, и со слезами просилъ его принять къ себѣ въ иночество. Блаженный Ѳеодосій снова поклонился ему въ землю, чтобъ старецъ благословилъ его. И благословилъ его преп. Антоній и повелѣлъ постричь его блаженному Никону» (65). Поклони се творе и при изражавању најдубљег поштовања: «Іерей же Василій въ великомъ изумленіи палъ и поклонился имъ до земли, и сказалъ: «Отцы святые, я держалъ въ сердцѣ лишь иночество; зачѣмъ же вы имѣли въ виду мою худость для игуменства» (376).

Једно од најкарактеристичнијих обележја ортопраксије представља крсно знамење које се користи како на богослужењима тако и у свакодневном животу, приликом молитве. У житијима Кијево-печерског патерика налазимо примере застрашивања и одгоњења демона осењивањем крсним знамењем: «Слыша все это, преподобный не убоялся, не ужаснулся, но, оградивъ себя оружіемъ креста и вставши, началъ пѣть Псалтирь, и тогда тотъ шумъ и голоса притихали» (99). «...силою Господа моего Іисуса Христа и молитвами преп.отцовъ Антонія и Ѳеодосія я побѣжду васъ» — онъ знаменовалъ себя крестомъ, и такъ отгонялъ тѣхъ Веельзевуловыхъ мухъ» (206).

Како видимо, чин извињавања и тражења опроштаја обично је праћен земним или појасним поклоном: «Уразумѣлъ экономъ благодать Божію и, упавъ въ ноги, просилъ прощенія» (93). «Вставъ, онъ обходилъ всѣ келліи, кланяясь всѣмъ и прося прощенія» (ЖПМ, 294).

Усрдна молитва обично је употпуњена метанијама односно коленопреклоњењем, па и покајним ударањем главе о под што видимо у житију преподобног Теодосија: «...часто преклоняя колѣна на землю... много плачетъ и часто бьетъ о землю головою.....хотѣлъ онъ уснуть послѣ повечерія, тогда онъ засыпалъ немного, сидя, и затѣмъ, вставъ на ночное пѣніе, клалъ поклоны...» (98). «Изгоняя, по евангельскому реченію, молитвою и постомъ нечистый родъ этотъ также и другими добродѣтельными трудами, бдѣніемъ, стояніемъ, колѣнопреклоненіемъ безчисленнымъ...» (21).

Положај тела при општењу

Преподобни Теодосије поучавао је братију да осим унутрашњег смирења треба и да имају смирен изглед са рукама прекрштеним преко груди. Приликом међусобних

сусрета братије као и када би мирјани долазили у контакт са монасима уобичајено је да општењу претходи мала или велика метанија: «Онъ училъ ихъ имѣть и внѣшній видъ смиренія, ходить со сложенными на груди руками и при встрѣчахъ кланяться другъ другу, какъ подобаетъ инокамъ. Когда подъѣхали къ монастырю, вся братія вышла и поклонилась преподобному до земли (ЖФ, 83). Она, при видѣ его, поклонилась ему до земли» (ЖФ, 66).

У житију преподобног Теодосија Печерског описан је положај тела приликом упокојења: «Потомъ онъ правильно легъ, вытянувъ ноги и крестообразно положивъ руки на грудь, и предалъ святую душу свою въ руки Божій...» (ЖФ, 113).

Закључак

У овом раду покушали смо да понудимо комплексан и системски опис комуникативне културе монаштва у руској средини из дијахронијске перспективе по ситуативном моделу анализе. Опис аскетске комуникативне културе раног руског монаштва према Кијево-печерском патерику показује да је по низу параметара вербалног и невербалног комуникационог понашања она утемељила норме и традиције прихваћене у комуникационом понашању монаха у Русији. Специфичност овог патерика јесу подробни описи комуникације са владарима и вијеним људима, који проистичу из значаја Лавре у политичком и јавном животу Кијевске Русије. Ипак, одлике комуникационе културе кијевских отаца подвижника, у целини посматрано, нису доживеле битне промене до данашњег дана, што је, несумњиво, још једно сведочанство универзалног, наднационалног и временски неусловљеног карактера монашког служења и одговарајућег начина живота.

Литература

Абрамович, Д. И. (1902). *Изслѣдованіе о Кіево-печерскомъ патерикѣ какъ историко-литературномъ памятникѣ.* С. Петербургъ: Императорская Академия Наук.

Булгаков, М. (1995). *История Русской Церкви*, т. II. Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь.

Елагин, В. С., Шаланова, И. И. (2000). *Духовный мир Киево-Печерского патерика.* Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический институт.

Јањић, Д. (2006). *Прилог проучавању развоја монаштва.* Црквене студије, 4, 349-357.

Кіево-печерский патерикъ или сказания о житіи и подвигахъ святыхъ угодниковъ Кіево-печерской лавры (1999). Москва: Изд. им. Св. Игнатия Ставропольского.

Кончаревић, К. (2007). *Древни руски манастирски типици као материјал за проучавање комуникативног понашања монаха.* Црквене студије, 4, 339-370.

Кончаревић, К. (2008). *Патристички списи као извор за проучавање аскетске комуникацијске културе.* Црквене студије, 5, 81-105.

Кончаревић, К. (2013). *Сакрална комуникација. Норме. Традиције. Средства.* Београд: Институт за теолошка истраживања, 2013.

Николаевский, П. Ф. (2010). *Киевопечерский монастырь в Древней России.* Христианское чтение, 1876, 1, 15-36.

Ольшевская, Л. А., Травников, С. Н. (1999). *Древнерусские патерики*. Москва: Наука.

Стернин, И. А. (2008). *Теоретические и прикладные проблемы языкознания. Избранные работы.* Воронеж: Истоки.

Тутеков, С. (2006). Подвигът като екзистенциален път на общение : (кинонийни измерения на аскезата в богословското учение на Св. Максим Изповедник). Црквене студије, 3, 47-60.

Федотов, Г. П. (1959). *Святые древней Руси (X–XVIIст.).* New York: St. Tikhon Press.

Я. Н. Щапов (ред.) (2003), *Письменные памятники истории Древней Руси*. Санкт-Петербург: БЛИЦ Год.

Ксения Кончаревич
София Ковачевич

КОММУНИКАЦИОННЫЕ ТРАДИЦИИ РАННЕГО РУССКОГО МОНАШЕСТВА НА МАТЕРИАЛЕ *КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА*

Настоящая работа представляет собой попытку анализа коммуникативной культуры монашества в русской речевой и социокультурной среде на материале древнерусского литературного памятника Киево-печерского патерика. Наше исследование направлено на системное описание коммуникативного поведения монахов Киево-печерской лавры в течение XI и первой половины XII века в диахронной перспективе по ситуативной модели анализа, подразумевающей разбор вербального коммуникативного поведения в коммуникативных ситуациях и коммуникативных сферах. Анализ показывает, что по ряду параметров вербального коммуникативного поведения *Патерик* подготовил становление норм и традиций, принятых в коммуникативном поведении иночествующих в русской национальной среде и в другие (более поздние) эпохи, включая и современность. Это является очередным ярким свидетельством универсального, сверхнационального характера монашеского идеала и соответствующего образа жизни.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 445-462*
УДК 821.163.41.09:398

Мирјана М. Стакић
Универзитет у Крагујевцу, Педагошки факултет у Ужицу
e-mail: mirjanastakic073@gmail.com

ЗНАЧЕЊЕ СИНТАГМЕ *АДАМСКО КОЛЕНО*: ДАР ИЛИ КАЗНА[1]

Апстракт: *У раду истражујемо значење фразеолошке синтагме адамско колено. Полазну основу представљају описи њеног значења дати у речницима. Заједничко им је приписивање позитивних моралних особина и етичке изузетности особи којој се придаје овај квалификатив. Међутим, уочавају се вишезначност и семантичка неподударања, јер се значења синтагме различито објашњавају: редоследом детета по рођењу (осмо дете исте мајке), редоследом по рођењу и злом срећом или доводе у везу са полом (добра и поштена жена). Истражујемо порекло ових разлика покушавајући да утврдимо њихов извор, па их тумачимо у контексту хришћанске религије и народних обичаја и веровања. Анализирамо и значења која синтагма има у конкретној језичкој реализацији, на примерима књижевних дела која припадају народној и ауторској књижевности, како бисмо утврдили порекло значења. Добијени резултати упућују на нејасност мотивационе базе из које су произашла нека значења синтагме и иницирају потребу даљих истраживања.*

Кључне речи: *фразеологизам, српски језик, речник, хришћанска религија, народни обичаји и веровања, књижевност.*

Увод

Синтагма *адамско колено* спада у фразеологизме који садрже лексему којом се именује неки део људског тела. У наведеном случају спој лексеме *колено* са присвојним придевом *адамско* резултирао је различитим значењима датим у речницима српског језика којима се овом синтагмом одређује редослед детета по рођењу и/или означава човекова особина доброте и племенитости. Реч је о вишезначности синтагме чију семантичку затамљеност изазивају различита тумачења претходно наведених значења. У неким речницима она имају карактер рестриктивности јер се редослед детета по рођењу доводи у везу његовом изузетношћу и несрећном судбином, а особина племенитости и доброте везује искључиво за женски пол. Стога је први задатак истраживања испитати каква све значења синтагма *адамско колено* има у речницима српског језика, утврдити значењске разлике и њихово порекло. Корпусом истраживања обухваћени су општи речници српског језика (*Речник српскохрватског књижевног и народног језика* Српске академије наука и уметности[2] и *Речник српскохрватскога књижевног језика* Матице српске[3]). Поред општих, испитани су и други речници (*Фразеолошки речник српског*

1 Рад је настао у оквиру пројекта *Настава и учење: проблеми, циљеви и перспективе*, бр. 179026, чији је носилац Педагошки факултет у Ужицу, а који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.
2 *РСАНУ* 1975.
3 *РМС* 1967.

језика,[4] *Српски митолошки речник*,[5] *Етимолошки речник српског језика*,[6] и др.) како би се испитало каква значења синтагма остварује у појединим сферама лексикона. Критеријум који је условио избор речника јесте сама присутност синтагме *адамско колено* као лексичке јединице.

Други део истраживања односи се на испитивање односа између језика и културе, јер се разлике у значењу синтагме сагледавају у контексту хришћанске религије и народних обичаја и веровања. За такав приступ основу пружа став који заступа Гордана Ристић да фразеологизми који садрже компоненту којом се именује неки део тела „припадају једном од најстаријих слојева у фразеологији" и да почивају на „традиционалној симболици делова тела, [...] народног веровања, традиције и празноверја".[7] Наведена ауторка такве фразеологизме, позивајући се на Д. Мршевић-Радовић, сврстава у соматизме.[8] Језичку грађу на којој се испитује значење синтагме *адамско колено* чине књижевни текстови који припадају народној и ауторској књижевности, од којих неки представљају и репрезентативне речничке примере.

О значењу синтагме *адамско колено* у речницима

У лингвокултуролошкој литератури истраживања значења синтагме *адамско колено* нису новина. М. Будимир у студији о *адамском колену*[9] полази од значења ове синтагме која су дата у Вуковом *Речнику* и *Речнику српскохрватског књижевног језика* и као „најпотпуније казивање онога што народ мисли о *адамском колену*"[10] узима опис народног веровања који је дат у приповеци Ј. Веселиновића. Аутор сагледава семантичку варијанту *колена* у значењу *племе* и у опису народног веровања о *адамском колену* нарочиту пажњу придаје броју осам наводећи бројне примере којима би се овај број могао повезати са „представом о првом човеку" и веровањима „о изузетним особинама првих људи".[11] За Будимира семантичка функција овог израза је етичка јер се њиме „обележава исконска честитост најстаријег представника људског рода".[12]

И Наташа Вуловић тумачи значење синтагме *адамско колено*.[13] Ауторка као примарно значење синтагме наводи значење из *Речника српскохрватског књижевног и народног језика* (*РСАНУ*): „осмо дете исте мајке, које је, по народном веровању, обдарено најбољим особинама, али које нема среће у животу".[14] Наведено значење Вуловићева, као и Будимир, потврђује речничким примером народног веровања које је описано у приповеци Ј. Веселиновића; употребом овог значења у прози С. Сремца и позивањем на *Етимолошки речник српског речника* (*ЕРСР*) у коме се указује на порекло одреднице. Наглашава и „важну магијску функцију броја осам у индоевропеистици, коју је објаснио М. Будимир".[15] Друго значење синтагме („веома добра, поштена, племенита жена"), Вуловићева назива секундарним, „с позитивном семантиком, (конотацијом)", наводећи

4 *ФРСЈ* 2012.
5 *СМР* 1970.
6 *ЕРСЈ* 2003.
7 Ristić 2011, 120.
8 Ristić 2011, 120.
9 Budimir 1962, 71–82.
10 Budimir 1962, 72.
11 Budimir 1962, 73.
12 Budimir 1962, 71.
13 Вуловић 2015, 175–176.
14 Вуловић 2015, 176.
15 Вуловић 2015, 176.

да је у *РСАНУ* потврђено, осим Вуковим примером, и примером из „*Свезнања.* Општег енциклопедиског лексикона у једној књизи" (1937). Ауторка истиче да се ово значење „односи само на женску особу, што потврђује и белешка Вука Караџића *образац жене, жена боља од Пенелопе*"[16]

У *Речнику српскохрватског књижевног и народног језика* (на који се позива и Вуловићева) стоји да се синтагмом *адамско колено* означава: „1) осмо дете исте мајке, које је, по народном веровању, обдарено најбољим особинама, али које нема среће у животу" и 2) уопште веома добра, поштена жена".[17] Међутим, у речницима можемо наћи и другачија одређења значења ове синтагме. У *Речнику српскохрватскога књижевног језика* (*РМС*) наведено је да *адамско колено* значи: „1) осмо дете по рођењу; 2) племенита особа".[18]

У наведеним значењима датим у речницима (*РСАНУ* и *РМС*) уочавају се квалитативна семантичка неподударања јер се осмом детету по рођењу придаје квалитатив изузетности (дар), али и несреће, и особина (доброта) везује искључиво за женски пол (*РСАНУ*),[19] или се значење синтагме везује само за редослед детета по рођењу (осмо дете) и племенитост особе без обзира на њен пол (*РМС*).[20]

Истражили смо и значење синтагме *адамско колено* у посебним речницима српског језика. У *Етимолошком речнику српског језика* (*ЕРСР*) наведена су три значења синтагме *адамско колено*: прво (преузето из *РСАНУ*) – „осмо дете исте мајке, које је, по народном веровању, обдарено најбољим особинама, али које нема среће у животу", друго (преузето из Вуковог *Рјечника* из 1818. године) „веома добра, поштена жена, plus quam Penelope" и треће (преузето из Станићевог *Ускочког речника*) – „честита узорна особа; поштење, честитост".[21]

У *Ускочком речнику*, који је послужио као извор за значење синтагме које је наведено у ЕРСР, стоји да *адамски* у изразу *колено* има два значења: „1) честита, узорна особа. 2) поштење, честитост.[22] Уочавамо да се прво значење односи на особу која поседује одређену етичку особину, а да се другим значењем именује сама особина.

У *Српском митолошком речнику* (*СМР*) наведена су три значења синтагме *адамско колено*: „ [...] личност срећна и племенита и добра душе, дете од Адама (човека). [...] Тако се каже о свакој ваљаној и поштеној жени. По веровању, осмо дете у родитеља је необично добре душе, доноси напредак, служи сваком за срећу, а себи за невољу".[23]

У *Фразеолошком речнику српског језика* (*ФРСЈ*) наведено је само једно значење синтагме *адамско колено*: „осмо дете исте мајке, које је по народном веровању, по свему изузетно, али без среће у животу".[24] Наведено значење семантички се подудара са примарним значењем ове синтагме које је дато у *РСАНУ*.

Пажњу привлачи то што у *Речнику српскога језика* Матице српске из 2011. године (*РСЈ*) синтагма *адамско колено* није наведена као одредница. Једно од значења лексичке јединице *колено*, „сродник који са другима чини исти степен сродства, један наследни ред",[25] може се довести у везу са описом значења синтагме *адамско колено* који

16 Вуловић 2015, 176.
17 *РСАНУ* 1975, 787.
18 *РМС* 1967, 47.
19 *РСАНУ* 1975, 787.
20 *РМС* 1967, 47.
21 *ЕРСР* 2003, 62.
22 Станић 1990, 3.
23 *СМР* 1970, 9.
24 *ФРСЈ* 2012, 15.
25 *РСЈ* 2011, 538.

је дат у *РМС* – „осмо дете по рођењу". Такође, и опис значења у *РСЈ* да *колено* означава *породицу*, *породичну лозу*, *род* и *генеалошко потомство*,[26] у значењу синтагме *адамско колено* може се довести у везу са генеалошким потомством људског рода које, по хришћанској религији, потиче од првог човека Адама. Овакво тумачење у складу је и са класификовањем синтагме *адамско колено* у фразеологизме којима се изражава карактеризација човека по пореклу – „човек племенитог порекла", коју даје Гордана Штасни.[27] Она наводи и да лексема *колено* има „статус симбола",[28] као и да се у основи њеног симболичког значења налазе „метафоричне асоцијације".[29] Лексема је према истраживању И. П. Петлове, на које се позива Рајна Драгићевић, прасловенског порекла,[30] а њено значење *рода* (породичне лозе, потомства) у *Етимологијском рјечнику хрватскога или српскога језика* изведено је према семантичкој паралели са латинским речима *genu* и *genus* и грчким речима γόνυ и γένος које имају исто значење.[31] Потврду за овакво семантичко повезивање пружа и одредница *Адамов* за коју стоји да се налази „у саставу устаљених израза и термина".[32] Реч је о присвојном придеву који је изведен од имена Адам, које се у синтагми *адамско колено* повезује са именом првог човека. У *Великом речнику страних речи и израза* уз лексеме *адам* и *адамски* стоје значења „човек, људско биће".[33] Такође, наведена је и лексема *адамлук* која има значење *човечности* и лексема *адамли* са значењима „људски, човечно, пристојно".[34] И у *Савременом лексикону страних речи и израза* наведене су лексеме *адамлук* – „човечност, људскост",[35] и *адамли* – „човечно, људски, хумано"[36] (уз одредницу *Адам* објашњене су синтагме *Адамов костим*, *Адамова јабучица* и *Адамово ребро*, али није наведена синтагма *адамско колено*).[37] У *ЕРСЈ* наведено је да је лексема *адамли* настала од турских речи „adam – човек, људско биће и лексеме adamlik – човечност" и да је „по пореклу иста као старозаветно име првог човека Адам".[38] На основу наведених значења произилази семантичко повезивање значења синтагме *адамско колено* са именом првог човека и честитошћу људског рода као његовог потомства. Међутим, постоје и другачија мишљења о пореклу ове синтагме. Нпр., Будимир указује на мишљење М. Стојковића да се *адамски* може повезати и са грчком речи *adamas* која значи *неукротив* и са речју *адамант* којом се означава *најтврђе жељезо* и касније *дијамант*.[39] У *ЕРСЈ* стоји да „израз *адамско колено* тешко да је мотивисан ликом библијског Адама, упркос тумачењу наведеном у РСА [...], пре се ради о семантичком укршању турцизма адамли *човечно* и адум *јалов, неплодан*".[40] На наведено семантичко укрштање, као што је претходно истакнуто, указује и Вуловићева.[41]

26 *РСЈ* 2011, 538.
27 Штасни 2013, 107.
28 Штасни 2013, 93
29 Штасни 2013, 96
30 Драгићевић 2013, 66
31 *ЕРСЈ* 1971, 129.
32 *РСЈ* 2011, 18.
33 Клајн и Шипка 2008, 69.
34 Клајн и Шипка 2008, 70.
35 Мићуновић 1991, 22.
36 Мићуновић 1991, 22.
37 Мићуновић 1991, 22.
38 *ЕРСЈ* 2003, 63.
39 Budimir 1962, 82.
40 *ЕРСЈ* 2003, 63.
41 Вуловић, 2015, 176.

Уочава да различита значења лексеме *адамско* произилазе из различитих приступа њеном пореклу. Из семантичког укрштања турцизама *адамли* и *адум* настаје значење *човечности* и *неплодности*,[42] а из семантике лексеме *адам*/*Адам* – људско порекло, из чега, по хришћанској религији, проистиче и значење човечности људског рода као потомства, јер је први човек створен по лику Божјем: „Да начиним човека по своме лику, себи слична...”[43]

Поставља се и питање одакле потиче везивање значења синтагме *адамско колено* за племениту женску особу (*РСАНУ, ЕРСЈ, СМР*). Оно постоји и *Речницима* Вука Стефановића Караџића из 1818. године[44] и 1852. године.[45] И у „*Свезнању.* Општем енциклопедиском лексикону у једној књизи” уз одредницу Адам дато је објашњење: „Адамско колено – у нар. песмама добра и поштена жена, тј. онаква какав је био А. док није згрешио”[46] (наведено је као пример у *РСАНУ* на који се позива и Вуловићева).[47] Недоумицу изазива и то зашто се значење синтагме повезује баш са осмим дететом исте мајке (*РМС*) које је по свему изузетно, али без среће (*РСАНУ, СМР* и *ФРСЈ*). У складу са ставом „нема језичке реализације ван контекста”,[48] одговоре ћемо потражити у хришћанској религији, народним обичајима и веровањима и илустровати конкретним примерима значења које синтагма *адамско колено* остварује у српској народној и ауторској књижевности.

Адамско колено – осмо дете по рођењу од исте мајке

Наташа Вуловић наводи да је израз *адамско колено* у значењу осмог детета по рођењу „базна нефразеолошка синтагма”.[49] Катарина Беговић истиче да несматрање израза за фразеологизам настаје када у лексичком споју нема потпуно новог фразеолошког значења за које се сматра да представља „категоријално обележје фразеолошке јединице”.[50] Према мишљењу Драгићевићеве, нефразеологизми се састоје из споја лексема које могу бити употребљене у секундарним значењима.[51] *Сродник* – секундарно значење именице *колено* у синтагми *адамско колено* повезује се значењем придева *адамско.* Међутим, ни у једном речнику српског језика (који је обухваћен корпусом истраживања) нисмо могли пронаћи опис секундарног значења којим бисмо овај присвојни придев повезали са бројем осам. Сам лексички спој *осмо колено* означавао би престанак крвног сродства код православних хришћана по женској линији јер, по речима Драгане Мршевић-Радовић, седмо и девето колено „означавају границу крвог сродства (по женској и мушкој линији) после које престаје свако сродство (десето колено)”.[52]

У опису значења синтагме *адамско колено* које је дато у неким речницима (*РСАНУ, СМР* и *ФРСЈ*) стоји позивање на народно веровање („по народном веровању”). Оно можда говори у прилог претхришћанском пореклу мотивационе слике која је условила настанак синтагме. У *РСАНУ* наведено значење илустровано је са два примера

42 *ЕРСЈ* 2003, 63.
43 *Библија* 2007, 1.
44 Караџић 1818, 3.
45 Караџић 1852, 2.
46 Петровић (ур.) 1937, 16.
47 Вуловић, 2015, 176.
48 Беговић 2017, 434.
49 Вуловић 2015, 175.
50 Беговић 2017, 430–431.
51 Dragićević 2009, 36
52 Мршевић-Радовић 1987, 128.

из приповетке *Адамско колено* Јанка Веселиновића: „Рађа жена децу мушку или женску, једну за другим. Кад намири осам, онда је то дете, било једног или другог пола *Адамско колено*' (Весел. 12, 392). Љуба је осећала своју кривицу, она је знала да је *Адамско колено*; знала је да порода неће имати, или ако га и имадне, неће га подгојити (И., 407)".[53] И Будимир наводи овај пример (у облику знатно обимнијег одломка првог издања Веселиновићеве приповетке из 1893. године).[54]

Поставља се питање због чега се у опису народног веровања који је дат у приповеци Јанка Веселиновића редослед детета по рођењу (осмо дете) доводи у везу са припадањем *адамском колену*. Већ је претходно истакнуто да се Будимир бавио овим питањем, тј. симболиком броја осам. Он наглашава да је осам „митски број" који је „сачувао своју важност до дана данашњег".[55] И Вуловићева указује на значај Будимирових истраживања у овој области, наглашавајући да аутор даје „велики број примера из српских народних веровања".[56] Важност бројева истиче и питагорејско учење у коме је важна, по мишљењу Ж. Калуђеровића, „теза да је број бивство свих ствари".[57] Милица Радовић Тешић наводи да „основни бројеви у различитим културама имају изразиту симболичку вредност".[58] Симболички значај бројева у митском свету истиче и Е. Касирер, наводећи да бројеви представљају „велики мотив симболичких облика, који влада склопом митског света".[59] Да су бројеви повезани са магијом и празноверјем, указује Матила Гика у свом делу о филозофији и мистици бројева.[60] Они су важни и у хришћанству. Савремена концепција о научном заснивању бројева, по мишљењу М. Дејића, заснована је на мислима из *Библије*. Дејић наводи да се у Соломоновој *Књизи мудрости* налази прво помињање броја као апстракције („Бог је све створио с мерама, бројевима и утезима").[61]

У симболичком поретку нарочито је наглашено значење броја осам. У *Рјечнику симбола* наглашено је да је осам „број космичке равнотеже".[62] Истиче се повезаност овог броја са женским полом,[63] као и то да он представља „духовну регенерацију" и „обнову, поновно рођење, промену и прелаз".[64] И у филозофској мисли Н. Берђајева реч је о важном броју. Аутор користи синтагму „осми дан стварања",[65] за коју В. Јеротић указује да се јавља „још у релативно раној патристичкој литератури",[66] да се њоме означи стваралаштво човека као наставак Божјег стварања света. Јеротић ову мисао Берђајева упоређује са идејом Максима Исповедника „да природно учествовање човека у Богу није статичка делатност".[67] У хришћанској теолошкој литератури наводи се да је осам „број васкрсења, јер је Исус васкрсао осмог дана по уласку у Јерусалим".[68]

53 *РСАНУ* 1975, 787.
54 Budimir 1962, 72.
55 Budimir 1962, 81.
56 Вуловић 2015, 176.
57 Калуђеровић 2008, 389.
58 Радовић Тешић 2013, 20.
59 Kasirer 1972, 6.
60 Gika 1987, 77.
61 Дејић 2018, 9–10.
62 Chevalier and Gheerbrant 2003, 465.
63 Schimmel 2008, 161.
64 Kamings 2004, 24.
65 Berđajev 1991, 101.
66 Jerotić 1998, 12.
67 Јеротић 2002, 62.
68 Коларић 2010, 423.

Број осам се више пута помиње у *Библији*. Навешћемо само неке примере који то показују: У *Првој књизи* Мојсијевој стоји да се осморо људи спасило потопа у Нојевој барци: Ној и тројица његових синова: Сим, Хам и Јафет „и жена Нојева и три жене синова његових с њима".[69] И у одељку *Савез и обрезивање*, у обраћању Бога Авраму јавља се број осам: „Свако мушко дијете кад му буде осам дана да се обрезује..."[70] У *Новом завету*, у *Првој саборној посланици* Светог апостола Петра број осам се јавља да означи осам душа спасених потопа: „[...] који некада бејаху непослушни кад их очекиваше Божје дуготрпљење у дане Нојеве, када се грађаше ковчег, у коме се мало, то јест, осам душа спасоше водом".[71] Број осам се понавља и у *Светом Јеванђељу по Луки*, и то током навођења да су осмога дана по рођењу обрезали и дали имена и Јовану Крститељу и Исусу: „И када се наврши осам дана да обрежу дете, наденуше му име Исус, дато од анђела пре него што он би зачет у утроби".[72]

Из претходно наведених примера се уочава да су бројеви одувек имали важну улогу у људском разумевању света. Неоспоран је и симболички значај броја осам у српској обичајној традицији чије се рефлексије осећају и данас. О томе сведочи и новински чланак *Рођени у осми дан* из дневног листа *Политика* у коме пише о Удружењу родитеља деце која имају Даунов синдром. Они су удружење назвали *Осми дан* „јер се верује да су деца са Дауновим синдромом рођена осмог, непостојећег дана у недељи".[73]

Међутим, поред броја осам, у Веселиновићевој приповеци, у опису народног веровања о *адамском колену* пажњу привлачи и лексички спој *слатка крв*: „То су обично несрећна створења, тако бар народ верује. Она су *слатке крви*".[74] Из наведеног цитата јасно је да се синтагма *слатка крв* односи на несрећне људе. Она се јавља и у старим словенским веровањима о којима је писао Т. Ђорђевић, а једно од њих је да су људи „слатке крви" највише изложени нападима вештица.[75] По народним веровањима, вештице су „хтонични (подземни) демони"[76] и приписиване су им „све смртоносне жеље према детету или, још радикалније, смртоносна значења".[77] Немање порода адамског колена, тј. људи „слатке крви", или њихова немогућност да се „пород подгоји" сведочи о смртоносном значењу, тј. уроку, казни или клетви која је усмерена према потомству, о чему је писао и М. Милићевић: „Дете ако је слатке крви веома је слабо од урока".[78]

Позивање на народни обичај, магијско значење броја осам које је, према мишљењу Будимира, остатак старијег система бројања јер „индоевропска осмица је дуал, тј. две четворке, и та архаичност објашњава њену мађијску и религијску функцију",[79] и довођење у везу *слатке крви* са несрећом показује да се Веселиновић у објашњењу *адамског колена* ослањао на народна веровања. Тиме се потврђује став В. Чајкановића да су његове приповетке „пуне доброг етнографског материјала".[80] Етнографски карактер Веселиновићеве прозе истиче и Ј. Скерлић упоређујући писца са Вуком Караџићем.[81] И

69 *Библија* 2007, 6.
70 *Библија* 2007, 12.
71 *Библија* 2007, 1025.
72 *Библија* 2007, 847.
73 *Рођени у осми дан* 2016.
74 Према: Budimir 1962, 72.
75 Ђорђевић 1953, 23.
76 Чајкановић 1973, 95.
77 Поповић-Перишић 1989, XVI.
78 Милићевић 1984, 200.
79 Budimir 1962, 82.
80 Чајкановић 1973, 77.
81 Скерлић 1997, 332.

Ј. Деретић упућује на тесну повезаност Веселиновићевих прича са народним усменим приповедањем,[82] што је у складу са мишљењем Љиљане Костић да је „Веселиновић у својим приповеткама чувао традиционалне представе о греху, Божјој правди и казни".[83]

Осим у приповеци Јанка Веселиновића, синтагма *адамско колено* се јавља и у приповеци *Чича Јордан* Стевана Сремца. Ова приповетка је први пут штампана 1903. године,[84] дакле само десет година након Веселиновићеве приповетке. Овај релативно мали временски размак значајан је да утврдимо колико се народно веровање о *адамском колену*, на које се позивао Веселиновић, рефлектује на лик главног Сремчевог јунака кога приповедач назива „адамским коленом": „Али шта су помогле његове Аргусове очи, кад је чича Јордан био право, што рек'о народ, адамско колено".[85] У наведеном цитату, поред израза *адамско колено*, јавља се и фразеологизам *Аргусове очи*. Реч је о фразеологизму који потиче из грчке митологије јер се у њему јавља присвојни придев изведен од имена Аргус. Сандра Вуксан указује да је реч о чувару Зевсове љубавнице Ије, који је сматран најопаснијим чуваром („Према једном предању имао је сто очију на глави и још сто распоређених по целом телу. Док спава, његова два ока увек остају будна").[86] Сремац претходно наведеним исказом потврђује одлике приповедања српског реализма који је, према мишљењу Дубравке Богутовац, окренут „живој, колоквијалној речи" и карактеристике фолклорног реализма кога издваја и „приповедање у трећем лицу које добива обиљежја усмености".[87] Повезивање фразеологизма античког порекла са изразом *адамском колено* кроз позивање на говорну локалну народну традицију – „што рек'о народ" показује да у Сремчевој прози постоје интегрални и редуковани фолклорни елементи. Биљана Сикимић истиче да се они „читају као културолошки феномени, али је могуће и њихово фолклорно читање".[88] Ауторка указује и да код Сремца долази до „трансформације интегралних фолклорних елемената" који су задржали „свој фолклорни код, али су ауторске интервенције видљиве".[89]

Поставља се питање какво значење у Сремчевој приповеци има синтагма *адамско колено*, односно да ли се њено значење поклапа са оним које је дато у опису народног веровања у Веселиновићевој приповеци. Да би се значења подударила, нужно је да чича Јордан буде осмо дете од исте мајке; да нема порода или ако га има, да га не одгаји; да буде несрећан и да га красе позитивне моралне особине, односно доброта. У тематској структури приповетке није истакнуто да је чича Јордан осмо дете по рођењу од исте мајке. Његово је порекло чак прилично нејасно одређено: „Чича Јордан је однекле из Турске, из старе Србије...".[90] Када је реч о потомству, он је имао пород, сина Дојчина, који је настрадао. Међутим, и овде не постоји потпуно поклапање са фолклорним кодом, јер је главном јунаку од сина остао унук Диле: „сем унучета Дилета није никога другог од рода имао. За то је унуче живео".[91] Такође, условно се може прихватити да је чича Јордан несрећан, мада је јунак сам оквалификовао своју судбину као злу и своју службу као тешку. Приповедач указује да му „замерају и коре га што је исувише добар",[92] а њему је

82 Деретић 2007, 818.
83 Костић 2013, 74.
84 Према: Марковић, 2015, 242.
85 Сремац 1959, 9.
86 Вуксан 2012, 127.
87 Bogutovac 2019, 207.
88 Сикимић 1997, 23.
89 Сикимић 1997, 23.
90 Сремац 1959, 6.
91 Сремац 1959, 8.
92 Сремац 1959, 59.

међу људима гадно, „лепше му изгледа међу децом".[93] Оно што Сремчевом јунаку даје квалификатив *адамског колена* је његова етичност и доброта. Синтагма *адамско колено* у његовом опису има улогу експресива чија је употреба у Сремчевој прози, по мишљењу Стане Ристић, антропоцентристички концентрисана јер је везана за човекове позитивне и негативне „психичке и моралне особине, за поступке, понашање, статус, као и за друге особине, радње и појаве у вези са човеком".[94] Ако изузмемо указани недостатак података о редоследу по рођењу, значење *адамског колена* у опису Сремчевог јунака најприближније је одређењу које је дато у *Српском митолошком речнику* – „[...] необично добре душе, доноси напредак, служи сваком за срећу, а себи за невољу".[95] Такво значење произилази из спољашње карактеризације лика, јер се чича Јордан бавио многим пословима (говедар, пудар, фурунџија, млекаџија, баштованџија и ашчија) који су другима доносили напредак, а он од њих није имао ни зараду ни лично испуњење: „Сад је чича Јордан опет ашчија, а не треба ни да кажем да му ашчиница добро ради; ради, вала, и лети и зими, као што је досад радила и свака она башта у којој је чича Јордан пударисао".[96]

Узимање Сремчевог јунака који је мушког пола за етичко оличење *адамског колена* значајно је и због тога што се значење ове синтагме у Вуковом *Рјечнику*[97] везује искључиво за женски пол. Такође, тумачење значења ове синтагме везано је искључиво за женски пол и карактер жене представљен у народним песмама и у „*Свезнању*. Општем енциклопедиском лексикону у једној књизи"[98] (већ је истакнуто да су ови примери наведени и у *РСАНУ*[99], о чему пише и Вуловићева[100]).

Адамско колено – добра и поштена жена

Тумачење значења синтагме *адамско колено* посредством народне књижевности (поезије) са аспекта религије и народних обичаја и веровања пружа податке који сежу у даљу прошлост него што је то позивање на обичајну традицију које је дато у објашњењу значења синтагме у приповеци *Адамско колено* Јанка Веселиновића. Значај усмене традиције као извора података о старој словенској религији истиче и Чајкановић. Он наводи и предност народних песама у односу у прозу јер су „састављене у везаном слогу, који нам даје боље јемство да ће првобитни текст бити верније сачуван".[101] Као језички предложак за тумачење значења синтагме послужиће нам народна песма у којој се ова синтагма јавља у наслову. Реч је о лирско-епској песми *Јетрвица адамско колено*.[102] Сузана Кујунџић Остојић истиче да је то једна од ретких песама коју није забележио Вук Караџић и позивајући се на Хатицу Крњевић наводи да је ову песму, први пут објављену 1865. године у новосадској *Даници*, испевала слепа Јока Јездимировић из околине Вуковара.[103] (Код Деретића у *Историји српске књижевности* имамо податак да

93 Сремац 1959, 58.
94 Ристић 1997, 46.
95 *СМР* 1970, 9.
96 Сремац 1959, 26.
97 Караџић 1818; 1852.
98 Петровић (ур.) 1937, 16.
99 *РСАНУ* 1975, 788.
100 Вуловић 2015, 176.
101 Чајкановић 1994, 33.
102 Ђурић 1971, песма бр. 87, 636–639.
103 Kujundžić Ostojić 2017, 237.

је објављена у „Браству” 1889. године.)[104] У песми се јавља мотив „јетрве”. У *Индексу мотива народних песама балканских Словена* Б. Крстић наводи различите варијанте овог мотива. Варијанту која се јавља у песми *Јетрвица адамско колено* Крстић објашњава на следећи начин: „Жена на самрти моли јетрву да пази и на њеног сина. – Она га негује боље од свога, те нико не примећује да је сироче без мајке.”[105] Песма „има богат наративни ток”.[106] Атрибут *адамског* у њој понела је главна јунакиња Ковиљка која, поред свог сина Маринка, одгаја и Мирка, сина своје покојне јетрве Винке. Чување мушког детета Ковиљки је поверено као аманет умируће јетрве. Ковиљка у чувању деце не прави разлику, односно предност даје јетрвином сину. Објашњење за то даје сам народни певач стиховима: „Ковиљка је срца милостива, / она знаде шта је сиротињство / од малоће (сиротица ј' била).”[107] Својом племенитошћу Ковиљка је заслужила благослов народа, и у том благослову први и једини пут у песми понавља се синтагма из наслова – *адамско колено*: „Ој Ковиљка, колено адамско, / проста душа твојих родитеља, / који су те породили мудру, / међ' туђу те браћу оправили, / па ти знадеш шта је сиротињство!”[108]

И у икавској варијанти ове песме, народној песми *Сиротан Мирко* (уз песму је забележено да је казивала Мара Пејагић 1873. године у Ванцаги),[109] такође се јавља синтагма *адамско колено* у благослову народа, али и Бога: „Ој Ковиљка, колино адамско, / Проста душа твојих родитеља, / Који су те одранили мудру, / Па ти знадеш шта је сиротињство!”[110] Уочава се да народни певач у песмама *Јетрвица адамско колено* и *Сиротан Мирко* Ковиљки придаје квалификатив *адамског колена* на основу њеног познавања „сиротињства” и поседовања мудрости у значењу хришћанске етичности, племенитости и доброте.

Утицај хришћанства, тј. православља у песми *Јетрвица адамско колено* је видљив, јер се помињу света недеља, одлазак у цркву и празник свето Васкрсење. Према наводима Љ. Милутиновића, „многе црквене свечаности, а посебно вашари, привлачили гусларе и певаче”,[111] па у хришћански мотив спада и то што је ову песму испевала слепа жена певач, а жене певачи су, углавном, биле извођачи у црквеним портама о празницима. Кулминацију у песми представља погибија Ковиљкиног сина у рату. Вест о трагедији она прима од Мирка: „Ја не имам да загрлим сина, / а ти немаш да т' загрли мајка, / оди, Мирко, да т' загрли стрина!”[112] Погибија сина јединца може се повезати са делом народног веровања (народно веровање на које се позива Веселиновић у приповеци *Адамско колено*): да људи који су адамског колена немају порода или уколико га имају, неће га одгајити. Поред тога, значењска паралела се може успоставити и када је реч о етичкој изузетности јунакиње, јер лик Ковиљке одликују доброта, милосрђе, жртвовање... Међутим, значењска паралела се не може успоставити када је реч о објашњењу значења синтагме позивањем на редослед детета по рођењу, јер у песми, сем „сиротињства”, никакве друге назнаке не постоје о томе.

Поред песама *Јетрвица адамско колено* и *Сиротан Мирко*, синтагма *адамско колено* се јавља и у народној песми *Ропство Јанковић Стојана*[113] која припада тематском

104 Деретић 2007, 345.
105 Крстић 1984, 224.
106 Митровић, 2017, 111.
107 Ђурић 1971, песма бр. 87, 637.
108 Ђурић 1971, песма бр. 87, 638.
109 Andrić (ur.) 1942, pesma br. 6, 147–150.
110 Andrić (ur.) 1942, pesma br. 6, 150.
111 Милутиновић 2010, 43.
112 Ђурић 1971, песма бр. 87, 639.
113 Ђурић 1971, 90. песма бр. 71, 559 –562

кругу о ускоцима који је Вук Караџић сврстао у песме средњих времена. Песма припада кругу песама које певају о котарским ускоцима који су деловали у XVII веку, а најславнији међу њима су „Стојан Јанковић, затим његов отац Јанко Митровић, па Илија Смиљанић, Вук Мандушић и др."[114] Дакле, главни јунак је историјска личност за коју В. Ђурић, позивајући се на историјска документа, наводи да се истакао у многим борбама против Турака и да је у једној од тих борби (код Обровца, 1666. године), заробљен и одведен у Цариград, где је провео у заробљеништву четрнаест месеци.[115] Иако насловна синтагма наговештава да је у питању ропство овог великог јунака, основни мотив песме није ропство, него повратак јунака из ропства. Реч је о повратку у коме народни певач, како то истиче В. Станисављевић, „не разрађује детаље и перипетије повратка, него радњу концентрише на проблеме везане за породичне односе"[116] у којима, по наводима Деретића, „влада нека дубока и болећива везаност једних за друге".[117] Поред тога, М. Милинковић истиче да ова песма обрађује „један необичан и редак мотив – присуство мужа удаји своје жене".[118] Реч је о интернационалном мотиву који је познат још од Хомерове *Одисеје*, па Б. Сувајџић указује да се овај мотив може транспоновати у митску матрицу где би се јунаков повратак посматрао као „повратак из света мртвих".[119] У песми је тај повратак описан као бекство Јанковић Стојана и Смиљанић Илије из турског ропства у коме су провели девет година и седам месеци. По повратку у родни Котар, Јанковић Стојан прво сврађа у свој виноград и тамо затиче мајку како га сузама залива. Мајка не препознаје сина и они разговарају. Јанковић Стојан у том разговору сазнаје да му се жена преудаје. Мајка не осуђује тај поступак снахе: „Моја снаша адамско колено, / чекала га за девет година / и десете за седам месеци, / данас ми се млада предаје; / ја не мого од јада гледати, / већ побего саду винограду."[120] Снаха је квалификатив *адамског колена* заслужила својим опхођењем према свекрви, што се у песми сазнаје из даљег тока радње. Главни јунак се појављује на свадби своје жене, али не жели да дође до сукоба. Анализирајући његово понашање Весна Војводић Митровић указује да се он племенито и хумано односи „према несуђеном младожењи и сватовима" и истиче да је јунаково скривање идентитета условљено „потребом да се са дистанце испитају или превреднују оне норме које чине устројство јунаковог живота".[121] Драмски заплет се завршава споразумно, јер Јанковић Стојан несуђеном младожењи дарује рођену сестру за жену. Мајка не зна за те нове околности. Она се враћа из винограда кукајући: сина назива „јабуком од злата" и говори да га је већ заборавила, али да снаху Јелу заборавити неће. Набраја и поступке којима је снаха заслужила да је назове *адамским коленом*: „Ко ће стару дочекати мајку? / Ко пред мене стару ишетати? / Ко ће стару запитати мајку: / Јеси ли се уморила мајко?"[122] Из наведених стихова сагледава се да су поштовање, пажња и доброта доминирали у односу снахе према свекрви. Поред тога, она је била верна свом супругу девет година и седам месеци, иако су у браку били само седам дана („у Стојана млађа љуба оста, / млађа љуба од недеље дана"),[123] због чега је мајка и назива „неношеним златом". „Кратко време брака", по мишљењу Зоје Карановић, „упућује на могућност да је

114 Деретић 2007, 394.
115 Ђурић 1971, 90.
116 Станисављевић 2001, 182.
117 Деретић 2007, 396.
118 Милинковић 2003, 21.
119 Сувајџић 2003, 387.
120 Ђурић 1971, песма бр. 71, 561.
121 Војводић Митровић 2013, 467.
122 Ђурић 1971, песма бр. 71, 562.
123 Ђурић 1971, песма бр. 71, 559.

брак, у тренутку склапања ометен",[124] тј. да није „конзумиран".[125] Милутиновић истиче да је женина вредност у српској народној књижевности најчешће „мерена кроз призму верности" и да о томе „сведочи епитет *верна*, који је у српској народној књижевности срастао за именицу *љуба*".[126] И Крстић у издваја мотив верне жене и песме које певају о женином верном чекању мужа, „иако јој други кажу да је погинуо и нуде љубав. – Кад се врати, не пушта га у кућу док јој не пружи доказе да је то заиста он".[127]

Снаха Јела је у песми *Ропство Јанковић Стојана* названа *адамским коленом* због својих врлина и етичности. Честитост и верност жене као одлика *адамског колена* јавља се и у песми *Марко Краљевић куша љубу*.[128] Ова епска песма припада циклусу песама о Краљевићу Марку, једном од најопеванијих наших јунака, који је био и историјска личност. Живео је у XIV веку, а „најранији помен о његовој популарности потиче из Сплита 1547."[129] У песми *Марко Краљевић куша љубу* опевано је како Марко Краљевић иде у цареву војску и оставља „нељубљену и незагрљену" љубу Анђелију. На љубино питање зашто је није научио „дворе познавати", брата, „нејака Милоша", и „мајку подворити", јунак одговара: „Лако ћу те научити, љубо – / Ако будеш адамског кољена, / Ја ћу тебе с коња научити, / Ако будеш орјатског кољена, / Ја те нећу никад ни довека! / Мене чекај за девет година / и десете четири месеца."[130] У јунаковом кушању верности и поштења љубе на основу њеног порекла потврђује се мишљење Катице Дармановић да је у нашој народној епици лик љубе „окарактерисан појмом тазбине: достојна или недостојна љубина породица оставља траг у њеној биографији и формира лик одредницом *адамско* као позитивно, или *орјатско* колено (род) – лоше и недостојно".[131] Када се јунак вратио из војске, он не открива одмах свој идентитет и распитује се код брата како се љуба владала у његовом одсуству. Сазнаје да је она не само пазила стару мајку (свекрву) и девера, већ се према деверу понашала као да је њено рођено дете: „Куд год иде води ме за руку / Ди год сједне, меће ме на крило."[132]

Насупрот порекла од *адамског колена* – доброг колена стоји *орјатско колено* – зло колено. Мирјана Детелић указује „да епика разлике међу овим крајностима – углавном своди на исход борбе између племенитог и подлог, часног и нечасног – обележава терминима *адамско* и *орјатско* колено (односно род)". Ауторка истиче да „све што се догађа у затвореном простору дома и за све актере таквих догађаја, ова опозиција компетентно замењује комплекс добро-зло".[133] Доброта и племенитост, по мишљењу Александре Матић, произилазе из љубави, „највише врлине у хришћанству".[134] Матићева наводи да се „праведни и грешни деле према том критеријуму, а љубав према ближњима подразумева и љубав према Богу".[135]

На истом испиту као љуба Краљевића Марка била је и љуба Јанковић Стојана. Обрасци понашања Маркове љубе и Стојанове љубе су исти. Обе љубе су „нељубљене", јер кратко време након удаје бивају принуђене да се растану од супруга. И једна и друга

124 Карановић 2008, 101.
125 Карановић 2003, 530.
126 Милутиновић 2010, 366.
127 Krstić 1984, 181.
128 Младеновић и Недић (пр.) 1974, песма бр. 53, 167–170.
129 Пешић и Милошевић-Ђорђевић 1997, 145.
130 Младеновић и Недић (пр.) 1974, песма бр. 53, 168.
131 Дармановић 2016, 77.
132 Младеновић и Недић (пр.) 1974, песма бр. 53, 169.
133 Детелић 1992, 175.
134 Матић 2017, 466.
135 Матић 2017, 466.

верно чекају мужеве преко девет година. Карановићева указује да је девет година „време чекања у вези са свадбеним обичајем".[136] Ни у песми *Ропство Јанковић Стојана* ни у песми *Марко Краљевић куша љубу* не постоје никакве назнаке којима би се могао наслутити редослед љуба по рођењу или немогућност да се оне остваре као мајке, будући да њихов прави брачни живот заправо и започиње повратком супружника. Можемо закључити да се значење синтагме *адамско колено* у претходно наведеним народним епским песмама може довести у везу са етичношћу и добротом јунакиња, што је у складу са Вуковим тумачењем ове синтагме које је везано само за женски пол и потврђује став Вуловићеве да се секундарно значење ове квалификације односи „само на женску особу",[137] као и мишљење Будимира да синтагма *адамско колено* важи „првенствено за женски род".[138] Међутим, испитивање порекла, тј. колена љубе, у песми *Марко Краљевић куша љубу* пружа могућност и другачијег тумачења које превазилази везивање значења синтагме само за женски пол. Припадност *адамском колену* није родно ограничена, па се сви потомци *адамског колена* могу одликовати позитивним моралним особинама. Наведено одговара тумачењу значења које је дато у *Ускочком речнику* и оним речничким одређењима којима се добротом и поштењем човека уопште објашњава значење ове синтагме.

Закључак

Различита значења синтагме *адамско колено* настају услед вишезначности лексема *адамско* и *колено* које улазе у њен састав. Наташа Вуловић указује да „разлике у семантици фразеологизама зависе од специфичности унутрашње форме, од начина на који се остварује однос општег значења и значења појединих компонената".[139] Нејасност мотивационе базе и разликовање полазне и данашње слике, по мишљењу Вуловићеве, „потенцијално су готово увек спремне за етимолошку реинтеграцију".[140] Потврду за наведено налазимо у томе што се у народним епским песмама (које представљају најраније сачуване изворе у којима се јавља синтагма *адамско колено*) значење синтагме не може довести у везу са оним речничким одређењима која њено значење везују за редослед детета по рођењу: „осмо дете по рођењу". Овакви описи значења се у неким од испитиваних речника (*РСАНУ, СМР, ЕРСЈ, ФРСЈ...*) директно повезују са народним веровањем: „осмо дете исте мајке, које је, по народном веровању, обдарено најбољим особинама, али које нема среће у животу".[141] Наведено иницира потребу додатних испитивања етнографске грађе како би се утврдило њихово порекло, тј. конкретних народних веровања која се везују за дете које је, по редоследу рођења, осмо од исте мајке. Осим позивања на народно веровање, које је дато у причи *Адамско колено* српског реалисте Јанка Веселиновића, други анализирани примери књижевних дела у којима се јавља синтагма *адамско колено* нису пружили потврду таквог значења. Такође, анализа значења показује да је неким речничким тумачењима која значење синтагме *адамско колено* доводе у везу са редоследом детета по рођењу, заједничко да такво дете нема среће у животу. У опису народног веровања датог у Веселиновићевој приповеци наведена је и немогућност такве особе да има пород или да свој пород одгаји. Међутим, у анализираним

136 Карановић 2008, 98.
137 Вуловић 2015, 176.
138 Budimir 1962, 72.
139 Вуловић 2015, 104.
140 Вуловић 2015, 104.
141 РСАНУ 1975, 787.

књижевним делима која припадају нашој народној поезији, нисмо нашли потврду таквог значења. Њу не налазимо ни у песми *Јетрвица адамско колено*, јер је Ковиљку народни певач назвао *адамским коленом* пре него што је изгубила сина јединца. Ковиљка је названа *адамским коленом* због свог карактера, тј. племенитости. Такође, у народној песми *Марко Краљевић куша љубу* тешко да би народни певач дозволио да припадност јунакове љубе *адамском колену* означава и немогућност да она има потомство.

У свим испитиваним примерима конкретне језичке реализације, синтагма *адамско колено* се користи да означи племенитост и доброту особе (у народној епској књижевности, то је особа женског пола, а у ауторским приповеткама и мушког и женског – човек уопште), те сматрамо да треба размислити о потреби евентуалног преиспитивања неких приступа у тумачењу значења синтагме *адамско колено.* Ту потребу условљавају и васпитно-образовни разлози, јер се народне песме у којима се јавља синтагма *адамско колено* налазе у школским програмима за основну школу. Нпр., песма *Јетрвица адамско колено* се обрађује у четвртом разреду основне школе и за њено разумевање важно је да се ученицима објасни значење насловне синтагме (непознате речи су саставни део методичке апаратуре сваке читанке), а Валерија Јанићијевић наводи да се само у *Читанци* Завода за уџбенике Зоране Опачић и Данице Пантовић (2007) „делимично повезује Адамова чистота пре пада у грех и сам израз адамско колено".[142] Ауторка закључује да је овакво повезивање „функционално и примерено узрасту".[143] Ако се у речницима, који прате методичку апаратуру читанке, наведе само објашњење којим се изузетност и несрећа особе доводе у везу искључиво са њеним редоследом по рођењу, то може да делује збуњујуће на ученике, јер они у песми не могу да пронађу потврду да је Ковиљка осмо дете по рођењу од исте мајке. Такође, исти ефекат може да има ако ученици у самосталном трагању за значењем синтагме пронађу само такво тумачење.

Литература и извори

Беговић, Катарина (2017): „Како смо се то живи појели? – О изразу појести се (изјести се) жив", у: *Књижевност и језик*, год. LXIV, бр. 3–4, 425–439.

Библија – Свето писмо Старог и Новог завета (2007). Ваљево: Глас цркве.

Веселиновић, Јанко (1930): *Адамско колено*. Београд: Издавачка књижарница Томе Јовановића и Вујића.

Војводић Митровић, Весна (2013): „Варијабилност супружничких односа у српском народном епском песништву", у: Димитријевић, Бојана (ур.), *Наука и савремени универзитет. Од науке до наставе*, књига 2, Ниш: Филозофски факултет, 462–473.

Вуксан, Сандра (2012): „Фразеологизми пореклом из грчке митологије и историје", у: *Прилози проучавању језика*, бр. 43, 117–140.

Вуловић, Наташа (2015): *Српска фразеологија и религија – линвокултуролошка истраживања*. Београд: Институт за српски језик САНУ.

Дармановић, Катица (2016): *Типологија и функција женских ликова у епским песмама Вукове збирке* (Докторска дисертација). Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду. Доступно на: http://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/8226/Disertacija9442.pdf?sequence=1&isAllowed=y (6. 5. 2010.)

Дејић, Мирко (2018): „Наука у Библији", у: *Иновације у настави*, год. XXXI, бр. 1, 1–12.

142 Јанићијевић 2013, 286.
143 Јанићијевић 2013, 286.

Деретић, Јован (2007): *Историја српске књижевности*. Београд: Sezam Book.

Детелић, Мирјана (1992): *Митски простор и епика*. Београд: Српска академија наука и уметности.

Драгићевић, Рајна, (2013): „О прасловенском слоју лексике савременог српског језика", у: Алановић, Миливој, Дражић, Јасмина, Штасни, Гордана и Штрбац, Гордана (ур.), *Лексика – граматика – дискурс* (*Зборник у част Смиљки Васић*). Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 59–74.

ЕРСЈ (2003): Лома, Александар, *Етимолошки речник српског језика, Свеска 1: А.* Београд: Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ.

Ђорђевић, Тихомир (1953): *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању,* Српски етнографски зборник, књига LXVI. Београд: Српска академија наука.

Ђурић, Војислав (1971): *Антологија народних јуначких песама*. Београд: Српска књижевна задруга.

Јанићијевић, Валерија (2013): *Настава теорије књижевности у млађим разредима основне школе* (Докторска дисертација). Београд: Учитељски факултет. Доступно на: http://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/2774/Disertacija.pdf?sequence=1&isAllowed=y (6. 5. 2010.)

Јеротић, Владета (2002): *Индивидуализација и (или) обожење*. Београд: Ars Libri и Кремен.

Калуђеровић, Жељко (2008): „Питагорејски бројеви", у: *Педагошка стварност*, год. LIV, бр. 5–6, 389–405.

Карановић, Зоја (2003): „Робовање Стојана Јанковића у светлу обреда прелаза (жанровско структурирање песме)", у: *Зборник Матице српске за књижевности и језик*, год. LI, бр. 3, 529–539.

Карановић, Зоја (2008): „*Марко Краљевић и Мина од Костура* – заборављена прича о брачној и јуначкој иницијацији", у: Љубинковић, Ненад и Самарџија, Снежана (ур.), *Српско усмено стваралаштво*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 97–117.

Караџић, Вук Стефановић (1818): *Српски рјечник: истолкован њемачким и латинским ријечима*. Беч: Штампарија Јерменског намастира. Доступно на: http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/1216 (3. 3. 2020.)

Караџић, Вук Стефановић (1852): *Српски рјечник: истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Беч: Штампарија Јерменскога намастира. Доступно на: http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/1255 (3. 3. 2020.)

Клајн, Иван и Шипка, Милан (2008): *Велики речник страних речи и израза.* Нови Сад: Прометеј.

Коларић, Иван (2010): *Филозофско теолошки лексикон*. Чачак: Легенда.

Костић, Љиљана (2013): „Клетва и покушај заштите од клетве у приповеци *Кумова клетва* Јанка Веселиновића", у: *POZNAŃSKIE STUDIA SLAWISTYCZNE*, NR 4, 63–74.

Марковић, Јордана (2015): „Језик Сремчевих јунака као одраз мултикултуралности", у: Радан, Михај (ур.), *Исодишта 1.* Темишвар: Савез Срба у Румунији - Ниш: Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 239-249.

Матић, Александра (2017): „Есхатолошки мотиви у лирском усменом песништву", у: *Црквене студије*, год. XIV, бр. 14, 455–468.

Милинковић, Миомир (2003): *Девојка бржа од коња*. Ужице: Учитељски факултет.

Милићевић, Милан (1984): *Живот Срба сељака.* Београд: Просвета.

Милутиновић, Љубомир (2010): *Пјевачице Вука Стеф. Караџића.* Бања Лука: Филозофски факултет.

Митровић, Милена (2017): „Слике традиционалне културе у настави Српског језика за млађе разреде", у: *Иновације у настави*, год. XXX, бр. 3, 106–116.

Мићуновић, Љуба (1991): *Савремени лексикон страних речи и израза.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Младеновић, Живомир и Недић, Владан (пр.) (1974): *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића, Пјесме јуначке најстарије*, књига друга. Београд: Српска академија наука и уметности.

Мршевић-Радовић, Драгана (1987): *Фразеолошке глаголско-именичке синтагме у савременом српскохрватском језику*. Београд: Филолошки факутет.

Петровић, П. М. (ур.) (1937): *Свезнање. Општи енциклопедиски лексикон у једној књизи.* Београд: Народно дело.

Пешић, Радмила и Милошевић-Ђорђевић, Нада (1997): *Народна књижевност*. Београд: Требник.

Поповић-Перишић, Нада (1989): „Две политике тела: вештица и вила", у: Ђорђевић, Тихомир, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*. Београд / Горњи Милановац: Народна библиотека Србије и Дечје новине, I–XXII.

Радовић Тешић, Милица (2013): „Неки творбено-семантички аспекти твореница са бројем пет", у: Ковачевић, Милош (ур.), *Српски језик, књижевност, уметност. Традиција и иновације у савременом српском језику*, књига 1, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 17–23.

Ристић, Стана (1997): „Неке карактеристике експресива у делима Стевана Сремца", у: Недељко, Богдановић (ур.), *Књижевно дело Стевана Сремца – Ново читање*. Ниш: Центар за научна истраживању САНУ – Универзитет у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета, 43–56.

РМС (1967): *Речник српскохрватскога књижевног језика* (књига прва). Нови Сад / Загреб: Матица српска / Матица хрватска.

РСАНУ (1975): *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* (књига IX). Београд: Институт за српскохрватски језик, Српска академија наука и уметности.

РСЈ (2011): Николић, Мирослав (ред. и ур.), *Речник српскога језика*. Нови Сад: Матица српска.

Рођени у осми дан (2016). *Politika online*, 20. 06. 2016. http://www.politika.rs/sr/clanak/357498/Srbija/Rodeni-u-osmi-dan (25. 04. 2020.)

Сикимић, Биљана (1997): Фолклорни елементи у делу Стевана Сремца, у: Недељко, Богдановић (ур.), *Књижевно дело Стевана Сремца – Ново читање*. Ниш: Центар за научна истраживању САНУ – Универзитет у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета, 23–33.

Скерлић, Јован (1997): *Историја нове српске књижевности*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

СМР (1970): Кулишић, Шпиро, Петровић, Петар и Пантелић, Никола, *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит.

Сремац, Стеван (1959): *Изабране приповетке*. Београд: Народна књига.

Станисављевић, Вукашин (2001): *Наша народна књижевност*. Београд: ИП „ПИРГ".

Станић, Милија (1990): *Ускочки речник*. Београд: Научна књига.

Сувајџић, Бошко (2003): *Хајдуци и ускоци у народној поезији*. Београд: Гутенбергова галаксија.

ФРСЈ (2012): Оташевић, Ђорђе, *Фразеолошки речник српског језика*. Нови Сад: Прометеј.

Чајкановић, Веселин (1973): *Мит и религија у Срба.* Београд: Српска књижевна задруга.

Чајкановић, Веселин (1994): *Стара српска религија и митологија*. Београд: Српска књижевна задруга/ Београдски-издавачко графички завод / Просвета / Партенон.

Штасни, Гордана (2013): „Семантичко-деривациони потенцијал и лексичка спојивост лексеме колено", у: Алановић, Миливој, Дражић, Јасмина, Штасни, Гордана и Штрбац, Гордана (ур.), *Лексика – граматика – дискурс (Зборник у част Смиљки Васић)*. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 93–109.

Andrić, Nikola (ur.) (1942): *Hrvatske narodne pjesme*, knjiga X, ženske pjesme – svezak šesti. Zagreb: Matica hrvatska.

Berđajev, Nikola (1991): *Novo srednjovjekovlje – Razmišljanje o sudbini Rusije i Srbije*. Split: Laus.

Bogutovac, Dubravka (2019): „Magija pripovijedanja Stevana Sremca", u: *Наслеђе*, год. XVI, бр. 42, 199–210.

Budimir, Milan (1962): „Adamsko koljeno", u: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knjiga 40, 71–82. Dostupno na: https://dizbi.hazu.hr/a/?pr=i&id=21030 (10. 2. 2020.)

Dragićević, Rajna (2009): „O problemima identifikacije frazeologizama", u: *Südslavistik-online*, Nr 1, br. 35–44. Dostupno na: http://www.suedslavistik-online.de/01/dragicevic.pdf. (19. 6. 2020.)

Gika, Matila (1987): *Filozofija i mistika broja*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Jerotić, Vladeta (1998): „Svest – religija – društvo: Na pragu novog humanizma?", u: Raković, Dejan i Koruga, Đuro (ur.), *Svest – religija – društvo: Na pragu novog humanizma?* Zbornik radova sa ECPD okruglog stola, 22. april 1997. Beograd: Evropski centar za mir i razvoj (ECPD) Univerziteta za mir Ujedinjenih nacija, str. 11–15.

Kamings, Endru (2004): *Sve o simbolima*. Beograd: Narodna knjiga.

Kasirer, Ernst (1972): „Mitski broj i sistem svetih brojeva", u: *Polja*, XVIII/155, 6–8. Dostupno na: https://polja.rs/wp-content/uploads/2016/06/selection2-21.pdf (10. 4. 2020.)

Krstić, Branislav (1984): *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena.* Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.

Kujundžić Ostojić, Suzana (2017): *Antropološka funkcija i značenje groktalica kod bačkih Bunjevaca* (Doktorska disertacija). Novi Sad: Filozofski fakultet. Dostupno na: http://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/6281/Disertacija4279.pdf (21. 4. 2020.)

Ristić, Gordana (2011): „Konceptualna analiza nemačkih i srpskih somatizama u semantičkom polju *strah*", u: *Zbornik za jezike i književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga I, 119–129.

Schimmel, Annemarie (2008): *Misterija brojeva*. Sarajevo: Libres.

Skok, Petar (1971): *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Knjiga prva A – J.* Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

Mirjana M. Stakić

MEANING OF THE PHRASE *ADAMSKO KOLENO* (ADAM'S BLOODLINE)[144]: A GIFT OR PUNISHMENT

The paper explores the meaning of the phraseme *adamsko koleno* (Adam's bloodline). The starting point is the descriptions of the phrase found in dictionaries. What all these entries have in common is the attribution of positive moral qualities and ethical exceptionalism to an individual to whom this qualification is attached. However, there is also ambiguity and semantic discrepancies due to different explanations of the phrase's meaning: being one of Adam's bloodline is ascribed to the order of birth (eighth child of the same mother), order of birth and misfortune, or even associated with gender (good and honest woman). Exploring the origins of these differences, we tried to determine their source, and interpret them in the context of Christianity and folk tradition and beliefs. We also analyzed the meaning of the phrase on specific embodiments both in folk and authorial literature to determine the origins of the meaning. The results seem to point to the ambiguity of the motivational base from which some of the meanings described in the dictionaries arose, raising the need for further research.

144 Adamsko koleno (Adam's bloodline) – phrase denoting a person of remarkable qualities. Such a person is believed to be a direct descendant of Adam (hence Adam's bloodline). According to popular belief, these individuals are usually born as the eighth child of the same parents, and bring good luck to others, but are unfortunate themselves.

УДК 821.163.41.09 Ђорђевић М.

Сунчица Денић
Педагошки факултет у Врању
Универзитет у Нишу
e-mail: suncicadenic@gmail.com

ЗАВЕТНА КОСОВСКА СЛИКА У ПОЕЗИЈИ МАНОЈЛА ЂОРЂЕВИЋА ПРИЗРЕНЦА

Апстракт: *Манојло Ђорђевић Призренац*[1] *је песник, приповедач, драмски писац и путописац. Његова поезија и даље је најнедоступнији сегмент његовог стваралаштва. Налази се једино у листовима и часописима у другој половини 19. века. Песме је објављивао у „Босанској вили“, „Отаџбини“, „Србадији“, „Српском забавнику“, „Јавору“... Значајно место у Призренчевој поезији има косовски усуд, косовски мит, као и вера која се овде стапа са тежњом за правду, истину и љубав. Из туге и бунта због Косова и Метохије, његова поезија не припада чистој херојци, нити је устројена хајдучки и полетно. То је резигнирајуће и медитативно, болно и носталгично сећање на славну прошлост. Ова поезија израз је народног духа и времена које промовише атмосферу страдања и слободарства. Иако је ван интересовања новог читања, поезија Манојла Ђорђевића Призренца испуњава простор који је за историју косовскометохијске књижевности, као и за целокупну историју српске књижевности од изузетне важности.*

Кључне речи*: Манојло Ђорђевић Призренац, поезија, косовски усуд,традиција, вера.*

Манојло Ђорђевић Призренац зачетник је тзв. *новије* књижевности Косова и Метохије. Време које се везује за његов живот (1851–1896), као и време када пише и објављује (1868–1896) јесте, на неки начин, време конституисања, консолидације и пробоја српске књижевности са јужних простора и старосрбијанских тема у општу српску националну и литерарну свест XIX века. У основи књижевног рада Манојла Ђорђевића При-

1 Једна од најранијих биографских бележака о Призренцу је она коју је написао значајни културни радник из Чешке Јозеф Зденек Раушар. По њој се Манојло Ђорђевић Призренац родио 3. јануара 1851. године у Призрену, у Старој Србији. Када му је било пет година одлази у Београд (родитељи су били присиљени, прим. С.Д.). Путовао је по Европи, Русији и Балкану, а био је и уредник у Загребу. У младости је писао и објављивао песме. Објављивао их је по разним српским и чешким часописима, међу којима су: *Јавор, Млада Србадија, Отаџбина, Словенски свет, Панчевац, Световид, Босанска вила, Виенац*, и др. Већим делом писао је приповетке, и има их у великом броју. Стварао је и у драмској литератури, где је имао добре успехе. У прози је пренео оштар, слободнији дух. Осим значајног броја приповедака и песама, издвајају се књиге мемоарске, новинарске и историјске прозе и путописа, Призренац је написао драме*: Слободарку, Отровницу (Љубав и сујета) и Јасмину и Ирену, Златну гривну.* Објавио је више позоришних критика о делима славних људи Европе. Један је од оснивача Књижевно-уметничке заједнице (са Миланом Ђ. Милићевићем, Љубомиром Ковачевићем, Љубомиром Јовановићем, Хаимом Давичом, Илијом Вукићевићем, Ристом Одавићем и Симом Матавуљом), претече Друштва књижевника Србије и друштва новинара Србије. Умро је у Београду, 1896. године.

зренца је српско јужњачко биће, као што је и опште хуманистичко и национално опредељење. Причом и епским ставом он чини прошлост истинитијом, додирљивијом и вредном памћења. Патриотизам, осећање правде, истине и вере, чине трагичан хероизам и његових дела и његове личности.

Рођен је у Призрену, 1851. године. Призрен је напустио као четворогодишњи дечак када су се његови родитељи преселили у Београд. Међутим, љубав према родном крају и носталгију за остављеним завичајем он потврђује својим именом, додавши геопоетичку одредницу: *Призренац*. Безуспешно је једном (1888) покушао да посети Призрен (Вратила га је Турска полиција.), да би до краја живота жалио и певао о томе како му је највећа жеља да *слободан Срб је и Призрен град.* То је у песми *Сужањ у туђини* , у тамници у Прагу написао.

Ето разлога да овај, готово анониман писац за савремене књижевне посленике буде тема и спона новог виђења и разоткривања књижевно-историјских ситуација. Релативно кратак живот (45 година), те дело које није нашло неко високо место у вредновању, не оставља Манојла Ђорђевића Призренца више од сто двадесет година после смрти а да не привуче пажњу, као што и мами да се књижевна и културна јавност позабаве њиме. Можда је његова биографија, исто толико непозната, саставни део недопеваног стиха, незавршене приче, неизведене драме… Можда је резултат *неслободе*, његове личне и опште, као професионалне и естетске категорије.

Веома мало података има о животу Манојла Ђорђевића Призренца. Живео је у Београду, Загребу и Прагу. Био је болешљив, вредан и скроман. Последњих година живота радио је на месту шефа Прес-бироа. То је било много за такво нежно тело и ум, и крхко здравље, писали су његови савременици. Умро је у Београду, у Крунској улици, 1896. године. О његовој смрти писано је много; више је прилога објављено поводом смрти него за читав његов живот.

Остаје забележена једна занимљивост о којој је Призренац испричао Сими Матавуљу, што одређује неизбрисив део његовог необичног живота. У питању је сан који је Призренац уснио непосредно пред смрт, а који је 1896. године објавила *Босанска вила* у тексту поводом његове смрти. „Сам Манојло причаше једног дана“, преноси лист. „ Ноћас сам сањао чудноват сан. Нашао сам се у цркви, у Призрену, свом родном мјесту. И ту изађоше пред мене у дугачкој поворци: цар Лазар, Краљевић Марко, српски светитељи, патријарси, митрополити и епископи. Између њих примјетих и митрополита Мраовића. Зачудих се кад видјех. Приступим к њему и запитам га: *Зар ви нијесте умрли, господине*? *Нијесам*, одговори ми. (...) И ја клекох онда пред њега и рекох: *Па, молим Вас, оче, благословите ме и учините да се већ једаред ослободим својих дугова!* Митрополит се на то насмијеши и рече: *Не бриге те, синко, за девет дана бићеш свега ријешен*.“ [2] Деветог дана од сна, 23. јуна 1896. године, млади Призренац се упокојио, решен велике беде и сиротиње у којој је живео.

Песме је објављивао по многим листовима и часописима. За разлику од других дела која су имала друга, нова издања, песме су до данашњег дана расуте, а и што се тиче истраживача, као да нису побудиле довољно интересовања. Без обзира на известан романтичарски занос и дух који носе, оне су битна књижевноисторијска вредност.

Управо са тог становишта од изузетног је значаја поема *Вилино коло или Смрт кнеза Михајла М. Обреновића III*. Није само у питању нов рукопис до кога смо дошли као ново, неоткривено дело почетком 2000-те године! То је првенац у стваралаштву М. Ђ.

2 *Босанска вила*, (1896). бр. 17.

Призренца, јер се до тог открића узимала као родоначелна година 1871, појављивањем његове приповетке *Потоњи Немањић.* **

Вилино коло је дело малог формата. Објављено је у Београду 1868. године, а посвећено СРБИНУ са којим, како каже, дели горку судбину поводом смрти кнеза Михаила М. Обреновића. Призренац, дубоко жалостан због народне трагедије, изражава дубоку бол. Поема је написана у десетерцу, а по тону могла би бити тужбалица јер носи, како песник каже, „црну песму а још црње гласе“. Испевана „на народну“, она говори о животу кнеза Михаила. Попут гуслара-наратора, са осцилирајућим тоном, сликом и звуком којим се, као у легендарним епским делима, словенском антитезом жели да драматично дочара догађај или лик о коме се пева, пише.

Шта је оно на брду Авали?
Што се сјаји као јарко сунце?
У по ноћи у најгушћем мраку.
Да л`је пала звезда небеса?
Ил`је неко Божје чудовиште?
Нит`је пала звезда са небеса.
Нит`је оно Божје чудовиште.
Већ се беле сакупиле виле.
Са Космаја, а и са Балкана.
С`Дурмитора и Шаре планине.
Сазвала их са Авале вила.
Тужним гласом и сузним очима,
Љуто цвилећ и у груди с`бијућ`.

Тим стиховима Призренац жели да дочара бол српског народа који, како каже, хоће да „свисне“, препукне од туге за драгим кнезом Михајлом, којег је народ називао драгоценим накитом, драгуљем који је Србији донео многе успехе и велики углед. У традиционалном облику епске тужбалице, он набраја кнежеве врлине који је, између осталог, гладне нахранио, жедне напојио, сиротињу надгледао. У другом делу поеме Призренац улази у херојику поучавајућим тоном, како би се народ подигао у нове победе и нови живот. Песник каже да ће се сви молити да Србија створи могућност за напредак који ће се догодити ако се нађе неко са врлинама кнеза Михајла. У том делу поеме песник као да скреће са теме, туге за несталим кнезом већ, израженом дидактичком реториком улази у патетику, лишавајући себе и своје дело естетских порука.

Виши степен трагике постиже се баладичношћу, као у песми *Сужањ у туђини*, објављеној у *Отаџбини* 1880. године, а испеваној у десетерцу, са местимичним „испадима“ (стих је негде променљив, изосилабичан, иде од шестерца до деветерца). Песма има две слике, две упоредне радње, боље рећи, сцене које се преплићу. С једне стране, то је херојски поклич и устанак као израз протеста на реалност и вековно ропство а, с друге, то је немоћ сужња самог у туђини кога би и кап воде вратила у живот, а око кога је пуста тишина. Најгоре је пак што је у оковима, без снаге, препуштен суровости тиранина који се смеје над његовом судбином и судбином народа.

** Вишегодишњим истраживањем дошла сам до овог дела које је касније регистровано књизи о Призренцу, 2003. године (С. Д. *Књижевно дело Манојла Ђорђевића Призренца)*

Страхота то је, гроза и ужас,
Ал` има гордих за које знам.
Кад ти се народ диже у славље,
А ти у тами ојађен…сам…

Страдање би се могло спасити, чак и у тренуцима издисаја, само за неколико речи, за које се Богу моли да чује ***Да слободан Срб је и Призрен град***.

Од смрти, Боже, спаси ме сад –
Само док чујем веселе гласе:
Слободан Срб је и Призрен град.

Као једна од првих објављених песама, *Сужањ у туђини* једна је од успелијих поетских остварења М. Ђ. Призренца, те се може о њој говорити као о програмској песми. Песник је снагом изузетно снажне и свеже емоције створио ове стихове од туге и суза. Речено је већ да „ ови последњи стихови оправдавају тврдњу многих који М. Ђ. Призренца сматрају правим косовско-метохијским писцем. Осим што је то потврдио рођењем, он потврђује јаким, снажним поетским опредељењем: само да чује да је Србин слободан и да је слободан Призрен град, не жали што ће умрети.“[3]

Све потоње песме у мањој или већој мери жеља су за слободом и ослобођењем.

Једна од тријy песама објављених у листу *Србадија* управо је песма *Србадија*, објављена 1881. године. Написана је у дванаестерцу, у четрнаест катрена. Песник опомиње да у том, 19. веку, у доба процвата људске свести и технологије, где се подразумева слобода за сваког човека, српски народ, како каже, прати *судба убога*, јер је на сваком кораку, на сваком месту, присутно страдање. Он се нада да ће доћи време када ће се исплатити *толики гробови народних патника* и те велике жртве.

У надахнутом опевању освете и непрестаном тежњом за слободом, из неколиких Призренчевих песама, револуционарност и патетика налик су на дела раних немачких романтичара, тј. предромантичара и њихових поклича, попут оних, окупљених око манифестног покрета *Силина и плаховитост*, или *Олуја и нагон*, или како су већ преведени на овим језицима, а можда познатијих под оригиналним именом: *Штурм унд дранг*, у чијим делима доминира бунт и тежња за слободом.

У Срећи Србиновој, објављеној у *Србадији* исте 1881. године видна је основна тема његовог поетског бића, питајући се *шта је срећа човекова, ако Отаџбина крвари*. То је његово животно питање, суштинско питање његовог поетског дела и света, као што је то питање узрока свеколиког страдања. Срећа песникова престала је сазнањем да је његов народ роб, под теретом туђина који му, каже, „јоште копа гроб“. У незнању, опоменут је слепим гусларом и песмом о негдашњој слави и јунаштву, о моћи и благостању, о суровој судбини која прати његов народ. „Срећа ми паде ко пука сјен“, каже он, а остаје увек отворена рана за плач.

Па зар је срећа, када крвници
Косовске земље газе ми рај?
Када је пусто, јадно и тужно,
где беше негда слава и сјај !

3 Денић, С., 2003, стр. 40.

Па докле тако? Зар није доста
Мучења дугог векова низ?
зар није пало толико жртава
Да се домаши слободе вис?

„Косово, као персонификација великих, чак можда највећих људских мука и несрећа, централно је место у поезији М. Ђ. Призренца. Оно је персонификација отаџбинства и народољубља, које се у његовој поезији намећу како митске теме. Иако се често буди из тог ништавила, он пркосом проглашава време да ће се *скршити сужањства ланци* "[4]...

Отац Јустин Поповић, сада Свети Јустин Ћелијски (и Врањски) пише да су косовски мученици кроз земаљско ишли ка небеско, „ кроз пролазно у непролазно, кроз смртно у бесмртно".[5] Пишући о косовској истини и Видовдану, отац Јустин Поповић је наводио заслуге Св. Саве као родоначелника свега великог, називајући га *оцем видовданске етике*. Слично је писао када је о Алекси Шантићу писао, јер је и код Шантића отац Јустин препознавао светосавски и косовски пут, тзв, *народно Јеванђеље. Ми пут знамо, пут Богочовека*, пева Шантић, а отац Јустин сматра да је то, осим што је светосавски и косовски, пут *старозаветни и увек славни*; сунчан и Божји пут.

Скерлић је упоређивао поетско идентификовање наших песника тога периода са Косовом, говорећи да је као пожар Троје од кога се грчка литература хранила. „Као што је, по речима Теновим", писао је Скерлић, "пожар Троје обасјавао целу грчку старину, тако је несрећа на Косову обасјавала целу српску и народну и уметничку поезију."[6]

И последња песма у листу *Србадија* под називом *Круна*, објављена 1882. године говори о херојству српског народа, пре свега херојству из доба Немањића, али је изнад свега то хвалоспев снаге и моћи српства пре Косова (овде је Косово друго име за Косовски бој), дакле, пре распада земље и пре свесрпске пропасти. Од тада, каже Призренац, од кад туђинци одлучише да Србије нема, од кад „Косовим пољем протече крв", од тада се стално и крвари. У овој се песми, као и у осталима, Призренац је и учитељ и ратник, духовни вођа који има лик Милошев и обилићевску визију. Песмом *Круна* он завршава слику о тешком косовском усуду, а наговештава нови ток и обрт, јер време долази да народ устане и дигне глас и спаси се ропства:

И диже у вис знамење старо,
С остатком круне обнови сјај,
По целом Српству да буде знано:
Србија да ће учинити крај.

Невољи толкој родне јој браће
И да ће сложно ускорит дан.
Слободе Српске, - а Србин биће
У сјају круне чувен и знан.

И Војислав Ђурић је националну трагедију видео у периоду под Немањићима, пишући да су „љутњу драгог Бога изазвали цареви те лозе који су погазили закон, збацили

4 Денић 2003, 44.
5 Свети Јустин Поповић 2020, 138.
6 Скерлић 1966, 18.

владу и државу, крвнички се гонили, једни другима вадили очи. Косово је крај славе, јер је затим постала *жертва сва Србија до мора сињега*, и многи други крајеви.“[7]

Ђурић уз ову констатацију наводи пример Његоша и стихове из *Горског вијенца* да *Надање је наше закопано/ на Косово у једну гробницу,* те стихове *Ој Косово грдно судилиште,* као и стихове *Ој проклета Косовска вечеро...* до оних*: Сам да Милош оста на сриједи...*

Уздизањем Милошевог подвига *до највишег националног симбола и духовног мерила*, Његош је поставио националну и моралну, витешку димензију нашег народа, питањем: *Су чим ћете изаћ пред Милоша*? То ће, такође, бити мерна скала вредности код Призренца у овом блоку песама, а нарочито у драми *Слободарка*. И ту је он, као Његош, идентификовао Милоша са најсветлијим божанством и највећим судијом, стављајући Милоша раме уз раме или чак испред, револуционарно проговоривши о богочовеку као носиоцу жртве и правде.

Миодраг Поповић, пише о везивању српских писаца за митску прошлост, спајајући митолошко и историјско у нове митопоетске целине, те каже да је „Косовски мит добио централно место у духовном животу српске интелигенције XIX века. (...) Временом он постаје саставни део њихове националне идеологије. Временом ће, такође, и Косовски мит постати духовни мост између грађанске интелигенције и још живих изданака бога Вида у нашем патријархално-херојском свету“.[8]

Манојло Ђорђевић Призренац као један од најзначајнијих и најстрадалнијих писаца у другој половини 19. века, носи косовску легенду као лични усуд, али и као идеал, као позив. Оно што га, делом, издваја од песника плача управо је поменути бунт који се из његових песама појављује као полетна и хајдучка идеја о окајању грехова предака, те се поставља као васпитач и вођа, духовни ратник Милошевог лика и обилићевске визије.

Међу последњим Призренчевим песмама је песма *Диж`мо, браћо, децу нашу*, објављена у *Босанској вили*, у Сарајеву, 1886. године. Она је на насловној страни, као и део приповетке *Мушкобана*.

И у њој, као у већини својих песама, Призренац остаје доследан својим емоцијама и националном програму. Поуком да *одоле муци свакој и да је своме сваки свој*, он посредно износи свој образовно-васпитни концепт тога програма, у коме је именитељ заједништво, љубав и слога, чиме ће се стварати здрави људи и чија ће снага бити спремна да се пође *у бој свети за дом мрет*. Васпитани у родољубљу и праведности они би, како идилично и, делом, утопијски тврди Призренац, допринели обнови своје земље и свог народа.

Оно што Призренац узима као мотив, делом је поштапалица у естетском смислу, јер усмерава ка традицији и анахроним песничким изразима. Знамо да су традиција и историјско *словословје* мач са две оштрице. У књизи *Има ли историја смисла ?* (Ima li istorija smisla?) Никола Милошевић говори о извесним противуречностима *историјске конструкције*. „С једне стране“, каже Милошевић, „требало би да је историја царство лудих и будаластих збивања. С друге стране и упркос томе, требало би да је управо она као таква пут што води у царство божје.“ [9]

Код Призренца су врхови били изузетно оштри и у једном и у другом случају јер, традицију, како каже Славко Леовац, „ не ловимо у оном што ми тражимо од ње; она је та која нас лови, хвата, својом притајеном ватром сажиже. Свеприсуство и доминација тога израза резултирају јаким ослонцем на народну, и што се тиче стиха и метра, тема и

7 Ђурић 1980, 241.
8 Поповић 1977, 144.
9 Milošević 1998, 175.

мотива. Чак и јекавски вид био би налик на звонки, гусларски, народни песнички мозаик.“[10]

Манојло Ђорђевић Призренац је протагониста културног и историјског наслеђа. Иза свега је његова тежња да изнесе патриотску функцију путем певања, тзв „певања на народну“. Улога такве поезије је да буде *чувар истине и заступник судбине српског народа,* јер су њени јунаци хероји и борци за опстанак. У питању је поезија која је одсјај косовског мита, а што јесте и национални лик српског народа, нарочито српског народа на Косову и Метохији.

И у приповедачком раду, као у поезији, став, стилско обликовање и поруке Манојла Ђорђевића Призренца карактерише подвижништво. „Његови јунаци стварање себе, своје спасење, виде у сусрету са прапочетком, са Творцем. Имагинација у његовим приповеткама „дело“ је преображаја, а најчешће се дешава преко покајања. Христијанизација и ликова и догађаја у Призренчевим приповеткама доминантнија је но код већине тадашњих писаца. Његови јунаци су на богочовечанском путу или теже да тим путем крену. Тек у сусрету са Богом они решавају свој очај, јер само тада они не остају усамљени и несхваћени. Дане, јунак приповетке *Пиштољ*, враћа се на Косово, у манастир Дечане, да пронађе или потврди свој идентитет. И *Четири божићне приповетке,* симболички, време Христовог рођења везују за време општег, новог рађања или преображаја. Чудо које се, попут имагинације и фантастике, догоди у његовим приповеткама, као драмски обрт, делује посве реално и могуће. Тиме се, често, такав поступак није узимао као чисто литерарни, а порука је примана као догматика. То је, рекло би се, један од разлога Призренчеве анонимности и заборава на почетку 20. века, на почетку модернизма.“ [11]

То подвижништво није страно ни у његовим драмама, ни у епском спеву *Слободарка*. У многим, ако не у свим случајевима, Ђорђевићеви јунаци су жртве, не и целати. Осуђени су на трпљење и муку, али и „награђени“ Божјим даром и преображењем. Такво опредељење М. Ђ. Призренца, у време када ствара већ је традиционално, јер је потрага за Богом у извесној мери тада била конзервативна тема писаца.

О страдању за друге он пише у својим делима, где смрћу његови јунаци устају на побуну против неправде, сматрајући да је такав пример најбоље средство да се проговори о истини којој иначе теже. Таква смрт је сусрет са Богом, катарзична и преображењска.

Владика Атанасије Јевтић је писао да „ништа није неодољивије од живота за Правду. Само је снажнија и неодољивија смрт за Правду.“ [12]

То „стварање себе“ Призренчеви јунаци виде тек у сусрету са Богом, као што је случај код Апостола Павла, где он у *Посланици Галатима* каже: „А живим – не више ја, него живи Христос у мени“.[13] Отац Јустин у тумачењу *Посланице Галатима* и каже да је зато „сав смисао и сав циљ човекова бића на земљи: *обући се у Богочовека Христа* (Гал. 3,27), и живети Богочовеком Христом у потпуности, заменити себе Њиме, не живети више као човек већ као благодатно богочовечанско биће, у коме је Бог увек на првом а човек увек на другом месту, у коме човек мисли, осећа, дёла, *живи Богом* (Гал. 2,20). Тек са Богочовеком Христом постаје се прави човек, потпун, бесмртан, вечни човек.“[14]

---

10 Леовац 1994, 6.
11 Денић 2009, 173.
12 Јевтић 1997, 72.
13 Св. Апостол Павле, 2,20.
14 (http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Svetopismo/Galatima/Galatima00.htm)

У том вертикалном кретању и уздизању, у атмосфери и намени својих порука Призренац се суштински приближио митском националном бићу Срба, чак, негде, готово романтичарски, дајући у томе слику одабраног народа.

„У случају Срба“, каже Сања Бошковић, „Косовски културолошки мит је нека врста личне карте у којој су зацртане основне одлике духовно-менталне колективне физиономије. То је духовни простор у коме су зацртане препознатљиве вредности које инспиришу и наводе колективно кретање у историјском времену и простору. Када бисмо себи дозволили мало више слободе, могли бисмо рећи да је Косовски културолошки мит ментална структура која у битном одређује наше колективно понашање.“[15]

Дело Манијла Ђорђевића Призренца заветна је косовска слика. Косово је, нарочито у песмама, његово поетско врело, завичај од кога се никада није одвојио. *Од смрти, Боже, спаси ме сад/ Само док чујем веселе гласе:/ Слободан Срб је и Призрен град,* пева у песми *Сужањ у туђини,* он, сужањ, за кога је божанско царство само у завичају.

Његов патриотизам је искрен, у потпуности задојен косовским култом и косовском ванвременском несрећом.

Литература

Босанска вила, (1896): бр. 17, Сарајево: Учитељски збор Српске школе.

Бошковић, Сања (2014): *Косовски културолошки мит*, Београд: Службени гласник.

Денић, Сунчица (2003): *Књижевно дело Манојла Ђорђевића Призренца*, Лепосавић, Београд, Косовска Митровица: Институт за српску културу – Приштина, НИЈП „ПАНПОРАМА“, Филозофски факултет.

Денић, Сунчица (2009): *Српска приповетка на Косову и Метохији у 19. веку*, Место приповетке у српској књижевности, Научни састанак слависта у Вукове дане, 38/2, Београд: МСЦ.

Ђурић, Војислав (1980): *Говор поезије III*, Београд: Просвета.

Јевтић, Атанасије (1997): *Косовска мисао и опредељење Епископа Николаја, Владика Николај у свом и нашем времену*, Србиње.

Леовац, Славко (1994): *Поезија и критика*, Београд: Просвета.

Milošević, Nikola (1998): Ima li istorija smisla?, Priština: „Grigorije Božović“.

Поповић, Авва Јустин (2008): *Тумачење Посланице Галатима Светог Апостола Павла*, 20. септембар, Светосавље.

(http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Svetopismo/Galatima/Galatima00.htm)

Поповић, Миодраг (1977): *Видовдан и часни крст*, Београд: Слово љубве.

Поповић, Свети Јустин (2020): *Он међу њима*, Изабрани текстови, Избор и предговор Сунчица Денић, Београд: Српска књижевна задруга

Св. Апостол Павле, *Посланица Галатима*, 2,20.

Скерлић, Јован (1966): *Култ прошлости, Епоха романтизма*, Београд: Нолит.

15 Бошковић 2014, 20.

Sunčica Denić

VOTIVE PICTURE OF KOSOVO IN MANOJLO ĐORĐEVIĆ PRIZRENAC'S POETRY

Manojlo Đorđević Prizrenac is a poet, narrator, playwright and travel writer. His poetry remains the least approachable part of all his work. We can find it only in papers and magazines of the second part of the XIX century. His poems were published in "Bosanska vila", "Otadžbina", "Srbadija", "Srpski zabavnik", "Javor"…

Significant place in his poetry belongs to Kosovo's fate, its myth as well as the faith, truth and love. His poetry is neither pure heroic nor enthusiastic because it descends from sorrow and rebellion for Kosovo and Metohija. It is resigned and meditative, painful and nostalgic memory of the past.

This poetry expresses people's soul and the atmosphere of suffering and freedom. Though being out of interest for new reading, poetry of Manojlo Đorđević Prizrenac takes its place of exceptional importance not only for the Kosovo-Metohija's literature but also for the whole Serbian.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 473-484*

УДК 821.133.1-84
14:929 Паскал Б.

Nikola Bjelić
Université de Niš, Faculté de Philosophie
Département de langue et littérature françaises
e-mail: nikola.bjelic@filfak.ni.ac.rs

LA RENCONTRE AVEC DIEU : LECTURE DES *PENSÉES* DE PASCAL DANS L'ŒUVRE D'ÉRIC-EMMANUEL SCHMITT

Résumé *: Dans un grand nombre de pièces dramatiques de l'écrivain français contemporain Éric-Emmanuel Schmitt (1960) le thème central est celui de Dieu et de la condition humaine. En l'analysant dans ses pièces, Schmitt s'appuie très souvent sur les œuvres des grands écrivains et philosophes, parmi lesquelles les* Pensées *(1670) de Blaise Pascal occupent une place particulière.*

Dans notre travail, nous nous proposons d'examiner la place que les Pensées *de Pascal occupent dans l'œuvre de Schmitt, en analysant les relations intertextuelles entre ses quatre pièces,* Le Visiteur *(1993),* Golden Joe *(1995),* Hôtel des Deux Mondes *(1999),* Petits crimes conjugaux *(2003) et le roman* L'élixir d'amour *(2014), et cette apologie pascalienne, surtout la relation de deux écrivains avec Dieu et la foi.*

Mots-clés *: Dieu, foi, condition humaine, philosophie, théâtre, cœur, argument du pari, mort, pessimisme, optimisme.*

Pascal et Schmitt – la nuit mystique et la rencontre de Dieu

Grand philosophe, physicien, mathématicien et écrivain de l'âge d'or français, Blaise Pascal (1623–1662), après un accident survenu à Neuilly et surtout après la nuit mystique du 23 novembre 1654, a rencontré Dieu et éprouvé des sentiments de « certitude, joie, paix, pleurs de joie ». Après cette nuit, qui représente sa conversion définitive, il décide finalement d'écrire une *Apologie de la religion chrétienne*. Cette même nuit Pascal écrit la célèbre prière, qui témoigne de sa conversion et qu'il portera toujours sur lui, cachée dans son habit. Ce texte, appelé plus tard « Le Mémorial », sera retrouvé après sa mort cousu dans la doublure de son habit :

+
L'an de grâce 1654.
Lundi 23 novembre, jour de saint Clément pape et martyr, et autres au martyrologe,
Veille de saint Chrysogone, martyr, et autres,
Depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi,

FEU

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob », non des philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
Dieu de Jésus-Christ.
Deum meum et Deum vestrum.

« Ton Dieu sera mon Dieu ».
Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Grandeur de l'âme humaine.
« Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu ».
Joie, joie, joie, pleurs de joie.
Je m'en suis séparé :
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
« Mon Dieu, me quitterez-vous ? »
Que je n'en sois pas séparé éternellement.
« Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.
Jésus-Christ.
Jésus-Christ.
Je m'en suis séparé, je l'ai fui, renoncé, crucifié.
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Renonciation totale et douce.
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
Non obliviscar sermones tuos. Amen.[1]

Pascal a, comme le dit Lanson, « trouvé la vérité supérieure qui pouvait mettre l'unité dans sa vie intellectuelle et morale, la vérité où étaient compris toute certitude et tout bonheur »[2]. De cette expérience mystique naissent *Pensées*, œuvre inachevée de Pascal, composée de nombreux fragments publiés pour la première fois en 1670, huit ans après la mort de leur auteur. Cette œuvre de Pascal, inspirée de la doctrine de l'abbaye Port-Royal-des-Champs, « école idéologique janséniste, et en même temps un monument d'une grande importance culturelle, dans lequel ont été écrites, entre autres, des études de logique et de grammaire »,[3] et de l'esprit janséniste, a influencé plus tard de manière décisive la formation de la philosophie irrationnelle en tant que contrepoint au rationalisme de Descartes.

Un autre écrivain de la fin du XXe et du début du XXIe siècles, dramaturge et romancier, docteur en philosophie, Éric-Emmanuel Schmitt (1960), élevé dans une famille athée et devenu agnostique lors de ses études de philosophie, a connu une expérience semblable à celle de Pascal lors de son voyage en Afrique. Une nuit mystique, fatidique, lui apportera l'illumination et le dirigera vers l'écriture. Le 4 février 1989, lors d'une visite dans le désert du Sahara et dans les chaînes montagneuses du Hoggar au sud de l'Algérie, Schmitt se perd et passe la nuit dans le désert seul, sous un ciel étoilé. Cette expérience exercera une influence décisive sur la vie et l'œuvre du jeune professeur de philosophie, comme il l'écrit dans la préface de son livre *Mes Évangiles* :

> *Au lieu de sombrer dans la panique, je ressentis, en m'allongeant sous un ciel qui me tendait des étoiles grosses comme des pommes, le contraire de la peur : la confiance.*

1 Pascal 1995, 9–10.
2 Lanson 1924, 456.
3 Vučelj 2018, 761.

Pendant cette ***nuit de feu***[4]*, je vécus une expérience mystique, la rencontre avec un Dieu transcendant qui m'apaisait, qui m'enseignait, et qui me dotait d'une force telle que je ne pouvais en être moi-même l'origine. Au matin, comme une trace, en empreinte, déposée au plus intime de moi, se trouvait la foi. Cadeau. Grâce. Émerveillement. J'allais pouvoir mourir avec la foi, ou vivre avec la foi.*
Je survécus…
Évidemment, ce Dieu du Sahara n'appartenait à aucune religion. Dépourvu comme je l'étais de toute culture religieuse, je n'aurais pu de toute façon le reconnaître, eût-il été celui de Moïse, de Jésus ou de Mahomet. De retour en Europe, je me plongeai dans les grands textes sacrés, je m'immergeai dans les poètes mystiques de toute confession, du bouddhiste Milarepa à saint Jean de la Croix en passant par le soufi Rumi, et, chaque fois, je m'abreuvais de sens. Cependant m'attendait, une nuit, un deuxième choc : la lecture en une seule traite des quatre Évangiles. Nuit de tempête cette fois-ci. Durant quelques heures, suivant un mouvement de flux et de reflux, j'étais attiré et repoussé, assommé ou remonté à la surface, noyé dans l'incompréhension puis porté sur les vagues de l'amour. La figure de Jésus devint une obsession.
Quelques années plus tard, je me décidai à donner un nom à cette obsession : mon christianisme.[5]

Après cette nuit mystique, l'agnostique cède peu à peu la place au croyant chrétien qui se rend compte que tout a un sens et que, même si celui-ci échappe à un homme ordinaire, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de sens et que celui-ci ne peut pas être trouvé. Ce qui n'implique surtout pas qu'il ne faut pas chercher le sens, même en l'absence de réponses. Schmitt parle souvent de son besoin de croire, en soulignant que lui, en tant que croyant, ne sait pas si Dieu existe, mais il le croit.[6]

Ainsi commence sa carrière de dramaturge. Après sa première pièce *La Nuit de Valognes* (1991) et surtout après le grand succès de sa deuxième pièce *Le Visiteur* (1993), pour laquelle il a reçu le prestigieux prix théâtral *Molière*, Schmitt abandonne sa carrière universitaire pour se consacrer à l'écriture de pièces de théâtre, en renouvelant la tradition du théâtre philosophique.[7] Ce grand succès l'impose en peu de temps comme l'un des auteurs dramatiques français les plus traduits et les plus joués au monde.

Dans grand nombre des pièces de Schmitt, le thème central est la condition humaine. Dans son analyse, Schmitt s'appuie très souvent sur l'œuvre des grands écrivains et philosophes. L'un des philosophes que Schmitt admire le plus est Blaise Pascal, dont l'œuvre apologétique, *Pensées*, est très souvent présente dans son œuvre théâtrale. Dans une interview accordée à Mélanie Carpentier et Thomas Yadan en octobre 2005, parlant de son existentialisme, Schmitt dit qu'il est « un existentialiste du côté de Pascal plus que de Sartre », puisque il est « un écrivain de l'espérance dans un monde désespéré ».[8] Cela témoigne aussi que les relations intertextuelles entre ces deux écrivains sont nombreuses et complexes.

---

4 Souligné par nous. C'est aussi le titre de son roman autofictionnel, *La Nuit de feu* (2015), où il traite le même sujet et parle de la même expérience qui l'a conduit vers Dieu.
5 Schmitt 2004, 9–10.
6 Dans une interview à Neda Valčić-Lazović pour la RTS 2, au cycle *Écrivains contemporains du monde*, donnée à l'occasion de son séjour à Belgrade à la reprise de sa pièce *Petits crimes conjugaux* au Théâtre national de Belgrade. L'interview est montrée le 17 avril 2011. V. : <https://www.youtube.com/watch?v=WRGLFw2FHcI>, 26.12.2020, comme dans une interview à François Busnel pour le magazine *Lire* : disponible sur : <http://www.lire.fr/entretien.asp/idC=51770/idR=201/idG=3>, 25.3.2009.
7 Bradby 2007.
8 Carpentier, Yadan 2005.

La misère de l'homme

La condition humaine est le thème central de la troisième pièce de Schmitt, *Golden Joe* (1995). À propos des idées qui l'ont inspiré dans l'écriture de cette pièce, Schmitt dit que *Golden Joe* est sa seule pièce montrant une vision pessimiste du monde, simplement parce qu'il y parle de l'argent.[9] Il voulait donner une analyse de la société contemporaine, mais il est allé plus avant dans son intention en anticipant la crise économique mondiale qui surviendra dix ans plus tard en raison de la déshumanisation de la société moderne. De cette façon, il a créé un monde hyperbolisé d'experts, de technocrates et de goldens boys, qui est gouverné par l'argent et le profit auxquels tout est soumis, et où la seule raison d'être n'est plus être, mais avoir. Dans ce monde, tout fonctionne mécaniquement, jusqu'au moment où Joe aperçoit l'image de son père sur les écrans des ordinateurs et jusqu'au moment où il écrase un enfant dans la rue. Il sent alors qu'existe « le monde des odeurs », c'est-à-dire des sentiments. Cette découverte va le transformer et l'humaniser peu à peu :

> *Avec l'enthousiasme des nouveaux convertis – il vient de se convertir à l'humain – il en fait trop. Lui qui avait si bien intériorisé les lois de la société marchande, il veut maintenant les ignorer. Il se déstructure et déstructure son entourage. Il marche à sa perte. Ici s'exprime sans doute mon pessimisme. Joe veut changer le monde ; il n'y parviendra pas. Il essaye plusieurs politiques, la charité, l'humanitarisme, le socialisme, le communisme, l'intéressement à la croissance... rien n'y fait ! L'argent va aux riches, crée des riches, poursuit son œuvre inégalisatrice. Le capitalisme, même attaqué, même malade, survit à tous les coups. Aucun idéalisme, aucune philosophie, aucune ruse n'en triomphe. On ne sort pas vivant de cette jungle régie par la loi du plus riche. Or l'argent ne rend pas riche. Et cependant aucun système, aucun programme ne feront baisser la fièvre du profit ni ne nous sortiront de la chrématistique.*[10]

Joe est perdu dans ce désir rimbaldien de changer la vie et le monde,[11] mais il n'y parvient pas. Le monde est construit comme tel et Joe ne peut le transformer, malgré son propre changement. Un homme peut être changé par le monde, mais l'inverse n'est pas possible. Telle est la condition humaine. Dans la scène du théâtre dans le théâtre,[12] Joe réfléchit sur la condition humaine, en estimant que la vie se déroule dans une grande cour entourée de hauts murs, dont personne ne peut atteindre le sommet, et dont personne n'est jamais sorti. Les gens sont prisonniers de ce lieu, mais parfois certains d'entre eux sont catapultés au-dessus de ces murs et donc projetés dans la mort. Joe conclut qu'il sera lui aussi un jour catapulté et, malgré tous ses efforts pour résister, jeté au-dessus des hauts murs de la vie. Sur le pessimisme de Schmitt exposé dans cette scène, Yvonne Hsieh fait référence[13] à la célèbre vision pessimiste pascalienne de la condition humaine dans les *Pensées*, fragment numéro 199/*434*[14] :

---

9 Schmitt 2000.
10 Schmitt 2000.
11 Il s'agit de la célèbre devise du poète Arthur Rimbaud, qui pensait qu'il est nécessaire de « changer la vie » (Rimbaud 1873, 23) pour pouvoir transformer le monde.
12 Schmitt 2005, scène XIII.
13 Hsieh 2006, 31.
14 Le numéro du fragment en normal renvoie à l'édition célèbre de Léon Brunschvicg (1904–1914), le numéro en italique à celle de Louis Lafuma (1951–1964). Voir aussi : <http://www.penseesdepascal.fr/>, 26.12.2020.

Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns les autres avec douleur et sans espérance, attendent leur tour. C'est l'image de la condition des hommes.[15]

Joe attend son tour, il sera jeté par-dessus des murs. Entre-temps, il s'observe, descend au plus profond de lui-même, se pose d'incessantes questions sur le mur, et conclut qu'il aimerait que cela se produise le plus tôt possible, parce que « plus dure que le mur est la question du mur » et « plus sombre que le mur est l'ombre portée par le mur dans la cour ».[16] Donc, les questions sont toujours plus difficiles et plus incertaines que toutes les réponses qu'elles peuvent nous offrir.

Quoique grand, l'homme est condamné à la mort et à la misère. La misère est un mot souvent utilisé dans cette pièce. Cela nous renvoie incontestablement au célèbre fragment de Pascal numéro 72 (éd. Brunschvicg)/*199* (éd. Lafuma) sur la grandeur et la misère de l'homme.[17] Dans un entretien à Christophe Barbier au *Point*, Schmitt distingue deux types de misères qu'il aborde dans cette pièce.[18] La première, la misère objective, c'est la pauvreté, la misère des pauvres. Un personnage de la pièce, Guilden, dit à Joe qu' « On ne tue pas la misère avec la charité ».[19] Selon lui, la charité fortifie la misère. La seconde, la misère subjective, c'est la misère de l'âme humaine. La vraie misère, celle de l'âme humaine, provient en effet de l'envie. Nous devons reconnaître notre misère, et « [l]a reconnaissance de notre misère doit précisément nous conduire à ne pas borner la miséricorde de Dieu, en la proclamant inconnaissable ou inaccessible ».[20] Alors que Pascal offre comme une solution « l'argument du pari », c'est-à-dire le regard tourné vers Dieu, Schmitt montre l'homme contemporain vivant dans un monde qui n'est pas privé de sentiments religieux, mais qui est sans Dieu, où l'argent a remplacé toutes les valeurs morales devenant la seule raison de l'être. Selon Pascal, c'est seulement par le divertissement que l'on peut cesser de réfléchir sur la misère humaine. De tous les divertissements pascaliens (le jeu, la fréquentation des femmes, la guerre, la chasse), il n'y a qu'un seul qui est acceptable pour Joe – l'argent :

Alors mieux vaut retourner jouer dans la cour ! Mieux vaut « être », n'est-ce-pas ! « Être », c'est-à-dire écraser ce qui est ! « Être », c'est-à-dire dominer, contraindre, préférer la terreur à l'angoisse, la vraie, celle qui est le souci du mur. Oublier ! S'absenter dans l'action ! Ne plus voir l'univers qu'à l'échelle de la cour. Prendre le fouet du siècle, devenir un tyran, épanouir l'orgueil, faire les lois, les dépasser, les bafouer, s'oublier dans la morgue et l'irrespect des autres. Y a-t-il meilleur service à rendre aux prisonniers que les vexer, les rendre vils, les faire ramper à terre ? Enfin, réduits à mordre la poussière ou à lécher des semelles, ils ne voient plus le ciel incompréhensible au-dessus des hauts murs silencieux. Seule la crainte du poignard fait oublier la mort. Mieux vaut gémir, suer, faire suer et faire gémir, que sonder l'épaisseur du mur et fixer ses limites inaccessibles en se disant : pourquoi ? Vivent les fardeaux qui courbent les épaules et rabattent le regard…

15 Pascal 1995, 84.
16 Schmitt 2005, XIII, 81.
17 Pascal 1995, 34–39.
18 Schmitt 2000.
19 Schmitt 2005, XV, 101.
20 Chrétien 2013, 655.

Être ou ne pas être ? Être pour ne plus être ? Dormir, mourir ? Non, mes amis, il faut être ! Mais être bas, en abaissant les autres ![21]

Courir l'argent, humilier les autres, veiller à ses seuls propres intérêts, ce sont les moyens idéaux pour oublier la misère de la condition humaine. Étant donné que l'argent est l'unique raison d'être de l'homme contemporain, il est pour Joe, également, l'unique catégorie morale.

Dans ce monde où le sentiment d'humanité n'existe pas, Joe vivra, cependant, l'expérience d'une transformation et passera d'un état d'inhumanité à celui d'humanité.

L'existence de Dieu, l'argument du pari, le mystère

La deuxième pièce de Schmitt, *Le Visiteur*, publiée en 1993, fourmille de références intertextuelles avec les *Pensées* de Pascal.[22] Même la situation qu'elle décrit – une nuit mystique au cabinet du docteur Sigmund Freud à la veille de la Deuxième Guerre mondiale et sa rencontre (possible) avec Dieu – renvoie à la nuit mystique de Pascal où il a connu le Dieu chrétien, le « Dieu de Jésus-Christ ».[23] Quand, dans la scène 16, l'Inconnu montre du doigt le cœur de Freud en disant qu'il était toujours là-dedans[24], cela nous renvoie inévitablement à la vision et à la compréhension de Dieu que Pascal a exprimée dans le célèbre fragment numéro 278/*424* :

C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce qu'est la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison.[25]

Bien que Freud cherche la preuve que l'Inconnu est Dieu, le pousse à faire un miracle, bien qu'il soit donc en quête d'une explication rationnelle, l'Inconnu lui dit qu'on ne peut tout expliquer par des moyens rationnels, en utilisant la raison. Beaucoup de choses ne peuvent être saisies qu'avec le cœur, c'est-à-dire grâce aux sentiments et à la foi, qui est, comme le dit Pascal dans le fragment 279/*588*, « un don de Dieu »,[26] parce que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point » (fragment 277/*243*).[27]

L'Inconnu dit à Freud qu'il a toujours été caché dans son cœur. Sur le sujet de Dieu dans les *Pensées*, le théoricien Lucien Goldmann emploie ce syntagme utilisé par l'Inconnu : le Dieu de Pascal est un « Dieu caché »,[28] il se cache dans le cœur. Mais, à la différence de l'Inconnu, qui est apparu de son propre chef devant Freud quand il était dans un état de faiblesse et de vulnérabilité, le Dieu caché de Pascal apparaît seulement à ceux qui Le cherchent et qui sont prêts à Son apparition, à ceux qui ressentent le besoin de Lui. Cependant, quoique la vision du monde de Pascal soit pessimiste, elle ne l'est pas chez Schmitt. Bien que sa pièce montre une image sombre de la société au milieu du XXe siècle, Schmitt ne désespère pas de l'homme.

---

21 Schmitt 2005, XIII, 82–83.

22 Nous en avons parlé en détail dans notre article « Ko je nepoznati posetilac ? Bog u drami *Posetilac* Erik-Emanuela Šmita » [« Qui est le visiteur inconnu ? Dieu dans la pièce *Le Visiteur* d'Éric-Emmanuel Schmitt »] (voir Bjelić 2014, 85–100). Ici, pour relier les deux textes et leurs idées, nous ne présenterons que les observations les plus importantes auxquelles nous sommes parvenus.

23 Pascal 1995, 9.

24 Schmitt 2006, XVI, 213.

25 Pascal 1995, 106.

26 Pascal 1995, 107.

27 Pascal 1995, 106.

28 Goldmann 1976.

À la fin de la pièce, quand l'Inconnu veut s'en aller, Freud menace de tirer sur lui. L'Inconnu lui propose un pari ce qui nous renvoie au célèbre « argument du pari » pascalien sur l'existence de Dieu. Dans son apologie de la foi, Pascal propose à l'athée de parier sur l'existence de Dieu. Bien que ce soit inapproprié, il faut parier, puisque l'homme est « embarqu[é] » (fragment 233/*418*)[29], ce qui veut dire que rien ne dépend de sa volonté. Si Dieu existe, alors il gagnera tout, sinon, il ne perdra rien :

> *Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez vous ne perdez rien. […] Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie, plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.* (fragment 233/*418*)[30]

Selon Pascal, si Dieu existe, on gagne tout et donc, qu'en dehors de la vie terrestre, l'homme obtient le droit à la vie éternelle. À l'inverse, si Dieu n'existe pas, on ne perd rien parce que, dans ce cas, la vie éternelle n'existe pas non plus, et la vie terrestre reste. Ceux qui croient que Dieu existe méritent l'éternité, l'infini, l'immortalité. Mais il faut encourager ceux qui ne croient pas « à rechercher Dieu » (fragment 184/*4*).[31] L'Inconnu de Schmitt rappelle à Freud la nécessité de la recherche de Dieu, en lui offrant la liberté de choisir seul de se lancer dans cette aventure ou non. Et juste au moment où Freud menace de tirer, l'Inconnu lui rappelle le pari de Pascal, en lui disant qu'il ne vaudrait mieux ne pas parier. S'il le touche et le tue, il va perdre la foi en l'existence de Dieu, qu'il vient de gagner dans sa rencontre avec l'Inconnu. En même temps, il va perdre la liberté parce que, comme assassin, il sera arrêté. Donc, le pari ne vaut pas le risque, puisque la foi doit se nourrir par la foi, pas des preuves :

> *Un dieu qui se manifesterait clairement comme Dieu ne serait pas Dieu mais seulement le roi du monde.*[32]

Donc, il serait le Diable, roi du monde, pas Dieu. À la remarque de Freud qu'il n'est pas convaincu, l'Inconnu lui répète une fois de plus, avant son départ, qu'il ne peut se convertir que seul, que personne d'autre ne peut le faire, puisque la conversion vient du plus profond de l'être, non de l'extérieur. Plus tôt, Freud lui a dit que les athées s'étaient réconciliés avec la vie, car ils savent que la vie est un tunnel à la fin duquel il n'y a pas de lumière.[33] Cette image de l'athée est très différente de celle de Pascal qui montre sa « faiblesse de l'esprit » s'il ne voit pas « quel est le malheur d'un homme sans Dieu », car « rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu » (fragment 194/*427*).[34] Le Freud de Schmitt dit que les athées sont conscients de leur fin, mais ils ne sont pas désespérés, ils ont remplacé ce désespoir par le courage afin de gagner la dignité.

À de nombreux moments, l'Inconnu de Schmitt ressemble au Dieu caché de Pascal. En plusieurs endroits, Pascal parle de la double nature de l'homme. L'homme est à la fois un être humain et un être divin, il est à la fois petit et grand. Pascal peint la misère et la grandeur de l'homme :

---

29 Pascal 1995, 90.
30 Pascal 1995, 91.
31 Pascal 1995, 75.
32 Schmitt 2006, XVI, 215.
33 Schmitt 2006, VIII, 181.
34 Pascal 1995, 82.

Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. (fragment 72/*199*)[35]

L'homme est seul responsable de sa condition humaine. Il porte en soi la culpabilité du péché originel, elle détermine son sort, ce qui est bien sûr injuste. Chez Schmitt, lorsque Freud fait grief à l'Inconnu de cette injustice, des promesses qu'il n'a jamais tenues (scène 8), celui-ci ne donne aucune réponse, « esquivant le débat »,[36] comme le fait observer Yvonne Hsieh, et se satisfaisant de prévoir l'avenir de Freud en l'effrayant ainsi.

Le même « argument du pari » de Pascal réapparaît dans la pièce *Hôtel des Deux Mondes* que Schmitt a publiée en 1999. Dans cette pièce, le thème central est la mort, qui est représentée, comme dans le célèbre poème de Baudelaire « Le Voyage », comme quelque chose d' « inconnu » où on peut trouver du « nouveau ».[37] Le personnage principal, Julien, croit qu'on ne doit pas s'effrayer face à la mort, mais avoir confiance, sentiment qui diminue la peur de la mort. Julien a peur de la mort en arrivant à l'Hôtel des Deux Mondes, mais, après avoir fait la connaissance de Laura, il change. Dans une conversation avec le Docteur S… sur Dieu, Julien se rend compte qu'il craint moins la mort qu'auparavant. Il explique ce changement crucial en disant qu'il a « fai[t] le pari ».[38] Il est clair qu'évoquant un pari dans le contexte de l'existence de Dieu, Julien fait référence au célèbre pari de Pascal, exposé au fragment 233/*418*, et que ce dernier propose à ceux qui ne croient pas en Dieu[39] : s'ils parient que Dieu existe, et s'Il existe, ils recevront la vie éternelle ; s'Il n'existe pas, ils retourneront au néant. Mais s'ils parient que Dieu n'existe pas, ils perdront la vie éternelle s'Il existe, et s'Il n'existe pas, ils retourneront aussi au néant. C'est pourquoi il faut parier, selon Pascal, que Dieu existe, parce que les chances de gagner sont plus grandes. Voilà pourquoi Julien fait sien cet argument, avec l'espoir que la probabilité que Laura et lui s'en iront de l'Hôtel des Deux Mondes à la vie terrestre et qu'ils y reconnaîtront l'un l'autre est beaucoup plus certaine, en concluant que « là où [il] voyai[t] de l'obscurité, [il] veu[t] voir une promesse de lumière »,[40] donc avec l'espoir que, en termes pascaliens, le « Dieu caché » se révèlera.[41]

Dans le roman épistolaire *L'élixir d'amour*, qui est publié en 2014 et adapté pour la scène,[42] Schmitt mentionne encore une fois l'argument du pari. Deux amants séparés, Adam et Louise, échangent des lettres sur l'amour, en décidant de se retrouver à la fin du roman. Dans sa dernière lettre, Louise évoque Pascal :

L'amour échappe à la logique, n'appartenant ni aux raisonnements, ni aux preuves, ni à la vérité : il relève du choix personnel.
Au Grand Siècle, le philosophe Pascal, constatant qu'on ne pouvait démontrer l'existence de Dieu, proposait un pari. Parmi des millions d'incertitudes, il justifiait qu'il y avait plus à gagner si on croyait en Dieu et si on le respectait qu'en n'y croyant pas.

35 Pascal 1995, 35.
36 Hsieh 2006, 24.
37 Voir ce poème célèbre dans : Baudelaire 1972, 128.
38 Schmitt 2007a, 277.
39 On suppose que Pascal a proposé le pari à ses amis libertins qui aimaient les jeux d'argent.
40 Schmitt 2007a, 277.
41 Hsieh 2006, 75.
42 La pièce est adaptée et jouée la même année au *Théâtre Rive Gauche* à Paris, avec Éric-Emmanuel Schmitt et grande danseuse du ballet Marie-Claude Pietragalla dans les rôles principaux.

Je pense qu'il en est de même pour l'amour. Parions sur lui. Faisons-le exister. Qu'il demeure mon défi. L'amour m'intéresse davantage que la séduction, la jouissance, voire le bonheur.[43]

À la différence de Pascal et de ses autres pièces, Schmitt relie ici l'argument du pari non à l'existence de Dieu, mais à l'amour, en croyant que le pari sur l'amour fera renaître et fortifier l'amour, qui donne à la vie son vrai sens.

Dans *Hôtel des Deux Mondes*, comme dans *Le Visiteur*, Schmitt mentionne le mystère dans le contexte religieux. Dans sa pièce *Petits crimes conjugaux*, publiée en 2003, Schmitt parle du mystère dans le contexte de l'amour ou, plus précisément, de l'amour conjugal. Parlant de leur amour, Gilles dit à Lisa à la fin de la pièce :

Ce qu'on doit partager dans un couple, ce n'est peut-être pas la vérité mais le mystère. Mystère que tu me plais. Mystère que je te plais. Mystère que ça ne passe pas.[44]

Dans ce contexte, il veut souligner que, pour que l'amour subsiste, il est nécessaire quelque chose d'irrationnel et d'inexplicable, quelque chose d'inaccessible par la raison, mais avec le cœur. Cela nous renvoie de nouveau, au fragment numéro 278/*424* de Pascal, où il mentionne « Dieu sensible au cœur ».[45]

Ces réflexions sur l'irrationalité dans l'amour et dans le mariage dans la pièce *Petits crimes conjugaux* renvoient à l'irrationalisme pascalien dont il a, ici, déjà été question.

Conclusion

Bien qu'il y ait beaucoup de références qui lient l'œuvre de Schmitt à celle de Pascal, une chose les sépare essentiellement. Alors que l'œuvre philosophique de Pascal est marquée par sa vision pessimiste du monde, l'œuvre de Schmitt, exception faite de la pièce *Golden Joe*, reste profondément optimiste. En ce sens, Schmitt se trouve à contre-courant pas seulement de la vision du monde pascalienne, mais aussi à contre-courant de notre époque.

Schmitt est un écrivain de la condition humaine, et vu que celle-ci ne peut pas être prise puisqu'elle lui échappe, il a « décidé d'habiter ce mystère avec confiance plutôt qu'avec angoisse et désespoir ».[46] Son optimisme n'est pas, comme il l'avoue a un journaliste, « dû à l'ignorance mais à l'expérience du tragique et du mal », c'est « une réaction à la douleur et à la bêtise, il est même la seule façon d'apaiser la douleur ».[47] La culture européenne est majoritairement pessimiste, l'époque actuelle est profondément pessimiste et sombre, même cynique, où ceux qui sont optimistes sont souvent condamnés pour l'absence de lucidité. Dans une telle situation, en tant que croyant Schmitt « préfère avoir confiance plutôt que peur », en se proclamant « un néo-optimiste ».[48] Il est bien conscient « que l'on peut regarder la même vie sous l'angle de la joie ou de la tristesse. Joie : rapport au plein. Tristesse : rapport au vide ».[49] C'est pourquoi ses livres se terminent sur une note d'espoir.

Avec la croyance en Dieu et en l'homme, cet optimisme offre une espérance en un avenir meilleur, plus humain.

---

43 Schmitt 2014, 155.
44 Schmitt 2007b, 371.
45 Pascal 1995, 106.
46 Perotti 2010.
47 Makhlouf 2009.
48 Makhlouf 2009.
49 Montborn 2018.

Sources

Schmitt, Éric-Emmanuel (2004). *Mes Évangiles*, Paris : Albin Michel.

Schmitt, Éric-Emmanuel (2006). *Le Visiteur*. In : Schmitt, Éric-Emmanuel. *Théâtre 1*. Paris : Albin Michel, 127–217.

Schmitt, Éric-Emmanuel (2005). *Golden Joe*. In : Schmitt, Éric-Emmanuel. *Théâtre 2*. Paris : Albin Michel, 7–123.

Schmitt, Éric-Emmanuel (2007a). *Hôtel des Deux Mondes*. In : Schmitt, Éric-Emmanuel. *Théâtre 3*. Paris : Albin Michel, 189–295.

Schmitt, Éric-Emmanuel (2007b). *Petits crimes conjugaux*. In : Schmitt, Éric-Emmanuel. *Théâtre 3*. Paris : Albin Michel, 297–377.

Schmitt, Éric-Emmanuel (2014). *L'élixir d'amour*. Paris : Albin Michel.

Schmitt, Éric-Emmanuel (2015). *La Nuit de feu*. Paris : Albin Michel.

Pascal, Blaise (1995). *Pensées*. Paris : Bookking International.

Littérature

Baudelaire, Charles (1972). « Le Voyage ». In : Baudelaire, Charles. *Fleurs du mal*, Paris : Le Livre de poche, 122–128.

Bjelić, Nikola (2014). „Ko je nepoznati posetilac? Bog u drami *Posetilac* Erik-Emanuela Šmita“ [« Qui est le visiteur inconnu ? Dieu dans la pièce *Le Visiteur* d'Éric-Emmanuel Schmitt »]. In : *Filološki pregled* [*Revue de Philologie*]. XLI/1, sous la rédaction de Jelena Novaković. Belgrade : Faculté de Philologie, 85–100.

Bradby, David (2007). *Théâtre en France de 1968 à 2000*. Paris : Honoré Champion.

Busnel, François (2009). « Interview avec Éric-Emmanuel Schmitt ». In : *Lire*. Disponible sur : <http://www.lire.fr/entretien.asp/idC=51770/idR=201/idG=3>. 25.3.2009.

Hsieh, Yvonne Y. (2006). *Éric-Emmanuel Schmitt ou la philosophie de l'ouverture*. Birmingham : Summa Publications inc.

Carpentier, Mélanie, Yadan, Thomas (2005). « L'optimiste volontaire ». Interview avec Éric-Emmanuel Schmitt. Disponible sur : <http://evene.lefigaro.fr/livres/actualite/interview-d-eric-emmanuel-schmitt-170.php>. 16.6.2015.

Chrétien, Jean-Louis (2013). « L'énormité de la miséricorde selon Pascal ». In : *Dix-septième siècle*. Vol. 261, no. 4. Paris : Presses universitaires de France, 651–670. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2013-4-page-651.htm>. 25.12.2020.

Goldmann, Lucien (1976). *Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris : Gallimard.

Lanson, Gustave (1924). *Histoire de la littérature française*. Paris : Hachette.

Makhlouf, Georgia (2009). « L'optimisme est la seule façon d'apaiser la douleur ». Entretien avec Éric-Emmanuel Schmitt. In : *L'Orient littéraire*. 2009, 10. Disponible sur : <http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=6&nid=5114>. 25.12.2020.

Montbron, Yves de (2018). « Le pessimiste est un peu lâche ». Interview avec Eric-Emmanuel Schmitt. In : *Ligue des Optimistes de France*, 15.7.2018. Disponible sur : <https://www.liguedesoptimistes.fr/2018/07/15/eric-emmanuel-schmitt-le-pessimiste-est-un-peu-lache/>. 25.12.2020.

Perotti, Camille (2010). « Je suis optimiste ». Entretien avec Éric-Emmanuel Schmitt. In : *La Libre*, 29.3.2010. Disponible sur : <https://www.lalibre.be/culture/livres-bd/eric-emmanuel-schmitt-je-suis-optimiste-51b72f45e4b0de6db974dcf3>. 25.12.2020.

Rimbaud, Arthur (1873). *Une Saison en enfer*. Bruxelles : Alliance typographique. Disponible sur : *Gallica*. <ftp://ftp.bnf.fr/007/N0070658_PDF_1_-1DM.pdf>. 4.8.2016.

Schmitt, Éric-Emmanuel (2000). « Voici ma seule pièce pessimiste ». Disponible sur : le site officiel de Schmitt. <https://www.eric-emmanuel-schmitt.com/Theatre-golden-joe.html>. 26.12.2020.

Valčić Lazović, Neda (2011). „Savremeni svetski pisci: Erik-Emanuel Šmit“. Intervju [« Écrivains contemporains du monde : Éric-Emmanuel Schmitt ». Interview.]. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=WRGLFw2FHcI>. 26.12.2020.

Vučelj, Nermin (2018). „Jansenizam u Stendalovom romanu *Crveno i crno*“. [« Le jansénisme dans *Le rouge et le noir* de Stendhal »]. In: *Crkvene studije*. Nº. 15 , sous la rédaction de Dragiša Bojović. Niš: Centar za crkvene studije, Univerzitet u Nišu, Centar za vizantijsko-slovenske studije, Međunarodni centar za pravoslavne studije, 753–770.

<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/>. 26.12.2020.

<http://www.penseesdepascal.fr/>. 26.12.2020.

<http://www.lire.fr/entretien.asp/idC=51770/idR=201/idG=3>. 25.3.2016.

<http://evene.lefigaro.fr/livres/actualite/interview-d-eric-emmanuel-schmitt-170.php>. 16.6.2016.

Никола Бјелић

СУСРЕТ С БОГОМ: ШМИТОВО ЧИТАЊЕ ПАСКАЛОВИХ *МИСЛИ*

Од првог комада *Валоњска ноћ*, објављеног 1991, савремени француски писац Ерик-Емануел Шмит (1960) наметнуо се као један од најизвођенијих и најважнијих драмских писаца данашњице. Будући да је по образовању филозоф, који је одбранио докторску дисертацију о Дидроовој метафизици и потом предавао филозофију на Универзитету у Шамберију, Шмит обнавља са великим успехом традицију филозофског позоришта у Француској, које је било скрајнуто у другој половини XX века, након појаве позоришта апсурда, односно антипозоришта, оличеног у делима Бекета, Јонеска, Женеа.

У великом броју његових драма средишња тема јесте људска судбина. Бавећи се питањем људске судбине, Шмит се веома често ослања на дело великих писаца и филозофа. Један од оних којима се Шмит највише диви јесте велики француски филозоф и мислилац ирационализма Блез Паскал, чије је апологетско дело *Мисли* (1670) често присутно у његовом драмском стваралаштву.

У нашем раду настојали смо да истражимо какво место Паскалове *Мисли* заузимају у Шмитовом драмском опусу, кроз анализу интертекстуалних односа између његове четири драме, *Посетилац* (1993), *Голден Џо* (1995), *Хотел између два света* (1999), *Мали брачни злочини* (2003), као и романа *Љубавни напитак* (2014), и чувеног Паскаловог дела, с посебном пажњом на однос двају писаца према Богу и вери. На крају смо закључили како је велики број интертекстуалних референци између ова два писца, али постоји једна суштинска разлика која раздваја њихова филозофска становишта: док је Паскалова визија света обележена песимизмом, Шмитово дело је дубоко оптимистично, јер гаји непоколебљиву наду у једну бољу будућност.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 485-494*

УДК 316.4-053.6:316.774
061.213
27-67:28
07:316.72

Самир Љајић
Универзитет у Нишу, докторанд Филозофског факултета, Ниш
e-mail: ljajics@gmail.com
Милан Дојчиновић
Универзитет у Нишу, докторанд Филозофског факултета, Ниш
e-mail: milan.dojchinovic@gmail.com

ОРГАНИЗАЦИОНА КУЛТУРА НОВИХ МЕДИЈА У ФУНКЦИЈИ ЈАЧАЊА МЕЂУРЕЛИГИЈСКОГ ДИЈАЛОГА

Апстракт: *Предметним радом аутори проматрају значај медија у неговању интеррелигијског дијалога, као и утицај организационе културе нових медија у афирмисању интеррелигијског дијалога. Будући да је савремено друштво, и да су ставови савременог човека, умногоме изграђени на основу медијске културе и медијске контекстуализације догађаја, од нарочите је важности размотрити улогу медија у очувању у служби промовисања интеррелигијског дијалога. У фокусу рада су нови медији као канали комуникације, посредници у реализацији и очувању међурелигијског дијалога.*

Кључне речи: *организациона култура, нови медији, међурелигијски дијалог, медијска култура, интернет комуникација*

Уводна разматрања

Одређујући етимолошки речи медиј (лат. *medium, medius* – средина, средишњи пут, посредник), религија (лат. *religio, religare* – повезати се) и дијалог (грч. *dialogos* – разговор у двоје, грч. *dialegomai* – разабирати, разговарати се) уочава се нит која спаја све три речи. У средишту медија, религије и дијалога налази се повезивање људи, разговор кроз поштовање саговорника или верника, нит која спаја људе у разумевању, комуникацији и поштовању њихових разлика, разнородности, врлина и мана. Дијалогом се решавају несугласице, дијалогом се превазилазе комуникационе баријере. Дијалогом се решавају сукоби. „Док разговарају, људи су изван сваког зла: насиље је порицање сваке вредности човеку! Дијалог изводи из света насиља и уводи у свет слободе“[1].

Онда када људи престану да разговарају, престају и да се договарају. Онде где речи преточене у дијалог престају, ту свет насиља и манипулације почиње. Овакав свет се рађа из рђавих људи, из неетичних медија. Из неетичних медија настају медијске инсинуације и друштвена стигматизација. Из неетичних медија расизам букти, а мржња према људима друге вере подмукло тиња. У мржњи и медијској манипулацији, дијалог се своди на свађу која рађа неслогу. Манипулативна својства медија и тенденциозне медијске слике потпомажу разједињење и укидају човечност. Свет у коме царују неетични медији и рђав морал деконструише Реч.

1 Шушњић 2008, 20.

Потреба за успостављањем међурелигијског дијалога расте с обзиром на културну и религијску плурализацију друштва, најпре Западних земаља, али све више и земаља Трећег света. Савремена друштва су све повезанија и „светоназорски[2]“ све хомогенија. Овај парадокс хомогено-хетерогеног друштва проистиче из чињенице да у свету мултикултурализма све више „различитих“ људи, у свакодневној интеракцији посредством мас-медија, поприма глобални карактер и уједначује ставове који се манифестују кроз поп-културу и потрошачки конзумеризам. Иако је о теми међурелигијског дијалога било увелико разматрано у досадашњој научној пракси кроз призму теологије, антропологије и социологије религије, о овој тематици је мало разматрано са комуниколошког и медиолошког аспекта, а још мање писано у научној литератури.

Појмовно-категоријално одређење *организационе културе* и *нових медија*

Комуникациони процес је перманентан - подразумева емисију и пријем информација, а уз вербалну и невербалну компоненту процеса, за основни циљ има размену мисли и идеја посредством размене порука. Да би овај циљ био остварен, нужно је и превазилажење комуникационих баријера и свих евентуалних сметњи, односно препрека и застоја у комуникацијском процесу.

Организационом културом нових медија, предметним радом, подразумевана је категорија организационе културе запослених у дигиталним медијима који су засновани на веб 2.0 стандарду[3]. Веб 2.0 представља базу на којој су изграђене друштвене мреже и савремени медијски веб портали. Организациона култура у предметном домену веома је сложен систем вредности, схватања, уверења, етике, животних стилова, посебности и карактера запослених у дигиталној медијској организацији. Видљиви ниво организационе културе састоји се од јасних форми које је могуће научно посматрати. На пример: језик, примена симбола, обреда, обичаја, многобројних метода решавања проблема, употреба алата или технологије, и томе слично.

„Организациону културу можемо дефинисати као: систем претпоставки, веровања, вредности и норми понашања које су чланови једне организације развили и усвојили кроз заједничко искуство, који су манифестовани кроз симболе и који усмеравају њихово мишљење и понашање“[4].

Други, мање видљиви ниво организационе културе, чине организационе вредности, такозване „подупирујуће вредности“, у које су укључени стратегија, циљеви и филозофија управљања.

„Управљање односима према запосленима може се сагледати из неколико различитих перспектива. Неки га посматрају као решавање конфликта у организацији, односно решавање неминовних сукоба економских интереса између послодавца и запосленог. Други наглашавају начин вођења фирме и формална конститутивна питања, којима се одређује надокнада и услови, политика рада и расподела моћи у оквиру

2 Свјетоназор (ијек.) или светоназор (ек.). Етимолошки од немачке речи *Weltanschauung* - у значењу укупности ставова о ономе што човека окружује. Појам *Weltanschauung* први је описао Имануел Кант у оквиру немачке филозофије, у књизи *Kritik der Urteilskraft,* 1790. године.

3 Web 2.0 означава другу генерацију интернета, односно могућност интерактивне, двосмерне комуникације посредством веб портала. На бази Веба 2.0 заснива се и грађанско новинарство, али и *feedback*, односно повратвна спрега, која је корисницима Интернета омогућена кроз секцију коментара или креирање блогова, форума, чет соба, итд..

4 Јанићијевић 2008, 301.

организације. Трећи приступ јесте да управљање односима према запосленима обухвата низ избора у вези са степеном и природом учешћа запослених (employee involvement)“[5].

Синтагма „нови медији“ у научној је употреби још од седамдесетих година XX века. Овај појам се, у првобитном значењу, односио на истраживаче из различитих научних дисциплина који су истраживали ефекте информационо-комуникационих технологија на друштво. Са дигитализацијом медијског сигнала, од деведесетих година прошлог века, синтагма „нови медији“ бива редефинисана у нове канале комуникационе праксе. Нови медији, у савременом контексту, представљају Интернет медије (веб портале, друштвене мреже, блогове итд.). За разлику од традиционалних медија, у којима је пренос информација једносмеран, у новим медијима информација је вишесмерна јер се преноси мултипликованим каналима од извора до реципијента, као и између самих реципијената. Рад нових медија заснован је на Веб 2.0 стандарду.

Предметним доменом рада, у фокусу проматрања и повезивања појма „организационе културе“ и појма „нови медији“ у синтагму „организациона култура нових медија“ обухваћене су тзв. подупирујуће вредности, као и организационе могућности и потенцијали нових медија за спровођење међурелигијског дијалога.

Историја дијалога у контексту међурелигијске комуникације

На дијалогу су настале и изграђене су државност и цивилизација готово у оној мери у каквој су нам познате данас. Антички полиси и демократија створени су на монологу и дијалогу. Центар доношења одлука за функционисање полиса била је Агора, у којој су зрели и пунолетни мушкарци управљали градовима-државама. Сократ је тада говорио: „Ја истине изводим из тмине на светло, баш како се дете рађа.“ У академској методици често је изучаван и Сократовски метод. „Сократов метод није ништа друго до непрестано трагање за суштином, бивством и истином, у неуморној афирмацији ‘сазнања које је у нама‘ “[6].

Од Софиста и софизама настали су еристичари и ПР еристика[7], претеча данашњег ПР менаџмента. Путујући учитељи и мудраци, „Киничари“[8], подучавали су говорништву и беседништву своје следбенике. Херодотова историја нас учи о културној размени између Истока и Грка на основу дијалога који се одвијао између учењака и путника, грчких и египатских или грчких и персијских путника. Дијалог је засигурно постојао и пре нове ере, и у примитивним друштвима, с тим што је такав дијалог вођен миметички, невербално и вербално-ономатопејски.

„Међурелигијски дијалог представља такав тип комуникације који иде за тим да се заједнички расте у спознавању и практиковању истине о свету и човеку, уз истовремено уважавање посебности сваког од саговорника“[9].

Међурелигијски дијалог, какав познајемо данас, проистекао је од иницијативе католичких бискупа из САД 1893. године, када су заједно са Презбитеријанском црквом из Чикага сазвали „Парламент религија“, са идејом да докажу да су толеранција и разумевање међу религијама пожељни и могући. Међутим, међурелигијски дијалог је од

5 Torrington, Hall, Taylor 2004, 478, 479.

6 Радовић, Цветановић, Бојков 2018, 307.

7 „Протагора је ученицима помагао да слабе тврдње учине јачим. Таква се дијалектика код млађих софиста претворила у *еристику*... где еристичари са једнаком уверљивошћу доказиваше било какве поставке...“ Радовић, Цветановић, Бојков 2018, 50, 51.

8 „Киничари (лат. cynici) Киничка школа (популарни путујући учитељи), једна од сократовских школа у оквиру античке филозофије. Основна област киничара била је етика, којој Диоген додаје социологију и политику.“ Радовић, Цветановић, Бојков 2018, 322.

9 Бижаца 1997, 24.

тад стагнирао, да би се поново успоставио Другим ватиканским концилом[10] који је папа Иван XXIII сазвао 1962. године. Значајан документ званичног отварања Хришћанства према нехришћанским религијама донет је 1965. године, „Nostra aetate“ (лат. У наше време), и ова Декларација је заправо била плод Другог ватиканског сабора. На крилима ове Декларације родила се и идеја 1991. године, поводом двадесетпетогодишњице од доношења „Nostra aetate“, о издавању новог документа „Дијалог и наговештај“, чиме је начињен још један значајан корак ка евангелизацији и међурелигијском дијалогу. Други ватикански сабор је навео црквене великодостојнике не само на дијалог, већ и на дебате о начинима за јачање и спровођење међурелигијског дијалога. Након више дебата, Екуменско веће цркава је 1977. године, на генералном заседању у тајландском граду ChiangMai, донело документ „Основне смернице за дијалог с људима различитих религија и идеологија“.

Разумевање, дијалог и медији

Међурелигијски дијалог остварив је онде где има разумевања и где постоји заједничко искуство по питању вере. Уколико желимо разговарати са неким о вери и његовим религијским схватањима ми и сами морамо поседовати религијско искуство и бити верник. Стара латинска сентенца каже: *Audiatur et altera pars* - нека се чује и друга страна. Уколико друга страна не разуме саговорникову побожност полазиће се од предубеђења и предрасудних мисли, док ће се религија свести на плод маште, а понекад поистоветити са митологијом или паганством. Може се рећи да дијалог између верника и атеисте не може бити сврсисходан и остварен на духовном нивоу. Лишавањем духовне стране човек своје биће обезглављује. „ Што важи за појединца, важи и за народ и његову културу. Народ који не учи од других народа лишен је сваке наде за развој, а култура која се затвара у себе, осуђена је да постепено вене, и увене.[11]“

Краљевство уједначених „разлика“[12]

Време у којем живимо прожето је мноштвом контаката са људима различитих култура и различитих вера. Дигитализација контаката многоструко је увећала свакодневну интеракцију, док је могућност велике друштвене покретљивости омогућила да се што боље упознамо. Док су наши преци само из прича или усмених, поколењских предања, слушали о људима друге расе и другачије вере, технолошки напредак подигао је друштвеност на виши ниво, а чуђење о другачијем човеку претворио у интегративно и асимилационо сагласје. Организациону културу нових медија (веб портала, друштвених мрежа) карактерише масовност и интерактивност. Из ових двеју основних карактеристика проистиче могућност за упознавање другачијих култура, вредносних оријентација, људских понашања и стилова живота. „Градови су одувек ‘искуства разлике‘: мултиетничке и мултикултурне творевине“[13]. У свету глобално премрежених и

10 Други ватикански сабор или концил био је најважнији црквени догађај XX века због тога што је полазио од става отворености према модерном друштву – *aggiornamentu* ,и предлагао отворенији приступ према другим светским религијама. Поред установљења отворенијег приступа према другим религијама, међу важном одлуком овог Сабора била је и одлука о служењу Мисе на народним језицима.

11 Шушњић 2008, 22.

12 Метафора за мултикултурно, мултиконфесионално и мултиетничко глобално друштво окупљено у Интернет заједници.

13 Вујовић 2003, 178.

умрежених градова толеранција расте, а сваки глобални проблем постаје и наш проблем. Перцепција друштвене одговорности је промењена, верујемо на боље.

„Свет је данас, како се то воли рећи, глобално село. Не можете живети у селу, а не познавати језик својих суседа. Дијалог је данас обавеза свих народа и о њу се нико не сме оглушити.[14]“

Дигитални медији укидају културолошке разлике и доприносе повезивању различитих култура и религија. Повезивање и рад умреженог човека савременог доба, у оквиру мултинационалних компанија које послују преко Интернета, омогућују људима да сарађују са мулти-етничким пословним партнерима. У заједничком циљу долажења до зараде и руковођени заједничким интересом, људи различитих култура постају уједињени, не обазирући се на културолошке и верске различитости. На основу савремених информационо-комуникационих средстава, боље смо упознали верске и културолошке разлике људи са којима сарађујемо, јер религија не подразумева само успостављање односа на релацији појединац-Бог него и на релацији са другим људима. Кроз умрежено друштво дигиталног доба, нових медија и глобалне културе, дијалогу је отворен пут ка остварењу у *Краљевству уједначених разлика*. Нећемо претерати уколико кажемо да су на путу изградње поменутог Краљевства значајно потпомогле информационо-комуникационе платформе. Нови, технолошки посредовани дијалог ослобађа нас од гвоздених ограда које су у прошлости постављане међу религијама. На Интернету смо сви једнаки. Оваква врста дијалога учи нас да задатак религије није само успостављање односа са нечим трансцеденталним и бесконачним, него и са људима међусобно.

„Сврха је дијалога да се с другима осећамо боље, да постанемо свеснији самих себе и да будемо вернији својим темељним вредностима, да постанемо вреднији. До тога се не долази само апстрактним умовањем. Стога, дијалог не захтева само појашњење идеја и одређени спознајни ниво властитих и туђих становишта, него захтева укључење целе особе“[15].

У наведеном се може наслутити и психолошка страна употребе нових медија за редукцију тензије. Сама комуникација и дељење проблема са другим, човека ослабађају стреса, притом будећи у њему осећај емпатије. Мас-медији су то постигли својим глобалним карактером, при чему нам је далеки свет другачијих људи сада приближен у свој нашој сличности и схватању о истоветности човековог *хабитуса.* Окупљени у *Краљевству уједначених разлика,* људи су почели да увиђају да идентични свакодневни животни проблеми постоје и код оног човека жуте или црне расе, исламске, јудаистичке, хришћанске или било које друге вероисповести.

„Дијалог је користан онда кад за резултат има разумевање, онда кад два човека добро схвате један другога и тиме нестане разлога за непријатељство. Разлог за дијалог јесте да је од почетка јасан његов циљ, а циљ је међусобно разумевање“[16].

У организационој култури нових медија уочавају се и одређени напори за разумевањем других у њиховој „различитости“, као и напори за спровођење међурелигијског дијалога. У оквиру Фејсбукове (Facebook) кампање из 2019. године, под називом „Multicultural care“, овај информационо-комуникациони гигант алудирао је на међусобно поштовање људи различитих култура и вера тако што је почетну страницу свог веб сајта уредио са фотографијама људи различитих раса, религијског и културолошког опредељења и порекла.

---

14 Mojtebayi 2006, 110.
15 R. Kiely (предговор), Dalai Lama, *Incontro con Gesu*, стр. XXIV.
16 Mojtebayi 2006, 109.

„Више би требало да се посвети пажње „фактору културне блискости", према којем о догађајима у земљама сличног културноисторијског развоја, језика, треба извјештавати са посебном пажњом. Медији могу деловати у два правца: 1. могу допринијети развоју толеранције и хармонизацији заједнице; 2. могу подстицати стереотипизацију мањинских култура, те продубљивати јаз између мањина и већине"[17].

Као што организациона култура предузећа „настаје у процесу стварања заједничких претпоставки, веровања, вредности, норми, симбола и њихових прихватања од свих или већине"[18], тако и организациона култура дигиталних веб медија, у контексту међурелигијског дијалога и поштовања, настаје у демократичности коју они пружају. Демократски карактер нових медија поспешује дијалошко понашање. Стога, може се рећи да масовни карактер друштвених мрежа ствара поступно *менталитет солидарности,* који се неретко манифестује и као глобални активизам и тежња ка стварању што ширег простора активне и делатне дијалошке вредности. Илустративно за наведено могу бити кампање на друштвеним мрежама за прикупљање новца за помоћ државама и друштвима које је задесила природна катастрофа, попут поплава или пожара. Тако се глобално, мултикултурално и мултиконфесионално друштво, окупљено на друштвеним мрежама ујединило 2019. и 2020. године у помоћи Аустралији да се избори са масовним пожарима, креирајући посебне хештегове (#helpaustralia#helpkoalas) за пружање моралне подршке и материјалне помоћи, не само за борбу са ватреном стихијом, већ и за спасавање угрожене животињске врсте коала. Све што је глобалног карактера не мора имати негативни предзнак, јер унутар простора који стварају нови Интернет медији, постаје могуће вредновати свачије посебности, чиме се даје значајан допринос колективном Добру.

Категорија међурелигијског дијалога са медиолошког аспекта упућује на интерперсоналне односе, једнакост третмана саговорника, размену информација, укидање различитости, обострано или вишестрано признање вредности, обострано богаћење духа и духовни раст саговорника који учествују у комуникационом чину. Наведеном нарочито помажу и технолошко-дискурзивна својства нових медија - интерактивност, хипертекстуалност, мултимедијалност, лакоћа ступања у комуникацију посредством чета и веома потцењена категорија вођења јавне дебате, у оквиру секције коментара у онлајн медијима.

Као што организациона култура организација настаје у процесу групног (колективног) решавања проблема, са којима се суочавају чланови једне групе или организације[19], тако се међурелигијски дијалог у новим медијима остварује кроз масовни карактер и менталитет солидарности.

Једна од најважнијих карактеристика међурелигијског дијалога, који се ослања на организациону културу нових медија, тиче се и смањења напетости јер се међурелигијски дијалог, нпр. посредством групног видео чета, може спроводити у неформалној комуникацији будући да организовани живи конгреси „окивају комуникацију" кодификацијом понашања и „крутим манирима". Наравно да је жива реч незаменљива, но савремено доба подразумева и трагање за новим приступом у спровођењу међурелигијског дијалога. Хипотетички оквири наведеног би могли у перспективи бити реализовани на начин да се сусрети верских великодостојника најављују и преносе путем нових медија, на начин на који штампа, радио и телевизије у власништву цркава извештавају о саборима, црквеним делатностима и обредима. С тим у вези, међурелигијски дијалог посредством нових медија може се посматрати на два нивоа. Први ниво се односи на интерперсоналну и групну

17 Ђурић 2012, 129.
18 Јанићијевић 2008, 318.
19 Јанићијевић, 2008.

комуникацију верника посредством комуникационих канала нових медија. Други ниво се односи на емисију, односно пренос заседања и сабора, од представника верских заједница до њихових поштовалаца и верника.

Онлајн друштвеност какву је, између осталог, наметнула и глобална пандемија „Корона“ вируса у великој мери зависи од повезаности људи посредством информационо-комуникационих канала на Интернету. Отежано функционисање друштва услед спровођења епидемиолошких мера изискује потребу за спровођење међурелигијског дијалога посредством Интернета, као и отварање религија ка употреби нових технологија и медија.

Медијска култура као детерминишући фактор конфесионалне културе

Уколико размотримо предметну тему у домену медија као агенаса социјализације, односно медија као носилаца социјализаторске улоге у друштву, увидећемо да организациона култура медија може постати део опште културе. Из медијске репрезентације догађаја и бодријарски конструисаних медијских слика, симулације и симулакрума, зависиће став који ће појединци заузети према одређеној теми. Заправо, из медијске културе се делимично генерише општа култура и креира се „клима мишљења“ о неком друштвеном проблему. Нећемо погрешити уколико кажемо да се из медијске културе заправо генерише и *конфесионална култура.* Клима мишљења би требало да поспешује међурелигијски дијалог јер нас непостојање међурелигијског дијалога може навести на друштвену странпутицу. Илустративан пример је догађај из јануара 2015. године који следи након што француски сатирични лист „Шарли Ебдо“ објављује карикатуру Мухамеда, Божијег изасланика у Исламу, што доводи до убистава 12 новинара и карикатуриста овог листа. Читав свет је обавештен о овом терористичком акту и за кратко се активира питање међурелигијског дијалога, али убрзо затим и бива заборављено. У Паризу се организује митинг националног јединства, а парола „Ја сам Шарли“ постаје слоган подршке породицама настрадалих у нападу, као и слободи медија. Свет осуђује напад на редакцију, нападаче истог дана полиција убија, али се кључно питање граница слобода медија нигде не поставља.

Управо тако нерешена питања конфесионалног дефинисања терористичких аката неминовно изазивају увек и изнова нове верске нетрпељивости. Наиме, у извештавању о тероризму неки медији га готово увек дефинишу одредницом „исламски“ тероризам, када је починилац терористичког акта припадник Ислама, док се у многобројним другим примерима тешких терористичких напада (Норвешка, Нови Зеланд) нигде не користи дефинишућа одредница да је реч о тероризму религије којој припада починилац терористичког акта, већ само синтагма - терористички акт. Чини се да је резултат таквог извештавања распиривање међуверске нетрпељивости. Још један пример медијски неодговорног извештавања, у контексту реченог, догодио се у Паризу у октобру 2020. године. Професора Самуела Патија ученик убија јер је говорећи о слободи медија показао карикатуру Мухамеда, Божијег изасланика у Исламу. Готово на идентичан начин као 2015. године, хиљаде људи окупља се поново на Тргу Републике, носећи пароле „Ја сам Самуел“ и „Слобода изражавања и слобода предавања у школи!“

Да би слика о предметној проблематици била јаснија, од нарочите важности су и два примера из праксе медијског извештавања која се тичу терористичких напада у Норвешкој, као и на новом Зеланду. Више од 85 људи убијено је у пуцњави у летњем кампу младих лабуриста на острву у близини Осла, на које је нападач пуцао у полицијској униформи, а у експлозији у главном граду Норвешке убијено је најмање седморо људи. Шеф норвешке полиције, Свејнунг Спонхејм, наводи да поруке које је осумњичени,

тридесетдвогодишњи Норвежанин, Андерс Беринг Брејвик, слао путем Интернета, „указују да су његови политички ставови наклоњени десници и да има антимуслиманске ставове“. Норвешки премијер, Јенс Столтенберг, изјавио је том приликом да је „прави одговор на насиље још више демократије, још више хуманости, али не и више наивности“[20].

Четрдесеторо људи је убијено, а више од 20 тешко рањено у масовним пуцњавама у две џамије на Новом Зеланду. Овај стравичан акт премијерка Новог Зеланда, Јасинда Ардем, описала је као „као терористички напад“. Пуцњава се одвијала током молитве у петак, а у џамијама је био велики број верника. Аустралијски премијер, Скот Морисон, потврдио је да је нападач аустралијски држављанин Брентон Тарант, који се после главног напада и убиства четрдесеторо верника враћа до џамије и још једном пуца у већ мртве људе. Починилац убистава претходно поставља на друштвене мреже свој манифест у коме објашњава свој чин, који произилази из верске нетрпељивости и верских убеђења. Премијер Скот Морисон га у новом медијском обраћању назива „екстремистичким, десничарским, насилним терористом“[21].

Многи медији преносе ову вест, али без предзнака и ван контекста религијског тероризма. У другим случајевима, при медијском извештавању готово увек се среће синтагма „исламски“ тероризам, ако га је починио припадник ислама. Чак и после оваквих гнусних догађаја изостаје одређење да је то само и искључиво терористички акт, а не тероризам религије којој починилац терористичког акта припада. Оваквим извештавањем суспендује се питање међурелигијског дијалога и медијске дебате изостају, а догађај бива засењен површним и неодговорним извештавањима, продубљујући рефлексију медијске културе на конфесионалну културу.

Медијска култура локалних медија прераста у глобалну културу масовних медија, кроз нетрпељивост и генерализовано извештавање о тзв. „исламском екстремизму“. Кроз медијску и општу културу ствара се конфесионална култура и на тај начин се врши стигматизација свих муслимана, чиме се ствара превид о истинитој, реалној кривици и одговорности појединца изван религијског контекста. Друштво у целини ни овога пута не реагује на то што нови медији некоректним извештавањем генерализују појединачне случајеве, и у константној трци за сензацијом смањују простор међурелигијском дијалогу, суспендујући заједничке дебате о искорењивању и сузбијању тероризма који је претња и зло свим религијама и друштву у целини.

Узимајући у обзир огроман утицај и снагу медија, било да је реч о традиционалним или онлајн медијима, они морају да извештавају о тероризму као неприхватљивом и гнусном чину. Тероризам нема ни веру, ни націју, нити расу и треба га третирати као зло изван религијских оквира. Тероризам је зло и претња за човечанство, а у чијем искорењивању све религије света треба да се уједине, док нови медији снагом свог огромног глобалног утицаја морају да допринесу том процесу.

Закључна разматрања

Савремене технологије и масовни информационо-телекомуникациони капацитети, засновани на интернет протоколима, омогућују приступ било којој тачки света у реалном времену. На тај начин су и последице конфликата и неадекватне комуникације неупоредиво израженије данас, него пре појаве нових медија. Позитивне карактеристике нових медија попут: интерактивности, мултимедијалности,

20 Доступно на линку: https://www.slobodnaevropa.org/a/u_kampu_kod_osla_preko_80_mrtvih/24274269.html Приступљено новембра 2020. године.

21 Доступно на линку: https://www.bbc.com/serbian/cyr/svet-53886629 Приступљено новембра 2020. год.

хипертекстуалности и масовности, доприносе решавању проблема екстерне адаптације и интеграције. Организациона култура нових медија уједињује људе у свим њиховим разликама и нуди правила и принципе који могу осигурати хармоничне међуљудске односе, спајајући глобално становништво у компактну социјалну заједницу. Ипак, сви описани атрибути нових медија тренутно не поспешују међурелигијски дијалог на прави начин јер не схватају његов огроман потенцијал и могућности које нуди његово правилно спровођење, али и последице његове злоупотребе. На то нас често подсећају и опомињу свакодневни примери извештавања о терористичким нападима. Ако се о њима извештава непристрасно и објективно, и без религијске конотације, то ће представљати кохезиони фактор сваке социјалне заједнице јер она опстаје и заснива се на различитостима, па и на различитим конфесијама које сви морамо узајамно једнако уважавати и поштовати.

Информационо-комуникациони потенцијали нових медија и те како су оствариви у области међурелигијског дијалога кроз промовисање мултикултурализма и мултиетничности, што показују неки светли примери, попут Фејсбуковог пројекта „Multicultural care“, који с времена на време исијавају указујући нам да политика корпоративног управљања не мора увек да има негативни предзнак. Потенцијал нових медија за изградњу бољег света, у коме неће бити „нарцизма малих разлика“, огледа се у самој организационој природи нових медија која је изграђена на идеји повезивања и уједињења Света. Ипак, снага воље је у човеку, који ће било који терористички акт класификовати и дефинисати онаквим какав он јесте, без додавања верских одредница, а нови медији су само још једно технолошко средство које ако се коректно користи, нужно мора постати комуникациони мост међусобног разумевања и поштовања много сличнијег него ли различитијег од себе.

Литература

Fethullah Mojtebayi (2006), *Međureligijski dijalog,* Znakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu Vol. 9, broj 32: str. 106-113.

Kiely, R., Tenzin, Gyatso (Dalai Lama) (2009), *Incontro con Gesu. Una letturabuddhista del Vangelo,* Italia, Oscar SpiritualitàISBN-13: 978-8804586432.

Бижаца, Н. (1997), *Међурелигијски дијалог између нужности и дилема*, Богословска смотра, 67, број 1, UDK 261.2, Католички богословни факултет Свеучилишта у Загребу.

Вујовић, В. (2003), *Београд: културна ризница*, Београд: Идеа и ВИЗ.

Ђурић, В. (2012), *Националне мањине у медијској призми Босне и Херцеговине,* Часопис „Дискриминација – један појам, много лица“, Сарајево, стр. 125-131.

Јанићијевић, Н. (2008), *Организационо понашање,* Београд: Дата Статус.

Радовић, В., Цветановић, И., Бојков, В. (2018), *Основи методике јавног наступа – од мисли до поруке – деонтолошке и стилске одреднице,* Ниш-Београд: Талија издаваштво, Институт за политичке студије.

Торингтон, Д., Хол, Л, Тејлор, С. (2004), *Менаџмент људских ресурса*, Београд: Дата Статус.

Шушњић, Ђ. (2008), *Дијалог и толеранција – сусрет разлика,* Часопис „Култура“, Завод за проучавање културног развитка, Београд, ISSN 0023-5164 UDK 316.7.

Веб извори

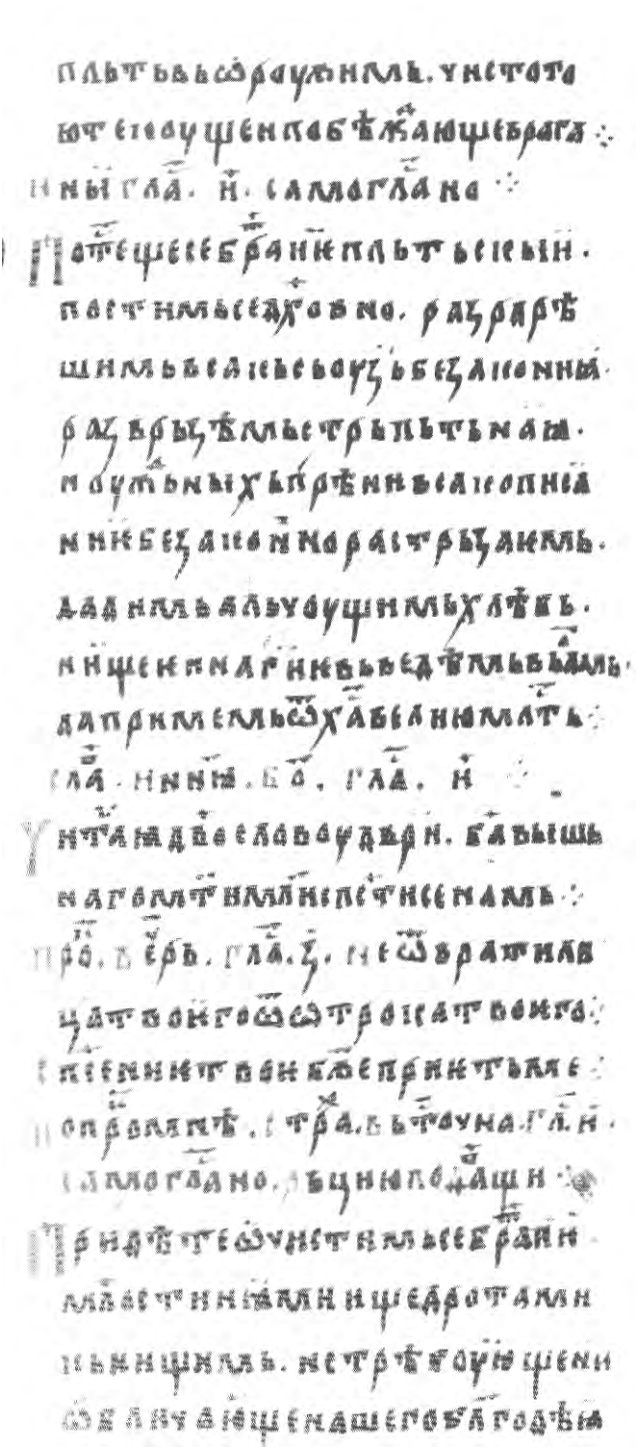
https://www.bbc.com/serbian/cyr/svet-53886629

https://www.slobodnaevropa.org/a/u_kampu_kod_osla_preko_80_mrtvih/24274269.html

Samir Ljajić
Milan Dojčinović

ORGANIZATIONAL CULTURE OF NEW MEDIA IN THE FUNCTION OF STRENGTHENING INTERRELIGIOUS DIALOGUE

In this paper, the authors observe the importance of the media in fostering interreligious dialogue, as well as the influence of the organizational culture of new media on the affirmation of interreligious dialogue. Since it is a modern society, and the attitudes of modern man are largely based on media culture and media contextualization of events, it is especially important to consider the role of media in preserving and serving to promote interreligious dialogue. The focus of the paper is new media as channels of communication, mediators in the realization and preservation ofthe interreligious dialogue.



V

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 497-498*
УДК 821.163.1.09

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

ИЗУЗЕТНИ ДОМЕТИ ТЕОРИЈСКОГ САГЛЕДАВАЊА ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Александр Наумов, ИДЕЯ -ОБРАЗ – ТЕКСТ.
Исследования по церковнославянской литературе, Индрик, Москва, 2020, 246 стр.

У Москви је претходне године објављена књига професора Александра Наумова, ИДЕЯ -ОБРАЗ – ТЕКСТ. *Исследования по церковнославянской литературе*, у едицији *Slavia Christiana* Центра за интердисциплинарна истраживања словенске књижевности Института за славистику Руске академије наука. У предговору књиге проф. Красимир Станчев истиче да се ово руско издање може сматрати допуњеним и делом прерађеном и актуелизованом варијантом италијанске књиге Александра Наумова, *IDEA – IMMAGINE – TESTO. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica,* Alessandria, 2004. Између италијанског и руског издања појавила се 2009. године књига професора Наумова и на српском језику (*Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена,* Центар за црквене студије, Ниш, 2009), добрим делом фокусирана на истраживања српског средњег века. Са руским и италијанским издањем повезују је текстови и разматрања о књижевно-теоријском термину *слој-посредник*, који је постао кључ разумевања односа црквенословенски и библијске књижевности.

Професор Аександар Наумов спада у ред водећих светских слависта и историчара духовне културе православних Словена. Широк је спектар његових научних интересовања: кирило-методијевистика, историја и херменеутика црквенословенске писмености, теорија и пракса превођења сакралних текстова итд. Највећи део професионалне каријере провео је на универзитетима у Кракову и Венецији. Објавио је неколико књига и преко триста научних радова. Сарадник је Центра за црквене студије од његовог оснивања и председник је Програмског савета Међународног центра за православне студије.

Књига коју овде представљамо састоји се из четири поглавља: *Црквенословенска књижевност као систем*, *Специфичност литерарне комуникације у православном средњовековљу*, *Реч Божја и уметничко надахнуће* и *Библијски елементи у уметничкој структури црквенословенских књижевних дела.* Прво поглавље углавном се бави проблемом жанра и превођења. Друго доноси одличне теоријске поставке о уметничкој комуникацији, естетичким проблемима и богослужбеним амбијентом књижевности у средњем веку. У трећем делу обрађене су теме о божанском пореклу речи, премудрости и богонадахнућа, док се у четвртом, преко жанровске анализе химнографије, хагиографије, молитве и слова, указује на библијску основу уметничке структуре књижевног текста. Наумов за основу својих анализа узима текстове о Св. Ћирилу и Методију, затим дела Климента Охридског, Кирила Туровског, Доментијана, Теодосија, Григорија Цамблака и других. И то показује да он књижевност православних Словена посматра као један систем или духовни простор именован појмом *Slavia Orthodoxa.* Имајући у виду органску везу ове књижевности са византијским наслеђем, онда се паралелно може користити и термин *Pax Byzantino-Slava.*

У анализи поменутих тема доминира књижевно-теоријски приступ, што је дуго недостајало, научним истраживањима црквенословенске књижевности. Из тога је, поред теорија о *посредничком слоју,* израсла компатибилна теорија о тријади *идеја-слика-текст*, према којој је књига и добила име. Поменуте теорије, у чијој основи је богословски смисао, представљају кључ за разумевање и тумачење средњовековног текста. Његова структурно-функционална раван сагледава се преко утицаја библијске и патристичке књижевности, првенствено преко њихове богослужбене улоге. Управо се комункацијска ситуација словенског књижевног средњовековља може дефинисати као ситуација богослужења, а оно је, како каже Наумов, и у основи уметничког мишљења ове епохе.

Књига која је пред руским читаоцима, а поготову пред онима који се баве проучавањем црквенословенске књижевности, представља целовит и заокружен поглед на свештену књижевност словенског света, која представља незаобилазан део европске и светске културе. Професору Наумову припадају велике заслуге не само као аутору ове књиге, већ и као некоме ко је на путеве оваквог истраживања и, нарочито методологије истраживања, упутио бројне ученике широм света.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 499-500*
УДК 821.163.41.09 Бојовић Д.

Богољуб Шијаковић
Православни богословски факултет Универзитата у Београду
e-mail: bsijakov@gmail.com

БОГОСЛОВСКИ ДОПРИНОС ПРОФЕСОРА ДРАГИШЕ БОЈОВИЋА

Ивица Живковић, *Једина светлост која се није срела са тамом: Богословски допринос професора Драгише Бојовића*, Ниш: Међународни центар за православне студије 2020, 247 стр.

Упркос томе што је јасно да и српске идентитетске студије треба да буду интердисциплинарне, наиме да византологија треба да има додир са класичним наукама и теологијом, да теологија није потпуна без философије, да српска историографска и посебно књижевна медиевистика не може без византологије, теологије и филологије, да су класичне науке у српском контексту везане за црквени класицизам, да је сама србистика мултидисциплинарни задатак наше науке и културе, итд. и сл., – упркос свему томе код нас се идентитетске науке институционално не изучавају у овом међуодносу и међузависности, па онда ни истраживања не задовољавају поменуту потребу у значајној мјери.

Овом недовољно освијешћеном стању ствари супротставља се професор Драгиша Бојовић – упорно и интензивно: не само као аутор бројних књига и студија, него и оснивањем научних институција и часописа, организовањем научних скупова и такође

дјеловањем у јавности. Његова нарочито важна тема је истраживање библијских, патристичких и богослужбених исходишта српске црквене књижевности (он инсистира на управо оваквом одређењу), наиме богата рецепција библијске и светоотачке књижевности у српској хришћанској култури. Онда је за њега српска православна духовност средишњи момент заснивања и обнове србистике. И не само то: аутентично изучавање српске црквене књижевности треба да буде неизоставан задатак и српске теологије.

Поменутим и многим другим темама посвећена је књига теолога Ивице Живковића *Једина светлост која се није срела са тамом – богословски допринос професора Драгише Бојовића*. Након предговора и уводних напомена, у којима је истакнут Бојовићев допринос изучавању српске књижевне медиевистике, аутор подробно описује Бојовићев пребогати професионални и јавни ангажман – наставнички, списатељски, уређивачки, научно-организациони, не запостављајући ни његову неуморну јавну дјелатност као ангажованог интелектуалца заинтересованог за политичке и црквене теме, а посебно косовскометохијске. Овдје нарочито ваља истаћи да је Бојовићева улога у ширењу термина „србистика“ заснована на његовим релевантним радовима о старој српској црквеној књижевности и рецепцији библијских и светоотачких текстова у њој, као и о светосавском предању у књижевности. Уз то иде и његова одлучујућа улога у формирању Центра за црквене студије у Нишу и часописа *Црквене студије*.

Средишње поглавље књиге посвећено је богословском садржају у Бојовићевим дјелима, гдје је аутор детаљно и компетентно изложио теме из есхатологије, софиологије, теологије љубави и житијне и богослужбене књижевности. Изобиље увида из овог поглавља води аутора завршном процјењивању мјеста Драгише Бојовића на мапи актуелне српске теологије, уз истицање његове смјелости говора и живог искуства вјере, што Бојовића чува од пуког академизма и интелектуализма. Истовремено аутор користи прилику да истакне бројне компарације и тиме своју упућеност у савремену српску теологију. На крају се налази кратак прегледни закључак ове стручно и питко написане књиге, која поред богатог садржаја има и важан поучни аспект. Придодат је попис извора и литературе, као и кратка биљешка о аутору књиге.

Професор Бојовић нас својим дјелом подсјећа и опомиње да идентитет подразумијева свијест о темељним вриједностима једног народа у историји. То је нарочито важно у данашњем времену заборава и манипулације идентитетом, па није случајно што је његов ужи научни труд посвећен теологији љубави и софиологији, као што и његову животну праксу карактерише љубав и брига према свом роду. Идентитет је интегритет, а интегритет Драгише Бојовића видљив је и у његовом јавном дјелању које карактерише слобода и одговорност. Срећна је околност да је о његовом теолошком доприносу монографску студију написао Ивица Живковић, који је то урадио не само симпатетички разумијевајући аутора и његов културноисторијски контекст него и зналачки улазећи у многе теолошке проблеме, примјењујући методолошка начела херменеутике, теорије рецепције и компаративистике.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 501-502*

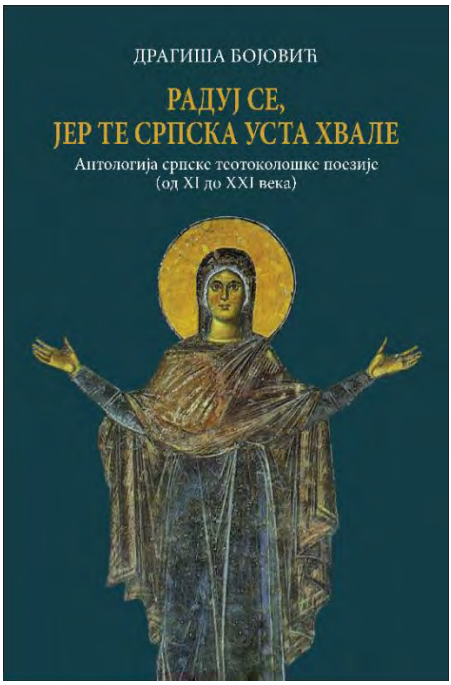
УДК 821.163.41-1(082.2)
27-29(082.2)

Ивица Живковић
Центар за црквене студије, Ниш
e-mail: greshni@gmail.com

ПЕСНИЧКА ЛЕГИТИМАЦИЈА СРПСКЕ НАЦИОНАЛНЕ КУЛТУРЕ

Драгиша Бојовић, *Радуј се, јер те српска уста хвале, Антологија српске теотоколошке поезије (од XI до XXI века)*, Међународни центар за православне студије, Ниш, 2020, 303 стр.

Интересантно је пратити амплификацију у тематским интересовањима Драгише Бојовића, која се огледа у континуитету његових три деценије трајућих и међусобно надовезујућих избора предмета истраживања. Почев од поезије Димитрија Кантакузина, коју је изучавао још деведесетих година прошлог века за потребе магистарског рада, која га је одвела ка есхатолошкој тематици, преко Светог Јефрема Сирина, код којег је исту ту тематику пронашао у развијенијем облику, затим опсежних испитивања теологије љубави и Премудрости Божје у патристичкој, нарочито српској црквеној књижевности, професор Бојовић почетком треће деценије нашег века, попут пчеле којој је сличан по методима истраживања, коначно слеће и у област теотокологије.



Избор ове области је све друго само не случајан и произвољан: управо је Пресвета Богородица била значајан фокус изучавања – или пре: обраћања – како у његовим јефремовским тако и у раним кантакузиновским истраживањима. А његових тридесет година научног сазревања и стицања искуства у созерцавању мотива, усредсређеног на истој линији тематског развоја, као да је било потребно да би неко из нашег поколења достојно приступио једној овако великој теми.

Осим као истраживач старе књижевности и културе, Драгиша Бојовић се у међувремену потврдио и као јавна личност, књижевник, говорник, песник, критичар, а између осталог као антологичар. Ово није прва антологија чији је он приређивач – напротив, његова сада већ изузетно обимна библиографија управо и почиње једном од таквих публикација. Био је то рад у којем је тада двадесетседмогодишњи Бојовић сакупио и анализирао све што је важно о старој српској поезији „последњих времена“. Од тада до данас он је приредио још неколико антологија, сваку важнију од друге. У једној од њих издвојио је и сабрао молитве Светога Саве, као златну нит његовог непроцењивог писаног дела, две наредне посветио је мотиву љубави у мислима и беседама старих писаца и духовника, да би касније сачинио и антологије два посебно важна мотива – мотива плача и мотива чуда – кроз све периоде српске црквене књижевности средњег века. У слову о Пресветој Богородици сажимају се и утврђују сви мотиви које је Драгиша Бојовић раније изучавао – а да посвећеност овом слову у српском народу траје у непрекидном континуитету дуже него сви периоди његове књижевности и културе, то показује ова антологија.

Није ни историјско трајање једино што је важно. Професор Бојовић доноси мудру одлуку да у наслов ове антологије поезије стави мало познати и помало незграпан израз „теотоколошка“. За разлику од чувенијих и можда поетичнијих израза „маријанска“ или „мариолошка“, којима се у другим крајевима хришћанског света означавају теме посвећене Пресветој Богородици, он се одлучује за овај богословски прецизан и у том смислу вероисповедно (православно) конститутиван термин, чије је дословно значење: „слово о Богородици“. Теотокологија је у вери православних хришћана потврда христологије, а толика концентрација и посвећеност мисли, молитве, побожности и самих богослужбених текстова Православне цркве и култура православних народа Пресветој Богородици није само ствар емоционалне разгаљености, већ пре свега догматски предатог и неодступног исповедања праве вере. И у овој антологији кључна реч је „поштовање“, управо целосно, егзистенцијално, свим срцем и свим човековим бићем исказано поклоњење Оној која је родила Бога, у односу на шта сва наша психолошка преживљавања, сентименти и умиљења одлазе у други план.

Зато и ова антологија показује о српском народу нешто више – не само да је он емоционално отворен, суптилан и осећајан, већ да је православан. Ове песме нису упућене људском лику жене која је сажаљива и нежна, већ Оној која је смогла снаге да на арханђелов позив одговори најозбиљнијим речима које су икада људска уста изговорила: „Ево слушкиње Господње, нека ми буде по речи твојој“, Оној која је у утроби својој сместила несместивог и родила вечно постојећег, и која је смирено слагала његове речи у срцу своме. Њој је српски народ певао још пре него што је проговорио и научио да пише. Многе су чињенице о нашим оцима за које нисмо ни знали док нам их Драгиша Бојовић није представио; ово је можда најважнија од њих. Ово је реална легитимација српске националне културе, која чини излишним и малим све данас актуелне спекулације о „народу најстаријем“. Пред речима ове поезије спуштамо се у низине покајања и смирења где су умом пребивали преци данашњег српског народа, одакле их је Господ узвисио у стварну небеску Србију, молитвама Оне којој су – како ова антологија показује – кроз векове прибегавали.

УДК 271.2-742-266"12"
091=14'04"12"
271.2-523.6
271.222(497.11)-722.51-36:929 Сава, свети

Ђорђе Лазаревић
Крагујевац - Србија
e-mail: djakondjordje@gmail.com

ПРЕВОД ЕВЕРГЕТИДСКОГ ТИПИКА

Евергетидски типик, старогрчки и српски текст; превод са старогрчког: др Александар Стојановић. О издању: проф. др Маја Анђелковић, Уводна студија: архимандрит др Тихон (Ракићевић). Манастир Студеница, 2020, 177 стр.

Превод Евергетидског типика (тј. његовог првог дела, Ипотипосиса), на савремени српски језик, напоредо са старогрчким текстом са којег је превод начињен, представља прво појављивање овог изузетно значајног литургичког споменика у савременој српској књижевној историји. Наравно, акценат је овде стављен на речи „савременој“, јер Евергетидски типик представља предложак за наша два најстарија типика: Студенички и Хиландарски. Ова два литургичка споменика и књижевна дела из корпуса средњовековне српске књижевности, настала прегалаштвом и трудом Светога Саве, представљају заправо модификовани и прилагођени Евергетидски типик за потребе новонастале аутокефалне Српске цркве и њена тада два најзначајнија манастира: Студеницу, „мајку српских манастира“ и Хиландар, српски манастир на Светој Гори Атонској. Након тројезичног издања *Студеничког типика* објављеног 2018. године, прве књиге у едицији *Студије и преводи* манастира Студенице[1], пред нама је њен посве логички наставак, а то је оригинал који је послужио за његов предложак – типик манастира Богородице Евергедите.

1 Свети Сава, *Студенички типик* / Saint Sava, *The Studenica Typikon* / Святой Савва, *Студеницкий типикон*, ур. Маја Анђелковић, Тихон Ракићевић, са српскословенског на српски превела Маја Анђелковић, Манастир Студеница 2018.

Евергетидски типик је настао у другој половини 11. века и повезан је са делатношћу преподобног Тимотеја Евергетидског, наследника преподобног Павла Евергетидског, оснивача Евергетидског манастира (о преподобном Тимотеју и Павлу детаљно се говори у 2. и 3. глави типика). Иако се у типику наводи да је Ипотипосис написао сам Тимотеј, ову тврдња у савременој науци оповргнута је од стране А. М. Пентковског, који настанак Евергетидског типика повезује са изгубљеним (али познатим из посредних сведочанстава) Ипотипосисом манастира Васкрсења Христовог на Галисијској гори у близини Ефеса, који је основао преподобни Лазар Галисијски[2].

Типик представља византијски литургички и црквено-правни споменик који одређује карактеристике уређења и богослужбеног поретка Евергетидског манастира, који се налазио ван утврђеног града Цариграда. Евергетидски типик је сачуван у споменику Athen. gr. 778 са почетка 12. века и састоји се од два самостална дела (која, у сваком случају, представљају једну целину): *Ипотипосиса* (или типика у првобитном византијском смислу овог термина, као документа који дефинише уређење манастира; грчки наслов: Ὁ πρόλογος τοῦ Τυπικοῦ. Ἔκθεσις και ὑποτύπωσις τοῦ βίου τῶν ἐν τῇ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος μοναχῶν... – Предговор типика. Излагање и приказ живота монаха манастира Пресвете Богородице Евергетиде) и *Синаксара* (правила богослужења за целу годину, тј. литургичког типика у савременом смислу ове речи; грчки наслов: Συναξάριον σὺν Θεῷ, ἤτοι Τυπικὸν ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας τῆς εὐαγοῦς μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος – Синаксар са Богом или Типик црквеног поретка благоверног манастира Пресвете Богородице Евергетиде). Први део, Ипотипосис, садржи упутства која се тичу управљања манастиром, дефинише поредак живота у манастиру, карактеристике свакодневних служби. Други део, Синаксар, садржи опис карактеристика богослужења за сваки дан црквене године, најпре по редоследу непокретних (минејских) спомена, а затим покретних (триодских).

Од 1877. године, када је Николај Фомич Красносељцев пронашао Евергетидски типик, споменик се више пута налазио у центру пажње истраживања[3]. Прво интегрално издање његовог грчког текста приредио је Алексије Афанасјевич Дмитријевски[4]. П. Готје је поново штампао грчки текст Ипотипосиса, заједно са преводом на француски језик[5]. Џордан наставља са поновним штампањем Синаксара и његовог превода на енглески језик[6].

Садржај литургичког Евергетидског Синаксара, по мишљењу Пентковског, у великој мери одговара постиконоборачким цариградским литургичким Синаксарима: катедралном (такозваном Типику Велике Цркве – Свете Софије) и манастирском (Студијском), али богослужење које је описано у Евергетидском типику карактерише низ особености које немају паралелу у савременим цариградским споменицима и који воде порекло из палестинског и малоазијског предања. Самим тим, богослужбени део Евергетидског типика не представља непосредну прераду цариградских извора, већ је сведочанство малоазијске редакције Студијског Синаксара. Као што је показао

2 Пентковский, А. М. *Ктиторские Типиконы и богослужебные Синаксари евергетидской группы* // Богословские Труды, 2003, 38. Санкт-Петербург, стр. 321-355.

3 Пентковский, А. М. *Ктиторские Типиконы и богослужебные Синаксари евергетидской группы* // Богословские Труды, 2003, 38. Санкт-Петербург, стр. 321-325.

4 А. Дмитриевский, *Описание литургическихъ рукописей, хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока*, томъ I, Τυπικά, част первая, Памятники патриаршихъ уставовъ и ктиторские монастырские Типиконы, Киевъ, 1895, 256–656.

5 P. Gautier, *Le Typicon de la Théotokos Évergétis*, Revue des Études byzantines, tome 40, Paris 1982, 5–101.

6 Jordan R., ed. *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis*: Sept.-Febr. Belfast, 2000.

Пентковски, у основу Евергетидског Синаксара улази изгубљени литургички Синаксар манастира Васкрсења Христовог на Галисијској гори[7].

У оригинални текст Ипотипосиса Евергетидског типика и његов превод на српски језик уводи нас пролегомена проф др. Маје Анђелковић, редовног професора Филолошко-уметничког факултета Универзитета у Крагујевцу (стр. 7-11), првог уредника Студеничке едиције Студије и преводи, која нас упознаје са историјатом проналажења и проучавања овог драгоценог рукописа. Такође, проф. Анђелковић наводи и преглед научних радова у којима је истицана веза између Евергетидског типика, као извора, и Студеничког и Хиландарског типика, као његове прилагођене интерпретације за потребе српских манастира. Принцип преводилачког приступа, који је поверен др Александру Стојановићу, теологу и догматичару, не разликује се од приступа који је био актуелан и код превођења *Студеничког типика*: превод је сагласан оригиналу, са издвојеним неопходним додацима у угластим заградама. На тај начин, дух језика и стилско-синтаксичке карактеристике овог књижевног споменика у највећој могућој мери пренети су савременом српском читаоцу.

Након уводног дела следи обимна студија архимандрита др Тихона (Ракићевића), игумана манастира Студенице (стр. 15-51), такође главног уредника овог издања, у којој нас аутор упознаје са везама и контактима Светог Саве и Евергетидског манастира. Из студије сазнајемо да је ове контакте могуће претпоставити још и пре Светога Саве и да је његов отац, Стефан Немања, потоњи монах Симеон, засигурно знао за Евергетидски манастир, а можда га и посетио приликом свог боравка у Константинопољу 1172. године. Свети Сава наставља са посетама манастиру Богородице Добротворке, понекад боравећи у њему и по неколико месеци. Зато не чуди да је управо овај типик преузео и прилагодио приликама у манастирима које је уређивао и којима је управљао. Све ово Ракићевић поткрепљује и историјским сведочанствима садржаним у српским средњовековним агиографским изворима, али и једним извором који не припада корпусу српске средњовековне књижевности, а то је сведочанство Добриње Јадрејковича, потоњег митрополита новгородског Антонија, који у свом делу *Поклоник* сведочи о боравку Светог Саве у Евергетидском манастиру. Ово је уједно и најстарији историјски податак о везама Светог Саве и Евергетидског манастира.

У даљем тексту студије детаљно се, на основу свеукупног научног апарата, реконструишу околности преузимања и прилагођавања овог литургичког споменика за потребе младе аутокефалне Српске Цркве и њена два тада најзначајнија манастира. Аутор затим представља читаоцу садржај Студеничког и Хиландарског типика, наглашавајући паралеле са Евергетидским типиком, као и њихове особености које се везују за посебност средине којој су намењени, као што је Житије светог Симеона, које представља интегрални део Студеничког типика и његово прво поглавље.

Не мање важно, нарочито када се узму у обзир савремени догађаји везани за начин додељивања аутокефалије и ситуацију у вези са њом на Балкану, јесте и поглавље које носи наслов „Свети Сава и обнова источноромејских традиција“, у којој аутор истиче Савину византијску и источнохришћанску оријентацију, наглашавајући Савин исправан однос према византијском цару и патријарху у Константинопољу, а тада привремено у Никеји, насупрот погрешном ставу Хоматијана, архиепископа охридског. Овде се пројављује и Савина далековидост, јер управо је он тај који је неколико деценија пре повратка византијског императора у Константинопољ њему практично дао легитимитет и подршку својим поступцима везаним за аутокефалију Српске цркве и њено уређење.

7 Пентковский, А. М. *Ктиторские Типиконы и богослужебные Синаксари евергетидской группы* // Богословские Труды, 2003, 38. Санкт-Петербург, стр. 326-329.

У наставку следи текст самог Ипотипосиса Евергетидског типика, и то грчког оригинала и његовог превода на српски језик (стр. 51-141). Како се интегрални текст не би оптерећивао коментарима и објашњењима, она су дата на крају текста типика, а потписује их преводилац, др Александар Стојановић. Ови коментари имају језички, историјски, теолошки, библијски, интертекстуални и други карактер.

Након Стојановићевих коментара дат је Готјеов индекс грчких термина (стр. 163-172) и Стојановићев цитатни регистар, тј. регистар библијских, литургичких и патристичких цитата у српском преводу (стр. 173-177).

На крају, ово издање обогаћено је прилозима у виду снимака грчког рукописа Евергетидског типика Atheniensis Graecus 788, Хиландарског типика, рукописа CHIL AS 156, Студеничког типика, рукописа KNM, IX 8 (Š 10), Горичког зборника, рукописа Архива САНУ, сигнатура 446, Житија светог Симеона из 15. века које се чува у Бугарској, рукописа Supp. Sl. 33 (ръкопис Панов 9), као и „Књиге поклоник“ митрополита Антонија Новгородског из 17. века, рукописа Q.IV.412.

Треба нагласити да књига која је пред нама представља почетак нове етапе проучавања Евергетидског типика, његовог утицаја на прве типике Српске цркве. Претходну чињеницу наглашавамо стога што је Евергетидски типик по први пут доступан српском читаоцу на књижевном српском језику, те стога верујемо да, како наводи уредник издања, „филолошко-теолошка, интеркултурна и интертекстуална“ и остала истраживања из ове области неће недостати. На крају можемо констатовати да саобразно значају овог дела у словенском свету свакако стоји значај овог издања у међународним црквеним и научним оквирима.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 507-509*

УДК 271.222(497.11)-523.4/.6-9
726.54/.71(497.11)
904(497.11)"652"

Марија Копривица
Филозофски факултет, Универзитет у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: marijakoprivica@gmail.com

МОНОГРАФИЈА ЗА ПРИМЕР

Синиша Мишић, Гордан Бојковић, *Средњовековни манастири и цркве Црне Реке,* Народни Музеј Пожаревац, Центар за историјску географију и историјску демографију, Филозофски факултет - Универзитет у Београду, Пожаревац 2018, 147 стр.

Пред читаоцима је монографија која даје пример како треба истаживати и приказати хришћанску прошлост једне мање географске целине, представити црквене споменике и отргнути од заборава оно што већ вековима лагано одумире и пропада. Простор Тимочке крајине, па и Црне реке, слабо је заступљен у писаним изворима средњег века, не само српске већ и бугарске провинијенције. Материјални остаци средњовековних цркава и манастира са овог простора, стога, престављају још драгоценији изворни материјал за проучавање. Ова монографија показује важност саледавња скромних средњовековних остатака у историјским истраживањима, као и важност изучавања пограничних подручја српске државе.

Преглед политичке и црквене историје посматарног подручја је опширан и заузима скоро половину монографије. Ипак, показује да је неопходно најпре сагледати сложене историјске околности у којима се развија црквени живот Црне Реке. Поред тога, детаљнији приказ политичке историје попуњава празнину у српској медиевистичкој

историографији у којој простор Источне Србије није довољно сагледан. Богато античко наслеђе заменио је буран период срењег века у коме се долина Тимока назалила на размеђи етничких и политичких кретања. Бугараски утицај остварен кроз вишевековну управу над овом територијом је неоспоран, али продор духовности из српске средњовковне државе је не само приутан, већ у позном средњем веку и јако изражен.

По структури монографија је подељена у пет поглавља иза којих следи закључак. Текст је пропраћен квалитетним и адекватним фотографијама, скицама архитектонских приказа цркава, што у многоме доприноси да читаоц створи бољу слику о црквеним споменицима Црне Реке. Прво поглавље, насловљено *Природа* дефинише просторне оквире истраживања. То је котлина којим доминира ток Црног Тимока а уоквирена је планинским масивима Кучајних планина, Дели Јована, Ртња, Тупжнице, Девице, Сврљишком планинима и обромцима Старе планине.

Друго поглавље, *Античко наслеђе*, прати историјски развој простора Источне Србије од праисторије до 4. века нове ере. Трагови људске делатности у праисторију присутни су од палеолита, али су најбројнији из бронзаног доба. За период ране историје пажња усмерена на трагове културе балканских народа у предримском периоду. Римско културно наслеђе на простору Источне Србије је богато, па је у монографији добило и запажено место. На простору Црне Реке налазе се остаци римског утврђења познатог као Гамзиград, које представља вилу и маузолеј цара Гаја Галерија, Феликс Ромулијана.

Треће поглавље, *Рани средњи век*, усмерено је на јачање хришћанског утицаја у овом периоду. Простор источне Србије био је под верским утицајем већих градова Виминацијума, Наиса, Средике, Акве, Сингидунума и Сримијума у којима су деловала прва епископска седишта у Илирику. На ширем простору Источне Србије пронађен је већи број ранохришћанских споменика који датирају из 4. 5. и 6. века. Хришћанском утицају није одолео ни стари царски комплекс у Гамзиграду, где су откривени остаци тробродне базилике.

Наслеђавање Словена и стварање Склавинија на Балкану, интензивно је захватило и долину Тимока, а по овој реци је названа и скупина Словена- Тимочани. Настанак и јачање Бугарске државе, довело је до тога да се у оквору њених граница нађе и простор Црне Реке. Крајем 9. века христијанизација која је обухватила и долину Тимока. Међутим, устанци и сукоби током следећа два века довели су до опадања броја становника и слабљење хришћанске компонетне.

Четврто поглавље књиге насловљено *Бугари, Срби и Власи* прати политичака дешавања у периоду 13-15. века. Простор Црне Реке је од обнове Бугарског Царства (1186) до смрти цара Константина Тиха Асена (1277) био у саставу ове моћне балканске државе. У другој половини 13. века долази у појединим областима до осамостаљивања бољара, док најезда Татара доводи до њиховог подчињавања кану Нагоју. Бугарске великаше Дрмана и Куделина, који су држали Браничево и Кучево, поразио је краљ Милутин у војном походу који је предузео заједно са својим братом Драгутином. Браничевска земља је припојена српској држави, док је Црна река остала под влашћу видинског кнеза Шишмана, али се нашла у пограничном подручју са српском краљевином. Вазалним подчињавањем Шишманове кнезевине краљу Милутину, јача српски утицај у долини Тимока и ка Подунављу, ма да је Црна река до краја средњег века остала у саставу Видинске државе. Другу половину 14. века у црквеном животу Црне Реке обележила је активност исихисте попа Никодима Грчића, који је упамћен као ктитор неких цркава у Црној реци. Такође, изворни подаци указују да су храмове Црне Реке помагали влашки војвода Радул I и кнез Лазар са којима је Никодим сарађивао. Црквени живот на самом преласку под османску власт није замро и чак изнедрио неколико значајних споменика. У преглед политичких дешавања аутори су уврстили део *Црна Река*

у првом веку османсманске власти. Важност овог дела огледа се у праћењу континуитета насељености и црквеног живота на овом подручју. Османски пописни дефтери бележе известан број активних манастира: Врело, Луково, Лозица, Лопушња. Уочено је да је простор Црне Реке у 15. и почетком 16. века под јачим духовним утицајем Влашке, али да везе са српском духовним средиштима нису прекинуте.

Пето поглавље *Цркве и манстири*, представља изузетан научни допринос ове монографије, у коме су појединачно сагледани црквени споменици Црне Реке и њихов значај. Најпре је украко проказана црквена организација подручја кроз средњи век. Указано је да је посматрано подручје припадало Видинској епископије, али да су православну верску компоненту потресали богумилски јеретички утицаји као и продор фрањеваца из Угарске. Делатност исхистичких проповедника у 14. веку ојачало је позиције православне цркве и у великој мери оставио трага на црквено градитељство. Међу споменицима који су издвојени: Зањевачка црква, Грлишки манастир, Мироштица, Црква св. Луке, Лозница, Лопушња, Врело и Крепичевац.

Изграња Зањевачке цркве се смешта у период бугарске власти. По типу основе храма, са четири апсиде, припада нешто старијим споменицима у односу на остале цркве Црне Реке. Грлишки манастир, посвећен св. Апостолима Петру и Павлу добија на значају у 19. веку, када је постао срдиште устаничког окупљања. Ктиторски натписи сведочи да је храм обновио поп Радосав, једна од вођа устанка у овом крају. Ипак, надгробни споменици сведоче о постојању средњовековне цркве на овој локацији. Мироштица представља црквину са ретком посветом светим Макавејима, старозаветним светитељима и мученицима. Иако је средњовековна црква уништена прилоком изградње магистралног пута, недавно је подигнута нова црква са истом посветом. Црква св. Луке у селу Лукво, са основом моравског триконхоса, представља, такође, стари храм на чијим основама је у 19. веку подигнута новија црква. Аутори закључују да би се ова црква могла поистоветити са манастиром у селу Мирово који се помиње у османским пописима. Моравском стилу градње припада и црква у селу Лозица, коју помињу турски пописи. Манастир Врело, такође, је поменут у османским дефтерима 16 веку, али је настрадао током каснијег периода. Аутори убицирају овај храм у близини села Криви Вир где се налазе остаци црквине.

Два најзначајнија споменика из средњег века у Црној Реци су манастири Лопушња и Крепичевац. Монастир Лопушња, посвећен св. Николи, иако веома нагризен зубом времена очувао је на западном зиду ктиторски натпис. Из текста натписа се сазнаје да је храм подигао влашки војвода Радул заједно са кнезом Богојем, почетком 16. века. Пошто се црква помиње у ранијим турским пописима и по стилу градње представља споменик старијег архитектонског типа, највероватније је војвода Радул обновио храм на темељима старије богомоље. Небригом у новије време нестају и последњи остаци њеног живописа. Манастир Крепичевац је још један у низу храмова с краја средњег века. Ради се о задужбини властеоске породице Георгија, Зоре и њиховог сина Михаила. На северном зиду припрате очуван је животис са представма ктитора и натисом. И овај манастир је деловао током османске власти.

Већина црквa има триконхосну основу, са израженом олтарском полукружном апсидом. По свему судећи, потичу из друге половине 14. века и настале су под јаким утицајем исихистичког покрета који је у Црну реку донео поп Никодим Грчић. Већина храмова бележи обнове у другој поливини 15. или у 16. веку. Иако су издржали тешка времена османске власти у каснијем периоду су запустели, неки потпуно неки делимично. Нажалост већину ових драгоцених споменика и даље нагриза зуб времена и људски немар.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 511-513*
УДК 371.3::271.2-282.4(497.11)
37.014.52:271.2(497.11)

Марија Ђорђевић
Филозофски факултет
Универзитет у Нишу
e-mail: marija.djordjevic@filfak.ni.ac.rs

САВРЕМЕНА ПИТАЊА ВЕРСКЕ НАСТАВЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Ивица Живковић, *Студије о Верској настави Православне цркве*
Издавачка фондација Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Одбор за верску наставу Архиепископије београдско-карловачке, 2019.

Књига *Студије о Верској настави Православне цркве*, др Ивице Живковића, сачињена је из низа промишљања на разне теме које се тичу питања идентитета Верске наставе Православне цркве данас. Књига је настала из потребе да се актуелна решења у Верској настави теоријски образложе и богословски оправдају. Аутор нас кроз шест поглавља упознаје са разним идентитетским и актуелним питањима Верске наставе, указујући на потребу непрестаног преиспитивања основа и идентитета Верске наставе Православне цркве, али и истовремену потребу преиспитивања сопствене личности као вероучитеља и сталног усавршавања, како у педагошком смислу, тако и духовном.

Наравно, да би се говорило о било ком актуелном питању, а нарочито о питању идентитета Верске наставе, неопходно је кренути од извориштa, сагледати историју развоја, да би се тако дошло до суштине – до онога што је битно и што треба задржати, и

онога што је сувишно и што може бити штетно на много начина. Управо тако и почиње књига др Ивице Живковића, освртом на изворно значење појма „катихизис“ који је у ранохришћанској Цркви имао значење поучавања, али у једном ширем смислу – увођења у заједницу Цркве. Овакво значење појма катихизис се временом доста изменило, те је попримило значење методе питања и одговора, што је даље водило отуђењу Верске наставе од начела црквеног живота. Ни правци педагошких обнова на челу са Коменским и његовом „Великом дидактиком“, нису успели да поврате изворни идентитет Верске наставе. Аутор овде истиче да је погрешно веровати да се идентитет Верске наставе доводи у питање самим придржавањем принципа (нпр.) систематичности. Међутим, предавање истина о вери у форми знања може да угрози смисао сведочења живота у Христу, те долази до губљења органског односа предавача са Христом. Ни до данас се у том смислу ситуација није променила, те управо у овоме налазимо потребу критичког промишљања идентитетских и актуелних питања Верске наставе Православне цркве и значај ове књиге. У овом поглављу се, осим глобалног појма „катихизис“, аутор дотиче и специфичности православног у Верској настави, истичући да морамо знати шта имамо на уму када наглашавамо да је наше црквено образовање православно, и у ком смо односу са неким другима, по чему смо слични, а по чему се разликујемо, што аутор, као доктор теологије и изврсни познавалац теолошких питања, детаљно и зналачки разјашњава.

Као неко ко је специјализован у области социјалне етике православног хришћанства, али и са дугогодишњим искуством наставника Методике верске наставе у Богословији, др Ивица Живковић на оригиналан начин сагледава проблем Верске наставе у педагошком контексту - из угла теолога. Пошавши од предмета Верске наставе, аутор је јасно истакао и аргументовано доказао да се предмет верске наставе суштински не разликује од предмета црквене проповеди, као и да не треба да се разликује, већ да је верска настава проповед и сведочење Христа у форми наставе.Тиме је отворен низ питања почевши од тога може ли се духовно, црквено образовање и под којим условима спроводити у школској учионици, и која ограничења намеће ова школска парадигма верског образовања? Аутор отвара питања везана за реализацију Верске наставе под окриљем државног школства - ко су тада особе које могу да реализују Верску наставу, у ком смислу оне припадају Цркви и на који начин су то људи Цркве?

Наредна два поглавља тичу се методике и задатака Верске наставе. У погледу начина на који треба и може да се држи и предаје Верска настава, аутор се дотиче важности друштвено-историјског окружења, али и аутентичности Верске наставе Православне цркве. Аутор сматра да је неопходно увек изнова промишљати о томе шта су њени циљеви а шта нису, која средства треба примењивати на њиховом остваривању, а којих се клонити. Реторички, отвара питање да ли се прокламовани циљеви Верске наставе остварују простим обучавањем и применом одговарајућих средстава, или је ту потребно „још нешто“? Аутор, затим, истиче важност заузимања става о томе који је главни и основни задатак Верске наставе, да ли рад на унапређењу друштвеног положаја Цркве, односно задаци усмерени на заједницу, или се треба усмерити на личност. Разматра се однос између ова два усмерења, као и персоналистички теолошки конструкт на којем су образоване последње генерације теолога у Србији, а који у првом плану програма за Верску наставу држи концепте личности и заједнице. У књизи се поставља питање како довољно озбиљно узети у обзир социјално-етичке претпоставке задатака Верске наставе и црквене проповеди уопште, на трагу социјално-етичке мисли Владике Николаја, оца Јустина, и у новије време Радована Биговића, Панделиса Калаицидиса, Илариона Алфејева и неких других хришћанских мислилаца.

Значајан печат књизи даје поглавље о савремености Верске наставе. Др Ивица Живковић, иначе значајно заинтересован за питања постмодерне, предмет Верску наставу

ставља у контекст изазова постмодерног доба, притом отварајући и врло необична питања односа реализације Верске наставе и информационе писмености вероучитеља. Аутор поставља оригинално питање: могу ли се људи који нису функционално описмењени сматрати образованима и компетентнима да образују друге? Ова дилема има посебан значај када се примени на духовно образовање, што аутор поентира констатацијом да се писмености у средњовековним теолошким списима придавао велики значај, а стављајући ту тему у контекст савременог доба, рекли бисмо с правом, поставља се питање за размишљање: јесмо ли ми прве генерације хришћана које се одричу писмености, на неки начин?

Последња два поглавља су вероватно најзначајнија читалачкој публици вероучитеља јер се баве питањима важних особина које вероучитељи треба да поседују и негују код себе, потребом за непрестаним усавршавањем, као и односом који вероучитељ успоставља са учеником на часовима. Ослањајући се на нека претходна истраживања, аутор критички промишља чињеницу да су вероучитељи задовољни својом припремљеношћу и стручном оспособљеношћу. У овом делу књиге налазимо дискусију на тему неопходности духовне стране припреме наставног часа, као и дилеме у којој мери је то питање стручног оспособљавања. Аутор даје и неке практичне предлоге решења појединих ситуација у вези са етиком катихетске службе и конкретног односа вероучитеља и ученика, мада му то није била намера. У том смислу, отвара и питање које су границе односа којих се треба држати и које треба поштовати у оквиру Верске наставе.

Иако мањег обима, књига маестрално дотиче многа питања која досад нису изречена и још више она до којих се није ни стигло услед многобројних нерешених проблема у вези са утемељењем и реализацијом Верске наставе. Чини се да је главни циљ књиге био отворити питања о томе како да вероучитељи буду свеснији, духовно оријентисанији, одговорнији и сигурнији да су на добром путу. Како до данас није било обуке, ни стручних усавршавања за вероучитеље у Србији, чак ни важнијих дискусија у вези са духовним и богословским специфичностима оне компетенције која је једном вероучитељу потребна да би био свеснији у ономе на шта је позван, ова књига је у извесној мери знак резигнације аутора таквим стањем и, надамо се, почетни корак у правцу промена актуелног стања.

Критичким приступом, отворено, без осуђивања, уз умерену дозу духовитости у правим моментима, аутор отвара и покушава здраворазумски и аргументовано да одговори на питања која се до сада нису постављала. Стога ова књига представља својеврсни искорак, а можда можемо рећи и заокрет, у схватању проблема Верске наставе, бацивши акценат на духовност вероучитеља пре него на проблеме институционалне и организационе природе. Зато верујемо да ће ова књига др Ивице Живковића бити подстицајна онима који јој отвореним срцем и умом приступе, жељни да раде на себи и да шире своје видике, како вероучитељима, тако и људима других струка и опредељења.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *18-2021, 515-518*

УДК 821.161.1.09-31 Достојевски Ф. М.
141.4 Достојевски Ф. М.

Слађана Алексић
Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици,
Филозофски факултет, Катедра за српску књижевност и језик
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: sladjana.aleksic@pr.ac.rs

ПОЛИВАЛЕНТНОСТ ЛЕГЕНДЕ О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРУ

Савремена читања Великог инквизитора (2020).
Приредили Давор Џалто и Данијела Марковић, Београд: Вулкан.

Централну тему веома важног зборника радова *Савремена читања Великог инквизитора* (2020), посвећеног обележавању неколико јубилеја везаних за живот и рад Фјодора М. Достојевског (140 година од објављивања романа *Браћа Карамазови*, 200-годишњица рођења Достојевског и 140-годишњица његове смрти), представља *Легенда о Великом инквизитору* и њена савремена читања.[1]

1 У сврху обележавања ових јубилеја, Институт за студије културе и хришћанства, у сарадњи с Домом омладине Београда и Народном библиотеком Србије, организовао је неколико догађаја који су се фокусирали на релевантност дела Достојевског у контексту савремене културе и друштва, укључујући и конференцију „Савремена читања Великог инквизитора”, која је одржана у Дому омладине Београда, 4. децембра 2019. године. Ова књига базирана је на рефератима изложеним у оквиру поменутих догађаја.

Приређивачи зборника, Давор Џалто и Данијела Марковић, у тексту – предговору *Велики инквизитор између историје и метаисторије* сматрају да је ова тема једна од најзначајних за модерно и савремено друштво, актуелна и данас у промишљању важних питања као што су слобода, власт, вера, политика, срећа, патња. Питања и проблеме које је генијални мислилац и уметник Достојевски поставио, осветлили су поетички, философски, теолошки, антрополошки, психоаналитички, политиколошки, аутори Неда Андрић, Јован Попов, Кристијан Олах, Атанасије Јевтић, Здравко Јовановић, Давор Џалто, Предраг Драгутиновић, Нина Крајник и Милена Ђорђијевић.

У тексту Неде Андрић *Поема о Великом инквизитору и савремени мит о срећи,* осветљена је поема о Великом инквизитору као развијање идеје Ивана Карамазова о усрећивању човечанства. Иван Карамазов просуђује да будуће Царство радости које се гради овоземаљском патњом, нарочито патњом деце, није вредно такве жртве. Ауторка наглашава да Иван Карамазов својевољно одбацује будуће царство из љубави према човечанству, јер не може да поднесе патњу другога. Ту љубав, ауторка осветљава као извештачену и апстрактну јер није усмерена и делатна према ближњима. Неда Андрић указује на опозицију појма срећа у поеми и појма радост коју приповедач користи у поглављу „Кана Галилејска" у којем је приказан свет као целина, као јединство у којем се земаљска истина спаја са небеском и открива се у радости васкрсења. Ауторка промишља да се дилајектика Инквизитора превладава, али тако да се питања о слободи од хлеба земаљског (као прво искушење), слободи од чуда (друго искушење) и слободи од добара овог света (треће искушење), превладавају у слободној љубави, заједници и непрестаном звању нових гостију. Појам среће и митологизација среће изложене у поеми о Великом инквизитору, истиче ауторка, представљају концепт који је у потпуности подударан са стањем у којем се налазе савремени, десакрализовани човек и свет, а суштински је окренут против самог човека и Божанског начела у њему. Уређењу света и концепту тихе среће слабих бића коју излаже Велики инквизитор, ауторка супротставља визији у којој Достојевски имплицитно указује на новозаветни свет у којем је срећа радосно стање душе у сусрету са Христом.

У тексту *Два лица тоталитаризма: Шигаљев и Велики инквизитор,* Јован Попов поима *Легенду* као архитекст, усмену „поему" коју је Иван конституисао у дијалогу са Аљошом, као интерактивну творевину у којој персонализовани читалац непосредно сарађује са наратором. Попов указује на сродности са идеолошким концептом који је у *Злим дусима* заступао револуционар Шигаљев, а затим и да оба та концепта сагледа у контексту савремених идеја о тоталитаризму, као и пишчевих филозофско-историјских и антрополошких схватања. Аутор сматра да се нихилистичка тоталитарна замисао из *Злих духа* стапа са оном из „Легенде о Великом инквизитору", и да је наговештава, да су обе концепције тоталитарне јер су засноване на сили, покоравању и одузимању слободе људима. У средишњем месту „Легенде о Великом инквизитору", проповеди коју севиљски кардинал изговара пред Спаситељем, Попов сагледава суштину њеног идеолошког аспекта садржану у инквизиторовој идеји да је човек слабо биће, недорасло Христовим идеалима, а поготово идеалу слободе у избору између добра и зла, вере и невере. Осветљава да инквизитор позива на љубав која људе не оптерећује својим етичким императивима, него им „олакшава терет" и допушта „немоћној природи да макар и греши" али са дозволом. Аутор промишља да инквизиторова визија „царства Божијег на земљи" није саздана на антрополошком оптимизму, али ни на крајњем песимизму, већ на свести о човековој противречности која обележава сва најважнија дела Достојевског. Попов промишља да Христос није морао да изговори ниједну реч, да надјача логику инквизиторовог закључивања јер аргументе ума и мудрости побеђује онима који долазе из срца. У закључку аутор наглашава да је Достојевски непоколебљиво остао уз Христа,

по цену жртвовања истине, срцем, а не умом, и да у том сну о „врту будућности” у којем људи неће израбљивати једни друге, престаје свака могућност сагласности са Великим инквизитором.

У тексту *Тумачење „Великог инквизитора” у делу Николе Милошевића,* Кристијан Олах осветљава Милошевићев метакритички однос према разноликим и међусобно супротстављеним тумачењима „Легенде о Великом инквизитору“ из круга руске религијске мисли. Посебну пажњу посвећује критичким и филозофским опсервацијама Николаја Берђајева, са чијим се антрополошким оптимизмом Никола Милошевић није могао сагласити, али је, по мишљењу Олаха, захваљујући том супротстављању изградио сопствено критичко становиште. Аутор указује да су руски религијски мислиоци, сходно својим идеолошким претензијама, изоловали смисао „Легенде” од целине романа и у раду указује на Милошевићев „повратак тексту“ и његове увиде о основним смисаоним тенденцијама *Браће Карамазова*. Олах осветљава да је Милошевић настојао да испита практичне последице и могућности Инквизиторовог наума и показао да теоријске конструкције могу да постану реалност која је остварена у пројекту Стаљинове социјалистичке „државе божје”. Посебно важним, аутор издваја Милошевићево тумачење фигуре Христа у роману. Једно од места размимоилажења у тумачењима на које је Никола Милошевић указао и које Олах осветљава, јесте тзв. двојственост Достојевског, упитаност на чијој је страни уметник, на страни ког лика, и са каквом интенцијом: на страни инквизитора или Христа. Аутор осветљава Милошевићево разликовање два плана у *Легенди*: плана вредности и плана реалности. Констатује да Милошевићево тумачење Достојевског, али и метакритичко прозирање ставова руских религијских мислилаца према делу писца, указује на значајан удео психолошких и идеолошких фактора приликом обликовања уметничке, односно теоријске (критичке) мисли. Специфичност Милошевићеве херменеутике, Олах види у томе што се исправност или истинитост теоријских конструкција сагледава у равни психолошког и историјског искуства и метакритичког дијалога.

У тексту *Лакан, читалац Достојевског,* Нина Крајник из перспективе лакановске психоанализе, промишља да се карамазовска матрица показује као део увертире у постмодерни догматизам и самопроглашени атеизам. Према Лакановом схватању, истинска формула атеизма јесте да је Бог несвестан. Ауторка сматра да су то речи које означавају амбиваленцију између слободе и забране, закона и властите жеље, веровања и атеизма, на начин типично „карамазовски”. Ауторка поставља главно питање које у актуелном времену, доноси Велики Инквизитор: Шта су Закон и Жеља у нашем добу и какве *клиничке последице* они доносе субјекту? Осветљава да психоанализа данас увиђа да се симптоми све мање успостављају посредством субјектовог односа са Другим, а све више његовим искључењем, посредством негативне слободе, или слободе без Другог. Слободу промишља не као ону која искључује Другог као Бога, већ слободу која Другог искључује као други субјект, а тиме и превасходно сам симболички поредак, Закон и значење речи. Ауторка наглашава да се Бог налази у самој речи, у веровању у њен смисао, и да је сваки смисао религиозан, по схватању Лакана. Наводи да је за Лакана хришћанство била права религија која ће тријумфовати и да за разлику од психоанализе, хришћанство свему додељује смисао, што успоставља дозволу и прохибицију.

Милена Ђорђијевић у тексту *Поема о Великом Инквизитору: изазов једног (не)могућег политичког читања,* осветљава како се у *Легенди* особеним уметничким средствима подрива политички пројекат Великог Инквизитора као идеалног друштва. У раду су изложене основне политичке идеје које се проблематизују у поеми, анализира се и питање трансценденције на примеру улоге Христовог лика. У закључку се доноси кратак осврт на политичку актуелност поеме, поређењем са савременим писцима који су

били инспирисани интелектуалном мишљу и уметношћу Достојевског. Ауторка осветљава како се идеје преузете из времена у којем је Достојевски живео транспонују у пишчев књижевни текст и како у том прелазу врше естетску функцију. У *Легенди* издваја три теме које ће показати „драму политичког и актуелног": питање прогреса, питање науке у служби прогреса, и однос према православљу и римокатоличанству. Милена Ђорђијевић генијалност Достојевског види у томе што је смисао речи Великог Инквизитора доведен у питање оним неизговореним, односно Христовим ћутањем, да је Христос тишина призвана у бивство ради отпора доминантном дискурсу политичке свемоћи (оличеном у Великом инквизитору).

У савременом тумачењу *Легенде о Великом инквизитору,* осветљени су проблеми добра и зла, слободе и самовоље, слободе и среће, религије и атеизма, морала и природе, закона и жеље, односа власти и масе, концепта за уједињење света. Зборник радова *Савремена читања Великог инквизитора* доноси нова и занимљива промишљања вечно актуелних питања које је поставио Достојевски.

У ЗНАКУ ОДЛИКОВАЊА И ИЗДАВАЧКЕ ДЕЛАТНОСТИ

Управа Центра за црквене студије донела је 15. јануара 2020. године одлуку да, поводом 20. годишњице Центра, предложи за неко од одликовања Српске православне цркве три своја иностранa сарадника: др Александра Наумова (Пољска), др Жан-Клода Ларшеа (Француска) и др Ангелики Деликари (Грчка). Превасходно смо имали у виду њихов изузетан допринос афирмацији православља, као и њихову константну љубав према Српској православној цркви, српскоме народу и његовој духовној култури. Печат таквом односу дала је њихова сарадња са Центром за црквене студије у Нишу, као и са другим научним институцијама у Србији. Свети архијерејски синод Српске православне цркве одликовао их је **Орденом Светог цара Константина** 10. марта исте године.

Александар Наумов је рођен у граду Орнета, на северу Пољске 6. јула 1949. године. Његов отац – ставрофорни протојереј Јевгеније (1905-1990) био је представник старе западноруске свештеничке породице, три године је лежао у немачким концлогорима, после рата је организовао црквени живот православним верницима, пребациваним од стране пољских комуниста са источних земаља на Немцима одузете територије које су ушле у нову Пољску државу; он је био и члан делегације која је 1948. године потписала у Москви акт аутокефалије Пољске православне цркве. Мајка, Нина (рођена Громадска), била је рођака познатог украјинског владике митр. Алексеја (Громадског).

Од 1952. г. прота Јевгеније оставља мисионарску делатност на северу државе и враћа се у источне земље где је становништво у већој мери православно, где је жива традиција западноруске духовности. Растао је дакле Александар у старим руским градовима као Бјељск, Мјељник, Дрогичин, у близини чувеног манастира на Грабарки, на раскршћу вера и култура.

После матуре 1966. г. отишио је млади поповић на Јагелонски универзитет у Кракову, уписао је славистику на Филолошком факултету. Учио је јужнословенске језике и књижевности, био је на специјализацији у Бугарској. После дипломирања 1971. г. остао је на факултету и ту је прошао целу каријеру од асистента до редовног професора. Докторирао је 1974. тезом о црквенословенским апокрифима, доказујући да се у старословенској књижевности не могу повезивати апокрифи са неким антицрквеним идејама и анифеудалним ставом. Хабилитирао се 1983. расправом о централном месту Светог Писма у систему старословенске писмености и о фундаменталној улози библијских елемената у појединим творбама. Био је лектор за пољски језик у Београду (1974-77), везан јако за Руску цркву на Ташмајдану и породицу Тарасјевих, у тесној вези са професорима Стојаном Суботином, Димитријем Богдановићем, Горданом Јовановић и, нешто мање, Ђорђем Трифуновићем. Од 1980. до 1985. борави први пут у Италији, у Пизи и Ђенови, тада спрема антологију превода српских средњовековних текстова на пољски језик (Дар речи), која је прва у свету збирка превода старих српских дела на туђи језик. Осим тога издаје и том превода дела о светим Ћирилу и Методији (Пастири верних Словена). Озбиљно ради на каталогизацији црквенословенскиг рукописног наслеђа у Пољској и у Виљњусу, учествује у свим битним дискусијама о очувању и изучавању

средњовековне писане грађе, сарађује са већином институција у Европи, као и са Хиландарском собом проте Матије и Предрага Матејића у Колумбусу, Охајо. Предаје у Америци – по годину дана у Yale University и University of California, Berkeley. У Пољској је радио не само на Краковском универзитету, већ и на Универзитету „Адам Мицкјевич“ у Познању и Европском колеџу у Гњезну. Свуда организује око себе групе младих људи који се укључују у испуњавање његових иницијатива и који преузимају од њега љубав према православној баштини.

Од 2003. године до пензије (2019) био је професор на катедри српског језика и књижевности у Венецији, где је изузетно много допринео популаризацији српске и уопште словенско-византијске културе и духовности. Том његових студија на италијанском језику о црквенословенској књижевности (2004) био је важан догађај у међународној славистици. Живо је сарађивао са проф. Драгишом Бојовићем који је издао књигу његових студија (Старо и ново), а заједно су издали том о венецијанским издањима Божидара Вуковића. Један је од оснивача Славистичког одељења Амброзијанске академије у Милану и Супрасаљске академије поред чувене лавре, вековима везане за српску уметност и духовност. Иницијатор је и неколико издавачких подухвата: Краковско-Виљњуске славистичке студије, Библиотека Европске духовности, Летописи Супрасаљске академије.

Добитник је реда државних и црвених одликовања, међу којима белоруска медаља св. Кирила Туровског, украјински орден преп. Нестора Летописца, пољске награда Књаза Константина Острошког и медаља св. Ћирила и Методија, бугарски орден Марина Дринова (БАН) и медаља св. Климента Охридског (СУ), докторат honoris causa Софијског универзитета и неколико других. За обележавање његовог јубилеја у Италији и у Пољској су издали томове у његову част (2019), а у Москви је изашла књига његових студија (2020).

Сарадник је Центра за црквене студије од оснивања, председник је Програмског савета Међународног центра за православне студије и члан је редакције часописа *Црквене студије.*

Жан-Клод Ларше рођен је 1949. године на североистоку Француске, где живи и данас. Сматра се једним од водећих православних теолога у свету. Одбранио је два доктората: докторат из филозофије (1987) и докторат из теологије на Универзитету у Стразбуру (1994). Објавио је 24 књиге у издању двају издавачких кућа: *Cerf* из Париза и *L'Age d'Homme* из Лозане, стотинак научних радова у различитим реномираним међународним часописима и зборницима и више од шест стотина приказа. Његова дела, преведена на седамнаест језика, сврставају га у сâм врх најугледнијих научника из области православне теологије и духовности.

Дуги низ година Жан-Клод Ларше одржава тесне везе са Српском православном црквом. Лично је познавао Светог Јустина Поповића и дубоко уважава његову личност и богословску мисао. Велико поштовање и наклоност исказује такође и према Светом владици Николају Велимировићу, чија дела константно објављује на француском језику у оквиру колекције „Велики православни духовници 20. века“ коју је основао и којом руководи у оквиру издавачке куће *L'Age d'Homme* из Лозане. До сада је издато више од 25 томова.

Неколико Ларшеових књига преведено је на српски језик, а већину су објавили Центар за црквене студије и Међународни центар за православне студије:

Пут, Истина, Живот. Огледи из правосавне духовности и теологије. Предговор Епископа Атанасија (Јевтића). Центар за црквене студије, Ниш – Арс либри, Београд, 2003, Библиотека Савремено православно богословље.

Теологија болести, превела др Радмила Обрадовић, Центар за црквене студије, Ниш – Арс либри, Београд, 2006.

Теологија тела. Хришћанско поимање тела људског по Оцима Цркве. Предговор Епископа Атанасија (Јевтића). Врњци: Братсво Св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2005.

За једну етику рађања. Елементи патристичке антропологије. Превод с француског: Ирина Радосављевић, Истина, Београд - Шибеник, 2008.

Старац Сергије, Манастир Градац, 2009.

Иконограф и уметник, Центар за црквене студије, Ниш – Арс Либри, Београд, 2012. Превод с француског: Иван Јовановић и Ранђел Милетић.

Личност и природа. Превели: Др Иван Јовановић, Ненад Стаменковић, Др Ивана Миљковић, Међународни центар за православне студије, Ниш, 2015 (књига је објављена и на румунском језику, с благословом патријарха румунског Данила).

Патријарх српски Павле – светитељ наших дана, превео Ненад Стаменковић, Службени гласник, Београд, Центар за црквене студије, Ниш, 2016. Књига је објављена с благословом Његове светости Патријарха српског Господина Иринеја. Француско издање објављено је с благословом Владике Луке, западно-европског владике Српске православне цркве. Књига је објављена и на руском и румунском језику.

Лечење духовних болести, Међународни центар за православне студије, Ниш - Службени гласник, Београд, превели Ненад Стаменковић и Иван Јовановић, редактор превода Данило , 2018.

Лечење душевних болести. Искуство хришћанског Истока из првих векова, превео Ненад Стаменковић, Међународни центар за православне студије, Ниш, 2018.

Жан-Клод Ларше припада парохији СПЦ при Храму Светог Кнеза Лазара у Бетингу (Француска).

Сарадник је Центра за црквене студије од оснивања, члан је Програмског савета Међународног центра за православне студије и члан је редакције часописа *Црквене студије.*

Ангелики Деликари рођена је у Кавали (Грчка). Студирала је на одељењу за историју и археологију Аристотеловог Универзитета у Солуну (смер историја). Магистрирала је на Одељењу за словенску филологију Универзитета Јулиус-Макимилианс у Вирзбургу (Немачка) на тему *Das Bistum von Velitza* (Величка епископија). Докторску дисертацију на тему *Свети Григорије Синајски. Деловање и допринос у ширењу исихазма на Балкану - словенски превод његовог житија према најстаријем рукопису* одбранила је на Одељењу за историју словенских цркава, Теолошког факултета, Аристотеловог универзитета у Солуну.

Предавала је од 1999. до 2003. на Универзитету Јулиус-Макимилианс (Вирзбург / Немачка), од 2003. до 2011. на Одељењу за балканске студије Универзитета

Западне Македоније (Флорина, Грчка), а од 2012. године запослена је на Аристотеловом Универзитету у Солуну као доцент на Одељењу за историју и археологију, Катедра за средњевековну историју словенских народа.

На одељењу за историју и археологију предаје следеће предмете: Историја словенских народа. Словени и Хеленски свет; Руска историја (882-1613), Питања историје Јужних Словена, Византијско-словенски односи од IX до XIV века, Уједињујући фактори између Византинаца и Словена.

Научни је директор *Центра за проучавање културне баштине Ћирила и Методија* (Солун).

Члан је Програмског савета *Међународног центра за православне студије* (Ниш/ Србија).

Генерални је секретар *Грчког историјског друштва*.

Члан је Управног одбора *Друштва за македонске студије*.

Члан је Управног одбора друштва *Византијски Солун*.

Члан је Управног одбора друштва *Византијска васељена*.

Члан је Управног одбора *Фондације за проучавање Балканског полуострва* (*ІМХА)*.

Главни је уредник часописа *Cyrillomethodianum*.

Међународни је секретар часописа *Црквене студије*.

Члан је уређивачког одбора пољског научног часописа *Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów kościoła prawosławnego w Europie wschodniej* у издању Универзитета у Биалистоку, Пољска.

Њена научна интересовања усредсређена су на проблематику средњовековне историје и културе Србије и Бугарске, историју словенских цркава, византијско-словенске односе, мисију Ћирила и Методија у Великој Моравској, историјску географију, словенске утицаје на формирање топонима на грчком и европском подручју, проучавање и објављивање словенских рукописа, словенску хагиологију, питања византијско-словенских односа на Атосу, на Македонију и Словене, руску историју итд.

Аутор је следећих књига:

1. *Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza. Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe*, Thessaloniki, SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies, 1997/

2. *Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης. Η δράση και η συμβολή του στην διάδοση του Ησυχασμού στα Βαλκάνια – Η σλαβική μετάφραση του Βίου του κατά το αρχαιότερο χειρόγραφο* [Ελληνισμός και κόσμος των Σλάβων 6], Θεσσαλονίκη 2004

3. *Η Αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον Μεσαίωνα. Ο ρόλος της ως ενωτικού παράγοντα στην πολιτική και εκκλησιαστική ιστορία των Σλάβων των Βαλκανίων και του Βυζαντίου* [Ελληνισμός και κόσμος των Σλάβων 12], Θεσσαλονίκη 2014.

4. *Βυζαντινο-Σλαβικά Μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 2017.

Написала је више од 50 научних радова.

Течно говори немачки, енглески, српски, руски, бугарски, а такође се служи француским и словеначким језиком.

Добро познаје старословенски језик, на нивоу уређивања и критичког издавања текстова.

Недавно је изабрана за председавајућег Међународне научне мреже *Pax Byzantino-Slava,* која окупља 30 научних институција из читавог света, а која је основана пре четири године у Нишу.

Сарадник је Центра за црквене студије од оснивања и члан је редакције часописа *Црквене студије.*

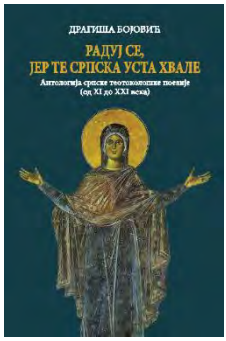
ОБЈАВЉЕНЕ КЊИГЕ

У периоду између два броја објављена су следећа издања:

Анатолиј Турилов, *Источници српског средњег века*

Виктор Савић, *Српска књижевна реч у својим првим столећима*

Владимир Алексић, *Драгаши: прошлост, историја, предање*



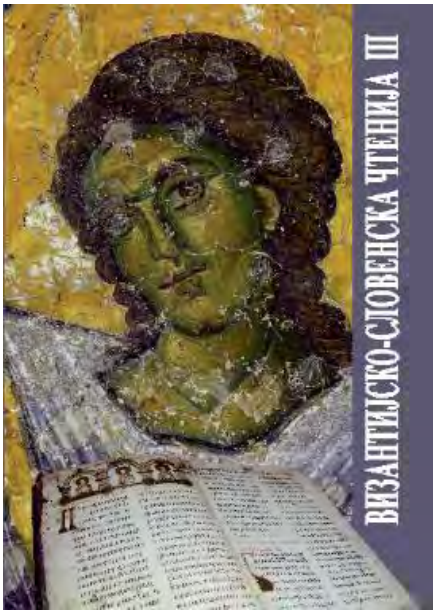
Драгиша Бојовић, *Радуј се, јер те српска уста хвале. Антологија српске теотоколошке поезије (од XI до XXI века)*

Григорије Божовић, *Сава Немањић - - први архиепископ и просветитељ Србије*

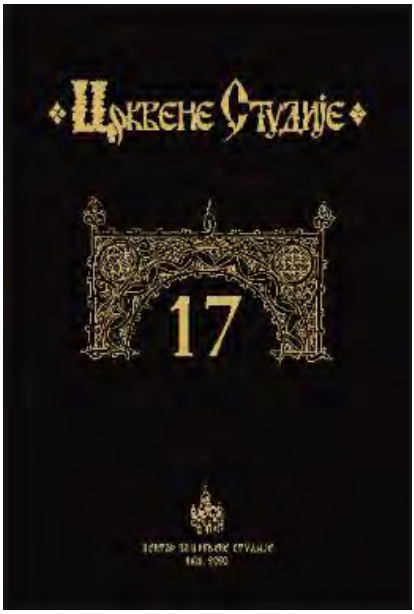
Ивица Живковић, *Једина светлост која се која се није срела са тамом. Богословски допринос професора Драгише Бојовића*

Тематски зборник, *Мисао и мисија светог Јустина Поповића*

Тематски зборник, *Осам векова Српске православне цркве у Црној Гори. Од Зетске епископије до Митрополије црногорско-приморске*



Византијско-словенска чтенија III



Црквене студије, 17

НАУЧНИ СКУПОВИ

Због актуелне пандемије није било уобичајених промоција, предавања и научних скупова.

Треба поменути да је Центар за византијско-словенске студије био суорганизатор Међународног научног скупа: *Преподобни Прохор Пчињски – 950 година у српском народу*, Манастир Св. Прохора Пчињског, 25-26. септембар 2020.

И ове године значајан број наших сарадника био је окупљен око *Византијско-словенских читања IV*.

Учесници научног скупа о Светом Прохору Пчињском

НАГРАДЕ

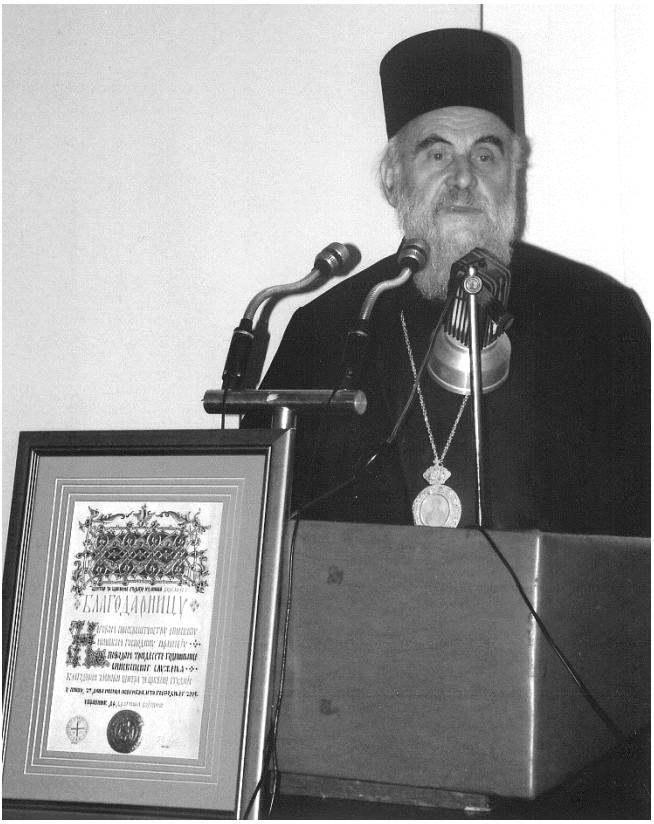
Академик Анатолиј Турилов, члан Међународног центра за православне студије и сарадник Центра за црквене студије, добио је награду Савеза књижевника Русије, „Имперская идея", захваљујући највише објављеној књизи *Источници српског средњег века.*

ДАРОВИ БИБЛИОТЕКАМА

Нишки центри су даравила сва своја издања новооснованој библиотеци „Старац Никанор Хиландарац” у Нишу, а поклонима часописа *Црквене студије* употпуњена је Biblioteca S. Francesco della Vigna у Венецији.

ОДЛАЗАК ПАТРИЈАРХА КОЈИ ЈЕ БЛАГОСЛОВИО ОСНИВАЊЕ ЦЕНТРА ЗА ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ

Борба против заборава и неговање институције захвалности обележили су двадесетогодишњи рад Центра за црквене студије. Веома важно место у овом незанемарљивом периоду и јубилеју заузима благослов тадашњег Епископа нишког Иринеја за оснивање нашег центра. Благодат тог благослова траје и после његовог упокојења.



Тешко је сабрати све утиске из двадесетогодишње сарадње са Његовом светошћу Патријархом српским господином Иринејом. Првих десет година (од 2000. до 2010), када је био епископ нишки, протекле су у знаку његове подршке Центру за црквене студије, који је, као што на почетку истакосмо, и основан са његовим благословом. Није реч о формалној подршци, како се то понекад подразумева, већ се ради о благодатном даривању и изливању те исте благодати на све оно што је било у духу подвижничких прегнућа оснивача овога центра. Оних десет година (од 2010. до данас) када није био у нашој непосредној близини додатно су нас увериле колико је та његова преходна подршка била важна. Радило се и о једном узајамном поверењу, које никада није било изневерено. Његов одлазак из Ниша створио је једну празнину и неку врсте носталгије за епископом

"старога кова". Све је некако са њим било једноставно: организовати научне скупове, духовне семинаре, позвати друге епископе да одрже предавања. Епископ нишки Иринеј, потоњи српски патријарх, је држао до реда, али је формалности сматрао неважним. Довољно је било обавестити га усмено да ћемо у његов Ниш довести митрополите Амфилохија и Николаја, епископе Атанасија, Игњатија, Артемија, Јоаникија, и он се радовао њиховим доласцима и њиховим предавањима, као што се је радовао свакој нашој научној конференцији.

Након његовог избора за патријарха српског, сусрети су били ређи, али се истовремено могло пратити и боље видети колико Патријарху недостаје Ниш и колико његова непосредност бива на неки начин гушена у престоници. Упечатљиво је да у тим првим годинама његовог патријарховања он изриче јасне и упечатљиве националне и црквене ставове тек када крене ка југу. Тада је он мање дипломата а више пастир чија се брига за поверено му стадо излива у неку врсту поклича. Патријарх је тада више чедо богомољачког покрета а мање опрезни архијереј, који мора да води рачуна о свакој изговореној речи. То је онај исти патријарх из Београда, али га Ниш или Грачаница чине брижљивијим и одговорнијим, али и много више емотивнијим. Иако по рођењу Чачанин, он је највише Ниш сматрао својим градом, а његова љубав према југу Србије била је изразита.[2]

Не треба занемарити његову љубав према Косову и Метохији што се рефлектовало и на његову рецепцију оснивања Центра за црквене студије. Иако је он благословио оснивање ове институције, дешавало се да је касније у својим обраћањима, различитим поводима, наглашавао да је много добрих ствари Ниш добио са Косова и Метохије апострофирајући увек Богословију и Центар за црквене студије. Тек касније сам схватио да то није била грешка, јер се идеја о Центру родила у Приштини а отелотворила у Нишу.

Подршка Нишког епископа Иринеја и потоњег Патријарха српског била је недвосмислена. Упркос свима и свему. Неизмерно смо захвални због тога. И због свих оних тренутака када је био са нама: у Нишу, на Светој Гори, у Солуну, у Топлици, у Белој Паланци, свуда где је Центар имао своје активности; на духовним семинарима, научним скуповима, освећењима просторија Центра и Библиотеке „Свети Владика Николај“, на дочецима министра вера проф. др Милана Радуловића, на промоцијама књига, у Богословији, на славама о Св. Луки, на дочецима наших гостију српских архијереја, на годишњим скупштинама, на доделама награде „Старац Исаија“ итд. Као знак љубави и захвалности према свом пастиру Центар за црквене студије је 2005. године Епископу нишком Иринеју, поводом 30 година његове епископске службе, доделио своје најзначајније признање – Благодарницу. Захваљујући и његовој подршци, Свети архијерејски синод Српске православне цркве је 10. марта 2020. године одликовао наше иностране сараднике Александра Наумова, Жан-Клода Ларшеа и Ангелики Деликари орденом Св. Цара Константина.

Молимо се Господу да не посустанемо на стази подвига и смирења, верујући да је и благослов вечан као и наша вера у Оца и Сина и Духа Светога, сада и увек и у векове векова, амин!

2 Види: Драгиша Бојовић, *Српски патријарх с југа,* Печат, 27. новембар 2020, бр. 642, 15.

РЕЦЕНЗЕНТИ

Др Порфирије (Перић)
Др Предраг Драгутиновић
Др Предраг Петровић
Др Ивана Кнежевић
Др Ружица Левушкина
Др Александар Стојановић
Др Владимир Вукашиновић
Др Гордана Николић
Др Душан Ранђеловић
Др Милош Ђорђевић
Др Бранислав Тодић
Др Биљана Радовановић
Др Слађана Ристић Горгиев
Др Марина Јањић
Др Снежана Божић
Др Јелена Михајловић
Др Драган Радић
Др Драган Ашковић
Др Ана Савић-Грујић
Др Кристина Митић
Др Вељко Ђурић Мишина
Др Јасмина Шаранац Стаменковић
Др Ирена Шпадијер
Др Ивица Живковић
Др Владимир Цветковић
Др Александар Ђорђевић
Др Небојша Ранђеловић
Др Љубинко Милосављевић
Др Ангелики Деликари
Др Дејан Мировић
Др Растко Јовић
Др Владета Радовић
Др Мирза Махмутовић
Др Иван Јовановић
Др Владимир Ђурић
Др Александар Ђаковац
Др Србољуб Убипариповић
Др Александар Петровић
Др Слађана Алексић
Др Драгиша Бојовић

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

ЦЕНТАР ЗА ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКЕ СТУДИЈЕ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

МЕЂУНАРОДНИ ЦЕНТАР ЗА ПРАВОСЛАВНЕ СТУДИЈЕ